

Göttingen Series in
Social and Cultural Anthropology

Johanna Kühn

Suchen und Gestalten

Zeitgenössische spirituelle Praktiken
unter Frauen in Beiruts Mittelschicht



Universitätsverlag Göttingen

Johanna Kühn
Suchen und Gestalten

Dieses Werk ist lizenziert unter einer
[Creative Commons
Namensnennung - Weitergabe unter gleichen Bedingungen
4.0 International Lizenz.](https://creativecommons.org/licenses/by-sa/4.0/)



erschienen als Band 28 in der Reihe „Göttinger Reihe zur Ethnologie –
Göttingen Series in Social and Cultural Anthropology“
im Universitätsverlag Göttingen 2024

Diese Reihe ist eine Fortsetzung der „Göttinger Beiträge zur Ethnologie“

Johanna Kühn

Suchen und Gestalten

Zeitgenössische spirituelle Praktiken
unter Frauen in Beiruts Mittelschicht

Band 28

Göttinger Reihe zur Ethnologie –
Göttingen Series in Social and
Cultural Anthropology

Universitätsverlag Göttingen
2024

Bibliografische Information der Deutschen Nationalbibliothek

Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische Daten sind im Internet über <https://dnb.dnb.de> abrufbar.

This project has received funding from the European Research Council (ERC) under the European Union's Horizon 2020 research and innovation programme (grant agreement No 693457)



European Research Council
Established by the European Commission
Supporting top researchers
from anywhere in the world



*„Göttinger Reihe zur Ethnologie – Göttingen Series in Social and Cultural Anthropology“
herausgegeben von*

Prof. Dr. Elfriede Hermann

Prof. Dr. Andrea Lauser

Prof. Dr. Roman Loimeier

Prof. Dr. Nikolaus Schareika

Institut für Ethnologie

Georg-August-Universität Göttingen

Theaterplatz 15

37073 Göttingen

Dissertation, Georg-August-Universität Göttingen

Dieses Werk ist auch als freie Onlineversion über die Verlagswebsite sowie über den Göttinger Universitätskatalog (GUK) bei der Niedersächsischen Staats- und Universitätsbibliothek Göttingen (<https://www.sub.uni-goettingen.de>) zugänglich. Es gelten die Lizenzbestimmungen der Onlineversion.

Satz und Layout: Steffen Herrmann

Titelabbildung: „#9 – räume“, Collage von Johanna Kühn



GEORG-AUGUST-UNIVERSITÄT
GÖTTINGEN IN PUBLICA COMMODO
SEIT 1737

© 2024 Universitätsverlag Göttingen, Göttingen

<https://univerlag.uni-goettingen.de>

ISBN: 978-3-86395-635-6

DOI: <https://doi.org/10.17875/gup2024-2613>

ISSN: 2199-5346

eISSN: 2512-6881

„The point of cultural analysis is not to measure cultural practices against what they ought to be or ought to have been, but rather to understand how they have come to be what they are and why, in being what they are, they ,accomplish things‘ for people.“

(Illouz 2008: 4)

Inhalt

Danksagung	11
Sprachliche Vorbemerkungen	13
1 Einleitung	15
1.1 Kontext Libanon	17
1.2 Zeitgenössische spirituelle Praktiken und Praktizierende in Beirut	18
1.3 Weibliche Lebensgestaltung durch zeitgenössische spirituelle Praktiken	21
1.4 Forschungsstand	23
1.4.1 Studien über zeitgenössische spirituelle Praktiken	23
1.4.2 Studien über weibliche Lebenswirklichkeiten – Selbst, Gemeinschaft und <i>agency</i>	25
1.4.3 Studien über (individuelle) Religiositäten	26
1.5 Aufbau der Arbeit	28
2 Theoretischer Ansatz	31
2.1 Zeitgenössische spirituelle Praktiken	32
2.2 <i>Agency</i> revisited: das Konzept des Gestaltens	36
2.2.1 <i>Agency</i>	36
2.2.2 Gestalten	39
2.2.3 Gestaltung des Selbst und individueller Religiositäten	43
3 Methoden	49
3.1 Datenerhebung und -auswertung	49
3.2 Forschungsbezogene Herausforderungen und Positionalität	55
3.2.1 Der Einfluss der Genderidentität „weiblich“	55
3.2.2 Ethnografische Forschung als/und Sinneserfahrung	59

4	Historischer Kontext und gegenwärtige Lebenswirklichkeiten in Beirut's Mittelschicht	65
	Denises Geschichte	66
4.1	Libanon – eine knappe geschichtliche Einführung	69
	4.1.1 Mandatszeit und Unabhängigkeit	69
	4.1.2 Bürgerkrieg	73
4.2	Zwischen politischer und wirtschaftlicher Krise – Leben in Beirut	76
	4.2.1 Lebensmittelpunkte	77
	4.2.2 Politische Instabilität	80
	4.2.3 Wirtschaftliche Abwärtsspirale	84
	4.2.4 Mobilität und Bildungshunger	87
4.3	Soziale Beziehungen	91
	4.3.1 Familie	93
	4.3.2 Partnerschaft und Ehe	94
	4.3.3 Rechtliche und soziale Folgen patriarchal-familiärer und konfessioneller Strukturen	96
4.4	Religion – zwischen Glaube und Abwehr	102
	4.4.1 Furcht als Modus religiöser Lehre	104
	4.4.2 Abwesenheit weiblicher Sichtweisen	105
4.5	Die Suche gebildeter urbaner Mittelschichtslibanesisinnen	107
5	Die Gestaltung des Selbst in Gemeinschaft	113
	Amiras Puzzle	115
5.1	Selbst im Fokus	118
	5.1.1 Gemeinschaftlicher Austausch	119
	5.1.2 Verbindung zum Selbst erfahren und kultivieren	129
	5.1.3 Aufruf zur Transformation des Selbst	136
	5.1.4 Das individuelle Selbst gestalten	147
5.2	Gemeinschaft im Blick	149
	5.2.1 Spirituelle Gemeinschaft als Medium der Selbstgestaltung	149
	5.2.2 Etablierte soziale Positionen als Ziel	154
	5.2.3 Das Selbst als Teil von Gemeinschaft	157
5.3	Selbst in Gemeinschaft gestalten	158
	5.3.1 Balance zwischen individuellen Zielen und sozialen Erwartungen ..	158
	5.3.2 Selbstbestimmtes Erfüllen etablierter genderspezifischer Positionen	161
	5.3.3 Harmonisierung der Selbstkonzepte oder: Sozialverträgliche Selbstzentriertheit	164
5.4	Zwischenfazit: <i>Agency</i> im Sozialen	168

6	Die Gestaltung individueller Religiositäten	171
	Yvettes Zweifel	173
6.1	Islam und Christentum in spirituellen Kursen und Zentren	175
6.1.1	Abgrenzungen	176
6.1.2	Verbindungen	185
6.1.3	Vielfältige Anknüpfungspunkte	196
6.2	Spirituelle Praktiken und individuelle Perspektiven auf Islam und Christentum	200
6.2.1	Neuinterpretationen religiöser Schriften und Praktiken	201
6.2.2	Neue Erklärungen religiöser Gebote und Praktiken	205
6.2.3	„I went directly to God“ – Religion erleben	207
6.2.4	Positive individuelle Verständnisse von Islam und Christentum gestalten	210
6.3	Individuelle Religiositäten gestalten	211
6.3.1	Wandelbare, individuelle und selbstbestimmte Ausdrucksformen des Glaubens	212
6.3.2	Das Diktum sinnlicher Empfindungen	217
6.3.3	Harmonisierung von Glaube und Religion oder: Religion und spirituelle Praktiken als schöpferisches Spannungsfeld	219
6.4	Zwischenfazit: <i>Agency</i> im Religiösen	221
7	Die Gestaltung weiblicher Lebenswirklichkeiten	223
7.1	„I’m the creator of my life“	224
7.2	Rebellische Vermittlung	228
7.3	Gesellschaftliche Implikationen einer Freizeitpraktik	233
7.4	Zeitgenössische spirituelle Praktiken als gender- und schichtspezifische Heterotopie	240
8	Schluss	243
8.1	Suchen und Gestalten	243
8.2	Der Wandel von Religiositäten und genderspezifischen Selbstkonstruktionen im Lichte einer Freizeitpraktik	245
9	Literatur	247

Danksagung

Diese Arbeit ist Ergebnis eines langen Prozesses, bei dem mich viele Menschen auf unterschiedliche Art und Weise begleitet haben. Für diese Unterstützung bin ich zu tiefst dankbar – diese Menschen ermöglichten es mir, mit Kopf und Herz Fragen zu stellen, den Antworten zu lauschen und meinen Gedanken Form und Worte zu geben.

Mein größter Dank gilt meinen Gesprächspartner:innen im Libanon, die mich bereitwillig in ihrem Leben willkommen hießen und nicht nur ihren Alltag, sondern auch ihre Ansichten und Gefühle mit mir teilten. Ich hoffe, mit der vorliegenden Arbeit ihrer Perspektive auf die Welt gebührend Rechnung zu tragen.

Ebenso danke ich von Herzen Guitta Njeim – sie war mir eine unverzichtbare Hilfe bei Übersetzung, Transkription und Recherche und eine inspirierende Reflexionspartnerin im Forschungsalltag.

Ein besonderer Dank gilt meinem Thesis Committee: meinem Erstbetreuer Prof. Dr. Roman Loimeier für seine großzügige Förderung an und für sich und die Möglichkeit zur Promotion im Rahmen des Forschungsprojekts „Private Pieties“, meiner Zweitbetreuerin Prof. Dr. Elfriede Hermann für ihr strukturierendes Feedback und ihren motivierenden und herzlichen Zuspruch sowie meinem Drittprüfer Prof. Dr. Alexander-Kenneth Nagel für seine inspirierenden Fragen und konzeptuellen Anregungen.

Ich bedanke mich bei allen Beschäftigten des Instituts für Ethnologie für die vielen freundschaftlichen und motivierenden Gespräche im Göttinger Institutsalltag. Insbesondere danke ich meinen Kolleg:innen des Forschungsprojekts „Private

Pieties“ – Katja Föllmer, Lisa Maria Franke, Jan-Peter Hartung und Nadine Sieveking – für den wissenschaftlichen Austausch sowie Ute Westphal, Kristin Jansen und Tina Walther für ihre organisatorische und administrative Unterstützung mit Herz.

Besonders auf den letzten Metern des Weges konnte ich auf die wertvolle Unterstützung von Promotionsgefährt:innen vertrauen: Ich danke Irina Grünheid, Christian Kintner, Annika Kirbis und Alexandra Neumann für das gemeinsame Luftholen an unzähligen Mittwochen, für pragmatische Tipps und liebevoll-wertschätzende Worte. Ein herzlicher Dank geht ebenso an Rahel Banholzer und Lisa Genthner für die gemeinsame Schreibzeit und die konzentrierten und vergnüglichen Momente im virtuellen Raum.

Unendlich dankbar bin ich für die vielen lieben Menschen, die während der Entstehungszeit dieser Arbeit meinem Alltag prägten: Ich danke von ganzem Herzen Leonie Graf für gemeinsame Auszeiten, die sorgsame Pflege des Lebenshumors und ihre klaren Worte zur rechten Zeit. Ebenso danke ich von Herzen Lara Frewert für ihr Da-Sein seit sehr, sehr langer Zeit. Ein großer Dank gilt ebenso an Lea Stöver und Leonie Neumann für ihre messerscharfen Analysen und herzensguten Worte. Ich danke Rahel Simm, Mirjam Grauli und Mirjam Appler für Treffen voller Wärme, Tiefgang und Gelächter. Ich danke Ossama Dimassi, Liina Mustonen, Peter Blank, Ina Müller, Youmna Iskandarani, Christine Safi und Susanne Schmelter für anregende Gespräche und vergnügliche Momente während meiner Forschungsaufenthalte im Libanon. Von Herzen danke ich Anne Splettstößer für Wege und Werkzeuge zum Atmen und Gespräche, die Kopf und Herz öffneten. Ich danke Norbert Pötzsch für geteilte Momente des humoristischen Eskapismus. Julia Vorhölter danke ich für ihr umfassendes und ehrliches Feedback zu meiner Arbeit und zahlreiche erheiternde Abende in Halle und Leipzig. Ich danke Carolin Landgraf für ihre Unterstützung bei der Disputationsvorbereitung. Annette Pillardy danke ich für ihre erquickende Verbindung von Poesie und Revolution. Mara Sandrock danke ich aus tiefem Herzen für ihre Fähigkeit, Räume voller Farbe, Kraft und Jas entstehen zu lassen. Thomas und Selma Weinhold und Yves Zinngrebe danke ich von Herzen für alltägliche Zerstreungen in Leipziger Küchen, Kneipen und Cafés. Peter, Jelka, Paula und Jonah Maxwell danke ich für zahlreiche herzerwärmende Samstage mit Kaffee, Pommes und Gesprächen. Und ein großer Dank gilt Nadine Sieveking für wortreiche Mittag- und Abendessen in Göttingen und Leipzig und ihren liebevollen Rat bei Dissertations- und Lebensfragen.

Schließlich gilt ein besonderer Dank meiner Familie: meiner Mutter Mechthild Kühn, meiner Schwester Carla Kühn und meinem Schwager Kay Kröger – für eure Liebe, euren pragmatischen Blick und eure Beständigkeit – und meinem Vater Reinhard Kühn, der mir vor sehr langer Zeit vorlebte, was Neugierde ist.

Diese Arbeit entstand im Forschungsprojekt „Private Pieties, Mundane Islam and New Forms of Muslim Religiosity: Impact on Contemporary Social and Political Dynamics“, das vom European Research Council gefördert wurde und in dem ich von Oktober 2016 bis Oktober 2021 als wissenschaftliche Mitarbeiterin angestellt war. Ich bin zutiefst dankbar für diese Finanzierung meines Forschungs- und Schreibvorhabens. Ebenso danke ich dem Orient-Institut Beirut für die Anbindung als Gastwissenschaftlerin von August 2017 bis Januar 2018.

Sprachliche Vorbemerkungen

Ich nutze eine vereinfachte Form der Transliteration arabischer und hebräischer Ausdrücke, die auf den ISO-Standards 233 und 259 basiert. Bei Personen- und Ortsnamen orientiere ich mich an etablierten lateinischen Schreibweisen, wie sie beispielsweise auf libanesischen Straßenschildern verbreitet sind.

Alle in dieser Arbeit genannten Personen-, Kurs- und Zentrumsnamen sind von mir oder den Forschungspartner:innen gewählte Pseudonyme. Sie sollen den Schutz derjenigen Menschen gewährleisten, die mir diese Forschung ermöglichten, indem sie intime Details ihres Lebens teilten und Einblick in eine Gedankenwelt gewährten, die von einer kritischen Haltung gegenüber etablierten sozialen Werten und religiösen Gepflogenheiten des Libanon gekennzeichnet war. In Fällen, in denen biografische Aspekte zur Identifikation einer Person führen würden, habe ich auch diese verändert.

Die in dieser Arbeit zitierten Interviewausschnitte sind editiert. Dies bedeutet, dass ich leichte sprachliche Anpassungen (z. B. die Korrektur kleiner grammatischer Fehler) vorgenommen habe, um die Lesbarkeit der Zitate zu gewährleisten. Einige wenige Interviews fanden auf Arabisch statt. Die Übersetzung während dieser Gespräche sowie die Transkription und Übersetzung arabischsprachiger Tonaufnahmen übernahm Guitta Njeim.

Insbesondere als Ethnologin fühle ich mich verpflichtet, auf umsichtige Art soziale Realitäten abzubilden. Hierzu gehört für mich nicht zuletzt eine machtsensible Wissenschaftssprache. Im Kontext dieser Arbeit distanzieren sich daher

durch einfache Anführungszeichen von umstrittenen oder im Kontext meiner Forschung fragwürdigen Konzepten und Begriffen. Überdies verwende ich eine Form der gendersensiblen Sprache, die auf den Doppelpunkt zurückgreift. Die Mehrheit der Menschen, die ich während meiner Forschung begleitete und über deren Leben ich schreibe, pflegte mir gegenüber ein Selbstverständnis als Frau. Während meiner Forschung interagierte ich mit und interviewte ich jedoch auch Personen, deren geschlechtliche Selbstidentifikation männlich lautete.¹ Einige dieser Männer nehmen, z. B. als spiritueller Lehrer, eine zentrale Rolle in dieser Arbeit ein. Aus diesem Grund verwende ich im Laufe der Arbeit sowohl die rein weibliche Form der Substantive (z. B. Forschungspartnerinnen) als auch jene Form, die auf die geschlechtliche Heterogenität der in der Aussage beschriebenen Personen hinweist (z. B. Forschungspartner:innen). Das Alternieren zwischen den Bezeichnungen gibt somit Aufschluss darüber, auf welche Gruppe meiner Forschungspartner:innen ich mich in der jeweiligen Aussage beziehe.

¹ Im Kontext meiner Forschung kam ich mit einem binären Gendersystem (Frau/Mann) in Berührung. Ich verweise jedoch ausdrücklich auf die Vielfaltigkeit der Genderidentitäten im Libanon (weiterführend siehe Mansour 2017; Naber und Zaatari 2014).

1 Einleitung

Because really, from inside, I became stronger. Stronger, more confident, self-accepting. Actually brave, courageous. I can come up and do whatever I want. So this is how meditation opened a door to life changing. It changed my life.
(Nabila, Interview 06.12.2017)

Ich lernte Nabila im Dezember 2017 in dem spirituellen Zentrum des Selfmade-Meditationslehrers Rayhan kennen. Die junge Frau Anfang 20, die bei ihren Eltern im Beiruter Vorort Dahiye lebte, war seit einigen Monaten regelmäßige und überzeugte Teilnehmerin von Rayhans Meditationskursen. Mit großer Begeisterung erzählte Nabila mir von der transformativen Kraft der Kurse: Sie führte kürzlich getroffene Entscheidungen, die fundamentale Veränderungen in ihrem Leben nach sich gezogen hatten, auf ihre neue spirituelle Praxis zurück. Die Veränderungen, von denen Nabila mir berichtete, betrafen insbesondere zwei Bereiche ihres Lebens: ihre berufliche Situation und ihre Glaubenspraxis. Nach ihrem universitären Abschluss in einem medizinischen Hilfsberuf war Nabilas Arbeitssuche erfolglos geblieben. So hatte sie eine Anstellung als Lehrerin angenommen – eine Beschäftigung, die ihr zwar ein eigenes Einkommen bescherte, aber die sie vom ersten Tag an gehasst hatte, wie sie mir unverblümt erzählte. Kurz nachdem sie begonnen hatte, Rayhans Meditationskurse zu besuchen, kündigte Nabila ihren Job als Lehrerin. Des Weiteren legte sie ihr Kopftuch ab – eine Entscheidung, für die sie Unterstützung, aber auch Ablehnung aus ihrem sozialen Umfeld erfuhr. Nabila erzählte mir, dass sie seit Längerem an ihrem Beruf und ihrer Entscheidung, Kopftuch zu tragen, gezweifelt hatte, aber erst durch die Meditationspraxis die Stärke gefunden habe, diese zwei Entscheidungen zu korrigieren

und „confront everyone that might stand in my way“ (Nabila, Interview 06.12.2017). Damit ermöglichte die Meditationspraxis Nabila, Widerständen zum Trotz in für sie wichtigen Lebensbereichen gemäß ihren Zielen und Ansichten zu handeln.

In dieser Arbeit untersuche ich zeitgenössische spirituelle Praktiken in Beirut, d.h. unterschiedliche Meditations- und Yogapraktiken, spirituelle Lehren und Selbsthilfebote sowie alternative energiebasierte Heilmethoden. Meine Leitfrage lautet dabei:

- Auf welche Art und Weise waren zeitgenössische spirituelle Praktiken für Frauen der gebildeten urbanen Mittelschicht Beiruts bedeutsam?

Nicht nur im Falle von Nabila, sondern auch in anderen meiner Interviews sprachen Forschungspartnerinnen über die lebensverändernde Kraft spiritueller Praktiken, insbesondere im Hinblick auf die eigene Person und die Ausgestaltung sozialer Beziehungen sowie den eigenen Glauben. Ich differenziere die Hauptfrage dieser Arbeit daher in drei Unterfragen, die jeweils in einem der drei Hauptkapitel (Kapitel 5-7) im Zentrum stehen:

- Wie beeinflusste das spirituelle Engagement meiner Forschungspartnerinnen ihre Selbstkonzepte und ihr Verständnis von ihrer Positionierung in Gemeinschaft²?
- Wie beeinflusste das spirituelle Engagement meiner Forschungspartnerinnen ihre muslimische bzw. christliche Religiosität?
- Wie waren die Auseinandersetzungen meiner Forschungspartnerinnen mit ihren Selbstkonzepten und ihrer Positionierung in Gemeinschaft sowie ihre Auseinandersetzungen mit ihrer Religiosität in ihrem spirituellen Engagement verbunden?

Diese Fragen beantworte ich auf der Basis von narrativen Interviews und teilnehmenden Beobachtungen, die ich in den zehn Monaten meiner Forschung zwischen März 2017 und Dezember 2018 durchgeführt habe. Wenngleich ich auch nach dem Ende meiner Forschungsaufenthalte mit einigen Frauen per E-Mail und über soziale Medien in Verbindung geblieben bin, fokussiert meine Analyse die Lebenssituationen meiner Forschungspartner:innen und die gesellschaftliche und politische Situation des Libanon in den Jahren 2017 und 2018. Da meine Forschung zum überwiegenden Teil in Beirut stattgefunden hat, treffe ich in dieser Arbeit Aussagen über zeitgenössische

² Der im Kontext dieser Arbeit genutzte Begriff „Gemeinschaft“ ist inspiriert durch Tönnies' konzeptuelle Arbeit zum Begriffspaar „Gemeinschaft“ und „Gesellschaft“, die er idealtypisch „als reales und organisches Leben“ (Gemeinschaft) bzw. „als ideelle und mechanische Bildung“ (Gesellschaft) versteht (Tönnies 1922: 3, siehe auch 2012). Ich verwende den Begriff „Gemeinschaft“ sowohl bestimmt („die Gemeinschaft“), um beispielsweise die spirituelle Gemeinschaft einer spezifischen spirituellen Veranstaltung oder die sozial-familiäre Gemeinschaft einer Forschungspartnerin zu beschreiben, als auch unbestimmt („die Gestaltung des Selbst in Gemeinschaft“), um ein gemeinschaftliches Moment zu beschreiben, das mit der Einbettung in soziale Beziehungen, mit geteilten Normen und mit gegenseitigen Erwartungen und Verpflichtungen einhergeht.

spirituelle Praktiken in der Hauptstadt des Landes. Meinen punktuellen Einblicken nach lässt sich die wachsende Popularität spiritueller Kurse aber auch in den ruralen Gegenden sowie in den Städten im Norden und Süden des Landes beobachten (vgl. Turner 2015: 2).

Meine Forschung war von einem Themenwechsel gekennzeichnet (siehe ausführlich Kühn 2020: 31–34). Ursprünglich beabsichtigte ich, die Verflechtungen zwischen Formen privater Religiosität und Männlichkeitskonstruktionen in der urbanen Mittelschicht Beiruts zu untersuchen. Da es sich jedoch schwierig gestaltete, mit meinen Interaktionspartner:innen in ein Gespräch über ihr persönliches Erleben von Religion und Gender zu kommen, führte ich stattdessen zunächst biografisch orientierte Interviews, in denen ich thematisch offen die Lebenssituationen der Gesprächspartner:innen in den Blick nahm. Im Verlauf dieser Gespräche erregte eine für mich unerwartete Beobachtung meine Aufmerksamkeit: Yoga, Meditation, Kabbala sowie unterschiedliche energiebasierte Heilmethoden waren fester und bedeutsamer Bestandteil der Lebenswirklichkeiten und Alltagsroutinen vieler Interaktionspartnerinnen. Die Frauen erzählten gerne und ausführlich über diesen Teil ihres Lebens. Mehr noch: Im Erzählen über zeitgenössische spirituelle Praktiken wurden vormals schwierig zu eruiende Themen – wie individuelle Religiosität, Glaube und genderspezifische gesellschaftliche Dynamiken – zu einem selbstverständlich diskutierten Teil des Gesprächs. In Anbetracht eindringlicher Erzählungen über die lebensverändernde Wirkung der Praktiken entschloss ich mich, den Geschichten der Frauen zu folgen und ihr spirituelles Engagement zum Gegenstand meiner Forschung zu machen.

Bevor ich nun einen Überblick über mein Vorgehen bei der Bearbeitung und Beantwortung der genannten Forschungsfragen gebe, stelle ich zunächst meinen Forschungskontext vor.

1.1 Kontext Libanon

Um die Bedeutung zeitgenössischer spiritueller Praktiken für die Lebensgestaltung der Forschungspartnerinnen verstehen zu können, gilt es, sich zu vergegenwärtigen, was der soziale, politische, wirtschaftliche und nicht zuletzt auch religiöse Hintergrund ist, vor dem sich diese Praktiken in der libanesischen Mittelschicht verbreiteten.

Der Libanon ist ein religiös diverses Land: Der Staat erkennt 18 unterschiedliche konfessionelle Gruppen an, zu denen verschiedene christliche Denominationen, schiitische sowie sunnitische Gruppierungen sowie der drusische Glaube und das Judentum gehören. Seit der Gründung des Landes im Jahr 1920 als Ergebnis kolonialer Gebietsaufteilungen wirkt sich die religiöse Zugehörigkeit in Form des Konfessionalismus weit über religiöse Belange hinaus auf das Leben von Libanes:innen und die Geschehnisse des Landes aus.

Religiöse Autoritäten im Libanon besitzen weltliche Macht: Statt eines zivilen Personenstandsrechts überträgt der Staat z. B. Fragen der Eheschließung, Scheidung oder der Erbfolge an die Vertreter der jeweiligen konfessionellen Gruppen. Des Weiteren

konstituiert das Proporzsystem – die Repräsentation christlicher und muslimischer konfessioneller Gruppen in staatlichen Ämtern entsprechend eines festgelegten Verhältnisses – Politik entlang konfessioneller Grenzen. Trauriger Höhepunkt dieser Mobilisierung von Konfession als Dreh- und Angelpunkt der Politik stellt der fünfzehnjährige Bürgerkrieg von 1975 bis 1990 dar, in dem religiöse Zugehörigkeit als Achse der Differenzierung diente. Auch wenn das Proporzsystem nach dem Ende des Krieges überarbeitet wurde und gesellschaftliche Stimmen für eine Abschaffung des Konfessionalismus gerade unter jungen Libanes:innen in jüngster Zeit lauter werden (AbiYaghi, Catusse und Younes 2017; Geha 2018; Khalil 2017; Kraidy 2016; Sengebusch 2014, 2019), ist die Differenzierung der Bevölkerung nach Konfession prägend für die politische Arena des Libanon. Diese Politisierung von religiöser Zugehörigkeit erstreckt sich ebenfalls auf die Wirtschaft des Libanon: Auch wirtschaftliche Verbindungen verlaufen oftmals entlang konfessioneller Grenzen. Zusammen mit der konfessionellen Strukturierung staatlich-bürokratischer Strukturen führt dies zu ausgedehnten, von Patronage und Korruption geprägten Netzwerken, denen eine kleine, wirtschaftlich-politisch-sozial potente Elite vorsteht (Baumann 2019; Kriener 2019; Nucho 2016; Salloukh et al. 2015).

Ein Ergebnis dieser Verflechtung von Religion und Politik im Konfessionalismus sind wiederkehrende Phasen politischer Instabilität und wirtschaftlicher Verwerfungen. Zum Zeitpunkt meiner Forschung waren die Anfänge einer politisch-wirtschaftlichen Krise spürbar, die – in Kombination mit der Covid-19-Pandemie und der verheerenden Explosion illegal gelagerten Ammoniums im Hafen Beiruts – den Libanon seit 2019 an den Rand der gesellschaftlichen, politischen und wirtschaftlichen Funktionsfähigkeit gebracht hat (Baumann 2019; Chikhani 2020; weiterführend siehe Younes 2021). In den Jahren 2017 und 2018 stellten die Anfänge dieser beispiellosen gesellschaftlichen Krise für meine Forschungspartnerinnen (noch) keine Bedrohung ihrer Existenzgrundlage dar. Aber die gesellschaftlichen Verwerfungen waren für sie durch um sich greifende Arbeitslosigkeit und eingeschränkte Zukunftsoptionen in ihrem Alltag spürbar – ein Umstand, der die Frustration, Wut und Resignation der Frauen über die konfessionell strukturierte politisch-wirtschaftliche Elite des Landes steigerte und ihre Suche nach sinnstiftenden Antworten und pragmatischen Handlungsoptionen intensivierte.

1.2 Zeitgenössische spirituelle Praktiken und Praktizierende in Beirut

Zeitgenössische spirituelle Praktiken bildeten den Ausgangspunkt meiner Forschung – nicht zuletzt, weil sie eine, zuweilen auch *die* Antwort auf die Suche meiner Forschungspartnerinnen nach Umgangsformen und Handlungsmöglichkeiten in Zeiten darstellten, die individuell wie gesellschaftlich krisenhaft waren.

Während meiner Forschung besuchte ich unterschiedliche spirituelle Kurse und Angebote. Ich nahm an öffentlichen wie privaten Yogastunden und Meditationsange-

boten teil. Ich besuchte jeweils einen mehrtägigen Workshop über eine energiebasierte Heilmethode und eine Meditationspraxis. Ich war Teilnehmerin eines privaten spirituellen Lesekreises und eines auf Kabbala-Lehre spezialisierten spirituellen Unterrichts.

Die spirituellen Kurse, die ich besuchte, fanden ein bis dreimal wöchentlich an Abenden der Werktage statt, d.h. im Zeitraum von Montag bis Freitag. Sie waren bis auf wenige Ausnahmen zahlungspflichtig und kosteten rund zwölf bis 18 US-Dollar³ pro Kurseinheit, die zwischen einer und drei Stunden dauerte. Workshops fanden üblicherweise an Wochenenden, d.h. samstags und sonntags, statt und besaßen Festpreise im niedrigen dreistelligen Bereich. Sprachlich bestanden alle von mir besuchten spirituellen Angebote aus einem Mix aus Englisch und Arabisch sowie gelegentlich Französisch. Mit Ausnahme einiger Yogastudios sowie einzelne:r individuell agierende:r spirituelle:r Lehrer:innen und alternativer Therapeutinnen, die bereits seit mehr als 20 Jahren ihre Dienste in Beirut anboten, bestanden viele der von mir besuchten Kurse und Zentren seit Anfang der 2010er Jahre (vgl. Turner 2015: 2). Ein Großteil hatte sich in den ein bis drei Jahren vor meiner Forschung professionalisiert, d.h. räumlich, personell und bezüglich der Breite ihres Kursangebots vergrößert. Zeitgenössische spirituelle Praktiken in Beirut präsentierten sich mir somit als ein relativ junges, aber an Popularität zunehmendes soziales⁴ Phänomen.

Für meine Forschung waren zwei spirituelle Lehrer:innen bzw. Zentren zentral: der Meditationslehrer Rayhan mit den beiden Niederlassungen Curative Centre und Prosperity Centre und die Kabbala-Lehrerin Sarah mit ihrem Space of Knowledge. Diese Zentren, die dortige Lehre sowie die daran beteiligten Lehrer:innen und Kurs Teilnehmer:innen stehen daher auch im Fokus dieser Arbeit. Dieser Fokus ist nicht nur das organische Ergebnis der Forschungsdynamik. Die von Sarah und Rayhan geleiteten Praktiken stehen auch für die unterschiedlichen Facetten des jungen, aber blühenden Feldes spiritueller Praktiken in Beirut. Rayhans und Sarahs spirituelle Unternehmungen verdeutlichen die unterschiedlichen Dimensionen, entlang derer sich Praktiken differenzieren und als zeitgenössische spirituelle Praktiken identifizieren lassen. Sarahs Kursangebot basierte auf einer kodifizierten, global in einer festen Form verbreiteten Praxis, hinter der eine unterschiedlich stark ausgeprägte, hierarchische und institutionelle Struktur von Lehrer:innen und Zentren steht. Rayhans Kurse waren hingegen die selbstkreierte Assemblage aus diversen, global zirkulierenden spirituellen Ideen und Praktiken, die von einem Lehrer zusammengestellt wurden, der lokal agierte und in keine internationalen Netzwerke eingebunden war.

Ein weiterer Unterschied zwischen Sarahs und Rayhans spirituellem Angebot war die Form ihrer Kurse. Während Sarah vorwiegend auf eine semiotische Praxis

³ Im Libanon werden sowohl US-Dollar als auch das libanesische Pfund (LBP) im Alltag genutzt. Zum Zeitpunkt meiner Forschung besaßen sie einen festen Wechselkurs von einem US-Dollar zu 1500 LBP.

⁴ Im Hinblick auf zeitgenössische spirituelle Praktiken spreche ich gezielt von einem „sozialen“ und nicht von einem „religiösen“ oder „spirituellen“ Phänomen. Wie ich im Laufe der Arbeit zeigen werde, handelt es sich bei zeitgenössischen spirituellen Praktiken um ein Sammelsurium von Methoden, die sich mit den Lebensrealitäten der Teilnehmer:innen befassen, zu denen ebenso weltliche Probleme wie existenzielle Fragen des Seins gehören.

fokussierte, verband Rayhan semiotische wie körperlich-sinnliche Elemente in seinen Kursen. Und schließlich offenbart der Blick auf die beiden Lehrenden selbst die sozio-ökonomische Bandbreite derjenigen, die im Feld der zeitgenössischen spirituellen Praktiken involviert waren: Während Sarah die international agierende, mehrsprachige und verheiratete spirituelle Lehrerin mit europäischem Hochschulabschluss war, lebte Rayhan ein Leben als alleinstehender Mann mit einer wechselvollen professionellen Biografie im In- und Ausland. Unbenommen dieser Differenzen verdeutlichen Sarahs und Rayhans Angebote, dass die Zielsetzung der Teilnehmer:innen aller spiritueller Praktiken, mit denen ich während der Forschung in Berührung gekommen bin, übereinstimmte: Besucher:innen beider Zentren wurden nicht müde zu betonen, dass der Ausgangspunkt ihres spirituellen Engagements die Suche nach einem Umgang mit als problematisch empfundenen Lebensfacetten war sowie der Wunsch, das eigene Leben verbessernd gestalten zu können.

In den unterschiedlichen spirituellen Veranstaltungen lernte ich die 47 spirituellen Praktiker:innen kennen, mit denen ich zum Teil mehrmalige, narrative Interviews führte. Diese Gruppe von Forschungspartner:innen im Alter von Anfang 20 bis Anfang 60 lässt sich als vorwiegend weiblich, als Teil der gebildeten urbanen Mittelschicht und als religiös divers beschreiben. Die Gender⁵-Ratio der Kurse war eindeutig: Zeitgenössische spirituelle Praktiken in Beirut wurden mit deutlicher Mehrheit von Frauen besucht und oftmals, wenn auch nicht so dominant wie bei der Teilnehmer:innenschaft, auch von Frauen unterrichtet. Meine Forschungspartnerinnen teilten jedoch nicht nur ihre Genderidentität, sondern auch ihre sozioökonomische Verortung: Sie lebten zusammen mit ihrer Herkunftsfamilie oder der eigenen Kernfamilie in Wohnungen im Kern Beiruts oder in Beiruter Vororten, besaßen einen Universitätsabschluss und waren mit wenigen Ausnahmen als Angestellte oder Selbstständige erwerbstätig. Die Frauen vereinte ebenso, dass sie sich einer Religion verbunden fühlten, und zwar entweder Islam oder Christentum sowie vereinzelt dem drusischen Glauben. Diese Religiosität war jedoch spezifisch: Ein Großteil der Gesprächspartnerinnen erzählte von ihrem Glauben an die christliche bzw. muslimische Botschaft aus Bibel und Koran. Gleichzeitig machten sie ihre Distanz oder offene Ablehnung zu im Libanon etablierten und institutionalisierten Formen von Islam und Christentum sowie deren Lehrmeinungen und in Teilen deren Praktiken deutlich. Diese kritische Haltung gegenüber etablierten religiösen Institutionen muss nicht zuletzt auch vor dem Hintergrund der Politisierung religiöser Zugehörigkeit und dem konfessionellen System im Libanon verstanden werden.

⁵ Gender verstehe ich als soziokulturell spezifische, normativ-disziplinierende Vorstellungen von Weiblichkeit und Männlichkeit sowie die dazugehörigen verkörperten Ausdrucksformen (Moore 1999: 155; Pauli 2008: 172).

1.3 Weibliche Lebensgestaltung durch zeitgenössische spirituelle Praktiken

Um die Fragen nach der Bedeutung dieses soeben skizzierten Feldes „zeitgenössische spirituelle Praktiken“ für meine Forschungspartnerinnen zu beantworten, habe ich einen praxistheoretischen Ansatz gewählt. Mittels des von mir entwickelten Konzeptes des Gestaltens – eine Zusammenführung von *agency*-Theorie (Ortner 1999, 2006), Diskurstheorie und dem Konzept der Heterotopie (Foucault 1991, 1992, 1995, 2014), die ich ausführlich in Kapitel 2 darstelle – analysiere ich Form und Inhalt zeitgenössischer spiritueller Praktiken sowie die Erzählungen der Forschungspartnerinnen über ihr Erleben der Praktiken.

Ich zeige, dass meine Forschungspartnerinnen sich in einem Suchprozess nach sinnstiftenden Antworten befanden, der insbesondere die zwei Bereiche „soziale Beziehungen“ sowie „Religion“ fokussierte. Zum einen waren die Frauen auf der Suche nach neuen Interpretationen etablierter sozialer Beziehungen und Positionen, die sowohl ihren eigenen Lebenszielen als auch den Erwartungen der sozialen Umwelt gerecht werden sollten. Zum anderen befanden sich die Frauen auf der Suche nach individuell passenden Ausdrucksformen ihres Glaubens, die das Ergebnis der Verbindung der Frauen zu Islam bzw. Christentum bei gleichzeitiger, kritischer Distanz zu institutionalisierten Formen und Interpretationsweisen eben jener Religionen waren. Ich argumentiere, dass zeitgenössische spirituelle Praktiken es meinen Forschungspartnerinnen ermöglichten, sich in einem geschützten Raum genau diesen Lebensfragen nach der Form von sozialen Beziehungen und individueller Religiosität zu widmen.

Ich stelle die These auf, dass meine Forschungspartnerinnen im Kontext von spirituellen Praktiken neue Verständnisse ihres Selbst und ihrer Positionierung in Gemeinschaft sowie alternative Perspektiven auf Islam bzw. Christentum kultivierten. Diese Neuinterpretationen soziokultureller Bedeutungskonstruktionen über Religion sowie über das Selbst in der Gemeinschaft mit Anderen nenne ich Prozesse des Gestaltens. Anhand meines empirischen Materials zeige ich, dass die Frauen in den spirituellen Kursen durch körperlich-sinnliche und diskursive Praktiken ein neues Selbstkonzept gestalteten und erlebten. Dieses „individuelle Selbst“ beinhaltet das Verständnis der eigenen Person als abgetrennte, sich aus sich selbst heraus konstituierende Entität, die selbstbestimmt individuelle Ziele verfolgt und soziale Beziehungen formt. Des Weiteren zeige ich, dass die Forschungspartnerinnen durch spirituelle Praktiken neue Zugänge zu Islam und Christentum gestalteten und erlebten. Im Lichte spiritueller Lehren reinterpretierten die Frauen religiöse Schriften und Praktiken und entwickelten neue Erklärungen für religiöse Gebote und Praktiken. Diese neuen, von spirituellen Praktiken beeinflussten Zugänge zur Religion resultierten in individuellen muslimischen bzw. christlichen Religiositäten der Frauen, in denen das körperlich-sinnliche Erleben der einzelnen Gläubigen zentrale Leitlinie für religiöse Entscheidungen war.

In meiner Analyse zeige ich, dass sich dieser Gestaltungsprozess des Selbst in Gemeinschaft und dieser Gestaltungsprozess individueller Religiositäten nicht per

se gegen etablierte Normen wandten. Statt eines absoluten Bruchs mit der etablierten Gesellschaftsordnung boten die spirituellen Praktiken den Frauen neue Perspektiven auf das Selbst sowie Interpretationsweisen von religiösen Geboten und Praktiken, die an bestehende gesellschaftliche Wahrheiten (Foucault 1991: 10; Ruoff 2018: 262) anknüpften. So wurden der Wert und die Wichtigkeit etablierter sozialer Positionen wie Ehefrau und Mutter betont, aber die Ansicht vertreten, dass jede Person selbst entscheiden solle, *wie* die Ausgestaltung dieser gesellschaftlichen Normen für sie aussehen sollte. Gleiches galt für die muslimische bzw. christliche Religion: Deren Wert und Wichtigkeit war unbestritten, aber die Sichtweisen religiöser Autoritäten und Institutionen wurden zu einer Stimme unter vielen gleichwertigen Stimmen, entlang derer die Forschungspartnerinnen ihre individuelle Religiosität entwickelten. Spirituelle Praktiken halfen den Forschungspartnerinnen somit, eine harmonische Balance zwischen dem Selbst als Einzelperson und dem Selbst als Teil einer Gemeinschaft sowie eine harmonische Balance zwischen dem Glauben der jeweiligen Frau und der etablierten muslimischen bzw. christlichen Religion, der sie sich verbunden fühlte, herzustellen.

Ich argumentiere daher, dass sich die Gestaltungsprozesse innerhalb spiritueller Praktiken zu einer schicht- und genderspezifischen Heterotopie im Foucault'schen Sinne (1992, 2014) verdichteten. Spirituelle Praktiken waren „realisierte Utopien“ (Foucault 1992: 39), die räumlich von der Gesellschaft abgeschlossen, in ihrem Inhalt und ihrer Form aber auf widerständige Art mit deren Diskursen verbunden waren (Foucault 1992: 39, 2014: 19–20). Diese Heterotopie bot der Suche der Forschungspartnerinnen nach der Form und dem Weg zu einer erfüllten weiblichen Lebenswirklichkeit einen Platz. Die schicht- und genderspezifische Heterotopie lieferte *erlebbare* und subjektiv „wirksame“ (Foucault 1992: 39) Antworten auf das Streben der Frauen, insbesondere in sozialen und religiösen Belangen ihre Bedürfnisse und Ziele umzusetzen, ohne dabei die soziale Ordnung oder deren Fundament grundsätzlich in Frage zu stellen.

Zusammenfassend stelle ich daher die Kernthese auf, dass zeitgenössische spirituelle Praktiken für meine Forschungspartnerinnen der gebildeten urbanen Mittelschicht bedeutsam waren, da sie für die Frauen subjektiv handlungsermächtigend wirkten. Die Prozesse des Gestaltens ermöglichten es den Frauen, sich in ihrer bestehenden Lebenssituation mehr Möglichkeiten für die individuelle Formung ihrer Lebenswirklichkeit zu erschließen. Alternative Sichtweisen auf sich selbst und das Leben erweiterten die subjektiv empfundene, individuelle *agency* der Forschungspartnerinnen, d.h. ihre Fähigkeiten, ihren Lebenssituationen formend begegnen zu können. Durch die Gestaltung des Selbst und die Gestaltung individueller muslimischer bzw. christlicher Religiosität *erlebten* die Forschungspartnerinnen erweiterte Möglichkeiten, ihre Lebenswirklichkeiten insbesondere in sozialen und religiösen Belangen entsprechend ihrer Vorstellungen zu verändern.

1.4 Forschungsstand

Mit den soeben skizzierten analytischen Schwerpunkten und inhaltlichen Erkenntnissen knüpft meine Forschung an unterschiedliche sozialwissenschaftliche bzw. ethnologische Debatten an. Im Folgenden stelle ich die für die vorliegende Arbeit relevante Literatur vor, die zu den drei thematischen Dimensionen meiner Forschung spricht: zeitgenössische spirituelle Praktiken, weibliche Lebenswirklichkeiten und individuelle Religiositäten.

1.4.1 Studien über zeitgenössische spirituelle Praktiken

Mit der Analyse des sozialen Phänomens „zeitgenössische spirituelle Praktiken“ in Beirut schließt meine Arbeit erstens an die wissenschaftliche Debatte über eben jene Praktiken an. Unter den Bezeichnungen „New Age“ und „(New Age) Spiritualities“ sowie gelegentlich „New Religious Movements“ oder „Esotericism“ (Fedele und Knibbe 2013a: 7; Gilhus 2014: 21; Sutcliffe und Gilhus 2014: 2)⁶ beschäftigen sich die Sozial- und Religionswissenschaften ausführlich seit den 1980er Jahren (Fedele und Knibbe 2013a: 7; Sutcliffe und Gilhus 2014: 6) mit diesem Phänomen.

Der Korpus dieser stetig wachsenden Literatur zeichnet sich dadurch aus, dass der Großteil der Untersuchungen Praktiken und Praktizierende in Europa und Nordamerika – und hier insbesondere der USA, Großbritannien und Kanada (Fedele und Knibbe 2013a: 2) – in den Blick nimmt. Dieser Bias wird zwar sukzessive durch Publikationen mit anderem geografischen Fokus – wie z. B. Taiwan (Chen 2008, 2014) oder Festland-China (Zhang 2015, 2018) – aufgelöst (siehe auch Fedele und Knibbe 2013a: 19; Sutcliffe und Gilhus 2014: 7), sozialwissenschaftliche Studien über zeitgenössische spirituelle Praktiken in Gesellschaften des Nahen Ostens sind jedoch rar: Neben Untersuchungen über zeitgenössische spirituelle Praktiken und Praktiker:innen in Israel (z. B. Kaplan und Werczberger 2017; Ruah-Midbar 2012; Werczberger und Huss 2001) beschäftigen sich lediglich die Studie von Alireza Doostdar (2018) *The Iranian Metaphysicals*, die spirituelle Praktiken im Kontext des schiitischen Islams in Iran untersucht, die jüngst erschienene Ethnografie von Maïke Neufend (2022) *Das Soziale im Selbstbezug*, die Prozesse der Selbstformung unter Praktiker:innen eines „translokale[n] und transkonfessionellen[n] Sufismus“ (2022: 19) in Beirut analysiert, sowie eine Masterarbeit über Yogapraktizierende in Beirut (Turner 2015) mit ausgewählten, überwiegend religions- bzw. islamnahen Aspekten dieses Themenkomplexes. Die vorliegende Arbeit soll daher als Versuch verstanden werden, der Lücke, die hinsichtlich der Analyse von zeitgenössischen spirituellen Praktiken in Gesellschaften des Nahen Ostens klafft, durch einen ausführlichen Einblick in Facetten spiritueller Kurse in Beirut beizukommen.

⁶ In Kapitel 2.1 erläutere ich, warum ich im Kontext dieser Arbeit den Begriff „zeitgenössische spirituelle Praktiken“ nutze.

Wissenschaftliche Studien über zeitgenössische spirituelle Praktiken untersuchen zum einen Inhalt und Form der vielfältigen Praktiken sowie ihre Verbreitung. Untersuchungen widmen sich insbesondere der Analyse von spezifischen Praktiken (Sutcliffe und Gilhus 2014: 6–7), wie Yoga und Meditation (z. B. Eitler 2011, 2013; Hauser 2013; Pagis 2013, 2019) sowie alternativen energiebasierten Heilmethoden (z. B. Macpherson 2008; Voss 2013). Forschungen widmen sich darüber hinaus Neuinterpretationen mystischer Lehren wie Kabbala oder ausgewählter religiöser Aspekte wie Marienverehrung oder Engel (z. B. Bauer 2018; Fedele 2013; Huss 2015, 2019; Myers 2008; Utriainen 2014, 2016) sowie (neo-)paganistischen Praktiken, die sich auf historische oder indigene Glaubensvorstellungen berufen (z. B. Fonneland 2013; Fonneland und Kraft 2014; Hegner 2013; Luhrmann 2010; Roussou 2013; Teisenhofer 2013).

Zum anderen beschäftigen sich Studien mit den generellen Dynamiken zeitgenössischer spiritueller Praktiken. Besonders die frühe Literatur (z. B. Hanegraaff 1996; Heelas 1996) befasst sich mit der Beschreibung der multiplen Ausdrucksformen und gemeinsamen Inhalte der unterschiedlichen Praktiken und versucht so, die Topographie und den Kontext dieser gesellschaftlichen Neuerung konzeptuell zu erfassen (Sutcliffe und Gilhus 2014: 6). Im Zentrum älterer wie jüngerer Studien stehen dabei die gesellschaftlichen Dynamiken, vor denen zeitgenössische spirituelle Praktiken Popularität erlangen. Zahlreiche Autor:innen bringen zeitgenössische spirituelle Praktiken mit umfassenden sozialen und wirtschaftlichen Transformationen in Verbindung, im Zuge derer insbesondere gebildete Frauen der Mittelschicht nach Antworten auf neue, herausfordernde Lebensrealitäten suchen (Fedele und Knibbe 2013a: 7–9; Heelas 1996: 137; Redden 2002; Sutcliffe und Gilhus 2014: 5–7; Utriainen 2014: 243; Zhang 2015, 2018). Paul Heelas (1996: 3) resümiert, dass die Attraktivität des „New Age Movement“ darin bestehe, dass es einerseits eine Antwort auf die Unsicherheiten gegenwärtiger Lebenswirklichkeiten biete, und zwar insbesondere auf den Verlust individueller Identitäten, und andererseits mit den Ergebnissen dieser ‚Modernität‘ und ihren ‚widespread cultural assumptions‘ kompatibel sei. Beim Blick auf ‚moderne‘, d.h. nicht zuletzt von neoliberalen Formen des Wirtschaftens geprägte gesellschaftliche Zustände befassen sich Autor:innen zudem mit dem Einfluss von ökonomischen Marktprinzipien auf das spirituelle Feld. Sie zeigen die Bedeutung der Konsumkultur und des Marktsystems für die Strukturierung der spirituellen ‚Szene‘ auf, insbesondere die Facette der freien, unbegrenzten Auswahlmöglichkeiten (z. B. Mikaelsson 2014; Redden 2005; Rindfleisch 2005). Dabei kritisieren sie – mit unterschiedlicher Dringlichkeit – die Kommerzialisierung ursprünglich unveräußerbarer Praktiken und Lehren (z. B. Lau 2000; York 2001). Andere Wissenschaftler:innen untersuchen die Popularisierung spiritueller Sichtweisen und Konzepte und weisen nach, dass es zu einem langsamen, aber nachhaltigen Verschmelzen der vormals gesellschaftlich randständigen Perspektiven mit Mainstream-Diskursen kommt (z. B. Aupers und Houtman 2006; Ruah-Midbar und Zaidman 2013).

Für den Kontext der vorliegenden Arbeit sind zwei Gruppen von Studien von besonderem Interesse: Zum einen Forschungen, die sich mit Genderdynamiken in spirituellen Praktiken beschäftigen (z. B. Fedele 2013; Fedele und Knibbe 2016; Knibbe

2013; Luhrmann 2001; Macpherson 2008; Sointu und Woodhead 2008; Voss 2013), und zum anderen Forschungen, die das Verhältnis von zeitgenössischen spirituellen Praktiken und etablierten Religionen bzw. den Wandel von Religiositäten durch zeitgenössische spirituelle Praktiken untersuchen (z. B. Eitler 2010, 2012; Gilhus 2014; Hanegraaff 1996; Hero 2010; Knoblauch 2009; Roussou 2013; Sutcliffe und Gilhus 2014).

1.4.2 Studien über weibliche Lebenswirklichkeiten – Selbst, Gemeinschaft und *agency*

Meine Beschäftigung mit zeitgenössischen spirituellen Praktiken in Beirut ist zweitens ein Zugang zur Analyse weiblicher Lebenswirklichkeiten in der libanesischen Mittelschicht. Die Frage nach den Lebenssituationen von Frauen in Gesellschaften des Nahen Ostens bzw. in muslimisch geprägten Gemeinschaften ist ein vielfach und kontrovers diskutiertes Thema in der Ethnologie (z. B. Abu-Lughod 1990; Deeb und Winegar 2012: 542–544; Moghadam 1993; Nelson 1991; Sehlikoglu 2018).⁷ Sertaç Sehlikoglu (2018: 87) fordert daher – bei der Analyse weiblicher Lebenswirklichkeiten und insbesondere der Frage nach dem Handlungsvermögen von Frauen in muslimischen Mehrheitsgesellschaften – das Augenmerk auf die vielgestaltigen Formen der Selbstkonstruktion zu legen. In ihrer eigenen Studie über Frauen der urbanen unteren Mittelschicht in Istanbul zeigt Sehlikoglu (2021), dass ihre Forschungspartnerinnen durch das gemeinschaftliche genderexklusive Betreiben von Sport ein Konzept ihrer selbst konstruieren, bei dem die Verbalisierung individueller Wünsche und deren Verfolgung bzw. Umsetzung ein legitimer Teil ist.

Auch die Untersuchungen zu Frauen, die spirituellen Praktiken nachgehen, verweisen auf die Bedeutung von Neuinterpretationen genderspezifischer Normen und Selbstkonzepte. Felde und Knibbe warnen in der Einleitung zu ihrem Sammelband *Gender and Power in Contemporary Spirituality – Ethnographic Accounts* zwar davor, die emische Sichtweise auf spirituelle Praktiken als frei von Genderungleichheiten und Hierarchien unkritisch zu übernehmen (2013a: 3), zugleich betonen sie aber das Potenzial spiritueller Praktiken, für Teilnehmerinnen ermächtigend zu wirken (2013a: 5). In ihren jeweiligen Studien in Frankreich (Fedele 2013) bzw. den Niederlanden (Knibbe 2013) zeigen die Autorinnen, wie die Reinterpretation weiblicher religiöser Figuren – wie die der Maria (Mutter Jesu) – oder ein neues Selbst-Verständnis, das etablierte genderspezifische Normen und gesellschaftliche Positionierungen konterkariert, Teilnehmerinnen Trost, Heilung und neue Handlungsmöglichkeiten eröffnen können. In ihrer Ethnografie über Reiki⁸-Praktikerinnen in Schottland zeigt

⁷ Für Studien über männliche Lebenswirklichkeiten und Maskulinitätskonstruktionen in Gesellschaften des Nahen Ostens siehe z. B. die Publikationen von Mai Ghoussoub und Emma Sinclair-Webb (2006), Lahoucine Ouzgane (2006) oder Marcia C. Inhorn (2012).

⁸ Reiki ist eine energiebasierte alternative Heilmethode, die das Ausbalancieren von Energieströmen im Körper fokussiert. Sie basiert auf der Idee, „dass per Handauflegen kosmische Energie (Rei) der persönlichen (Ki) zugeführt und mit dieser in Einklang gebracht werden könne. Denn sobald der Ki-Fluss

Judith Macpherson (2008), dass ihre Forschungspartnerinnen durch die Neudefinition des weiblichen Körpers und Selbst im Zuge der Heilspraktik mit einer „politics of reclamation“ (2008: 221) in den männlich dominierten Bereichen Religion, Spiritualität und Medizin befasst sind. Zugleich verdeutlicht die ebenfalls in dem Sammelband von Fedele und Knibbe enthaltene Studie von Inês Lourenço (2013) über Frauen in hinduistischen Gemeinschaften in Lissabon, dass die Ermächtigung von Frauen im Rahmen spiritueller Praktiken auch erfolgen kann, indem etablierte ‚weibliche‘ soziale Positionen, wie jene der Mutter, aufgewertet und in das spirituelle Narrativ integriert werden. Auf Basis ihrer Forschung in Großbritannien resümieren Eeva Sointu und Linda Woodhead (2008) wiederum, dass in spirituellen Kursen etablierte ‚weibliche‘ Aufgaben, wie insbesondere die Sorge um Andere, aufgegriffen, gleichzeitig jedoch auch eine Verlagerung von „selfless to expressive selfhood“ (Sointu und Woodhead 2008: 259) propagiert wird. Laut diesen Autorinnen wenden sich spirituelle Praktiken auf diese Weise spezifisch weiblichen „Dilemmas of Modern Selfhood“ zu (Sointu und Woodhead 2008: 271).

Für den Kontext Libanon bildet die jahrzehntelange Forschungsarbeit von Suad Joseph (1993, 1994a, 1994b, 1997, 2000a, 2000b) über Gender, Selbst und Familie im Libanon eine Grundlage, um das Verhältnis von spirituellen und etablierten genderspezifischen Selbstkonstruktionen und Normen analysieren zu können. Joseph (1993) zeigt, wie die Lebenswirklichkeiten von Frauen durch den Nexus von patriarchalen Familienstrukturen, religiöse Zugehörigkeit und ein auf soziale Beziehungen basierendes Konzept des Selbst geformt sind, der das gesellschaftliche Miteinander und die politisch-rechtliche Struktur des Libanon prägt. Obgleich sich Joseph (1993: 461, 1999: 11) in ihren Studien ausführlich mit genderspezifischen (und altersspezifischen) Ungleichheiten auseinandersetzt, unterstreicht sie die Möglichkeiten und Fähigkeit der Frauen, schöpferisch zu handeln und Einfluss zu nehmen.

1.4.3 Studien über (individuelle) Religiositäten

Das Streben meiner Forschungspartnerinnen nach mehr Handlungsmöglichkeiten betraf aber nicht nur ihre Stellung im sozialen Netz. Es berührte ebenso Fragen der Religion. Damit widmet sich meine Arbeit drittens auch der Frage nach Formen individueller Religiosität.

Meine Forschung war Teil des vom European Research Council geförderten und von Roman Loimeier geleiteten Projektes „Private Pieties, Mundane Islam and New Forms of Muslim Religiosity: Impact on Contemporary Social and Political Dynamics“ (Föllmer et al. 2022b; Loimeier 2021a, 2022; Sieveking 2020a). Das Ziel dieses fünfjährigen Forschungsunterfangens war es, Formen muslimischer Religionspraxis zu untersuchen – besonders jenen Entwicklungen, die der Ansicht Ausdruck verleihen, dass Glaube eine Privatsache ist und die Entscheidung, ob und wie Glaube gelebt wird,

gestört ist – so die Annahme –, treten Disharmonien und Krankheiten auf“ (Karstein und Benthaus-Apel 2012: 325).

in den Händen der einzelnen Person liegt (Loimeier 2022: 12). Im Fokus standen somit alltägliche Ausdrucksformen individueller Religiosität und Nicht-Religiosität in urbanen Mittelschichten, die als eine Folge gesellschaftlichen Wandels, d.h. konkret sozialer und religiöser Individualisierungsprozesse, verstanden werden können (Föllmer et al. 2022a: 8; Loimeier 2022: 66).

Veränderungen in der religiösen Landschaft muslimisch geprägter Gesellschaften sind Gegenstand wissenschaftlicher Debatten (z.B. Deeb 2015; Fadil und Fernando 2015; Schielke 2010; Schielke und Debevec 2012a) und zahlreicher ethnografischer Studien (z.B. Debevec 2012; Liebelt 2019; Loimeier 2016, 2021a; Mustonen 2021; Rinaldo 2008; Sieveking 2020b; Tong und Turner 2008). Hierbei steht neben der Abwendung von bzw. der Hinwendung zu der Religion, der Aushandlung von religiöser Gefolgschaft bzw. individueller religiöser Autonomie auch die Neuinterpretation von muslimischer religiöser Praxis im Fokus der Betrachtungen. Mit Blick auf den thematischen und regionalen Fokus meiner Forschung sind die Untersuchungen von Saba Mahmood (2005) und Lara Deeb (2006) zu nennen, da sie sich mit der Gestaltung weiblicher muslimischer Religiosität im urbanen Raum beschäftigen. Mahmood zeigt, wie weibliche Mitglieder einer muslimischen Reformgemeinschaft in Kairo Frömmigkeit über die Gestaltung des Selbst erreichen. Deeb analysiert, wie Musliminnen (und Muslime) in Beiruts schiitisch geprägtem Vorort Dahiye Versionen muslimischer ‚Modernität‘ entwickeln und verkörpern, in denen Frauen und die öffentliche Sichtbarkeit ihrer Frömmigkeit eine zentrale Rolle einnehmen. Eine weitere für die vorliegende Arbeit relevante Untersuchung ist die Studie über islamkonforme Freizeitpraktiken schiitischer Muslim:innen im Beiruter Vorort Dahiye von Lara Deeb und Mona Harb (2013). Die Autorinnen zeigen, wie in Dahiye die Verflechtung von konfessioneller Zugehörigkeit, religiöser Verortung und Vorstellungen von Mittelklasse zur Entstehung einer lebhaften Szene moralisch integrierender Cafés für die schiitische Mittelschicht geführt hat. Insbesondere die Studie von Deeb und Harb zeigt, dass die Formen, Glauben individuell wie kollektiv zu leben, mit weiteren Dynamiken – wie religiöser Verortung, Gender und Gesellschaftsschicht sowie dem Einfluss politischer Veränderungen – verbunden ist (vgl. Loimeier 2021b: 9–10). Die Frage nach individuellen Ausdrucksformen des Glaubens fördert somit Antworten über komplexe menschliche Lebenswirklichkeiten zu Tage. Nicht selten spielen hierbei Aushandlungen über religiöse Deutungshoheit und Autorität eine Rolle (vgl. Loimeier 2022: 20–21).

Die Literatur, die sich mit dem Einfluss von zeitgenössischen spirituellen Praktiken auf die religiösen Ausdrucksformen ihrer Teilnehmerinnen beschäftigt (z.B. Eitler 2010, 2012; Gilhus 2014; Hanegraaff 1996; Hero 2010; Knoblauch 2009; Roussou 2013; Sutcliffe und Gilhus 2014), tangiert ebenfalls die Frage der Autorität. Studien porträtieren die religionskritische Haltung spiritueller Praktiker:innen: Sie ist gekennzeichnet von einem großen Unwillen gegenüber etablierten Religionen, die als patriarchal, misogyn und hierarchisch wahrgenommen werden, und der Ablehnung einer vermittelnden Autorität zwischen Gläubigen und Gott (z.B. Fedele und Knibbe 2013a: 2; Huss 2014). Demgegenüber werden zeitgenössische spirituelle Praktiken – ähnlich wie bei Fragen der genderspezifischen sozialen Positionierung – als

‚authentische‘ Ausdrucksweisen des Glaubens wahrgenommen (z. B. Fedele und Knibbe 2013a: 2; Huss 2014). Ein genauerer Blick enthüllt jedoch, dass die Dichotomie von Spiritualität versus Religion bzw. Spiritualität statt Religion keineswegs eindeutig ist. Beispielsweise zeigt Eugenia Roussou (2013) in ihrer Fallstudie in Griechenland, dass zeitgenössische spirituelle Praktiken besondere Popularität unter Frauen genießen, da die Verbindung von griechisch-orthodoxem Christentum und Spiritualität es den Frauen ermöglicht, in der patriarchal geprägten Gesellschaft und religiösen Sphäre ihre soziale sowie religiöse (Handlungs-)Macht zu erweitern. Auch Fedeles (2013) Studie über alternative Marienverehrung auf Pilgerfahrten in Frankreich zeigt, dass spirituelles Engagement zumindest Berührungspunkte und Gemeinsamkeiten mit etablierten Religionen besitzt. So lässt sich also resümieren, dass spirituelle Praktiken eine Auseinandersetzung mit etablierten Religionen beinhalten und veränderliche, individualisierte und nicht-institutionalisierte Formen der Religiosität nach sich ziehen. Ob dieser Prozess jedoch immer die gänzliche Ablehnung und Distanzierung von etablierten Religionen – oder Säkularisierungsprozessen (Huss 2018) – und die Schaffung einer ‚neuen‘ Religion bedeuten muss, sollte meiner Ansicht nach von Kontext zu Kontext kritisch überprüft werden.

1.5 Aufbau der Arbeit

Die Auseinandersetzung mit der soeben dargestellten Literatur und die sukzessive Entwicklung meiner Hauptthese, dass zeitgenössische spirituelle Praktiken bedeutsam für die Frauen in Beirut waren, da sie zu einer subjektiven Ermächtigung führten, die ihre Basis in Gestaltungsprozessen über Religionen und das Selbst in Gemeinschaft hatte, vollziehen sich im folgenden Aufbau der Arbeit.

Kapitel 2 „Theoretischer Ansatz“ stellt die theoretische Perspektive dieser Arbeit dar. Zunächst bestimme ich den für meine Arbeit zentralen Begriff der zeitgenössischen spirituellen Praktiken und grenze ihn von anderen, in den Sozialwissenschaften gebräuchlichen Bezeichnungen ab. Dann entwickle ich aus der Auseinandersetzung mit dem *agency*-Konzept von Sherry B. Ortner (1999, 2006) sowie Michel Foucaults (1991, 1992, 1995, 2014) Verständnis von Diskurs und Heterotopie einen für meinen Forschungskontext passenden Analyserahmen: das Konzept des Gestaltens. Ich argumentiere, dass Prozesse des Gestaltens die widerständige und bestätigende Auseinandersetzung mit soziokulturellen Bedeutungskonstruktionen sind, mit dem Ziel, individuelles Handlungsvermögen zu erweitern.

In Kapitel 3 „Methoden“ stelle ich den Prozess der Datenerhebung und Auswertung vor und widme mich dann zwei forschungstechnischen Besonderheiten: dem Einfluss meiner Genderidentität „weiblich“ auf meine Forschungsmöglichkeiten und -herausforderungen sowie den methodisch-analytischen Umgang mit der Tatsache, dass meine Arbeit nicht nur auf der Analyse des gesprochenen Wortes, sondern auch von verkörperten Sinneserfahrungen basiert.

Kapitel 4 „Historischer Kontext und gegenwärtige Lebenswirklichkeiten in Beiruts Mittelschicht“ gibt zum einen historische wie gegenwärtige Informationen zum Forschungskontext Libanon und Beirut. Zum anderen beschreibe ich in diesem Kapitel die Lebenswirklichkeiten meiner Forschungspartnerinnen und argumentiere, dass sie Teil der gebildeten urbanen libanesischen Mittelschicht waren. Ich zeige, dass sich nicht nur wesentliche Aspekte des (Alltags-)Lebens der Frauen glichen, sondern, dass die Forschungspartnerinnen ebenso in der Suche nach individuellen Handlungsmöglichkeiten insbesondere in den beiden Lebensbereichen „soziale Beziehungen“ und „Religion“ vereint waren.

In Kapitel 5 „Die Gestaltung des Selbst in Gemeinschaft“ widme ich mich der ersten Dimension dieses Suchprozesses nach individuellen Handlungsmöglichkeiten. Ich zeige, wie spirituelle Praktiken in Beirut sowohl die Idee des Selbst als Einzelperson als auch die Idee des Selbst als Teil der Gemeinschaft kultivierten und propagierten. Ich argumentiere, dass die Praktiken bei der Suche nach individuellen Handlungsmöglichkeiten in Fragen der sozialen Interaktion deshalb bedeutsam für meine Forschungspartnerinnen waren, da sie zur Harmonisierung des Konfliktes Selbst versus Gemeinschaft beitrugen. In den Kursen lernten die Frauen Möglichkeiten, soziale Erwartungen, Positionen und Normen einerseits und individuelle Bedürfnisse und Ziele andererseits zu verbinden. Auf diese Weise harmonisierten die Frauen die unterschiedlichen Facetten ihres Selbst, die das Selbst einmal als „individuelles Selbst“ und einmal als Teil der Gemeinschaft konstruierten.

Kapitel 6 „Die Gestaltung individueller Religiositäten“ widmet sich der zweiten Dimension des Suchprozesses der Forschungspartnerinnen nach individuellen Handlungsmöglichkeiten. Ich zeige, dass spirituelle Praktiken sich zwar kompatibel mit, aber dennoch im Unterschied zur etablierten muslimischen bzw. christlichen Religion postulierten. Auf diese Weise boten die spirituellen Kurse den Forschungspartnerinnen vielfältige Anknüpfungspunkte für eine versöhnliche Auseinandersetzung mit der biografisch als negativ erlebten muslimischen bzw. christlichen Religion. Ich argumentiere, dass spirituelle Praktiken es den Frauen ermöglichten, ihre individuelle Form der Religiosität zu entwickeln, die sowohl ihren Glaubensüberzeugungen, weltlichen Ansichten und Lebenswirklichkeiten als auch grundsätzlichen Elementen des Islams bzw. Christentums gerecht wurde.

In Kapitel 7 „Die Gestaltung weiblicher Lebenswirklichkeiten“ verknüpfe ich die empirischen Erkenntnisse aus Kapitel 5 und 6. Ich zeige, dass meine Forschungspartnerinnen im Rahmen von zeitgenössischen spirituellen Praktiken nicht nur thematische Anliegen aus der sozialen und religiösen Sphäre bearbeiteten, sondern ganz grundsätzlich individuelle Entwürfe weiblicher Lebenswirklichkeiten entwickelten, in denen die Frauen die Macht zur selbstbestimmten Formung ihrer Lebenssituation besaßen. Ich argumentiere, dass sich die Gestaltungsprozesse im Rahmen spiritueller Praktiken damit zu einer schicht- und genderspezifischen Heterotopie verdichteten, in der sich die Frauen als handlungsmächtiges Zentrum ihres Lebens kultivierten und erlebten. Diese Heterotopie war nicht nur individuell ermächtigend, sondern ebenso gesellschaftlich

wirkmächtig: Sie diene der Reproduktion und Versicherung der Mittelschichtsidetität der Forschungspartnerinnen und trug zu einem Bedeutungs- und Machtverlust etablierter sozialer und religiöser Autoritäten und Institutionen bei.

Das Kapitel 8 „Schluss“ fasst die Erkenntnisse der Arbeit zusammen und macht deutlich, welchen Beitrag meine Arbeit zur sozialwissenschaftlichen Forschung über Religiositäten, zur ethnologischen Forschung über Selbstkonstruktionen und zur ethnologischen Genderforschung leistet.

2 Theoretischer Ansatz

In diesem Kapitel erläutere ich die theoretische Basis dieser Arbeit. Die Verbindung praxistheoretischer und diskurstheoretischer Ansätze ermöglicht es mir, herauszuarbeiten, auf welche Weise spirituelle Praktiken eine lebensgestaltende Bedeutung für meine Forschungspartnerinnen einnahmen.

Zunächst kläre ich den für diese Arbeit zentralen Begriff der zeitgenössischen spirituellen Praktiken (Kapitel 2.1). Dann stelle ich theoretische und methodologische Ansätze dar, auf deren Basis ich das Konzept des Gestaltens entwickelt habe (Kapitel 2.2). Den Ausgangspunkt, um die handlungsermöglichende Wirkungsweise der spirituellen Praktiken auf das Leben der Forschungspartnerinnen analytisch greifbar zu machen, bildet das Konzept der *agency*, das ich als Handlungsvermögen bzw. Handlungsfähigkeit ins Deutsche übersetze. Hier stütze ich mich insbesondere auf Sherry B. Ortner (1999, 2006) praxistheoretischen Ansatz (Kapitel 2.2.1). Davon ausgehend und unter Rückgriff auf Michel Foucaults (1991, 1992, 1995, 2014) Diskurstheorie und sein Konzept der Heterotopie entwickle ich mein Konzept des Gestaltens (Kapitel 2.2.2). Ich definiere das Konzept des Gestaltens als Prozess, in dem sich Akteur:innen in bestimmten Räumen, den zeitgenössischen spirituellen Praktiken, mit soziokulturellen Bedeutungskonstruktionen auseinandersetzen. Diese Räume bezeichne ich als heterotopisch, weil sie gleichzeitig in der Gesellschaft und von ihr losgelöst existieren. Auf diese Weise ermöglichen sie es den Akteur:innen, sich auf bestätigende wie widerständige Art und Weise mit etablierten gesellschaftlichen Normen und Werten aus-

einanderzusetzen und im Ergebnis individuelle Handlungsfähigkeiten für die eigene Lebenswirklichkeit zu erweitern. Die Erfahrung subjektiv erweiterter *agency* bezieht sich im Kontext meiner Forschung einerseits auf die Positionierung der Forschungspartnerinnen in ihrer sozialen Umwelt und andererseits ihre Positionierung in Bezug auf Religion. Daher spezifiziere ich abschließend das Konzept des Gestaltens anhand der zwei Dimensionen „Selbst“ und „Religiosität“ (Kapitel 2.2.3).

2.1 Zeitgenössische spirituelle Praktiken

Die Inhalte der von mir untersuchten Kurse, Workshops und privaten Zusammenkünfte bezeichne ich als „zeitgenössische spirituelle Praktiken“ (Fedele und Knibbe 2013a: 2, 8, vgl. auch 2016: 195–196; Dox 2016: xvii; Macpherson 2008: 1).⁹ Ich verwende den Begriff heuristisch als terminologische Verortung einer spezifischen, Räume schaffenden sozialen Praxis, die in einem spezifischen sozio-historischen Kontext situiert ist, und nicht als eine umfassende Definition des von mir untersuchten sozialen Phänomens.

Ich habe mich aus den folgenden Gründen für den Begriff „zeitgenössische spirituelle Praktiken“ entschieden: Erstens unterstreiche ich mit der Bezeichnung „Praktiken“ die empirische Tatsache, dass das von mir untersuchte Phänomen körperlich wie verbal vermittelte Tätigkeiten umfasste, die physische wie psychische Facetten der Teilnehmer:innen ansprechen (vgl. Dox 2016: 3; Fedele und Knibbe 2013a: 8). Die Verwendung des Plurals zeigt an, dass eine Vielzahl von unterschiedlichen Praktiken existierte. Des Weiteren drückt die Bezeichnung als Praktiken bzw. Praxis die prinzipielle Wandelbarkeit der untersuchten Angebote aus. Ich verstehe die Yogastunden, Meditationstreffen, Kabbala-Kurse und Workshops über alternative Heilmethoden in Beirut als Aktivitäten im Kontext globalisierter Praktiken. Die von mir untersuchten Kurse sind damit als lokale Interpretationen globaler Trends zu verstehen, die einem stetigen (Bedeutungs-)Wandel unterliegen. Schließlich ist die Bezeichnung als Praktiken ein Widerhall der praxistheoretischen Grundausrichtung dieser Arbeit: Ich beabsichtige, das von mir untersuchte Phänomen in seiner semiotischen und verkörperten Form der Bedeutungsproduktion zu verstehen, statt es lediglich als vermittelndes Symbol, als „representations of something“ (Kurz 2017: 202) zu betrachten.

Zweitens nehme ich mit der Bezeichnung „zeitgenössisch“ eine zeitliche Situierung hinsichtlich der Entstehung der Praktiken vor. Hierbei handelt es sich um eine relationale Kategorie. Im Kontext Libanon ist beispielsweise der Sufismus eine etablierte spirituelle Praxis, die Veränderungen der Form unterliegen mag, in ihren Grund-

⁹ Die Autorinnen verwenden in ihren Publikationen Bezeichnungen wie „contemporary spiritual practices“ (Fedele und Knibbe 2013a: 2) bzw. „contemporary spiritual practice“ (Macpherson 2008: 1), „contemporary spiritual practitioners“ (Fedele und Knibbe 2016: 195), „contemporary spirituality“ (Dox 2016: xvii) oder „contemporary forms of spirituality“ (Fedele und Knibbe 2016: 196), gehen jedoch nur teilweise in eine explizite definitorische Auseinandersetzung mit diesen Begrifflichkeiten (Fedele und Knibbe 2013a: 8).

zügen jedoch seit Jahrhunderten praktiziert wird und eine lange Geschichte (lokaler Rezeption) aufweist. Demgegenüber ist der Besuch des Yogastudios oder die heimische Meditation eine Erscheinung der jüngsten Vergangenheit. Mit dieser zeitlichen Verortung spreche ich den von mir untersuchten Praktiken keineswegs eine Historie ab. Vielmehr verweise ich auf ihre relativ kurze gegenwärtige Verbreitungsgeschichte im Libanon. Mit der Verwendung des Begriffs „zeitgenössisch“ beabsichtige ich somit, die Spezifität der Geschichtlichkeit der von mir untersuchten Praktiken zum Ausdruck zu bringen, ohne dabei normativ aufgeladene Begriffe wie ‚traditionell‘ und ‚modern‘ zu bemühen.

Drittens nutze ich das Attribut „spirituell“, um die Ausrichtung der Praktiken zu beschreiben. Hier greife ich auf emisches Vokabular zurück (vgl. Fedele und Knibbe 2013a: 8). Forschungspartner:innen bezeichneten die von ihnen besuchten Kurse als Teil von Spiritualität („spirituality“). „Spiritualität“ bzw. „spirituell“ präsentierten sich mir dabei als gleichsam omnipräsente wie schwer fassbare Begriffe: Sei es als Bezeichnung für Mitmenschen oder Orte, als Kategorie für eine Vielzahl von unterschiedlichen (Körper-)Praktiken oder als Ziel *sui generis* – das „buzzword“ (Yvette, Interview 04.12.2018) meines Forschungskontexts fungierte als erklärende Beschreibung in diversen Zusammenhängen. Die Verwendung der Bezeichnung „Spiritualität“ bzw. „spirituell“ ist keineswegs ein Alleinstellungsmerkmal meines Forschungskontexts. Vielmehr wird hier eine Facette des globalisierten Praxisfelds erkennbar: Auch in anderen soziokulturellen Kontexten ist „spirituell“ bzw. „Spiritualität“ eine weit verbreitete (Selbst-) Bezeichnung der Akteur:innen, wie unter anderem Anna Fedele (2013: 96), Anna Fedele und Kim E. Knibbe (2013a: 8, 2016: 196), Anna Fedele und Ruy Llera Blanes (2011: xix–xx), Eugenia Roussou (2013: 47), Steven J. Sutcliffe und Ingvild Sælid Gilhus (2014: 5) oder Terhi Utriainen (2014: 243, 2016: 178) zeigen.

Boaz Huss (2014, 2018) bietet eine Konzeptualisierung dieses facettenreichen und wandelbaren Begriffs. Er beschreibt Spiritualität als Bandbreite diverser (Körper-) Praktiken, bei denen „inner awareness and personal integration, [...] the search for the inner and authentic self, [...] the pursuit of personal growth and development, and [...] a sense of wholeness and harmony with nature“ im Zentrum stehe (Huss 2018: 12–13; siehe auch Dox 2016: xii; Fedele und Knibbe 2013a: 2, 2016: 195–196; Sutcliffe und Gilhus 2014: 3–5). Mit dieser Konnotation breche das heutige Verständnis von Spiritualität laut Huss mit den Begriffsbedeutungen, die bis ins 19. Jahrhundert gültig waren. Weder die Gegensätzlichkeit zur Materialität und physischen Körperlichkeit, wie es z. B. mittelalterliche Formen von Spiritualität betonten (Huss 2014: 51, 2018: 10), noch die enge Verknüpfung von Spiritualität mit Kirche und Religion seien in der gegenwärtig dominanten Auffassung von Spiritualität enthalten (Huss 2014: 50–51, 2018: 10, 20). Des Weiteren betont Huss, dass Spiritualität heute oftmals konträr zur Religion verstanden werde (2014: 50–51), wie es unter anderem die populäre Selbstbezeichnung „spiritual, but not religious“ (2014: 47) erkennen lasse.¹⁰ „[I]nstead,

¹⁰ Die Konstruktion von Spiritualität als Gegenentwurf zur Religion verweise laut Huss auf grundlegende gesellschaftliche Veränderungen: „The practical perception of spirituality today as primarily a way of

Spirituality is associated with universal human experience, search for meaning, aliveness, and interconnectedness“ (Huss 2018: 14). Huss (2014: 52) resümiert daher, dass Spiritualität ein „new discursive construct“ und eine „novel cultural category“ sei.

Huss' Spiritualitätskonzept beschreibt wichtige Merkmale von Spiritualität, die ich auch in meinem Forschungskontext beobachten konnte. Aspekte wie die individuelle Sinnsuche im sozialen und transzendentalen Kontext, die Kombination von diversen (Körper-)Praktiken sowie die kritische Haltung gegenüber etablierten Religionen lassen sich auch in meiner Forschung über zeitgenössische spirituelle Praktiken in Beirut wiederfinden. Dennoch erscheint Huss' eigene Warnung, Spiritualität nicht als eine fixe analytische Kategorie zu verwenden, angebracht: „Instead of using spirituality as an analytic ‚etic‘ term which refers to and explains universal realities, I propose to study spirituality as an ‚emic‘ notion whose genealogy, applications, and significance should be investigated and analyzed“ (Huss 2014: 52). Konkret erscheint seine Konzeptualisierung von Spiritualität aus der Perspektive meiner Forschung an zwei Stellen erweiterungsbedürftig. Ähnlich wie auch andere Autor:innen (z. B. Eitler 2012, 2013; Eitler und Scheer 2009; Heelas 1996) thematisiert Huss das Streben nach einer Form der Zusammengehörigkeit und der damit in den Praktiken durchaus präsenten Idee einer Gemeinschaft nur am Rande. Wie ich jedoch zeigen werde, ist Gemeinschaft sowohl als spirituelle Idee als auch als organisatorischer Fakt der Praktiken von analytischer Wichtigkeit (vgl. Pagis 2013, 2019). Auch das von Huss hervorgehobene Merkmal der nachdrücklichen Ablehnung etablierter Religionen entpuppt sich im Kontext meiner Forschung als deutlich vielschichtiger und weit weniger eindeutig als Huss' Konzept es nahelegt (vgl. Fedele und Knibbe 2013: 3–4; Knoblauch 2009: 122). Vor diesem Hintergrund möchte ich „spirituell“ bzw. „Spiritualität“ im Rahmen dieser Arbeit als heuristische Bezeichnung für diverse (Körper-)Praktiken verstanden wissen, die im oben erläuterten Huss'schen Sinne ein „way of improving one's life“ (Huss 2018: 20; siehe auch Knoblauch 2009: 109) darstellen. Im Laufe der Arbeit werde ich sukzessive anhand meines empirischen Materials zeigen, *welche* soziokulturelle und historisch spezifische *Form* Spiritualität im Kontext Beiruts zur Zeit meiner Forschung annahm, d.h. auf welche Weise und mit welchem Fokus spirituelle Praktiken zur Verbesserung des Lebens der Teilnehmerinnen beitrugen.

Mit der Bezeichnung „zeitgenössische spirituelle Praktiken“ wende ich mich schließlich auch gegen eine Reihe alternativer Bezeichnungen für das von mir untersuchte Phänomen sowie deren analytische Implikationen (vgl. Fedele und Knibbe 2013a: 7–8; Gilhus 2014: 35). Von dem weit verbreiteten Begriff „New Age“ nehme ich im Kontext dieser Arbeit Abstand, da er von meinen Forschungspartner:innen in der Regel mit einer negativ konnotierten Bewertung verwendet wurde: Als „New Age“ galten dysfunktionale bzw. inkohärente Praktiken sowie Angebote von Lehrer:innen, die primär aus finanziellen Gründen und nicht aus einer spirituellen Haltung heraus

improving one's life, with its emphasis on practices, such as meditation and healing[,] can be seen as part of the contemporary decline of belief in grand narratives and the practical and pragmatic perception of knowledge typifying the late modern, or postmodern condition” (Huss 2018: 20).

tätig waren – so der Tenor der Situationen, in denen mir diese Begrifflichkeit begegnete (Forschungsnotizen 14.12.2017, vgl. Fedele und Knibbe 2013a: 8; Huss 2014: 58; Utriainen 2014: 243).

Empirisch begründet ist ebenfalls, dass ich das von mir untersuchte Phänomen nicht als „religiös“ oder „Religion“ bezeichne. „[W]e believe that ‚spirituality‘ or ‚religion‘ can be understood only within the social and cultural configurations and historical trajectories in which such self-identifications occur“, halten Fedele und Knibbe (2013a: 6) fest. Auch für den Kontext meiner Forschung besitzt ihre Aussage Gültigkeit und kann von mir dahingehend ergänzt werden, dass die Kategorien in ihrer Unterschiedlichkeit aufeinander angewiesen sind. Wie ich im Laufe der Arbeit zeigen werde, ist das Verhältnis von spirituellen Praktiken und im Libanon etablierten Religionen ein ambivalentes, individuell spezifisches und wandelbares: Einerseits differenzierten Forschungspartnerinnen spirituelle Praktiken sprachlich klar von jeglichem Religiösen (Kühn 2020: 34–35). Sie bezeichneten mit dem Begriff „Religion“ vorrangig den aus ihrer Sicht weit verbreiteten, aber kritikwürdigen Werte- und Praktikenkanon einflussreicher religiöser muslimischer wie christlicher Institutionen und Autoritäten des Libanon (Kapitel 4.4, vgl. Roussou 2013: 46–47). Andererseits verwischten Forschungspartner:innen die Trennlinie zwischen Religion und spirituellen Praktiken in vielen Gesprächen und in ihren Praktiken jedoch wieder, indem sie partielle Übereinstimmungen in inhaltlicher Hinsicht postulierten (vgl. Fedele 2013: 105, 110; Fedele und Knibbe 2013: 4–7; Gilhus 2014: 37; Lourenço 2013: 160–161). Religionen definiere ich daher im Kontext dieser Arbeit heuristisch als sinnstiftende Systeme von Überzeugungen und körperlich-sinnlichen wie sprachlichen Praktiken (Rüpke 2015: 348; Sieveking 2022: 205), die auf religiösen Schriften, wie Bibel und Koran, basieren und die von Autoritäten und Institutionen gedeutet, interpretiert, reglementiert und kanonisiert werden (Loimeier 2022: 28–29). Um besonders den letztgenannten Aspekt meiner Definition zu betonen, d.h. den Einfluss von religiösen Institutionen als politisch-gesellschaftliche Machtakteure, spreche ich auch von „etablierten Religionen“ (Fedele und Knibbe 2013a: 2).

Vor dem Hintergrund dieser emischen Verständnisse und Begriffsverwendungen von Spiritualität und Religion wäre es meiner Ansicht nach eine schematische Vereinfachung der komplexen individuellen wie kollektiven Bedeutungsaushandlungen, wenn ich zeitgenössische spirituelle Praktiken als „Religion“ oder „religiös“ kategorisieren würde. Auch leicht abgewandelte Bezeichnungen der Praktiken als neue religiöse Bewegung oder alternative bzw. populäre Religionen (z. B. Chen 2008; Eitler 2010; Knoblauch 2009) erscheinen mir irreführend und die spezifische Dynamik meines Forschungskontexts missachtend. Etablierte muslimische und christliche religiöse Praktiken waren nicht „das Andere“, von dem sich die Forschungspartnerinnen gleich einer Zeitenwende der religiösen Ausdrucksformen nachhaltig und umfänglich abwandten, wie es meiner Lesart nach insbesondere die Zusätze „neu“ und „alternativ“ suggerieren. Eine Verwendung dieser Bezeichnung würde die vielschichtigen Verhältnisse meiner Forschungspartnerinnen zu etablierten Religionen und religiösen Autoritäten missachten. Gesprächspartnerinnen betonten ausdrücklich, dass es nicht um das Schaffen einer neuen und die Ablehnung ihrer alten Religion gehe. Vielmehr beschäf-

tigte sie die Suche nach *ihrem* Verhältnis zu ihrer Religion mittels Spiritualität (siehe Kapitel 4.4 und Kapitel 6), d.h. die Suche nach einer für sie passenden Form, ihren Glauben auszudrücken – kurz: individuelle Religiosität. Den analytischen Begriff „individuelle Religiosität“ verstehe ich im Kontext dieser Arbeit heuristisch als Ausdruck des Glaubens und damit als prozesshaftes, in Praxis gegossenes Verhältnis einer Person zu religiösen Schriften und Geboten sowie den Umgang mit etablierten muslimischen und christlichen religiösen Praktiken und Werten (vgl. Loimeier 2022: 46).

2.2 *Agency revisited: das Konzept des Gestaltens*

Das Konzept des Gestaltens ist die zentrale methodologisch-theoretische Perspektive der vorliegenden Arbeit. Es ist Ergebnis einer datengeleiteten Auseinandersetzung mit der Konzeptualisierung von *agency* durch Ortner (1999, 2006) und mit Foucaults (1991, 1992, 1995, 2014) Konzepten zu Diskurs und Heterotopien. Mittels der Verbindung dieser drei Ansätze habe ich das Konzept der *agency* für die Erfordernisse meiner Forschung spezifiziert: Mein Konzept des Gestaltens macht Handlungsvermögen sowohl für die Analyse der Positionierung meiner Forschungspartnerinnen innerhalb des sozialen Gefüges als auch für die Analyse individueller Religiosität brauchbar. Das Konzept des Gestaltens ist zugleich theoretisches Werkzeug für die Analyse des empirischen Materials und das Ergebnis des Dialogs zwischen meinen empirischen Daten und der theoriegebenden Literatur.

2.2.1 *Agency*

Ausgangspunkt für die Entwicklung meines Konzepts des Gestaltens sind theoretische Ansätze zur *agency* in der Ethnologie. *Agency* dient als Analysewerkzeug für verschiedene soziale Situationen, wie z. B. Migration (Brettel 2003; Hermann 2004; Mansour-Ille und Hindow 2018), (Re-)Konstruktion von Genderidentitäten (High 2010; Mahler und Pessar 2001), politischen Protest (Kühn 2016; Thorpe und Ahmad 2015) sowie religiöse und spirituelle Praktiken (Deeb 2006; Mahmood 2005; Miyazaki 2000; Ramey 2007; Utriainen 2014; Utriainen, Hovi und Måns 2012).¹¹

Unterschiedliche Definitionen von *agency* eint, dass Handlungsvermögen als die Fähigkeit von Akteur:innen verstanden wird, in von Machtdynamiken strukturierten sozialen Situationen intentional für ihr Leben bestimmende Aktionen durchzuführen. So bezeichnet Laura M. Ahearn (2001: 112) *agency* als „the socioculturally mediated capacity to act“. Nigel Rapport and Joanna Overing (2000: 1) fokussieren weniger

¹¹ Vor dem Hintergrund der vielfachen Anwendung kritisiert Ahearn (2001: 109), dass „[t]he term *agency*, variously defined, has become ubiquitous within anthropology and other disciplines“. Jean und John Comaroff (1997: 37) bezeichnen *agency* gar als „abstraction greatly underspecified, often misused, much fetishized these days by social scientists“. Diese Kritik verweist auf die Notwendigkeit, Handlungsvermögen präzise für den jeweiligen Forschungskontext zu konzeptualisieren.

soziokulturelle Kontexte, sondern betonen individuelle Handlungsfähigkeiten, indem sie *agency* als „the capability, the power, to be the source and originator of acts“ definieren. Saba Mahmood wiederum hebt auf asymmetrische Machtverhältnisse und Widerstand ab und versteht *agency* „not simply as a synonym for resistance to relations of domination, but as a capacity for action that specific relations of *subordination* create and enable“ (2005: 17, Hervorhebung im Original). Und Ortner (2006: 136) hält fest, dass alle Menschen Handlungsvermögen besitzen, „but the specific forms it takes will vary in different times and places“. Aus diesem grundsätzlichen Verständnis von Handlungsvermögen ergeben sich nun drei weiterführende Überlegungen, die für meinen Forschungskontext relevant sind.

Erstens unterstreicht der theoretische Ansatz von *agency* die soziale Eingebundenheit von Akteur:innen und die soziale Konstruiertheit der Ziele, die sie mit ihren Handlungen verfolgen. Methodologisch fokussiert das Konzept von *agency* daher das Vermögen von (Menschen als)¹² Akteur:innen, in Interaktion mit ihrer sozialen Umwelt zu handeln. Ortner (2006: 152) hält fest, dass Akteur:innen „[a]s truly and inescapably social beings, they can only work within the many webs of relations that make up their social worlds“. Dies bedeutet, dass die von Machtasymmetrien durchzogene soziale Umwelt nicht nur „Bühne“ für die Aktionen der Akteur:innen ist, sondern auch sinnstiftender Bezugspunkt von Handlungen und Handlungszielen. Ortner (1999: 137, 2006: 136) betont, dass jene Ziele, die Akteur:innen mit ihren Handlungen umzusetzen versuchen, als soziokulturell konstruiert verstanden werden müssen. Individuelle Ziele, die Akteur:innen zu realisieren versuchen, sind laut Ortner an gesellschaftlich geteilte *meaning* im Geertz'schen Sinne (Geertz 1973) gebunden: Sie sind Teil eines „set of culturally constructed and historically specific guides, frames or models of and for human feelings, intention, and action. Meaning is what both defines life and gives it its purpose“ (Ortner 1999: 137). Ortners Interpretation nach ist das Geertz'sche Konzept von *meaning* – was ich im Deutschen als soziokulturelle Bedeutungskonstruktionen übersetze – stark von der Anwendung im Kontext von Religion gefärbt: „[I]t is a set of broad conceptions – about what the world is like, how it is put together, how human social beings should conduct themselves within it – and a complex of practices (‘rituals’) whose effect is to imbue those conceptions with authority and truth“ (Ortner 1999: 146). Die bedeutsamen Ziele, für die *agency* mobilisiert wird, schließen demnach an die im soziokulturellen Kontext der Akteur:innen geschaffenen und geteilten Werte und Normen an. Oder wie Erin Augis es mit Verweis auf Mahmoods (2005) Studie über sunnitische Reformistinnen in Kairo festhält: „Mahmood reminds us that desires, and the forms of subjectivity and agency they breed, are human constructs tied to specific sociohistorical contexts“ (Augis 2013: 82).

Zweitens betreffen die soziokulturellen Bedeutungskonstruktionen die handelnden Akteur:innen selbst. Die „politics of agency“ ist „the cultural work involved in

¹² Andere Autor:innen wenden *agency* auch auf nicht-menschliche Akteur:innen an (z. B. Gell 1998; Knappett und Malafouris 2008; Spletstößer 2019). Im Kontext meiner Arbeit fokussiere ich jedoch ausschließlich menschliches Handlungsvermögen.

constructing and distributing agency as part of the process of creating appropriately gendered, and thus among other things differentially empowered, persons“, führt Ortner (2006: 139) am Beispiel der Identitätsdimension Gender aus. Löst man den Gedanken der Autorin aus dem unmittelbaren thematischen Zusammenhang von Gender, dann wird meiner Interpretation nach deutlich: Der Kreislauf von soziokulturellen Bedeutungskonstruktionen, die Handlungsziele und -möglichkeiten konstituieren und die durch Handlungen der Akteur:innen wiederum reproduziert, verändert oder in Frage gestellt werden, gilt auch für „Träger:innen“ von *agency*, d.h. Akteur:innen und ihr Selbst. Handlungsvermögen ist unauflösbar mit der Selbst- und Fremdkonstruktion der Akteur:innen verflochten. Soziokulturelle Bedeutungskonstruktionen konstituieren also nicht nur *agency*, indem sie *zielstiftend* sind, sondern auch, indem sie *selbststiftend* wirken.

Und drittens können mit diesem Verständnis von *agency*, welches *meaning* und Macht verbindet (Ortner 1999: 146–147), sowohl individuelle Handlungsziele von Akteur:innen als auch ihre konkreten Versuche, die eigene Lebenswirklichkeit gemäß eben jener Ziele zu verändern, in Verbindung mit hegemonialen gesellschaftlichen Werten, wie z. B. genderspezifischen oder religiösen Normen, analysiert werden. Relevanter Punkt dieser Überlegungen ist für meine Analyse die Tatsache, dass Rekonstruktionen und Neuinterpretationen sozialer Situationen und Machtgefüge interdependent mit bestehenden Normen und Werten geschehen. Handlungen und Verständnisse der Akteur:innen werden durch diese Normen und Werte nicht determiniert, aber sie stehen in Bezug zu diesen, sowohl widerständig als auch verbindend. Sowohl Religion als auch gesellschaftlich erwartete genderspezifische Positionen können als solche sinnstiftenden soziokulturellen Bedeutungskonstruktionen aufgefasst werden. Diese soziokulturellen Bedeutungskonstruktionen definieren einerseits individuelle Handlungsziele und transportieren Ideen vom korrekten Handeln und stellen andererseits potenzielle Ressourcen für *agency* dar (vgl. Utriainen 2014: 242–243). Sie sind damit Gegenstand von machtvollen Aushandlungen und Neuinterpretationen, deren Ergebnisse die Handlungsfähigkeit von Akteur:innen erweiternd oder beschränkend gestalten. Diesen Aspekt der handlungsinduzierten Veränderung von sinngebenden Strukturen unterstreicht auch William H. Sewell (1992) in seinem Verständnis von *agency*. Er definiert Handlungsvermögen als die Fähigkeit von Akteur:innen „to reinterpret or mobilize an array of resources in terms of schemas other than those that constituted the array“ (Sewell 1992: 20). Damit ist ein wesentlicher Aspekt von *agency* „the attempt at making change by reinterpreting cultural structures“, wie Terhi Utriainen, Tujia Hovi und Broo Måns (2012: 203) die Analyse von Sewell (1992) resümieren. Damit erscheinen Akteur:innen zwar als unentrinnbar soziale Wesen, die in ihren Handlungen der sozialen, von Machtasymmetrien durchzogenen Umwelt samt ihrer soziokulturellen Bedeutungskonstruktionen entspringen, die eben jenes Netz von Bedeutungskonstruktionen gleichzeitig aber auch durch ihre Handlungen rekonstruieren und es somit ebenso wie ihre individuellen Handlungsfähigkeiten verändern können (Ortner 1994: 394–398, 403, 2006: 129; Rapport und Overing 2000: 5).

2.2.2 Gestalten

Das Moment, in dem soziokulturelle Bedeutungskonstruktionen von Akteur:innen durch Handlungen neu interpretiert und rekonstruiert werden, nenne ich „gestalten“.¹³ Gestalten ist damit der Prozess, mit dem Akteur:innen befasst sind, um in einer von Machtasymmetrien geprägten Lebenswirklichkeit handeln zu können. Es sind die Handlungen, mit denen Akteur:innen aus ihrer Sicht wirkmächtige Werkzeuge für die Veränderung ihrer Lebenswirklichkeit schaffen, indem sie Bestehendes hinterfragen, reproduzieren oder Neues schaffen. Gestalten umfasst Produktionsprozesse potenzieller wie realisierter Handlungsmöglichkeiten und -fähigkeiten. Es geht also nicht nur um die *tatsächlichen* Fähigkeiten zu handeln sowie deren *tatsächlich* verändernden Auswirkungen auf die eigene Lebensrealität, sondern insbesondere um die Prozesse, die Akteur:innen anstreben, um Handlungspotenziale zu erweitern. Das bedeutet auch: Meine Forschungspartnerinnen berichteten über subjektive Erfahrung von Ermächtigung; meine Forschung trifft damit Aussagen über ein *subjektives Erleben* von erweiterter *agency*. Es geht nicht darum, inwieweit es zu mehr „faktischer“ Macht in tatsächlichen sozialen Interaktionen kam – dies konnte im Rahmen meiner Forschung nicht untersucht werden. Aber ich kann zeigen, dass sich für die Forschungspartnerinnen die Möglichkeiten, verändernd auf das eigene Leben einzuwirken und eigene Ziele umzusetzen, durch die Teilnahme an spirituellen Kursen subjektiv erweiterten.

Insbesondere für den Kontext meiner Forschung gilt es zu beachten, dass Gestaltungsprozesse soziokulturelle Bedeutungskonstruktionen einerseits reproduzieren und andererseits in Frage stellen, wobei sie alternative Bedeutungskonstruktionen propagieren können. Gestaltungsprozesse, die zum Gefühl subjektiver Ermächtigung führten, konnten somit bereits eine neue Perspektive auf etablierte Normen und Werte im Sinne einer Neuinterpretation existierender Regeln und Praktiken oder ein neuer Blickwinkel auf die eigene Person und ihre Lebensverhältnisse sein (vgl. Utraiainen 2014: 243). Damit umfasst mein Konzept des Gestaltens all jene Handlungen – widerständige wie bestätigende – innerhalb von asymmetrischen Machtmatrizes, die auf soziokulturelle Bedeutungskonstruktionen ausgerichtet sind und die Möglichkeiten der Akteur:innen für den Umgang mit der eigenen Lebensrealität erweitern (vgl. Ahearn 2001: 115–116; Abu-Lughod 1990).

¹³ Ich grenze mein ethnologisches Analysekonzept des *Gestaltens* sowohl inhaltlich als auch begrifflich von der *Gestaltpsychologie* ab, die sich Anfang des 20. Jahrhunderts als Gegenentwurf zur damaligen „streng naturwissenschaftlich-mechanistisch gefassten Psychologie“ (Fitzek 2014: 1) entwickelte. Die Gestaltpsychologie widmet sich – die Ganzheitlichkeit menschlicher Erfahrungen betonend – „den drängenden Fragen nach den Grundlagen des Erlebens und Verhaltens“ (Fitzek 2014: VII) von Menschen. Der Gestaltbegriff bezeichnet hier „ein Ganzes, das zu seinen Teilen in best. Relationen steht“ und das durch Übersummativität (eine Gestalt ist mehr als die Summe ihrer Elemente) und Transponierbarkeit gekennzeichnet ist (Dorsch Lexikon der Psychologie, 06.10.2022: „Gestalt“, <https://dorsch.hogrefe.com/stichwort/gestalt>). „Der Gestaltpsychologie zufolge funktioniert seelisches Geschehen durchgängig und prinzipiell nach Maßgabe von ‚Gestaltgesetzen‘ wie Prägnanz, Ergänzung, Schließung, gleichartigem Verlauf, Aufgehen ohne Reste“ (Fitzek 2014: VII, Hervorhebung im Original).

Um verstehen zu können, wie die Auseinandersetzung mit normativen soziokulturellen Bedeutungskonstruktionen mit dem Ziel erweiterter *agency* konkret vonstattengeht, verbinde ich in meinem Konzept des Gestaltens *agency*-Theorien mit Foucaults Diskurskonzept (vgl. Kühn 2016: 16–17). Ich beabsichtige, damit zu präzisieren, wie sich die ermächtigende Auseinandersetzung mit soziokulturellen Bedeutungskonstruktionen im Kontext meiner Forschung vollzog. Diskurse, verstanden als sprachliche wie körperliche „Praktiken [...], die systematisch die Gegenstände bilden, von denen sie sprechen“ (Foucault 2022: 74), produzieren Wissen, das das Verständnis der Akteur:innen von der Welt konstituiert (Foucault 2005a: 968). Auch Akteur:innen, deren Handeln wir sozialwissenschaftlich untersuchen, werden in und durch die Diskurse geschaffen, in denen die dort produzierten Wahrheiten (Foucault 1991: 10; Ruoff 2018: 262) zu den Leitlinien ihrer individuellen Handlungen werden (Hall 2001: 79–80).

Erweitere ich meine bisherigen Ausführungen zum Prozess des Gestaltens im Lichte von Machtbeziehungen nun mit den Erkenntnissen des Diskurskonzepts, dann lässt sich festhalten: Die Auseinandersetzung mit etablierten soziokulturellen Bedeutungen, d.h. deren Veränderung oder Neuinterpretation, erfolgt durch Handlungen der Akteur:innen. Ihre Sprach- oder Körperakte führen zu Verständnissen, Perspektiven und Wissen, die der Schlüssel für die Akteur:innen sind, sich individuelle Handlungsmöglichkeiten in Machtverhältnissen zu schaffen, indem Realität anders verstanden oder gedeutet wird. Akteur:innen konstruieren sich ihre eigenen Wahrheiten im Foucault'schen Sinne (Foucault 1991: 10; Ruoff 2018: 262) und schreiben sich selbst bzw. ihrer Gemeinschaft die Deutungshoheit darüber zu. Wie Foucault es ausdrückt: Der Diskurs „ist dasjenige, worum und womit man kämpft; er ist die Macht, deren man sich zu bemächtigen sucht“ (Foucault 1991: 11).

Die Verflechtung von diskursiven Praktiken produziert ebenso neue Wahrheiten (Foucault 1991: 10; Ruoff 2018: 262), neues Wissen und neue Verständnisse von etwas, wie sie bestehende soziokulturelle Bedeutungskonstruktionen und die sich daraus ergebenden Fähigkeiten der Akteur:innen, in ihrer Lebenswirklichkeit zu handeln, erweitert. Dies zeigt sich noch einmal in der Definition von Macht, die sowohl Foucaults Diskurskonzept als auch Ortners (1999: 147) *agency*-Konzept zugrunde liegt. Macht erscheint hier in Foucault'scher Lesart als fluider, situativ ausgehandelter Aspekt sozialer Interaktion:

Macht existiert nur als Handlung, auch wenn sie natürlich innerhalb eines weiten Möglichkeitsfeldes liegt, das sich auf dauerhafte Strukturen stützt. [...] In Wirklichkeit sind Machtbeziehungen definiert durch eine Form von Handeln, die nicht direkt und unmittelbar auf andere, sondern auf deren Handeln einwirkt. Eine handelnde Einwirkung auf Handeln, auf mögliches oder tatsächliches, zukünftiges oder gegenwärtiges Handeln. (Foucault 2005b: 255)

Prozesse des Gestaltens, d.h. die handlungsermächtigende Auseinandersetzung mit soziokulturellen Bedeutungskonstruktionen auf widerständige wie bestätigende Art und Weise, bestehen damit in Handlungen, die Wissen, Verständnisse und Perspektiven

auf die Welt schaffen und die auf Formen der Machtausübung, d.h. der „handelnde[n] Einwirkung auf Handeln“ (Foucault 2005b: 255) abzielen.

Foucault (z.B. 1977, 2005a, 2022) zeigt in seinen Arbeiten über die europäische Geistes- und Kulturgeschichte eine Reihe von gesellschaftsweit geteilten, machtvoll miteinander verflochtenen, kohärenten Praktiken auf. Für den Kontext meiner Forschung verkleinere ich diese Perspektive. Im Falle meiner Forschung benannten die Forschungspartnerinnen die spirituellen Kurse als „Produktionsorte“ von *agency*. Die Kurse legten die Grundlagen, die den Frauen mehr positives Einwirken auf ihr Leben, insbesondere in den Bereichen soziale Beziehungen und Religion ermöglichten. Es gilt daher nachzuzeichnen, auf welche Weise Forschungspartnerinnen global zirkulierende spirituelle Ideen und Praktiken aufnahmen und diese widerständig wie bestätigend mit sozioreligiösen Normen ihres urbanen Beirut Lebens verflochten, sodass sie sich im Umgang mit bestehenden Lebensrealitäten subjektiv mehr ermächtigt fühlten. Anders ausgedrückt: Ich stelle die Frage, wie welche Wahrheiten – im Foucault’schen diskursiven Sinne (Foucault 1991: 10; Ruoff 2018: 262) – über das Selbst in Gemeinschaft und wie welche Wahrheiten über Religion im Rahmen von spirituellen Praktiken in Beirut zur Zeit meiner Forschung konstruiert wurden.

Wo geschehen nun diese Gestaltungsprozesse, die im gesellschaftlichen Spiel um Macht und Zieldurchsetzung den Ausgangspunkt individueller *agency* darstellen? Was zeichnet diese Räume aus, in denen gleichsam bestätigende und widerständige Handlungen erfolgen?

Bezüglich dieser Fragen bieten erneut Foucaults Arbeiten Antworten. In einem Radiovortrag aus dem Jahr 1966 widmet er sich der Konzeption gesellschaftlicher Räume. Foucault unterscheidet zwischen zwei „Räume[n], die mit allen anderen in Verbindung stehen und dennoch allen anderen Platzierungen widersprechen“ (Foucault 1992: 38): „Utopien“ und „Heterotopien“. Utopien sind laut Foucault nicht realisierte (Gegen-)Entwürfe einer Gesellschaft und damit räumlich nicht-realisierte Orte (Foucault 1992: 38–39). Diesen nicht-realisierten Versionen der Gesellschaft stellt er Heterotopien entgegen:

Es gibt gleichfalls – und das wohl in jeder Kultur, in jeder Zivilisation – wirkliche Orte, wirksame Orte, die in die Einrichtung der Gesellschaft hineingezeichnet sind, sozusagen Gegenplatzierungen oder Widerlager, tatsächlich realisierte Utopien, in denen die wirklichen Plätze innerhalb der Kultur gleichzeitig repräsentiert, bestritten und gewendet sind, gewissermaßen Orte außerhalb aller Orte, wiewohl sie tatsächlich geortet werden können. (Foucault 1992: 39)

Foucault zählt unterschiedliche Merkmale und Dimensionen auf, entlang derer sich Heterotopien konzeptualisieren und voneinander differenzieren lassen. Er konstatiert, dass alle Gesellschaften Heterotopien besitzen (Foucault 1992: 40), die sich im Laufe der Zeit in Gestalt und Funktion verändern (Foucault 1992: 42) oder gänzlich verschwinden und durch neue Heterotopien ersetzt werden können (Foucault 2014: 13). Diesbezüglich identifiziert er einen grundsätzlichen Wandel: „Krisenheterotopien“

(Foucault 1992: 40, 2014: 12), in denen Akteur:innen für eine gewisse Zeit verortet werden, wenn sie sich in einer Transformations- oder Krisenphase befinden (wie z. B. das Wochenbett oder Menstruationshütten), würden gegenwärtig abgelöst werden von „Abweichungsheterotopien“ (Foucault 1992: 40, 2014: 12), die jenen Akteur:innen vorbehalten sind, die von Normen der Gesellschaft abweichen, wie es bei Gefängnissen, Altersheimen oder Psychiatrien der Fall ist (Foucault 1992: 40, 2014: 12–13). Foucault verweist ebenfalls auf örtliche und zeitliche Merkmale von Heterotopien. Sie verbinden seiner Ansicht nach disparate Orte in einem Raum, wie z. B. ein Garten, der diverse Vegetationsräume der Erde beinhaltet (Foucault 1992: 42–43). Ebenso sind Heterotopien nach Meinung Foucaults (1992: 43) zeitlich brüchige Räume. Hier unterscheidet er zwischen Heterotopien, die Zeit verändern, d. h. ausdehnen oder zum Stillstand bringen, wie Bibliotheken oder Friedhöfe, Heterotopien, die nur für eine bestimmte Zeitspanne in Erscheinung treten, wie z. B. Feriendörfer oder Theater, und Heterotopien, die mit dem Wandel befasst sind, wie Schulen und Gefängnisse (Foucault 2014: 16–17). Des Weiteren konstatiert er, dass Heterotopien sich durch ihre Trennung von der sie umgebenden Welt auszeichnen und unterschiedliche Formen der Offenheit und Schließung besitzen. Dies bedeutet, dass das Betreten heterotopischer Räume durch Zwang oder nach bestandem Aufnahmritual erfolgt oder gewissen Menschen nur zeitweilig oder gar nicht möglich ist (Foucault 2014: 18–19).

Letztes Merkmal und Gemeinsamkeit all dieser unterschiedlichen Heterotopien ist ihre Funktion, die sich in ihrem Verhältnis zur realen Gesellschaft ausdrückt:

Sie [Heterotopien, J.K.] stellen alle anderen Räume in Frage, und zwar auf zweierlei Weise: entweder [...] indem sie eine Illusion schaffen, welche die gesamte Realität als Illusion entlarvt, oder indem sie ganz real einen anderen realen Raum erschaffen, der im Gegensatz zur wirren Unordnung unseres Raumes eine vollkommene Ordnung aufweist. (Foucault 2014: 19–20)

Heterotopien sind damit „mythische[...] oder reale[...] Negationen des Raumes, in dem wir leben“ (Foucault 2014: 11). Sie sind in einer Art an die sie umgebende Gesellschaft gebunden, die ich als kritisch bzw. widerständig beschreibe. Für den Kontext meiner Forschung ist besonders Foucaults Erläuterung zum zweiten widerständigen Typus von Interesse. Er beschreibt ihn als „Raum, der so vollkommen, so sorgfältig, so wohlgeordnet ist wie der unsrige ungeordnet mißraten und wirr ist“ (Foucault 1992: 45). Diese „Kompensationsheterotopie[n]“ stellen einen positiven Gegenentwurf zur bestehenden Realität dar, so Foucault (1992: 45).

Verbinde ich nun meine bisherigen Ausführungen zum Konzept des Gestaltens mit Elementen von Foucaults Heterotopiekonzept, dann lässt sich festhalten: Die Auseinandersetzung mit gesellschaftlich wirkmächtigen, sinnstiftenden Bedeutungskonstruktionen vollzieht sich in „vollkommen anderen Räumen“ (Foucault 2014: 11), die gleichsam Teil der Gesellschaft und von ihr abgeschlossen sind. Des Weiteren schlussfolgere ich, dass sich Gestaltungsprozesse in diesen heterotopischen Räumen zu widerständigen Gegenentwürfen des Bestehenden verdichten. Mit dem

Ziel von mehr *agency* verbinden sich hier die thematisch fokussierten Neuinterpretationen soziokultureller Bedeutungskonstruktionen der Akteur:innen zu umfassenden Neuinterpretationen der gesellschaftlichen Realität, zu „realisierte[n] Utopien“ (Foucault 1992: 39), die den Moment des Widerstands und – so möchte ich über Foucault hinausgehend und mit Blick auf meine Forschung ergänzen – den Moment des gesellschaftlichen Wandels beinhalten, der an Bestehendes anknüpft.

2.2.3 Gestaltung des Selbst und individueller Religiositäten

Handlungsvermögen, d.h. die Fähigkeit gestaltend auf die eigene Lebenswirklichkeit einwirken zu können, ist das Ergebnis komplexer Prozesse. Mein Konzept besagt, dass ein entscheidender Faktor für die Erweiterung von Handlungsfähigkeiten die Auseinandersetzung mit machtvollen soziokulturellen Bedeutungskonstruktionen in heterotopischen Räumen ist. Ein Prozess, den ich „gestalten“ nenne. Die Erfahrung der Forschungspartnerinnen von mehr Handlungsfähigkeit durch spirituelle Praktiken bezog sich insbesondere auf zwei Bereiche: soziale Beziehungen und Religion. Die Frauen erlebten mehr Handlungsvermögen bezüglich der Frage, wie sie ihr Selbst und ihr Verhältnis zur sozialen Umwelt formen und ihren Glauben leben können. Im Folgenden präzisiere ich daher den Prozess des Gestaltens bezüglich der Themen soziale Beziehungen und Religiosität.

Mit Blick auf die Historie feministischer Studien zur *agency* von Musliminnen im Nahen Osten plädiert Sertaç Sehlikoglu (2018: 87) dafür, größeres Augenmerk auf die „multiplicity of women’s subjectification“ zu legen. Ihrer Meinung nach eröffne der Blick auf die unterschiedlichen Aspekte von „selfhood“ jenseits von größeren Strukturen, wie z. B. Familie, Religion oder Staat, eine Analyse weiblicher muslimischer *agency*, die der Vielfältigkeit emischer Perspektiven und Wertesysteme Rechnung trägt (Sehlikoglu 2018: 73). Laut Sehlikoglu sollten für die Analyse der vielfältigen weiblichen Selbstkonstruktionen als Weg für die Analyse weiblicher *agency* nicht nur a priori religiöse Praktiken und Kontexte (z. B. Augis 2013; Deeb 2006; Mahmood 2005; Tong und Turner 2008), sondern auch Lebensbereiche jenseits der religiösen Sphäre (z. B. Deeb und Harb 2013; Schielke und Debevec 2012b) fokussiert werden. Nur so könnten die „imagination, aspirations, desires, yearnings, and longings“ verstanden werden, die die *agency* von Akteurinnen informieren (Sehlikoglu 2018: 73, 82). Vor dem Hintergrund von Sehlikoglus Aufruf und meiner eigenen empirischen Erkenntnisse folgere ich daher: Soll die handlungsermächtigende Wirkung von spirituellen Praktiken für das Navigieren im sozialen Netz untersucht werden, müssen Formen der Selbstkonstruktion, d.h. Gestaltungsprozesse hinsichtlich des Selbst, analysiert werden.

Der Blick in die ethnologische Literatur zeigt, dass schon das Konzept des Selbst (*self*) alles andere als kohärent ist (Csordas 1994a: 331–333; Harris 1989: 599). Jeannette Marie Mageo nutzt den Begriff Selbst als „a domain term for all dimensions of being a person“ (2002: 339). Mit dieser Definition unterstreicht die Autorin die Vielgestaltigkeit des Selbst. Diese Idee explizieren Toon van Meijl und Henk Driessen (2003). Auf Basis ihrer Auseinandersetzung mit Identitäten in Zeiten der Globalisierung ar-

gumentieren die Autoren, dass sich das Selbst aus diversen Facetten zusammensetzt, dass das Selbst statt einer einzigen Identität also eine Vielzahl von Identifikationen besitzt, die sich weder kohärent noch konfliktfrei zueinander verhalten (van Meijl und Driessen 2003: 17): „[T]he self is currently understood as pluralist, fragmented, emergent, dialogical, relational, inconsistent and culturally determined“ (van Meijl und Driessen 2003: 21; vgl. Battaglia 1995: 1–2; Hermann 2003). Van Meijl und Driessen greifen in ihrer Definition des Selbst die Idee von Brian Morris auf, der das Selbst nicht als fixe Entität, sondern als Prozess versteht, der die unterschiedlichen Erfahrungen der Akteur:innen umfasst, sortiert und so das Verständnis der Akteur:innen von sich selbst und ihren Plätzen in der sozialen Welt produziert (Morris 1994: 12–13; van Meijl und Driessen 2003: 20).

Das Selbst als Summe der Erfahrungen (vgl. Harris 1989: 601) umfasst nicht zuletzt auch verkörperte Erfahrungen. Auf Basis seiner phänomenologischen Studie über charismatische christliche Gruppen in den USA folgert Thomas J. Csordas (1994b: 5), dass Akteur:innen über ihre körperliche Verfasstheit mit der Welt in Verbindung treten und sich selbstreflexiv in ihr positionieren. Körperlich-sinnliche Erfahrungen sind laut Csordas damit die Form, mittels der Akteur:innen sich zum Objekt ihrer selbst, d.h. zum Selbst, machen (Csordas 1990: 5, 1994b: 5, 1994c). In Csordas' Überlegungen deutet sich bereits an, dass die Facetten des Selbst auch gleichzeitig die Dimensionen seiner Konstruktion darstellen. Das Selbst ist nicht nur vielgestaltig, ambivalent und verkörpert, es wird auch in vielgestaltigen, ambivalenten sowohl sprachlichen (Herma 2019) als auch körperlichen Praktiken *hergestellt*. Am Beispiel der Vipassana-Meditation in den USA, Mexiko und Israel zeigt Michal Pagis, dass die Konstitution des Selbst – konkret des religiösen Selbst – nicht nur die Internalisierung religiöser Normen, sondern auch reflexive, sinnlich-körperliche (Selbst-)Erfahrungen umfasst (Pagis 2013: 92, 95, 97, 110). Mit der Beschreibung des (religiösen) Selbst als „an embodied process contextualized in ongoing social relations“ (Pagis 2013: 92) verweist die Autorin auf die verkörperten Dimensionen des Prozesses der religiösen Selbstkonstruktion, der unauflöslich mit *gemeinschaftlichen* Erfahrungen verbunden ist.

Im Kontext Libanon ist Gemeinschaft zentral für die Konstitution des Selbst. In umfangreichen Studien über Gender und familiäre Verbindungen hat Suad Joseph (1993, 1994a, 1994b, 1997, 1999) gezeigt, dass im Libanon „connective selfhood“ (Joseph 1993: 453) schicht- und konfessionsübergreifend das dominante Konzept des Selbst ist.¹⁴ Unter „connectivity“ versteht Joseph (2000b: 24) eine „notion of the self“, bei dem die Grenzen einer Person fluide sind: Die Person begreife sich als Teil der „significant others“ (2000b: 24, siehe auch 1993: 452). Konstitutiv für ein „connective self“ (1997: 86) sind damit vorrangig soziale bzw. familiäre Verbindungen und nicht Autonomie und Getrenntsein (Joseph 2000b: 24): Je nach Situation und Beziehung verstehe das Selbst sich als Erweiterung der Anderen oder betrachte Andere als die

¹⁴ Joseph (1996: 9, 1997: 86, 1999: 2, 9) hebt zum einen hervor, dass „connective selfhood“ das dominante, aber nicht das einzige Konzept vom Selbst im Libanon ist, und verweist zum anderen darauf, dass relationale Verständnisse des Selbst auch in anderen (arabischen) Gesellschaften bestehen.

Erweiterung des eigenen Selbst (Joseph 1993: 461). Die Reife einer Person wiederum bemisst sich laut Joseph (1999: 12) anhand ihrer Fähigkeit, eine Vielzahl von sozialen Verbindungen zu etablieren und erfolgreich zu führen. Joseph betont, dass Konnektivität weder individualistisch noch kollektivistisch zu verstehen ist (1993: 478, 1999: 11), sondern sich durch den Aspekt der Relationalität auszeichnet (1999: 2). Das Selbst sei „embedded in relational matrices that shape their sense of self but do not deny them their distinctive initiative and agency“ (1999: 11). Joseph hebt ebenso hervor, dass „connective relationships“ (1993: 452) zunächst einmal weder hierarchisch noch genderspezifisch sind (1993: 453). In der libanesischen Gesellschaft führe erst die Verbindung von Konnektivität und Patriarchat, die „patriarchal connectivity“ (1993: 453)¹⁵, zu gender- und altersspezifischen Hierarchien (1993: 453, 460–462). Laut Joseph (1993: 461) folgert hieraus zum einen, dass Männer (und Ältere) mehr soziale Beziehungen haben, in denen sie die andere Person als Erweiterung ihrer selbst statt sich selbst als Erweiterung der anderen Person verstehen. Zum anderen besitzen Männer (und Ältere) gemäß Joseph das Privileg „to enter the boundary of the self of others, shape its contours, and direct its relationships“ (1993: 461).¹⁶ Ich schlussfolgere daher, dass sich das System der „patriarchal connectivity“ auf spezifische Weise auf die Konstruktion des *weiblichen* Selbst auswirkt.

Schließlich zeigt Foucault, dass sich im Laufe der europäischen Geschichte ein bestimmtes Konzept von Individuum herausgebildet hat und dass unterschiedliche Praktiken existierten, mittels derer „das Individuum auf sich selbst einwirkt“ (Foucault 2005a: 969). Laut Foucault erlauben es diese „Technologien des Selbst“ (Foucault 2005a: 969) einem Menschen

[...] aus eigener Kraft oder mit Hilfe anderer eine Reihe von Operationen an seinem Körper oder seiner Seele, seinem Denken, seinem Verhalten und seiner Existenzweise vorzunehmen, mit dem Ziel, sich so zu verändern, dass er einen gewissen Zustand des Glücks, der Reinheit, der Weisheit, der Vollkommenheit oder der Unsterblichkeit erlangt. (Foucault 2005a: 968)

Diese Arbeit am eigenen Selbst finde im Rahmen von größeren normativen Koordinatensystemen, wie z. B. Religionen, statt, wobei „[i]n der Moderne [...] die Selbst-erkenntnis das fundamentale Prinzip“ (Foucault 2005a: 973) darstelle. Religiöse (Körper-)Praktiken sind laut Foucault ein Praxisfeld für die Formung des Selbst, in denen über spezifische Techniken zur Wissensakkumulation über die Anderen und sich selbst formend Einfluss auf das Selbst genommen und es den gesellschaftlichen Machtstrukturen unterworfen wird (vgl. Illouz 2008: 2–3).

¹⁵ Joseph (1993: 453) definiert „patriarchal connectivity“ als „the production of selves with fluid boundaries organized for gendered and aged domination in a culture valorizing kin structures, morality, and idioms“. Ich gehe näher auf dieses Konzept in Kapitel 4.3.3 ein.

¹⁶ Ebenso benötigen Männer laut Joseph (1993: 460) andere Personen für ein Gefühl der Vollständigkeit.

Im Kontext meiner Forschung in Beirut spiegelt sich dieses Bild des Selbst als Puzzle heterogener und multipler Facetten wider, welches Gegenstand von Gestaltungsbemühungen ist. Das Selbst zeigte sich als eine vielgestaltige, mitunter widersprüchliche und mehrfach verortete prozesshafte Konstruktion, für die gemeinschaftliche diskursive wie sinnlich-körperliche Praktiken konstituierend waren. Ich werde zeigen, dass sich die handlungsermächtigende Wirkung spiritueller Praktiken in der Schaffung von neuen Verständnissen über das Selbst und seinem Verhältnis zur Gemeinschaft vollzog. Ich werde darlegen, dass in spirituellen Praktiken die Widersprüchlichkeiten des Selbst aufgelöst wurden und das Selbst als ein in eine ideale Ordnung gebrachter Teil von Gemeinschaft konstruiert und erlebt wurde. Für diesen Prozess der Gestaltung des Selbst und seiner Verbindungen zur Gemeinschaft spielten körperlich-sinnliche Erfahrungen und spirituelle Verständnisse über das Selbst eine zentrale Rolle. Beide Formen führten die multiplen Verortungen des Selbst zwischen Einzelperson und Teil der Gemeinschaft zusammen und setzten sich mit Normen und Werten zur genderspezifischen Positionierung der Forschungspartnerinnen in der Gemeinschaft mit dem Ziel auseinander, das Handlungsvermögen der Frauen in ihrem Leben zu erhöhen.

Zeitgenössische spirituelle Praktiken waren aber nicht nur ermächtigend für meine Forschungspartnerinnen, weil sie Antworten auf ihre Suche nach der Ausgestaltung sozialer Beziehungen lieferten. Die Meditationskurse, Heilmethoden und Kabbala-Unterrichtsstunden waren auch deshalb für die Teilnehmerinnen ermächtigend, weil sie ihnen Antworten in ihrer Suche nach einer individuell passenden Ausdrucksform ihres Glaubens gaben. Für diesen Gestaltungsprozess individueller Religiositäten im Rahmen von spirituellen Praktiken sind dabei viele Aspekte gültig, die ich bereits für den Gestaltungsprozess des Selbst festgehalten habe. Zunächst einmal war die Gestaltung individueller Religiosität ein vielgestaltiger, mitunter widersprüchlicher und mehrfach verorteter Prozess, für die gemeinschaftliche diskursive wie sinnlich-körperliche spirituelle Praktiken konstituierend und etablierte gesellschaftliche Normen leitend waren. Des Weiteren beinhaltete auch die Gestaltung individueller Religiositäten die Zusammenführung von als konfliktiv oder widersprüchlich wahrgenommenen Aspekten. Ich werde zeigen, dass auch in puncto Religiosität zeitgenössische spirituelle Praktiken eine verbindende wie harmonisierende Rolle spielten, indem sie neue Verständnisse von Islam und Christentum anboten, die es den Forschungspartnerinnen ermöglichten, eine positiv konnotierte Verbindung zu ihrer Religion aufzubauen. Wie bereits zu Beginn dieses Kapitels ausgeführt, war die Haltung der Forschungspartnerinnen zu Religionen ambivalent und geprägt von Abwehr und Misstrauen gegenüber deren Institutionen, aber auch von Gefühlen der Verbindung gegenüber den religiösen Kernbotschaften (Kapitel 4.4). Ich werde ausführen, dass in dem heterotopischen Raum „zeitgenössische spirituelle Praktiken“ durch spirituelles Wissen, d.h. körperlich-sinnliche Erfahrungen und Neuinterpretationen von muslimischen und christlichen Schriften und Praktiken, Islam und Christentum als etablierte soziokulturelle Bedeutungskonstruktionen widerständig wie bestätigend bearbeitet wurden. Die Vorbehalte der Forschungspartnerinnen gegenüber etablierten Religionen, d.h. den gesellschaftlich und politisch einflussreichen muslimischen und christlichen In-

stitutionen und Autoritäten sowie die von diesen propagierten Praktiken, wurden auf diese Weise angesprochen. Durch Neuinterpretation derselben Praktiken und neue Verständnisse konnten die Forschungspartnerinnen ihre Abwehrhaltung überwinden und ihre Suche nach einer individuell passenden Form, ihren Glauben auszudrücken, produktiv nachgehen, ohne sich gänzlich von Religion abwenden oder ihre individuellen Ansichten und Überzeugungen verleugnen zu müssen.

Schließlich verbanden sich die Gestaltungsprozesse, die Arbeit an soziokulturellen Bedeutungskonstruktionen über das Selbst und Religion, aber auch in inhaltlicher Hinsicht: Selbstkonstruktionen und Ausdrucksformen des Glaubens sind aufeinander bezogen und miteinander verwoben, wie unterschiedliche Autor:innen darlegen. Bereits in Foucaults (2005a: 973) Ausführungen zur Technologie des Selbst wird deutlich, dass religiöse Praktiken – bzw. im Fall meiner Forschung – spirituelle Praktiken ein typischer Kontext für Selbstformungen ist. Ebenso zeigt Mahmood (2005) in ihrer Studie über sunnitische Reformistinnen in Kairo, dass verkörperte religiöse Praktiken ein Weg sind, wie Frauen aus ihrer Sicht erstrebenswerte Formen des Selbst kreieren (Schielke und Debevec 2012a: 6). Auch weitere Identitätsdimensionen, wie Alter (z. B. Debevec 2012), Schichtzugehörigkeit (z. B. Deeb und Harb 2013; Rinaldo 2008) und Genderidentität (z. B. Deeb 2006; Liebelt 2019; Tong und Turner 2008), haben Auswirkung darauf, *wie* individueller (Nicht-)Glaube beschaffen ist und wie er im Alltag (nicht) gelebt bzw. ausgedrückt wird. So hält Roman Loimeier in Hinblick auf Formen von (Nicht-)Religiosität in muslimisch geprägten Mittelschichtgruppen fest, dass Akteur:innen der Mittelschicht „sich auf der Suche nach einer aus ihrer Sicht ‚rationaleren‘ und adäquateren (und auch ‚kostengünstigeren‘) Interpretation der Religion“ (2022: 19) befänden.

Diese Verbindung von Selbstkonstruktion bzw. Selbst-Verständnis und Religiosität zeigt sich auch in meinem Forschungskontext: Die Gestaltung des Selbst und die Gestaltung individueller Religiosität mit dem Ziel, mehr Handlungsvermögen bezüglich der Formung des eigenen Lebens zu erhalten, waren miteinander verflochtene und aufeinander angewiesene Gestaltungsprozesse, die sich mit weiteren Komponenten, wie insbesondere Genderidentität und Schichtzugehörigkeit, verwoben. Ich werde zeigen, dass Islam und Christentum durch spirituelle Praktiken bzw. alternative spirituelle Interpretationen religiöser Inhalte (wieder) zu etwas wurden, mit dem sich die Frauen verbunden fühlten, weil es *ihrer* Lebenswirklichkeit als weiblicher Teil der Beurter Mittelschicht entsprach und *ihre* Verständnis von der Welt und sich Selbst reflektierte (vgl. Loimeier 2022: 19). Aus dem wandelbaren Spannungsfeld von Religion und spirituellen Praktiken entwickelten die Forschungspartnerinnen Ausdrucksformen für ihren individuellen Glauben („faith“ oder *īmān*) samt Praxis. Den zentralen emischen Begriff „Glaube“ verstehe ich hier als „innere Disposition“ (Jan-Peter Hartung, zitiert nach Loimeier 2022: 28) bzw. „innere Einstellung“ (Loimeier 2022: 29), „die nicht durch eine externe Autorität definiert oder kontrolliert wird“ (Jan-Peter Hartung, zitiert nach Loimeier 2022: 28). Glaube verleiht sich dabei in einer spezifischen Praxis Ausdruck, die ich als individuelle Religiosität bezeichne. Der emische Diskurs über die Suche nach individuell passenden Ausdrucksformen des Glaubens im Rahmen von

spirituellen Praktiken liefert damit Antworten auf die analytische Frage nach (neuen) Formen individueller Religiosität, wie sie das ERC-Projekt „Private Pieties, Mundane Islam and New Forms of Muslim Religiosity: Impact on Contemporary Social and Political Dynamics“ aufgeworfen hat (Loimeier 2022: 12–15, 65–66), in dessen Rahmen die vorliegende Arbeit entstanden ist.

Abschließend fasse ich zusammen: Das Konzept des Gestaltens ist die theoretisch-methodologische Basis für die Analyse meines empirischen Materials. Diese Formulierung stellt insofern einen sich wiederholenden zirkulären Prozess als lineare Abfolge dar, als dass die Entwicklung des Konzepts des Gestaltens bereits eine Auseinandersetzung mit methodologisch-theoretischen Konzepten vor dem Hintergrund meiner empirischen Daten ist. Daher sollte das Konzept des Gestaltens als forschungs- und kontextspezifische Verbindung von *agency*-Theorie der Ortner'schen Prägung mit Foucaults Diskurs- und Heterotopiekonzepten verstanden werden. Gestaltungsprozesse vollziehen sich in Form von konkreten semiotischen und verkörperten Praktiken, die in bestimmten gesellschaftlichen Räumen – sogenannten heterotopischen Räumen – stattfinden und die sich bestätigend wie widerständig mit soziokulturellen Bedeutungskonstruktionen, wie z. B. genderspezifischen Konzepten über das Selbst oder religiösen Vorstellungen, auseinandersetzen und in denen das Moment zum individuellen wie gesellschaftlichen Wandel enthalten ist.

3 Methoden

In diesem Kapitel lege ich mein methodisches Vorgehen dar. Zum einen gebe ich einen Überblick über meine empirischen Daten: Ich stelle ihren Umfang, die Form ihrer Erhebung sowie meine Auswertungsstrategien dar (Kapitel 3.1). Zum anderen diskutiere ich forschungsbezogene Herausforderungen, methodische Besonderheiten und meine eigene Positionalität¹⁷ (Kapitel 3.2).

3.1 Datenerhebung und -auswertung

Die Grounded Theory (Glaser und Strauss 2005) diente mir als methodische Inspirationsquelle im Forschungs- und Schreibprozess. Ziel der Grounded Theory ist es,

¹⁷ Unter Positionalität verstehe ich die soziale Situierung einer Person in Relation zu ihren Interaktionspartner:innen. Dimensionen von Positionalität können z. B. Gender, *race*, sozioökonomischer Status, politische Ansichten oder Bildung sein (Bourke 2014: 2; Lichterman 2017: 36). Die Offenlegung meiner Positionalität als Forscherin hat nicht nur zum Ziel, Machtdynamiken und -strukturen der Forschung offenzulegen, sie soll ebenso die eigenen „blinden Flecken“ sichtbar machen. Auf diese Weise zollt die Auseinandersetzung mit der eigenen Positionalität als Forscher:in der Tatsache Respekt, dass die Produktion von Wissen – besonders in ethnografischen Forschungszusammenhängen – nicht in einem luftleeren Raum, sondern durch spezifisch positionierte Akteur:innen erfolgt und damit eine partielle und keine universelle Perspektive darstellt (Bourke 2014: 2–3; Lichterman 2017: 36).

sukzessive theoretische Erkenntnisse aus empirischen Daten zu entwickeln (Charmaz und Mitchell 2001: 160). Ethnografische Kernmethoden, wie narrative Interviews und teilnehmende Beobachtung, werden so zu Vehikeln der strukturierten Themenfindung und Datenerhebung und schlussendlich der Generierung umfassender theoretischer Erkenntnisse. Ein flexibles, aber ergebnisorientiertes *Procedere* „[to] direct, manage, and streamline your data collection and, moreover, construct an original analysis of your data“ (Charmaz 2014: 3) war besonders schon an einem frühen Punkt meines Forschungsprozesses von Bedeutung: in der Phase der Thementransformation. Ich begann meine Forschung mit dem Ziel, den Wandel von Religiositäten und Männlichkeitskonstruktionen in der muslimischen Mittelschicht Beiruts zu untersuchen. In den (informellen) Gesprächen, die ich in den ersten Monaten meiner Forschung führte, traf ich jedoch auf generische Antworten bezüglich individueller Religiositäten und auf systematisches Schweigen hinsichtlich Genderkonstruktionen (Kühn 2020: 31–34). In dieser Phase war das methodische Repertoire und Vorgehen der *Grounded Theory* von großer Hilfe: Ich arbeitete systematisch meine Forschungsnotizen durch und verfasste knappe Gedankensammlungen, gleich einem rudimentären Memo (Charmaz 2014: 162–163), zu einem Gesprächsthema, einer Beobachtung oder einem Begriff, der mir in Gesprächen begegnet war und zentral erschien. Mit diesen Erkenntnissen bestritt ich dann das folgende Gespräch bzw. Interview, aus dem ich wiederum neue Einblicke und Themen in die darauffolgende Interaktion mitnahm. Dem Forschungskontext auf diese Weise methodisch strukturiert, aber thematisch offen zu begegnen, brachte mich schrittweise zu meinem endgültigen Forschungsthema „zeitgenössische spirituelle Praktiken“. Auch nach der thematischen Neuausrichtung resümierte ich in regelmäßigen Abständen den Status quo meiner Forschung, indem ich Forschungsfrage(n), erste Erkenntnisse sowie einflussreiche Kontextinformationen und Verbindungen zu weiteren wissenschaftlichen Debatten festhielt. Diese Momente der analytischen Reflexion halfen mir, in der mitunter überwältigenden Forschungsdynamik den Überblick zu behalten und statt „[m]ountains of unconnected data“ (Charmaz und Mitchell 2001: 161) zielgerichtet unterschiedliches empirisches Material zu erheben und miteinander in eine theoretische Verbindung zu bringen.

Erster zentraler Bestandteil meiner Forschung war die teilnehmende Beobachtung (DeWalt und DeWalt 2011: 2) von spirituellen Praktiken. In den knapp zehn Monaten Forschungszeit im Libanon nahm ich beobachtend an rund 70 öffentlichen wie privaten Veranstaltungen teil, die spirituelle Themen oder Praktiken zum Inhalt hatten. Hierunter fielen Meditationskurse, Yogastunden, Workshops über alternative Heilmethoden, Kabbala-Unterricht sowie ein spiritueller Lesekreis. Auf diese Weise erlernte ich jene Praktiken, die so wesentlich für meine Forschungspartner:innen waren, und fand gleichzeitig Zugang zu den Netzwerken der spirituellen Szene Beiruts. Die von mir besuchten Veranstaltungen fand ich entweder durch die gezielte Suche in sozialen Medien, auf einer Website, die einen Überblick über aktuelle Veranstaltungen in Beirut bzw. im Libanon gab, oder durch Gesprächspartner:innen, die mich auf einen bestimmten Kurs aufmerksam machten. Ein Großteil dieser Veranstaltungen fand in den Abendstunden oder in Form eines Workshops an Wochenendtagen statt.

Alle Veranstaltungen, die ich besuchte, fanden im Großraum Beirut statt. Die Veranstaltungen dokumentierte ich in Form von Gedächtnisprotokollen, die auch die Reflexionen meiner eigenen körperlich-sinnlichen Empfindungen während der Praxis enthielten, in meinen Forschungsnotizen. Von einigen der besuchten Kurse fertigte ich zudem Tonmitschnitte an.

Neben der teilnehmenden Beobachtung waren narrative Interviews¹⁸ die zweite wichtige Säule meiner Forschung. Insgesamt führte ich 73 Interviews mit 70 Personen (48 Frauen und 22 Männer), wobei ich mit einigen Forschungspartner:innen mehrfach oder in Gruppen von bis zu drei Personen sprach. Ich teile die Interviews in drei Gruppen ein, die den thematischen Phasen meiner Forschung entsprechen. Die erste Gruppe von Interviews besteht aus 16 Interviews mit 20 Personen (elf Frauen und neun Männer), die ich vorwiegend in der Anfangsphase meiner Forschung führte und die von meinem ursprünglichen Forschungsthema geleitet waren. Diese Interviews trugen zum allgemeinen Verständnis der libanesischen Gesellschaft bei. Die zweite Gruppe von Interviews besteht aus drei Interviews mit vier Personen (zwei Frauen und zwei Männer), die ich während des Themenwechsels führte. Diese Interviews konstituierten ebenfalls mein Kontextwissen über den Libanon, tangierten in großen Teilen aber bereits zeitgenössische spirituelle Praktiken und waren daher entscheidende Impulse für meine thematische Neuorientierung. Die dritte Gruppe von Interviews besteht aus 54 Interviews mit 46 spirituellen Akteur:innen (35 Frauen und elf Männer). Im Zentrum meiner Analyse steht diese dritte Gruppe von Interviews.

Die meisten Interviewpartner:innen lernte ich in öffentlichen oder privaten spirituellen Veranstaltungen kennen. Die übrigen Gesprächspartner:innen waren Verwandte oder Freund:innen von Personen, die ich bereits interviewt hatte und die mich an diese Personen weiterverwies. Zwei Interviews fanden in Tripoli statt. Mit den übrigen Gesprächspartner:innen traf ich mich in Beirut – entweder an öffentlichen Orten, wie in Cafés und Restaurants, in den spirituellen Zentren oder in ihren Privatwohnungen. Genauso wie ich die Interviewpartner:innen den Treffpunkt bestimmen ließ, lag auch die Wahl der Sprache in ihren Händen. Ein Großteil der Interviewten wählte Englisch, welches sie mit arabischen oder französischen Einwüfen bzw. Erzählabschnitten mischten. Drei Interviews fanden mit Hilfe der Übersetzerin Guitta Njeim komplett auf Arabisch statt. Drei weitere Interviews mit jeweils zwei Personen alternierten zwischen Arabisch und Englisch, wobei eine der Interviewten bei Bedarf

¹⁸ Obwohl Gespräche unterschiedlicher Länge Teil meiner teilnehmenden Beobachtungen waren, unterscheide ich zwischen dieser Art des verbalen Austausches und narrativen Interviews. Ich beabsichtige nicht, die konstruierte Dichotomie zwischen Sprache und Handlung zu bekräftigen, die unter anderem Paul Atkinson und Amanda Coffey (2001) hinsichtlich teilnehmender Beobachtung und Interviews kritisch beleuchten. Vielmehr möchte ich die Aufmerksamkeit auf den unterschiedlichen Produktionskontext dieser Gesprächsdaten lenken. Während Konversationen beispielsweise im Rahmen meines Besuchs einer Yogastunde aus der jeweiligen Situation heraus entstanden, waren Interviews durch einen strukturierteren Ansatz gekennzeichnet. Die jeweilige Person und ich trafen uns – mit wenigen Ausnahmen – extra für das Interview, was beidseitige Erwartungen an den Inhalt und den Ablauf der Konversation mit sich brachte.

zwischen Arabisch und Englisch übersetzte. Abgesehen von einigen wenigen sehr kurzen (30 Minuten) beziehungsweise sehr langen (4 Stunden) Gesprächen, erstreckten sich die 54 Interviews, die den Kern der Analyse bilden, über zwei bis drei Stunden. Mit Ausnahme von zwei Interviews, bei der die Gesprächspartnerin eine Aufzeichnung ablehnte beziehungsweise mir das technische Equipment in der Situation fehlte, liegen von den 51 übrigen Interviews Tonaufnahmen vor. Die Transkription der Interviews fand nach den jeweiligen Forschungsreisen oder nach Abschluss aller Aufenthalte, teilweise mit Unterstützung der Übersetzerin Guitta Njeim, statt.

Kathy Charmaz (2004: 679) hält fest, dass „[g]rounded theory researchers use in-depth interviewing to explore, not to interrogate“. Diese – genuin ethnologische – Perspektive schlug sich in der Form meiner Interviewführung nieder. Nachdem Fragen bezüglich meiner Forschung und des Interviewablaufs geklärt waren, eröffnete ich die Konversation mit der Frage, wann und in welcher Form die Person das erste Mal mit spirituellen Praktiken in Berührung gekommen war. In den meisten Fällen löste diese Frage eine längere, häufig biografisch strukturierte Erzählung aus. Hieran schloss sich eine dialogische Form des Austausches zwischen mir und der interviewten Person an. Ich stellte Nachfragen zu der Erzählung und Forschungspartner:innen erkundigten sich nach meinen Erfahrungen im Bereich der spirituellen Praktiken, ersten Forschungserkenntnissen oder Aspekten meines (Privat-)Lebens. Zusammen diskutierten wir sich hieraus entwickelnde, neue Themen. Die narrativen Interviews lassen sich somit als dynamisch und reziproke Konzeptualisierung von zeitgenössischen spirituellen Praktiken zwischen meinen Forschungspartner:innen und mir verstehen – als eine „unfolding story [that] arises as interviewer and participant together explore the topic and imprint a human face upon it“ (Charmaz 2004: 690). Entsprechend dieser gemeinsamen Konstruktion des Forschungsgegenstands fertigte ich sukzessive eine Sammlung von Gesprächsthemen an, die sich in Konversationen (und Beobachtungen) als zentral für meine Forschung herauskristallisierten. Dieses Papier diente mir nicht nur als Leitlinie für den zweiten Teil der Interviews, in denen ich vertiefende und ergänzende Fragen stellte, sondern half mir auch, zurückhaltende Interviewpartner:innen zum Sprechen zu animieren. Im Laufe des Forschungsprozesses entwickelte sich diese Themensammlung – ganz im Geiste der Grounded Theory – von einer Hilfe in konkreten Interviewsituationen zu einer Zusammenstellung erster Forschungserkenntnisse.

Als Ergänzung zu den primären Daten in Form von teilnehmender Beobachtung und Interviews umfasste mein Methodenrepertoire die punktuelle Arbeit mit sozialen Medien und spiritueller Selbsthilfeliteratur. Konkret verfolgte ich Websites, Blogs oder Facebook-Auftritte meiner Gesprächspartner:innen und der von mir besuchten Zentren. Ich dokumentierte mein passives Folgen dieser Seiten – sogenanntes „Lurken“ (Koch 2014: 376) – in Form von Screenshots. Diese Daten komplementierten nicht nur individuelle Narrative und Biografien von Forschungspartner:innen. Sie halfen mir ebenfalls, kollektiv geteilte Narrative innerhalb der Sphäre der spirituellen Praktiken zu erkennen. Der Blick in die Online-Welt schärfte überdies meinen Blick für die Translokalität der Praktiken: Beiruter Forschungspartner:innen standen im Dialog mit Teil-

nehmer:innen spiritueller Praktiken aus vielen Ländern, besonders aber aus Europa und Nordamerika. Sie waren damit Teil von etwas, was ich als online- und praxisvermittelte globale spirituelle Szene beschreibe. Hier wurden Ideen, Gedanken und Erfahrungen geteilt, diskutiert und im lokalen Kontext (reinterpreierend) angewandt. Ähnlich wie der Austausch online war auch populäre Literatur über zeitgenössische spirituelle Praktiken ein wichtiger Bezugspunkt für meine Interaktionspartner:innen. Seien es einschlägige Werke der Belletristik, wie zum Beispiel *The Forty Rules of Love* von Elif Shafak (2015), oder Selbsthilfeliteratur à la *The Power of Now* von Eckhart Tolle (1997) – bestimmte Bücher galten als Klassiker, die Bestandteil eines jeden spirituellen Werdegangs zu sein schienen. Ich verschaffte mir einen Überblick über diese forschungsrelevanten Publikationen in Beirut Buchläden und den Bücherecken spiritueller Zentren. Dieses Datenmaterial war jedoch nicht dezidierter Bestandteil meiner Analyse am heimischen Schreibtisch, sondern diente vor allem meiner Orientierung in der Sphäre spiritueller Praktiken während meiner Aufenthalte im Libanon.¹⁹

Durch die Verbindung der Primärdaten aus teilnehmender Beobachtung und Interviews sowie dem punktuellen Heranziehen der Sekundärdaten aus der On- und Offline-Welt beabsichtige ich, die „diskursiven und stummen Wissen- und Praxisformen“ (Breidenstein et al. 2013: 7) der Forschungspartner:innen zu erfassen. Zunächst unterzog ich das verschriftlichte Interviewmaterial nach der Beendigung meiner Forschungsaufenthalte mehreren Phasen des Codings.²⁰ Charmaz unterscheidet zwischen dem „initial coding“ (2014: 109) und dem „focused coding“ (2014: 138), wobei codieren ganz allgemein das „naming of segments of data with a label that simultaneously categorizes, summarizes and accounts for each piece of data“ (2014: 111) bezeichnet. „[I]nitial coding“ ist der erste Zugang zu den Daten, bei dem kleinere Dateneinheiten mittels eines Wortes zusammengefasst werden (Charmaz 2014: 109). Während meiner Phase des „initial coding“ codierte ich in zentralen Interviews kurze Abschnitte, manchmal einige Sätze, um mir schrittweise einen Überblick über die Themen der Interviews sowie Gemeinsamkeiten und Unterschiede innerhalb des Materials zu verschaffen. In einem zweiten Schritt, welcher an den Schritt des „focused coding“ angelehnt war,

¹⁹ Aus Gründen der Transparenz möchte ich auch auf Lücken innerhalb meines Materials hinweisen: dem Fehlen von Stimmen religiöser Autoritäten zu zeitgenössischen spirituellen Praktiken. Alle Versuche, muslimische oder christliche religiöse Autoritäten oder Vertreter entsprechender Institutionen zu meinem Forschungsthema zu interviewen, scheiterten. Auch die Angebote einiger Interaktionspartner:innen, mich mit dem Scheich beziehungsweise Priester ihres Vertrauens in Kontakt zu bringen, blieben ergebnislos. Meine Suche nach schriftlichen Stellungnahmen religiöser Institutionen war ebenfalls erfolglos: Weder ich selbst noch libanesische Freund:innen oder die Übersetzerin Guitta Njema konnten entsprechender Dokumente habhaft werden. Ich leite daraus nicht ab, dass diese Dokumente nicht existieren oder Religionsvertreter keine Position zu den populären Praktiken bezogen (siehe Kapitel 7.3). Vielmehr scheint es mir, dass mir einerseits meine Positionalität – junge nicht-muslimische, nicht-libanesische Forscherin mit begrenzten Arabischkenntnissen – den Zugang zu bestimmten Personen, Institutionen und Dokumenten verschlossen hat. Andererseits lässt sich die Frage aufwerfen, ob religiöse Autoritäten nicht über das sprechen wollten, was möglicherweise das Potenzial besaß, ihre machtvolle, gesellschaftliche und religiöse Position in Frage zu stellen (siehe Kapitel 7.3).

²⁰ Diese Arbeiten führte ich mit dem Auswertungsprogramm MAXQDA durch.

erweiterte ich den Fokus, indem ich weiteres Interviewmaterial sowie die Tagebuchaufzeichnungen hinzuzog (Charmaz 2014: 140–141). Gleichzeitig differenzierte ich Codes weiter aus, um meine bisherigen Erkenntnisse zu präzisieren, und fasste Codes zu Themenfeldern zusammen, um die kausalen Zusammenhänge und thematischen Verbindungen deutlich zu machen, die mein Forschungsfeld strukturierten (Charmaz 2014: 140–141). Bereits während dieser zweiten Phase des Codierens begann ich, die Analyseerkenntnisse zu verschriftlichen, indem ich durch das Codesystem herausgearbeitete Themen und thematische Verflechtungen anhand von ausgewähltem empirischem Material erläuterte. Diesbezüglich war das Verfassen eines Zeitschriftenartikels (Kühn 2020) und eines Beitrags für ein Working-Paper (Kühn 2019) entscheidend: Hier beschäftigte ich mich mit spezifischen Facetten meiner Forschung, die „Keimzellen“ der umfassenden Argumentation dieser Arbeit darstellen.

Zu einer transparenten Darstellung des methodischen Vorgehens gehört schließlich auch die Frage, auf welche Weise ich den Schutz meiner Interaktionspartner:innen sicherte und wie ich einen über die unmittelbaren Forschungsaufenthalte hinausgehenden Dialog sicherstellte. Ich machte bei jeglichen von mir besuchten Kursen von Beginn an klar, dass ich eine Teilnehmerin mit Forschungsinteresse war. Hierbei verwies ich nicht nur kurz auf die Inhalte meiner Forschung, sondern fragte explizit, ob alle Teilnehmenden mit meiner Anwesenheit und der anonymisierten Verwendung der Beobachtungen einverstanden waren. Zu Beginn der Interviews legte ich mündlich²¹ dar, dass es den Gesprächspartner:innen freistand, das Interview jederzeit zu beenden, Fragen unbeantwortet zu lassen oder der Verwendung von Teilen des Interviews oder des gesamten Interviews jederzeit zu widersprechen. Außerdem bot ich allen Gesprächspartner:innen an, ihnen die von mir verwendeten Zitate vor der Veröffentlichung vorzulegen. Einige Interaktionspartner:innen nahmen dieses Angebot an, andere gaben mir zu verstehen, dass das Vertrauensverhältnis zwischen uns in ihren Augen ausreichend und eine weitere Autorisierung der Datennutzung nicht von Nöten sei. Damit auch nach meinen Forschungsaufhalten derlei Fragen geklärt und ein weiterer Kontakt möglich war, sorgte ich schließlich dafür, dass jede:r Gesprächspartner:in mindestens zwei Möglichkeiten besaß, mich in Deutschland zu kontaktieren (E-Mail, Mobiltelefon oder soziale Medien).

²¹ Nach langem Abwägen entschied ich mich gegen eine schriftliche Form des „informed consent“. Zum einen rief diese Form des „niedergeschriebenen Vertrauens“ Irritationen bei den Forschungspartner:innen hervor. Für sie galt die Verbindlichkeit der täglichen Interaktion. Zum anderen bereitete mir die Vorstellung, einen Ordner mit sämtlichen Kontaktdaten, Klarnamen und Unterschriften aller meiner Forschungspartner:innen monatelang durch den Libanon zu tragen, großes Unbehagen: Welche Auswirkungen hätte es jetzt oder in Zukunft, wenn diese Dokumente in die Hände Dritter gelangen würden?

3.2 Forschungsbezogene Herausforderungen und Positionalität

Methodische Transparenz beinhaltet nicht nur die Darstellung der Datenerhebung und -auswertung, sondern umfasst auch die kritische Reflexion des Forschungsprozesses und seiner Unwägbarkeiten. Daher beschäftige ich mich im Folgenden mit zwei ausgewählten Aspekten meiner Forschung: den Einfluss von Gender auf meine Arbeit als Forscherin sowie die methodische Spezifität, Körperpraktiken zu untersuchen. Mit dieser Reflexion beabsichtige ich, Positionalität und kritische Forschungs- und Methodenreflexion zu verbinden und, über eine oberflächliche „Selbstklassifizierung“ hinausgehend (vgl. Gupta und Ferguson 1997: 38), Konsequenzen von Selbst- und Fremdzuschreibung auf die Forschung zu explizieren, persönliche „blinde Flecken“ zu identifizieren und Rezipient:innen dieser wissenschaftlichen Arbeit die Position der Analysierenden deutlich zu machen.

3.2.1 Der Einfluss der Genderidentität „weiblich“

Wie in anderen Momenten sozialer Interaktion stellen auch die Kernelemente ethnologischer Forschung – Interviews und teilnehmende Beobachtung – soziale Situationen dar, in denen Forscher:innen und ihre Interaktionspartner:innen ihre Beziehungen stetig neu aushandeln: Entlang von Dimensionen wie Herkunft, soziale Position, Alter oder Gender entfalten sich hierbei eine Vielzahl ambivalenter Hierarchien und Abhängigkeiten (Kirsch 2005: 2170). Im Kontext meiner Forschung stellte meine weibliche Genderidentität einen bedeutsamen Einflussfaktor für die sozialen Interaktionen dar. Deren Implikationen und forschungspraktische Konsequenzen gehe ich an dieser Stelle auf den Grund.

Meine Genderidentität „weiblich“ erwies sich im spezifischen Umfeld meiner Forschung häufig als positiv – entsprach diese Positionierung doch der Gruppe, die mehrheitlich die Kurse besuchte. Meine Genderidentität erleichterte insbesondere die Gespräche über die Lebenswirklichkeiten der Forschungspartnerinnen (Kühn 2020: 33). Gesprächspartnerinnen legten detailliert ihre Ansichten über männliche Dominanz in etablierten Glaubensgemeinschaften dar oder teilten eigene sexualisierte Gewalterfahrungen mit mir, da der Austausch als ein Gespräch zwischen Personen mit – zumindest potenziell – vergleichbarem Erfahrungshorizont bzw. ähnlichen Ansichten verstanden wurde und damit als geschützter Raum des Vertrauens galt. Bezüglich der intensiven Gespräche über die Unwägbarkeiten der Partnersuche und den Herausforderungen amouröser Beziehungen verband sich meine Genderposition mit meinem Status als unverheiratete junge Frau: Gesprächspartnerinnen erzählten mir ihre persönlichen Erfahrungen in einer Form, der ihre Erlebnisse als Geschichten unter „Leidensgenossinnen“ erscheinen ließ. Implizit rekurrierten sie dabei auf geteilte Erfahrungen und ein imaginiertes automatisches, da auf Genderidentität basierendes Verständnis.

Auch wenn ich die Wichtigkeit der Dimension Gender als ermöglichende Komponente meiner Forschung unterstreichen möchte, möchte ich die zugespitzte Frage stellen, ob es nur meine „Weiblichkeit“ war, die mir diese Türen öffnete, oder ob es eine schichtspezifische Weiblichkeit war, die sich ermöglichend auf meine Forschung auswirkte. Anders formuliert: Ich stelle die These auf, dass der Aufbau einer genderbasierten Verbindung zwischen den Forschungspartnerinnen und mir auch deshalb funktionierte, da wir in unseren nationalen Zusammenhängen ähnliche soziale Positionen besetzten und den Habitus einer (aufsteigenden oder im Aufstieg begriffenen) gebildeten Mittelschicht verinnerlicht hatten. Lebenswirklichkeiten und entsprechende Erzählungen hierüber drehten sich um jene Werte und Normen, Bildungsbiografien und familiäre Hintergründe (siehe Kapitel 4), die wir teilten – so die mal beidseitige, mal einseitige Annahme mit realer Wirkmächtigkeit.

Mit dieser Verbindung von Genderidentität und Klassenzugehörigkeit will ich Divergenzen und globale Hierarchien nicht in Abrede stellen, sondern vielmehr darauf hinweisen, dass die Komponente weiblich keinen Automatismus der Verbindung darstellt. Im Umkehrschluss bedeutet dies: „Frausein“ weist eine derartige Bandbreite auf, dass es die irrige Annahme von einer universalen weiblichen Lebensrealität ist, die zu dem Trugschluss führt, dass allein die Genderidentität eine automatische Verbindung zwischen der Forscherin und ihren Interaktionspartnerinnen schafft. Vielmehr erscheint mir „Weiblichkeit“ der offensichtlichste Anknüpfungspunkt zu sein, in deren Schatten jedoch weitere Facetten der Identität, wie Alter oder sozioökonomische Verortung, kaum weniger einflussreich in den sozialen Interaktionen wirken und zu einer bestimmten Form der gegenseitig zugeschriebenen weiblichen Lebensrealität führen, die das Fundament der „Verbindung unter Frauen“ darstellt. Der Einfluss dieser weiteren, im Lichte der Genderidentität zurücktretenden Faktoren wurde wiederum in den Momenten deutlich, in denen sie zur Quelle von Differenz wurden.

Bei aller Intimität der geteilten Selbstzuschreibung „Frau der Mittelschicht“ enthielten die Gespräche über genderspezifische Lebensrealitäten, Herausforderungen und Ungleichheiten zwischen meinen Forschungspartnerinnen und mir auch ein Moment der Dissonanz. Der Austausch über diese Themen geschah mit einer Person, die nicht in der gleichen Gesellschaft aufgewachsen war und lebte. Vielmehr war das zuhörende Gegenüber den Libanesinnen im kulturellen und in einer beträchtlichen Anzahl der Interviewsituationen auch im religiösen Sinne fremd. Vielmehr noch: Die Zusammentreffen zwischen meinen Forschungspartnerinnen und mir fanden vor dem Hintergrund eines mächtigen globalen stereotypen Narratives über ‚die‘ arabische Welt, ‚den‘ arabischen Mann und ‚die‘ arabische Frau statt, das für mehr als einen westlichen Krieg die Befreiung der Frauen als fadenscheinige Begründung geliefert hatte (Foster 2003: 34; Klaus und Kassel 2003).

Den Schwierigkeiten, als „Arab woman“ über genderspezifische Ungleichheit zu sprechen und zu schreiben, hat sich die libanesische Schriftstellerin Lina Mounzer in ihrem Beitrag *Going Beyond the Veil – Against the Regime of ‘aib* im Online-Magazin *The Baffler* gewidmet.²² Mounzer beschreibt in ihrem Artikel die Form der sozialen

²² Lina Mounzer: „Going Beyond the Veil. Against the Regime of ‘aib“, *The Baffler*, 56, 06. März 2021,

Kontrolle über Frauen als „the regime of ‘*aib*“: Das Konzept ‘*aib*‘ kann übersetzt werden als Scham und Schande und umfasst die Idee, dass das Ansehen einer Familie davon abhängt, wie das Verhalten der Frauen einer Familie von der Öffentlichkeit wahrgenommen wird. Damit prägt das Konzept von ‘*aib*‘ die Lebensführung weiblicher Familienmitglieder nach Meinung der Autorin nachhaltig. Mounzers literarisch-essayistische Auseinandersetzung mit ‘*aib*‘ ist deshalb so aufschlussreich für meine Forschung, da die Autorin in diesem Zusammenhang die Frage aufwirft, wer wann in welcher Sprache über genderspezifische Diskriminierungs- und Gewalterfahrungen sprechen kann. Obgleich Mounzer detailliert über ihre eigenen genderspezifischen Diskriminierungserfahrungen als alleinstehende und alleinlebende Frau in Beirut und die daraus resultierende Ohnmacht und Wut in diesem englischsprachigen Artikel schreibt, hält sie dennoch fest, dass es einen Unterschied zwischen einer arabischsprachigen und englischsprachigen Auseinandersetzung mit diesem Thema gibt:

In Arabic, the sadness and fury are usually allowed to flow unchecked. If they [women, J.K.] encounter opposition, it is from conservatives or fundamentalists who will justify what happened or preach that this is what women get for stepping out of line. They are always shouted down. In English, one too many frustrated declarations of ‘there is something essentially *wrong* with us’ will inevitably run up against long lectures about historical and social context. Again, as with Leila Ahmed, this reasoning is not wrong. It’s rather that even in moments of great grief or rage, we must remember how to behave, how to speak and what to say, because we are always representing our entire communities. And because there are too many horrors competing for our grief and rage.²³

Auch in der Auseinandersetzung um (sexualisierte) Gewalterfahrungen und in der Anklage der genderspezifischen Doppelmoral der eigenen Gesellschaft greift laut Mounzer die Logik von ‘*aib*‘ – und zwar genau dann, wenn die Diskussion nicht mehr (sprachlich) intern auf Arabisch, sondern auf Englisch mit dem und im globalen Norden geschieht. Laut Mounzer stelle sich bei der englischsprachigen Diskussion automatisch die Frage, in welchem Licht Erzählungen und Kritik die eigene Gesellschaft erscheinen lassen. Eine Gesellschaft, deren Männer durch die Zuschreibungen wie „arabisch“ oder „muslimisch“ bereits zur Zielscheibe rassistischer (Außen-)Politik geworden sind: „And so to betray our men with ill-considered rage, to talk about them as a faceless, ravening mob in public the way we might in private, feels like we are fueling a fire that will only burn us in the end“.²⁴

Das Dilemma, das Mounzer anhand von Artikeln und Büchern arabischer Aktivistinnen, Journalistinnen und Wissenschaftlerinnen über Sexualität (und Religion) in muslimischen Mehrheitsgesellschaften des Nahen Ostens und Nordafrikas ausführt,

<https://thebaffler.com/salvos/going-beyond-the-veil-mounzer>. Ich danke Liina Mustonen, die mich auf den Artikel von Lina Mounzer aufmerksam machte.

²³ Mounzer a.a.O., Hervorhebung im Original.

²⁴ Mounzer a.a.O.

war auch in meiner Forschung präsent. Während ich mich als deutsche Ethnologin eines europäischen Forschungsprojektes mit Interesse am Nahen Osten in Interaktionen vorstellte, sahen zu Beginn meiner Forschung viele Gesprächspartner:innen nicht (nur) die deutsche Ethnologin, sondern ich wurde zunächst als christliche, wahlweise christlich-atheistische Vertreterin „des Westens“ identifiziert, der Gesprächspartner:innen entweder wenig Wissen oder stereotypes Wissen über den Libanon und die islamische Glaubenspraxis zuschrieben. Die mediale Präsenz des „Islamischen Staates im Irak und Syrien (ISIS)“ und die von anti-muslimischem Rassismus bzw. Islamfeindlichkeit geprägten Diskussionen um die sogenannte ‚Flüchtlingskrise‘ in Europa schufen zu Beginn des Jahres 2017 ein Klima, in dem geografische Herkunft und religiöse Zugehörigkeit die ohnehin gegebene Brisanz von Themen wie Religion potenzierte. Zu Beginn unseres Kennenlernens machten besonders muslimische Gesprächspartner:innen deutlich, was „der Islam“ nicht sei: Gewalt, Frauenunterdrückung und eine politische Agenda contra dem globalen Norden. Sie wiesen darauf hin, dass es nicht nur im Islam, sondern auch in allen anderen Religionen misogynen Tendenzen gebe. Unabhängig vom jeweiligen religiösen Hintergrund betonten Gesprächspartner:innen, nicht *generell* über *alle* Libanes:innen zu sprechen. Sie gaben zu bedenken, dass es mit der Gleichberechtigung der Frau auf den zweiten Blick auch in Europa nicht so weit her sei, und sie machten deutlich, dass ihre Geschichten *individuelle Erfahrungen* seien, die nicht als Urteil über die *gesamte* Gesellschaft missverstanden werden dürften. Obwohl mein Fremdsein immer wieder auch Startpunkt für Auseinandersetzungen über eben jene (religiöse und kulturelle) Differenz war und gerade mit steigender Vertrautheit das Interesse an einem Erkunden von geteilten und divergierenden Perspektiven, Erfahrungen und Ansichten ein Motor in vielen Gesprächen war, war das Sprechen über weibliche Lebensrealitäten nicht frei von Fallstricken und Dilemmata – genau in jenen Momenten, in denen sich die geteilte Genderkategorie Frau mit anderen Positionierungen wie Religionszugehörigkeit oder geografische Herkunft verband. Es bedurfte einer abwägenden, sensiblen und reflexiven Herangehensweise in allen Phasen meiner Forschung, um einerseits der komplexen Situation der Forschungspartner:innen zu begegnen und andererseits als nicht-muslimische, *weiße*²⁵ Wissenschaftlerin aus Europa auf respektvolle und verantwortliche Art und Weise über Gender im Libanon zu arbeiten und zu schreiben. Damit meine ich insbesondere eine wissenschaftliche Analyse, die nicht das stereotype Narrativ über ‚die‘ muslimische Frau und ‚den‘ arabischen Mann beflügelt, sondern kontextualisierte Geschichten über weibliche Lebenswirklichkeiten erzählt, von denen der Umgang mit sozialer und institutioneller Geschlechterungleichheit einer von mehreren Aspekten ist.

²⁵ Durch die Kursivschreibung mache ich deutlich, dass ich den Begriff „*weiß*“ nicht als eine rassifizierte Konstruktion zur Beschreibung von Hautfarbe verstehe, sondern als Bezeichnung für eine privilegierte soziale Positionierung und damit „als Analyse-kategorie für unterdrückende Machtverhältnisse“ (Kelly 2019: 16).

3.2.2 Ethnografische Forschung als/und Sinneserfahrung

Zum Abschluss dieses Kapitels diskutiere ich einen Aspekt meiner Forschung, der weniger Herausforderung denn Besonderheit meiner Forschung war. James P. Spradley konstatiert, dass „ethnography means *learning from the people*” (1979: 3, Hervorhebungen im Original). Lernen als aktive Teilhabe am Leben anderer Menschen findet in der ethnologischen Arbeit nicht nur in Momenten des Zuhörens, sondern besonders auch in Momenten des Mitmachens statt (DeWalt und DeWalt 2011: 10). Hier ist das physische Involviert-Sein der forschenden Person von zentraler Bedeutung: Durch unseren Körper erfahren wir die Realität, die wir verstehen wollen (Csordas 1994c: 6). Ethnologische Forschung ist somit körperlich vermittelte Teilnahme und Teilhabe zum Zwecke des Verstehens (Okely 2007: 76), der Körper der forschenden Person ist ihr primäres Werkzeug. Durch Mitmachen gewonnenes Wissen beeinflusst unser Verständnis des Forschungskontexts und -themas und „constitutes a foundation for the production of written texts” (Okely 2007: 65).²⁶ Wie aber kann ein bewusster und strukturierter wissenschaftlicher Zugang und Umgang mit diesem „embodied nature of knowledge” (Okely 2007: 65) aussehen? Anders gefragt: Wie können aus meiner Teilnahme an einer Meditationsstunde, meinen Erfahrungen dieser spirituellen Praxis, valide Daten für eine wissenschaftliche Analyse werden?

Diesbezüglich stellt Tanya M. Luhrmann (2010) in ihrem Artikel die titelgebende Frage *What Counts as Data?*. Ihre Forschung über Magie in Großbritannien hatte sie mit einem Fokus auf Diskurse und kognitive Konzepte ihrer Forschungspartner:innen begonnen: „I was looking for the words people used and the narratives they spun and the consequences of their interpretations for their choices and actions“ (Luhrmann 2010: 217). Durch übernatürliche Erfahrungen, die sie nach einiger Zeit der Forschung machte, wurde für Luhrmann jedoch deutlich, dass für ihre Forschungspartner:innen sowohl *verbal* vermittelte Konzepte als auch *körperlich* vermittelte Empfindungen von Bedeutung für ihre magischen Überzeugungen und Praktiken waren: „Instead, what the unusual experiences taught me was that people who believe in magic had different *bodily feelings* (again, broadly constructed) as well as different ideas“ (Luhrmann 2010: 217, Hervorhebungen im Original). Eine initiiierende, routinierte Meditations- und Visualisierungspraxis verhalfen ihr zum Verständnis der unterschiedlichen Formen magischen Wissens, welches ihre Interaktionspartner:innen besaßen (Luhrmann 2010: 214–216): Ideen und Konzepte von Magie sowie körperliche Empfindungen von magischen Kräften. Erst die Aufmerksamkeit für die eigenen körperlichen Erfahrungen und Empfindungen während der Forschung ermöglichte Luhrmann diese differenzierte Sichtweise auf die Lebens- und Erfahrungsrealitäten

²⁶ Okely (2007: 77) weist daraufhin, dass „[k]nowing others though the instrument of the field worker’s own body involves deconstructing the body as a cultural, biographical construction through a lived and interactive encounter with others’ cultural construction and bodily experience. This is not merely verbal, nor merely cerebral, but a kinetic and sensual process both conscious and unconscious which occurs in unpredictable, uncontrollable ways“.

der Forschungspartner:innen und ihre magischen Praktiken (2010: 220). In gleicher Weise betont Michal Pagis (2019: 179) im methodologischen Anhang zu ihrer Studie über Vipassana-Meditation in Israel und den USA, dass insbesondere der Status als Anfängerin von großer Bedeutung für das analytische Verständnis einer Körperpraxis sei, erlaube es doch den Moment der Transition zu einer neuen Form der Verkörperung nachzuvollziehen. Und auch Judith Macpherson (2008: 169–171) unterstreicht in ihrer Arbeit über die Heilungsbestrebungen schottischer Reiki-Praktikerinnen, dass ihre eigene Krankheitserfahrung und ihre Position als „bothsider“ (2008: 169), d.h. Forscherin und initiierte Reiki-Heilerin, ihr ein besseres Verständnis der Erzählungen ihrer Forschungspartnerinnen ermöglichte.

Ähnlich wie in Luhmanns, Pagis' und Macphersons Fall, ist auch mein Forschungsthema eng mit körperlichen Praktiken und Empfindungen verbunden. Physische Praxis stellt einen Teil der von mir untersuchten Kurse und Klassen dar und körperlich vermittelte Momente der Selbsterkundung und -offenbarung standen im Zentrum vieler Praktiken. Aus diesem Grund erachte ich den Erwerb von implizitem und explizitem körperlichen Wissen über die Praktiken als notwendig, um den Charakter des sozialen Phänomens „zeitgenössische spirituelle Praktiken“ in seiner Gesamtheit erfassen zu können. Mein Forschungsansatz basiert damit auf einem Verständnis von „learning and knowing as situated in embodied practice and movement“ (Pink und Howes 2010: 332). Konkret bedeutete dies, dass ich aktiv teilnehmende Schülerin statt nur stille Beobachterin der spirituellen Kurse war, um (unter den Augen anderer Teilnehmer:innen) einen Einblick in die Praxis der Forschungspartner:innen zu erhalten (vgl. Kanafani und Sawaf 2017: 8–9; Pink 2015: 103–107). Diese „emplaced and active participation“ (Pink 2015: 116) hatte zum Ziel, die sinnlich-körperlichen Dimensionen der Erzählungen meiner Forschungspartner:innen und damit auch die sinnlich-körperlichen Dimensionen ihrer spirituellen Praxis holistisch zu verstehen.

Ich möchte damit nicht zum Ausdruck bringen, dass ein simples Machen derjenigen Dinge, die es zu untersuchen gilt, bereits analytisches Wissen vermitteln kann oder meine Empfindungen gar ein Spiegelbild der Empfindungen der Interaktionspartner:innen seien. Luhmann (2010: 220) verweist zu Recht auf die Gefahr, auf Basis der eigenen Empfindungen und Erlebnisse Rückschlüsse auf die Lebenswirklichkeiten der Forschungspartner:innen zu ziehen: „It is a risky business to use your own bodily experience – your own raw moments – to draw inferences about the lives of people in other social worlds“ (Luhmann 2010: 220). Und auch Pagis (2019: 177–180) schreibt sowohl über die Wichtigkeit als auch über die Herausforderungen, als aktive Teilnehmerin von Meditationskursen körperfokussierte Autoethnografie *und* körperfokussierte Ethnografie zu bewerkstelligen und analytisch zusammenzubringen.

Vielmehr möchte ich die Notwendigkeit unterstreichen, die eigenen körperlichen Erlebnisse in den besuchten Kursen zu reflektieren, um zum einen einen umfassenden, das heißt kognitiv-verbal sowie sinnlichen-körperlichen Eindruck von dem Untersuchungsgegenstand zu erhalten und zum anderen auf der Basis dieser verkörperten Erfahrungen mit den Forschungspartner:innen Gespräche über eben jene Körperpraxis führen zu können. Hier folge ich somit Luhmanns Plädoyer, als Forscher:in die ver-

körperlichen Routinen und Praktiken der Forschungspartner:innen zu durchlaufen und zu erlernen, um Wissen über körperlich vermittelte Zusammenhänge und Wissensformen zu erlangen: „I think the best account of the ethnographer’s main goal is that the ethnographer attempts to grasp the task that the field subject must master in order to be minimally competent in his or her domain“ (Luhmann 2010: 220).

Die Wichtigkeit, aktiv teilzunehmen und die Praktiken spürend zu erlernen, wurde mir während meiner Forschung immer wieder vor Augen geführt. Beinahe jedes Interview, welches ich im Laufe meiner Forschung durchführte, gelangte an den Punkt, an dem Gesprächspartner:innen begannen, nach meinen Erfahrungen in der spirituellen Sphäre zu fragen. Ein Teil dieser Erkundigungen umfasste den – manchmal ermutigenden, manchmal fordernden – Aufruf, an diesem oder jenem Kurs teilzunehmen oder eine spezielle Heilmethode zu erlernen. Nach Meinung meiner Gesprächspartner:innen war das eigene Erleben notwendig, um die Bedeutung der Praxis zu er-fühlen, um zu verstehen, worum es im Kern geht. „How do you want to write about it, if you don’t know how it *feels*, Johanna?“ war eine Aussage, die ich in unterschiedlicher Form häufig hörte.²⁷ In der Tat schuf die wissenschaftlich-systematische Verbindung von teilnehmender Beobachtung – zu der ich ebenfalls meine eigenen körperlichen Empfindungen während der Praxis sowie deren Reflexion zähle – und narrativem Interview in mehrfacher Hinsicht den Zugang zu den unterschiedlichen Dimensionen der Praktiken.

Durch gemeinsame Praxis gewachsenes Vertrauen und sprichwörtliche Nähe bereitete den Boden für einen reflexiven Austausch mit Forschungspartner:innen über ihre körperlichen und nicht-körperlichen Empfindungen in den Kursen und Workshops (Kühn 2020: 35). Das eigene Erleben der Kurse in Form einer Teilnahme statt einer distanzierten Beobachtung ermöglichten mir aber auch ein besseres Verständnis des emischen Vokabulars. Im Lichte meiner eigenen Sinneseindrücke waren mir die Begrifflichkeiten und Umschreibungen der Teilnehmenden eines bestimmten Meditationskurses verständlicher. Nicht, weil ich der irrigen Annahme anhing, dass meine Empfindungen den ihren glichen, sondern weil ich ein Verständnis dafür entwickelt hatte, welche Dimensionen der körperlichen Empfindungen die Anweisungen und Suggestionen der Lehrer:innen bewirken können. So wurden Beschreibungen von Forschungspartner:innen wie „I just went flowing from place to place“ (Nabila, Interview 06.12.2017) durch mein Wissen um die körperlichen Aspekte der Praxis analysierbar.

„We cannot live other people’s lives“, mahnt Clifford Geertz (1986: 373) bezüglich ethnologischer Forschung, aber – so betont Nadine Sieveking in Auseinandersetzung mit Geertz’ Aussage – wir können bedeutsame verkörperte Aspekte dieser Lebenswirklichkeiten als „Körpertechniken erlernen“ (Sieveking 2004:80). Dieses Erkenntnis ist auch für mein Forschungsthema „zeitgenössische spirituelle Praktiken“ gültig. Die Reflexion meiner eigenen sinnlichen Eindrücke und emotionalen Gemütszustände

²⁷ Pagis (2019: 175) beschreibt vergleichbare Reaktionen ihrer Forschungspartner:innen in ihr Studie über Vipassana-Meditation.

während der spirituellen Praxis eröffnete mir neue analytische Blickwinkel auf meinen Forschungskontext. So fiel mir beispielsweise in den Beschreibungen von Yoga- und Meditationsstunden in meinem Forschungstagebuch die Nachdrücklichkeit auf, mit der ich Stille und Lautstärke, das Vorhandensein oder das Fehlen von Musik vermerkte. Der Umstand, dass ich so detailliert die Unterschiede zwischen der Kakophonie Beiruts und dem strukturiert-leisen Klangmuster der Stunden beschrieb, öffnete mir die Augen, die besuchten Kurse auch bezüglich dieser Perspektive zu betrachten. Welche körperliche Sinneserfahrung beziehungsweise Sinnesentlastung boten diese Kurse den Teilnehmenden, wenn diese für ein oder zwei Stunden der pulsierenden Stadt entflohen? Erst der analytische Blick auf meine eigenen Wahrnehmungen und Empfindungen führte mir diese Dimension der Kurse vor Augen und regte mich an, systematisch die räumliche und klangtechnische Ausgestaltung der Praktiken in meine Analyse miteinzubeziehen und diese mit Sätzen, die mir häufig in der Forschung begegnet sind, wie die Bezeichnung von Yogakursen als „Zeit für mich“, zu verbinden.

Die Analyse von körperlich vermittelten spirituellen Praktiken stellte mich aber auch vor forschungspraktische Herausforderungen. Dies betraf vor allem die Dokumentation der Kurse. In den rein verbalen Veranstaltungen war das Verfassen von Notizen etablierter Teil des Unterrichtes, zumindest jedoch nichts Ungewöhnliches. Für jene spirituellen Angebote, die (teilweise) körperlich vermittelt waren, war das Anfertigen von Notizen zwar nicht unmöglich, erschien mir jedoch als unpassendes Verhalten im Angesicht der allgemeinen Kursetikette und der vorherrschenden Atmosphäre. Mit Stift und Notizbuch körperliche Praxis in Wörtern festzuhalten, schuf ein Moment der Distanz zwischen den Teilnehmer:innen und mir und unterbrach die Vertrautheit dieser Zusammenkunft. Dies galt besonders, da Teilnehmer:innen den Akt des Mitschreibens zuweilen als externe Evaluierung ihres Tuns missverstanden. Des Weiteren empfand ich selbst das Verfassen von Notizen als störend. Aufmerksame und aktive Teilnehmerin zu sein und gleichzeitig als beobachtende Forscherin Notizen zu machen, erschien mir als Quadratur des Kreises: Hin und her zu wechseln zwischen dem Zustand des Teilnehmens, Lernens und Sich-Einlassens einerseits und dem distanziierten Beschreiben und Festhalten der Vorgänge andererseits, führte dazu, dass ich keines der beiden Ziele umzusetzen vermochte.

Tonmitschnitte waren ein willkommener Ausweg aus diesem Dilemma. Sie erlaubten mir eine umfängliche aktive Teilnahme an den Kursen ohne Sorge ob der Dokumentation oder meiner Fähigkeit, mir die Details der Interaktion korrekt merken zu können. Zu Beginn meiner Forschung war ich zurückhaltend mit der Aufzeichnung von Veranstaltungen, da ich Hemmungen hatte, um Erlaubnis zu fragen, intime Diskussionen oder persönliche und/oder sensible Geschichten aufzunehmen zu dürfen. Schnell lernte ich jedoch, dass Kursteilnehmer:innen und Lehrer:innen weit weniger Probleme mit der Dokumentation ihrer Stimmen und Geschichten hatten als ich. Tonaufnahmen waren akzeptiert, wurden im Falle des Kabbala-Frauenkreises sogar von anderen Teilnehmerinnen per Mobiltelefon erstellt. Lediglich in zwei Fällen wurde mir eine Tonaufnahme verweigert. In beiden Fällen war der Grund jedoch Urheberrechtsprobleme bezüglich der vermittelten Inhalte. Dennoch machte ich es mir zur Regel,

nur von jenen Stunden Tonaufnahmen anzufertigen, in denen ich eine etablierte, d.h. dauerhaft teilnehmende, den Lehrer:innen wie den (regelmäßigen) Teilnehmer:innen bekannte Person war.

In diesem Kapitel habe ich mein methodisches Vorgehen dargelegt und reflektiert. Ich habe gezeigt, dass diese Arbeit insbesondere auf der Analyse von empirischem Material bestehend aus teilnehmender Beobachtung und Interviews basiert. Ich zeigte des Weiteren auf, dass meine Genderidentität als Frau wichtig für meine Beziehungen zu meinen Forschungspartnerinnen war. Schließlich habe ich den Umstand diskutiert, dass meine Forschung körperlich-vermittelte Praktiken in den Blick nimmt, und habe aufgezeigt, wie ich meine eigene körperliche-sinnliche Teilnahme an zeitgenössischen spirituellen Praktiken wissenschaftlich-analytisch fruchtbar machen kann. Damit ist die Darstellung des theoretisch-methodischen Rahmens dieser Arbeit abgeschlossen. In den folgenden vier Kapiteln werde ich mein empirisches Material präsentieren und analysieren. Ich beginne dieses Unterfangen mit der Darstellung der politisch-wirtschaftlichen Situation im Libanon zur Zeit meiner Forschung und einem Einblick in die Lebenswirklichkeiten meiner Forschungspartnerinnen.

4 Historischer Kontext und gegenwärtige Lebenswirklichkeiten in Beiruts Mittelschicht

In diesem Kapitel stelle ich die Lebenswirklichkeiten meiner Forschungspartnerinnen dar, konkret jene Facetten des Lebens, welche die Frauen teilten. Die Struktur dieses Kapitels orientiert sich dabei an den Themen, die von den Gesprächspartnerinnen in den Interviews angesprochen wurden. Als Auftakt dieses Kapitels präsentiere ich daher das Interviewnarrativ der Forschungspartnerin Denise. Den Aspekten der Lebenswirklichkeiten, die in Denises Narrativ aufscheinen und die auch für die Erzählungen anderer Frauen prägnant sind, gehe in den folgenden Unterkapiteln sukzessive nach. Diese Ausführungen verbinde ich mit grundlegenden geschichtlichen, wirtschaftlichen und politischen Informationen über den Libanon.

Zunächst gebe ich einem Überblick über die jüngere Geschichte des Libanon, konkret die Periode von der Mandatszeit nach dem Ersten Weltkrieg bis zum Ende des Bürgerkriegs im Jahr 1990 (Kapitel 4.1). Dann widme ich mich den Lebenswirklichkeiten meiner Forschungspartnerinnen in Beirut. Dabei stelle ich Auswirkungen der gegenwärtigen wirtschaftlichen und politischen Krise des Libanon auf die Lebenssituation der Forschungspartnerinnen dar (Kapitel 4.2). In diesem Zusammenhang adressiere ich auch biografische Charakteristika der Forschungspartnerinnen in Form von Mobilitätserfahrungen und dem Streben nach Bildung, die sich als Ergebnis der sozioökonomischen Situation verstehen lassen. Im Anschluss daran schildere ich das Ringen der Gesprächspartnerinnen um eine für sie passende Form sozialer Kontakte (Kapitel 4.3). Letzteres betraf sowohl die Themen Partnerschaft und Ehe als auch

familiäre Beziehungen und umfasste zudem die Auseinandersetzung mit persönlichen und gesellschaftlichen Erwartungen sowie patriarchalen Strukturen im Sozialen und Rechtlichen. Nachfolgend beschreibe ich die religiösen Selbstpositionierungen meiner Forschungspartnerinnen, insbesondere deren ambivalent-kritische Haltung gegenüber etablierten christlichen wie muslimischen religiösen Institutionen und Autoritäten (Kapitel 4.4). Zum Abschluss des Kapitels führe ich die vorher gewonnenen Erkenntnisse über die Lebenswirklichkeiten der Forschungspartnerinnen zusammen (Kapitel 4.5): In den Narrativen der Forschungspartnerinnen spiegelt sich ihre Lebenswirklichkeit als weiblicher Teil der gebildeten urbanen libanesischen Mittelschicht. Ich argumentiere, dass die Gesprächspartnerinnen nicht nur durch ihre sozioökonomische Positionierung verbunden waren, sondern ihnen vor allem eine Suche nach individuellen Handlungsmöglichkeiten in ihrem Leben gemein war. Es beschäftigten sie vor allem Fragen nach ihrer eigenen Person, nach Formen ihrer sozialen Kontakte sowie nach Ausdrucksmöglichkeiten ihres Glaubens – kurz gesagt waren sie auf der Suche nach Möglichkeiten, ihr Leben gemäß ihren Vorstellungen und Lebenszielen zu formen.

Denises Geschichte

Ich lernte Denise, eine extrovertierte Frau Anfang 40, in Rayhans spirituellem Zentrum kennen. Sie pflegte einen herzlichen Umgangston, der zur Kommunikation und zum gemeinsamen Lachen einlud und der selbst bei kurzer Bekanntheit das Gefühl von Nähe und Verbindlichkeit schuf. Anfang Februar 2018 traf ich Denise zu einem ausführlichen Interview. Den Ort für das Treffen wählte Denise: Ein gemütliches Café in der Nähe der American University Beirut, welches vorwiegend von Universitätsangehörigen, Künstler:innen sowie europäischen und nordamerikanischen Arbeitsmigrant:innen frequentiert wurde. Bei einem abendlichen Getränk berichtete mir Denise von ihrer Teilnahme an Rayhans Meditationsstunden und ihrem Interesse an „spirituality“.

In Anbetracht ihrer illustren Art zu erzählen, war ich wenig überrascht, als Denise mir Näheres über ihren beruflichen Hintergrund erzählte. Denise präsentierte sich mir als vielseitige Autorin: Nach ihrem Studium an der American University Beirut hatte sie als Journalistin und Lektorin gearbeitet und ein Kinderbuch auf Englisch, Arabisch und Französisch veröffentlicht. Zum Zeitpunkt meiner Forschung betrieb sie zusammen mit ihrem Bruder eine kleine Filmproduktionsfirma. Für diesen Karriereschritt hatte Denise für einige Monate ein zusätzliches Screenwriting-Studium in New York absolviert. Internationale Mobilität war ein integraler Bestandteil ihres Lebens. Denise hatte bereits ihre Kindheit zwischen Kuwait, Zypern und dem Libanon verbracht: Zunächst war die Familie wegen des Bürgerkriegs im Libanon nach Kuwait übersiedelt. Im Jahr 1990 floh die gesamte Familie schließlich ein zweites Mal vor kriegesischen Auseinandersetzungen – diesmal von Kuwait nach Zypern.

Einige Zeit nach dem Ende des libanesischen Bürgerkriegs kehrten Denise und ihre Familie endgültig nach Beirut zurück. Dennoch bemerkte sie nachdrücklich: „Seriously,

the war supposedly stopped 30 years ago, but it didn't! Still, we're not stable. We don't feel the stability. We're living day by day“ (Denise, Interview 05.02.2018). Diese Aussage bezog sie nicht nur auf die politischen Turbulenzen des Libanon seit 1990. Denise verwies damit auch auf die weiterhin bestehenden konfessionellen Gräben innerhalb der libanesischen Gesellschaft. Aus ihrer Sicht war die angebliche gemeinschaftliche Koexistenz der unterschiedlichen Religionsgruppen vor allem eine nette Geschichte: „I mean, also they tell you all the religions live together. No, no, no, I'm sure you noticed it's not that straight!“ . Denise konstatierte aber noch in einer weiteren Hinsicht eine fortwährende „après-guerre kind of situation“ (Denise, Interview 05.02.2018): Sie zeigte sich besorgt über die wirtschaftliche Situation des Libanon und dessen Auswirkung auf ihre eigene Erwerbstätigkeit. Die Produktionsfirma war für sie und ihren Bruder eine solide Lebensgrundlage, die Suche nach Aufträgen und das Beharren auf adäquater Entlohnung gestaltete sich jedoch zunehmend schwieriger. „I am not appreciated here“, sagte sie mit ungewohnter Traurigkeit in ihrer Stimme (Denise, Interview 05.02.2018).

Obwohl Denise aufgrund der wirtschaftlichen Verwerfungen im Libanon regelmäßig die Option der Emigration in Betracht zog, hatte sie sich bisher gegen ein dauerhaftes Leben und Arbeiten außerhalb des Libanon entschieden. Sie lebte weiterhin gemeinsam mit ihrem pensionierten, verwitweten Vater in der elterlichen Wohnung in Beirut. Es wurde deutlich, dass Denise sich ihrem Land verpflichtet fühlte. So waren für sie gesellschaftliches Engagement im Sinne einer Hilfe für schlechter gestellte Gesellschaftsgruppen bedeutsam und integraler Bestandteil ihres Lebens. Die Entscheidung, im Libanon zu bleiben, war aber auch Ergebnis ihrer Befürchtungen, den sozialen Anschluss durch eine (zeitlich begrenzte) Auswanderung zu riskieren: „I want to have a future here, on a social level“ (Denise, Interview 05.02.2018). Das galt für Denise, obwohl viele Freund:innen entweder durch Emigration oder durch Heirat und den damit einhergehenden familiären Pflichten aus ihrem Alltag verschwunden waren. Nicht nur in dieser Hinsicht war die Ausgestaltung sozialer Beziehungen ein großes Thema im Interview.

Denise sprach lange über ihre Erlebnisse auf der Partnersuche und in ihren Partnerschaften. Ihrer Erzählung entnahm ich, dass sie zurzeit einen Partner („boyfriend“) hatte. Dennoch erzählte sie ausführlich über ihre frustrierenden Erlebnisse als alleinstehende Frau. Sie beklagte, dass es gesellschaftliche Erwartungen an Frauen gäbe, die sich einseitig auf die Bereiche Heirat und Reproduktion bezögen: „We live in this society where they make you feel that if you're not married you haven't accomplished anything. You can be the CEO of the biggest company in the world, but if you're not married, [the people will say: J.K.] ,Oh, you're not married!“ (Denise, Interview 05.02.2018). Denise hingegen besaß andere Erwartungen an eine Partnerschaft. Erstens war berufliche Weiterentwicklung ein wichtiger Teil ihres Lebens. Und zweitens kamen für sie jene Männer nicht in Frage, die noch bei ihrer Mutter wohnten und es zur Bedingung machten, dass ihre Zukünftige nach der Heirat Teil besagter Wohn- und Familiensituation wurde. Denise unterstrich wiederholt, dass sie nicht bereit sei, dieser aus ihrer Sicht etablierten Form von Beziehung und Ehe zu entsprechen. Die Suche nach einer anderen, ihrem Lebensstil und ihren Lebenserwartungen entsprechenden Form amourösen Zusammenseins,

welche nichtsdestotrotz auf Monogamie und Verbindlichkeit basierte und die gemeinsame Zukunftsplanung in einer offenen Art und Weise anging, war für Denise jedoch augenscheinlich ein Unterfangen mit Hindernissen.

Das Bedürfnis nach Verbindung im weiten Sinne des Wortes war auch der Grund für Denises Hinwendung zur Meditation. In einer Psychotherapie hatte ihre Therapeutin ihr nahegelegt, zu meditieren. Denise erfuhr über die sozialen Medien von Rayhans Meditationskursen. „Meditation“, subsumierte Denise, „it’s a very good way of helping and changing your life“ (Denise, Interview 05.02.2018). Sie führte nicht nur größere Ausgeglichenheit und körperliche Verbesserungen auf ihre Meditationspraxis zurück, sondern vor allem die angestrebte Wahrnehmung ihrer Selbst als Teil eines großen Ganzen. Beim Betreten von Rayhans spirituellem Zentrum ergreife sie jedes Mal das Gefühl, nach Hause zu kommen, beschrieb sie dieses Moment der Verbundenheit. Des Weiteren erzählte sie mir begeistert von positiven körperlichen Wahrnehmungen an religiösen Stätten unterschiedlicher Couleur. Diese Empfindungen waren ein Novum für Denise, waren religiös bedeutsame Orte für sie vorher doch gewöhnliche Orte und weit davon entfernt gewesen, ihr körperliche Empfindungen zu vermitteln und sie in einen Zustand der Ergriffenheit zu versetzen.

Denises Begeisterung für Meditation und ihr Interesse an „spirituality“ waren Gegenstand kritischer Debatten in ihrem sozialen Umfeld: Ein muslimischer spiritueller Mentor, der Denise zu Meditationen anhielt, die jenseits christlicher Glaubenspraktiken lagen, war dort Grund zur Beunruhigung gewesen. Denise teilte diese Vorbehalte nicht. Der religiöse Hintergrund spiritueller Lehrender spielte für sie keine Rolle. Darüber hinaus beinhalteten für Denise sowohl spirituelle Praktiken als auch die Religion ein und dieselbe Botschaft: „Be good! Love each other!“ (Denise, Interview 05.02.2018). Denise erzählte mir in diesem Zusammenhang, dass ihr Vater zwar ein gläubiger Christ, aber ein „Christian spiritual“ sei. Er glaube an Gott, gehe aber nicht in die Kirche. Diese Einstellung hatte Denises Art zu glauben geprägt, wie sie mit Blick auf ihren Bruder und sich selbst schilderte: „We believed in spiritual, I mean it’s us with God and nothing else. We don’t have to go to church to be good people“ (Denise, Interview 05.02.2018). Die Art und Weise, wie Denise über Religion sprach, ließ erkennen, dass sie sich etablierten christlichen Praktiken weder verbunden noch libanesischen religiösen Institutionen und Autoritäten verpflichtet fühlte. Ihr Glaube fand Widerhall in ihrer Meditationspraxis.

Denises Geschichte ist in vielerlei Hinsicht prägnant für die Gruppe meiner Forschungspartnerinnen. Ihre Erzählung beinhaltet zum einen biografische Aspekte, wie z. B. Migrationserfahrung und einen universitären Bildungsweg, der auch die Lebenswege anderer Forschungspartnerinnen kennzeichnete. Zum anderen adressierte Denise Themen, wie Zukunftssorgen angesichts der wirtschaftlichen Krise, Streben nach Partnerschaft sowie die Suche nach einer persönlich passenden Form des eigenen (muslimischen oder christlichen) Glaubens, die mir auch in den Erzählungen anderer Forschungspartnerinnen begegneten. Divergierenden religiösen Verortungen und graduellen ökonomischen Unterschieden zum Trotz glichen sich die Berichte der For-

schungspartnerinnen auf frappierende Art und Weise: Sie befanden sich auf der Suche nach Möglichkeiten, ihr Leben nach ihren Wünschen zu formen.

Bevor ich nun diesen geteilten Facetten der Lebenswirklichkeiten meiner Forschungspartnerinnen in den folgenden Kapiteln nachgehe, gebe ich zunächst einige grundlegende historische Informationen über den Forschungskontext Libanon bzw. Beirut.

4.1 Libanon – eine knappe geschichtliche Einführung

„In the final analysis, history is not merely a search for knowledge. It is also a search for understanding“, schreibt der libanesische Historiker Kamal Salibi (1988: 234) im Fazit von *A House of Many Mansions – The History of Lebanon Reconsidered*. Salibi verweist mit dieser Aussage darauf, dass geschichtliche Ereignisse für die unterschiedlichen (konfessionellen) Gesellschaftsgruppen des Libanon divergierend gelesen und erinnert werden. Eine Darstellung historischer Ereignisse verlangt daher im libanesischen Kontext einen differenzierten Betrachtungsfokus.

Salibis Gedanken aufnehmend werde ich im Folgenden jene Ereignisse und Zusammenhänge der jüngeren Geschichte des Libanon diskutieren, die ich für ein Verständnis der Lebenswirklichkeiten meiner Forschungspartnerinnen als relevant erachte. Relevanz speist sich hierbei zum einen daraus, ob Ereignisse Eingang in die Erzählungen meiner Gesprächspartnerinnen fanden. Zum anderen thematisiere ich jene Geschehnisse, die aus meiner Sicht für ein Verständnis gegenwärtiger gesellschaftlicher Dynamiken des Libanon notwendig sind. Die folgende historische Einführung skizziert daher ausgewählte Aspekte der libanesischen Geschichte im Zeitraum vom frühen 20. Jahrhundert bis zum Ende des Bürgerkriegs im Jahr 1990 (weiterführend siehe Angern 2010; Salibi 1988; Traboulsi 2007). Ereignisse nach 1990 behandle ich im nachfolgenden Kapitel 4.2, da sie untrennbar mit den Lebenssituationen im Libanon zur Zeit meiner Forschung verflochten sind.

4.1.1 Mandatszeit und Unabhängigkeit

Der Staat Libanon ist ein „product of the Franco-British colonial partition of the Middle East“ (Traboulsi 2007: 75): Nach dem Ende des Ersten Weltkriegs teilten die Kolonialmächte Frankreich und Großbritannien das Staatsgebiet des zerfallenen Osmanischen Reichs untereinander auf. Als Ergebnis fiel das Gebiet des heutigen Libanon am 1. September 1920 als „État du Grand Liban“ mit der Hauptstadt Beirut unter französische „Verwaltung“²⁸ (Salibi 1988: 26). Christliche Gruppierungen, besonders

²⁸ Ich setze den in diesem Kontext gebräuchlichen Begriff der Verwaltung in einfache Anführungsstriche, um meine Kritik an versachlich-bürokratisierenden und damit euphemistischen Beschreibungen kolonialer Besatzung auszudrücken.



Karte Libanon (Quelle: United Nations, Department of Field Support, Cartographic Section (2010), Lebanon: <https://www.un.org/geospatial/content/lebanon>. Verwendung mit freundlicher Genehmigung der UN Geospatial).

die maronitische Gemeinschaft,²⁹ hatten ihre engen Kontakte zu französischen Vertretern³⁰ genutzt, um intensiv für ein von Syrien losgelöstes libanesisches Staatsgebiet zu werben (Salibi 1988: 17; Traboulsi 2007: 75). Diese Vision für den Libanon fand jedoch nicht bei allen betroffenen Gruppen Anklang. Besonders muslimische Gemeinschaften verstanden das geografische Gebiet am Mittelmeer als Teil eines weiteren arabischen Raums und nicht als einen von den benachbarten Ländern losgelösten Nationalstaat (Salibi 1988: 27-29,169).³¹ Fawwaz Traboulsi (2007: 75) resümiert daher, dass auch wenn die Grenzziehung der französischen Kolonialmacht scheinbar den politischen Zielen christlicher Vertreter zu entsprechen schien, „the final product – Greater Lebanon under French mandate – hardly corresponded to the programme of any Lebanese political party“.

Sechs Jahre nach dieser Grenzziehung „against the will of the majority of its population“ (Traboulsi 2007: 75) wurde der „État du Grand Liban“ im Jahr 1926 in Libanesischer Republik umbenannt und erhielt eine Verfassung (Salibi 1988: 17). In dieser Verfassung wurde erstmals ein konfessionelles Proporzsystem festgeschrieben: „Article 95 provided for the (temporary) fair distribution of government and administrative posts (but not of parliamentary seats) among the various sects“ (Traboulsi 2007: 90). Die Aufnahme religiöser Zugehörigkeit als Strukturierungsdimension politischer Vertretung in die Verfassung adressierte einen schwelenden Konflikt: die politische Partizipation christlicher und muslimischer Gemeinschaften gleichermaßen. Des Weiteren legalisierte die Verfassung das französische Mandat und die damit einhergehende Kontrolle der libanesischen Außenpolitik sowie der inneren und äußeren Sicherheit durch Frankreich (Traboulsi 2007: 90).

Mehr als zwei Jahrzehnte nach der Gründung des Staates Libanon endete die französische Kontrolle des Landes: Im Oktober 1943, inmitten des Zweiten Weltkriegs, wurde der Libanon unabhängig (Salibi 1988: 17). Neben einer Verfassung komplementierte der sogenannte „Nationale Pakt“, „an unwritten gentlemen’s agreement“ (Salibi 1988: 185) zwischen den damaligen christlichen und muslimischen Führungsfiguren, die Ausgestaltung des Staates (Traboulsi 2007: 109). Besonderes Augenmerk dieser offiziellen und inoffiziellen Übereinkünfte über den Aufbau der jungen multireligiösen Republik lag auf der Verteilung politischer Macht zwischen den unterschiedlichen konfessionellen³² Gruppierungen des Landes. Konkret bedeutete

²⁹ Maronit:innen sind eine christliche Gruppierung und Teil der syrisch-katholischen Kirche. Sie stellen eine der 18 offiziell anerkannten Konfessionen des Libanon dar (weiterführend siehe Agern 2010: 69–81, 203–268).

³⁰ Bei bestimmten Beschreibungen des politisch-wirtschaftlichen Felds in Kapitel 4 nutze ich bewusst nur die maskuline Form, da es keine offizielle weibliche Beteiligung aufwies bzw. bis dato aufweist.

³¹ Weiterführend siehe Kamil Salibis (1988) Analyse der libanesischen Geschichte, in der er ein besonderes Augenmerk auf die Konflikte zwischen nationalen und panarabischen Ideen legt.

³² Ich übersetze die gebräuchlichen englischsprachigen Bezeichnungen „sect“ und „sectarianism“ im Deutschen mit dem Begriff „konfessionelle Gruppe“ bzw. „Konfessionalismus“. Als Konfessionalismus bezeichne ich die Mobilisierung von religiöser Zugehörigkeit für politische und sozioökonomische Ziele. Dieser Prozess ist „animated through mechanisms of the state and citizenship that are govern-

dies, dass politische Schlüsselaufgaben, wie Präsidentenamt, Koordination der öffentlichen Sicherheit und Kommandantur der Armee, in christlicher Hand lagen (Salibi 1988: 186). Das Amt des Premierministers wurde hingegen von einem sunnitischen Vertreter besetzt (Salibi 1988: 186).³³ Die Besetzung von Kabinett, Parlament und Administration wurde mit einer Ratio von 6:5 zwischen christlichen und muslimischen Vertretern festgelegt (Salibi 1988: 186).³⁴

In der Folge dominierten Christen die politische Arena des Landes (Traboulsi 2014: 19; Salibi 1988: 36). Kamil Salibi führt dies auf enge Verbindungen christlicher Gruppierungen mit Frankreich zurück: Sie seien aufgrund dieser kulturellen und politischen Kontakte „far more familiar with the ways of the modern world“ gewesen (Salibi 1988: 35; siehe auch Traboulsi 2014: 19). Damalige Rufe nach einer Säkularisierung der Republik seien laut Salibi (1988: 194–195) daher sowohl von der Forderung nach einer Abschaffung des Konfessionalismus als auch von der Forderung nach einer Schmälerung der christlichen politischen Dominanz motiviert gewesen, da letztere entscheidend durch das konfessionelle Proporzsystem gesichert wurde. Aber nicht nur in der politischen Sphäre zeigten sich im Libanon Ungleichheiten.

Der Unabhängigkeit des Landes folgte ein wirtschaftlicher Aufwärtstrend. Salibi (1988: 191) führt dies insbesondere auf die Tatsache zurück, dass kein anderes Land der Region zum damaligen Zeitpunkt eine derartige Infrastruktur wie der Libanon besaß. Mit einem Schwerpunkt auf Handel und dem Bankensektor (Traboulsi 2007: 88) sowie im geringen Maße der Produktion industrieller und landwirtschaftlicher Produkte für den arabischen Absatzmarkt (Salibi 1988: 191) griff der Aufbau der nationalen Wirtschaft auf bereits vorhandene Ressourcen des Landes zurück. Nicht zuletzt wegen der wirtschaftlichen Ausrichtung auf den Dienstleistungssektor blieb der Großraum Beirut mit seinen zahlreichen Universitäten und seiner umfangreichen

ed by and through the workings of party politics“ (Monroe 2016: 146). „Sects“ bzw. konfessionelle Gruppierungen sind im libanesischen Kontext damit „true social entities“ mit sozioökonomischer und politischer Wirkmacht, die dem Umstand entspringen, dass „religious creed or sectarian partisanship“ zur dominanten Definitionsdimension einer sozialen Gruppe (Traboulsi 2014: 15) bzw. zur dominanten Differenzierungsdimension einer Bevölkerung durch den Staat wurde. Ich betone, dass dieser Gebrauch von Konfessionalismus und konfessioneller Gruppe damit keine essentialisierende Zwangsläufigkeit zwischen Glaube, religiöser Zugehörigkeit, politischer Einstellung und sozialer Positionierung beschreibt oder suggeriert (Monroe 2016: 145–146).

³³ Im Jahr 1947 wurde eine Anpassung der konfessionellen Aufteilung politischer Ämter vorgenommen und die Position des Parlamentssprechers einem schiitischen Vertreter zugesprochen (Salibi 1988: 186).

³⁴ Diese und alle folgenden Regelungen zum konfessionellen Proporz basieren auf dem Zensus aus dem Jahr 1932, zu dem es nicht zuletzt aufgrund der politischen Bedeutung der konfessionellen Zusammensetzung des Landes seither keine Folgeerhebung gab (Rebecca Roberts: „Flüchtlinge zweiter Klasse: Palästinenser im Libanon“, *Bundeszentrale für politische Bildung*, 26. Juni 2016, <https://www.bpb.de/gesellschaft/migration/laenderprofile/228365/palaestinenser-im-libanon>). Inoffizielle Schätzungen für das Jahr 2010 beziffern den Anteil von Christ:innen an der Gesamtbevölkerung auf knapp 39% und den Anteil von Muslim:innen auf knapp 61% (Gärde 2012: 294). Damit hat sich die konfessionelle Zusammensetzung seit 1932 zu Ungunsten christlicher Gruppierungen und zu Gunsten von Muslim:innen, und hier insbesondere der Schiit:innen (Deeb und Harb 2013: 50–55), verändert.

Presse- und Medienlandschaft unangefochtenes ökonomisches wie kulturelles Zentrum des Landes. Doch nicht nur geografisch war die ökonomische Entwicklung ungleich verteilt. Christliche Bevölkerungsteile profitierten in größerem Maße von dem wirtschaftlichen Aufschwung als die übrigen (muslimischen) Gruppierungen des Libanon (Salibi 1988: 190).

4.1.2 Bürgerkrieg

Die politischen und wirtschaftlichen Friktionen intensivierten sich Ende der 1960er und Anfang der 1970er Jahre. Die Lebenshaltungskosten im Libanon verdoppelten sich zwischen 1967 und 1975 und Preise für importierte Güter verzeichneten von 1972 bis 1973 einen Anstieg von zehn bis 15 Prozent (Traboulsi 2007: 160). Gleichzeitig führten Land- und Immobilienspekulationen zu einer drastischen Erhöhung von Mieten: In Beirut fraßen Wohnkosten 40% der familiären Monatsbudgets, während neu geschaffener Wohnraum aus Luxusappartements statt des von der Regierung seit langem versprochenen sozialen Wohnungsbaus bestand (Traboulsi 2007: 160). In Kombination mit einem politischen System, welches bestimmte konfessionelle Gruppen – (maronitische) Christ:innen – relativ besser stellte und konfessionell strukturierte Patronage-Systeme beförderte, weitete sich die soziale Kluft innerhalb der libanesischen Gesellschaft seit Mitte der 1960er (Traboulsi 2007: 161). Wirtschaftliche Disparitäten verliefen nicht nur entlang konfessioneller Grenzen (Anfang der 1970er waren rund drei Viertel der Unternehmen in christlicher Hand, während Muslime, besonders Schiiten, Dreiviertel der Arbeiter in der Industrie stellten), sondern folgten auch der Unterteilung in Beirut als urbanes Wirtschaftszentrum und dessen rurale Peripherie (Traboulsi 2007: 162, 2014: 14).

Die wirtschaftliche Unzufriedenheit großer Bevölkerungsteile, besonders der neu aufgestiegenen Mittelschicht diverser konfessioneller Zugehörigkeit,³⁵ und politische Auseinandersetzungen um den richtigen Weg aus der nationalen Krise führten zu einer instabilen Gesamtsituation des Landes (Baumann 2019: 62–63).

In the 1970s Lebanese society walked a delicate tightrope, balancing between the drive to rebuild its unity through structural reforms and its conflict-laden division by an obsession with ‚security‘, which failed to guarantee any security. If the unity of the bourgeoisie managed to obstruct any reform, the frustrations and divisions of the middle classes, the petty bourgeoisie and the poorer classes prepared the slippage to armed conflict. (Traboulsi 2007: 175–176)

³⁵ Marwan Iskandar schrieb in der libanesischen Zeitung *An-Nahar* am 23. April 1975: „The middle classes, hard-bitten by the high cost of living, are more and more ready to exchange a false liberty – that they supposedly possess – for any system on condition that that system hits at monopoly and demolishes its ramparts. As far as the middle Lebanese were concerned, any system, inasmuch as it contains a part of what its name denotes, is better than the prevailing system of arbitrary privileges and complete blindness“ (Marwan Iskandar, zitiert nach Traboulsi 2007: 164).

Im April 1975 schlugen die Spannungen in gewaltvolle Zusammenstöße um, die den Anfangspunkt des Bürgerkriegs markierten (Traboulsi 2007: 251). Die genauen Vorgänge und Dynamiken des 15 Jahre währenden Konflikts darzustellen, übersteigt bei Weitem den Rahmen dieser Arbeit. Ich werde mich daher auf grundsätzliche Aspekte beschränken, die für diese Arbeit unmittelbar von Bedeutung sind (weiterführend siehe Fisk 2001; Picard 2002; Traboulsi 2007).

Der Konflikt von 1975 bis 1990 war entgegen der gebräuchlichen Bezeichnung als Bürgerkrieg *de facto* eine Gewalteskalation zwischen einer Reihe regionaler Akteure, zu denen dutzende konfessionell strukturierte libanesische Milizen, die Palästinensische Befreiungsorganisation (PLO)³⁶ und Israel sowie Syrien, Iran, Irak und die USA gehörten (Deeb und Harb 2013: 233).³⁷ Nach mehreren Phasen der Gewalt gab es rund 71 300 Tote, 97 000 Verwundete und 827 000 *displaced persons* (Traboulsi 2007: 238). Schätzungen zur Folge verließen circa 894 000 Libanes:innen, rund ein Drittel der damaligen Bevölkerung, das Land (Traboulsi 2007: 238). In gesamtgesellschaftlicher Hinsicht revitalisierte und manifestierte der Konflikt die Fragmentierung der Gesellschaft entlang konfessioneller Linien. Religiöse Identität wurde zum primären Faktor der Selbst- und Fremdpositionierung und diente als alleinige Dimension der Mobilisierung von politischer wie paramilitärischer Gefolgschaft. Die Politisierung religiöser Zugehörigkeit übergang weitere Identitätsmerkmale, wie z. B. Schichtzugehörigkeit, die ebenso starke Differenzen und Gemeinsamkeiten beinhalten konnte. Auch verdeckte die Fragmentierung der Gesellschaft nach konfessioneller Zugehörigkeit den Umstand, dass die physische und ökonomische Sicherheit versprechende Zugehörigkeit zur „eigenen“ konfessionellen Gruppe massive interne Ungleichheiten und Ausbeutungsstrukturen mit sich brachte. Denn für einen Großteil der Libanes:innen war der Bürgerkrieg auch ein ökonomisches Desaster: Er brachte eine Zerstörung der Infrastruktur mit sich und ließ die nationale Wirtschaft zum Erliegen kommen (Baumann 2019: 64).³⁸

Das Ta'if-Abkommen im Oktober 1989 läutete das Ende des Bürgerkriegs ein. Mit dem Papier beabsichtigten die Unterzeichnenden, die friedliche Koexistenz der verschiedenen konfessionellen Gruppen durch eine leicht veränderte institutionalisierte Form der Machtteilung zu sichern. Seither werden bestimmte politische Ämter – gleich der Verfassung von 1926 – ausschließlich an Vertreter:innen bestimmter Konfessionen

³⁶ Seit dem Jahr 1948, der Staatsgründung Israels, gab es verschiedene Migrationsbewegungen von Palästinenser:innen in den Libanon (Rebecca Roberts: „Flüchtlinge zweiter Klasse: Palästinenser im Libanon“, *Bundeszentrale für politische Bildung*, 26. Juni 2016, <https://www.bpb.de/gesellschaft/migration/laenderprofile/228365/palaestinerer-im-libanon>). Die Anwesenheit dieser – größtenteils – sunnitischen Muslim:innen veränderte das christlich-muslimische Zahlenverhältnis im Libanon zum Nachteil Erstgenannter. Seit dem Jahr 1968 operierte auch die PLO aktiv von libanesischem Gebiet aus (Traboulsi 2007: 251). Dies löste nicht nur feindliche Reaktionen von christlichen Milizen aus, sondern auch militärische Reaktionen Israels gegen die PLO auf libanesischem Staatsgebiet (Traboulsi 2007: 251).

³⁷ Zudem war (und ist) der Libanon Einsatzort verschiedener multinationaler Friedenstruppen der Vereinten Nationen und der Arabischen Liga.

³⁸ Bürgerkriegsmilizen betrieben indes zeitweise eine ertragreiche Kriegsökonomie (Baumann 2019: 66).

vergeben, wobei die Befugnisse des christlichen Präsidenten verringert und jene des schiitischen Parlamentssprechers erweitert wurden (Traboulsi 2007: 244–245). Die Parlamentssitze werden seither paritätisch unter gewählten muslimischen und christlichen Vertreter:innen aufgeteilt (Traboulsi 2007: 244). Ein konfessioneller Proporz im öffentlichen Dienst, der Polizei und dem Militär wurde mit Ausnahme von (ministerialen) Führungspositionen abgeschafft (Traboulsi 2007: 244). Ein weiterer einflussreicher Aspekt des Abkommens war die Rolle Syriens im Libanon: „Postwar Lebanon had been entrusted to Damascus as a mandatory power by the US and Europe“ (Traboulsi 2007: 245). Konkret umfasste dies eine fortwährende militärische Präsenz Syriens im Libanon (Traboulsi 2007: 245).³⁹ Obwohl das Ta'if-Abkommen nicht nur besagte Neuordnung des konfessionellen Proporzsystems umfasste, sondern auch einen mehrstufigen Plan zur Abschaffung des politischen Konfessionalismus enthielt, blieben entsprechende Schritte in den darauffolgenden Jahrzehnten aus (Traboulsi 2007: 244).

Der Bürgerkrieg erschien in den Erzählungen meiner Forschungspartnerinnen als „Stunde Null“ der libanesischen Gesellschaft – unabhängig davon, ob sie ihn im Libanon erlebt, aus dem Ausland mitverfolgt oder noch nicht gelebt hatten.⁴⁰ In den Erzählungen wurde die von Krisen geprägte Situation des Libanon zur Zeit meiner Forschung mit dem Bild eines prosperierenden, offenen und von friedlicher Diversität gekennzeichneten Landes kontrastiert. Der Bürgerkrieg stellte hierbei den Bruch zwischen diesen beiden Versionen des Libanon dar. Die Nostalgie bezüglich der Vorkriegszeit bezog sich hierbei nicht nur auf die interne politische Fragmentierung des Libanon, sondern auch auf die Position des Landes in der weiteren Region. Nicht nur Forschungspartner:innen, sondern auch libanesisch Bekannte außerhalb meines Forschungskontexts betrachteten ihr Land zum Zeitpunkt meiner Forschung als Spielball regionaler Mächte und nicht als eigenständigen Akteur. Diese Ansicht wurde während meiner Forschung besonders am 22. November, dem Nationalfeiertag des Libanon, ersichtlich. Während einige WhatsApp-Statusmeldungen⁴¹ patriotische Bilder von libanesischen Flaggen und (Enkel-)Kindern in Militäruniformen zierten, gratulierten andere Libanes:innen mit Freizeit-Selfies ironisch zum „Dependence Day“ (Forschungsnotizen 22.11.2018).

Nostalgische Erinnerungen an die Zeit vor dem Bürgerkrieg bezogen sich auch auf den wirtschaftlichen Zustand des Landes sowie seine soziokulturelle Vorreiterstellung in der Region. Das Symbol für die Spuren des Bürgerkriegs und Synonym für den Verlust einer „besseren“ Version des Landes war in Gesprächen häufig die Veränderung der Hauptstadt Beirut. Die Transformation vom „Paris des Nahen Ostens“, welches als Ort der politischen Freiheit und kulturell-künstlerisches Zentrum Besucher:innen

³⁹ Als Ergebnis des ersten israelisch-libanesischen Kriegs im Jahr 1982, der sich mit dem libanesischen Bürgerkrieg verflocht, blieb der Südlibanon bis ins Jahr 2000 israelisch besetzt.

⁴⁰ Weiterführend siehe die Arbeiten von Sune Haugbolle (2005, 2010) und Lucia Volk (2010) über die Erinnerung an den Krieg in der libanesischen Gesellschaft.

⁴¹ Unter der Funktion „Status“ des Messenger-Dienstes WhatsApp kann ein Bild oder ein Video für 24 Stunden mit allen Personen geteilt werden, die einen als Kontakt gespeichert haben.

aus Europa und dem arabischen Raum angezogen hatte,⁴² zu einem Moloch aus Stahl, Beton und Verkehrschaos stand sinnbildlich für das aus Sicht der Forschungspartner:innen durch den Bürgerkrieg nachhaltig zerrüttete Land.

4.2 Zwischen politischer und wirtschaftlicher Krise – Leben in Beirut

Tatsächlich waren an wenigen Orten des Landes die Folgen des 15-jährigen Krieges so sichtbar wie in der Hauptstadt Beirut, dem Wohnort meiner Forschungspartner:innen.⁴³ Der Bürgerkrieg hinterließ die Küstenstadt in einem Zustand umfassender Zerstörung. Beirut zerfiel in ein vorwiegend christliches Ostbeirut und ein tendenziell muslimisches Westbeirut. Getrennt wurden die beiden Teile durch die sprichwörtliche Grüne Linie – ein von Gewächsen überwuchertes Streifen Urbanität, der die Frontlinien der Konfliktparteien trennte. Auf meinen Wegen durch die Stadt waren die neuralgischen Punkte dieser Trennlinie im Stadtbild noch immer sichtbar: gerippte Bauten aus der französischen Mandatszeit, in deren Wände sich die Geschichte in Form von Einschusslöchern eingeschrieben hatten. Während einige wenige dieser Ruinen als museale Orte erhalten blieben,⁴⁴ sind viele dieser Reminiszenzen des Krieges im Zuge des Baubooms nach 1990 mehrstöckigen Wolkenkratzern aus Beton, Metall und Glas gewichen.⁴⁵

Auch in einer anderen Hinsicht setzte sich die Teilung der Stadt bis in die Gegenwart fort. Gewissen Teilen Beiruts eilte nach wie vor der Ruf voraus, Wohn- und Lebensort für Angehörige einer bestimmten konfessionellen Gruppe und Vertreter:innen

⁴² Das Narrativ über Beirut als touristischer Sehnsuchtsort spiegelt sich auch in der europäischen und nordamerikanischen Populärkultur der 1960er Jahre wider, wie z. B. der Film *In Beirut sind die Nächte lang* verdeutlicht (Peter Bezencenet: *In Beirut sind die Nächte lang* [Originaltitel: *Twenty-Four Hours to Kill*], Spielfilm Großbritannien 1965, 94 Minuten).

⁴³ Die Beschreibung der Stadt sowie der gesellschaftlichen Realitäten beziehen sich – wenn nicht anders angegeben – auf den Zeitpunkt meiner Forschung in den Jahren 2017 und 2018. Um keine Zeitlosigkeit dieser Darstellung zu suggerieren, verwende ich die Vergangenheitsform.

⁴⁴ Das an der ehemaligen Grünen Linie gelegene und im Bürgerkrieg stark beschädigte Yellow House/Barakat Building am Sodoco Square wurde zum teilrenovierten Beit Beirut (wörtl. „Haus Beirut“), das unter anderem als Ort für kulturelle Veranstaltungen diente (*Beit Beirut*: <https://www.beitbeirut.org/english/> [01.04.2021]).

⁴⁵ Ein Beispiel für den nicht unproblematischen Nachkriegsbauboom ist der Wiederaufbau des Beirut Central District (auch „Downtown“ genannt) in Form exklusiver Geschäftsräume und Wohnungen. Dies geschah durch die Privatfirma Solidere (Société libanaise pour le développement et la reconstruction du centre-ville de Beyrouth), die durch die libanesischen Regierung beauftragt wurde und an der der damalige Premierminister Rafik al-Hariri als privater Geschäftsmann beteiligt war (Chami und Rizk 2021: 1; weiterführend siehe Baumann 2016). Gegen diese Form des Wiederaufbaus des Stadtviertels gab es gesellschaftliche Proteste, nicht zuletzt auch deshalb, da rund 2 600 Familien zwangsumgesiedelt wurden und die neuerrichteten Gebäude als „island for the rich“ (Chami und Rizk 2021: 2) die (Konsum-)Bedürfnisse der gutsituierten Bevölkerungsschicht und des Finanzsektors statt der gesamten libanesischen Gesellschaft adressierten (Chami und Rizk 2021: 1–2).

entsprechender politischer Parteien zu sein. In den Augen mancher Libanes:innen, die einer anderen konfessionellen Gruppe angehörten, machte dieser Umstand diese Viertel zu einem Ort, den es lieber nicht zu betreten galt (vgl. Allouche 2019: 163; Deeb und Harb 2013: 43). Prominentestes Beispiel hierfür war Dahiye (wörtl. „Vorort“), ein vor allem von Schiit:innen bewohnter südlicher Vorort Beiruts, der politisch von der Hisbollah⁴⁶ dominiert wurde (vgl. Deeb 2006; Deeb und Harb 2013).

4.2.1 Lebensmittelpunkte

Meine Forschungspartnerinnen lebten in unterschiedlichen Teilen Beiruts sowie in Vororten der Hauptstadt, wie z. B. Sin el-Fil.⁴⁷ So divers die Wohnorte auch hinsichtlich der Lage und der (zugeschriebenen) konfessionellen Prägung waren, so teilten viele Wohnumgebungen gewisse Charakteristika: Sie bestanden aus mehrstöckigen Wohnhäusern mit kleineren Lebensmittelläden, freizeithlichen Angeboten – wie Cafés und Restaurants – sowie Apotheken und Banken in der näheren Umgebung. Dabei waren sie weniger urbane Knotenpunkte, wie die Einkaufsstraße Hamras oder das Ausgehviertel Gemmayze, sondern Wohnviertel bzw. -blöcke, in denen die Notwendigkeiten und die kleinen Annehmlichkeiten des Lebens erledigt werden konnten.

Auch die Wohnungen der Forschungspartnerinnen wiesen Ähnlichkeiten auf. Gesprächspartnerinnen wohnten in Eigentumswohnungen oder langjährig gemieteten Wohnungen. Wenige Forschungspartnerinnen besaßen oder mieteten eine Wohnung für sich allein. Die meisten der Frauen wohnten entweder zusammen mit einem oder beiden Elternteilen (und gelegentlich noch weiteren unverheirateten, erwachsenen Geschwistern) oder mit dem Ehepartner und den gemeinsamen Kindern. Hierbei variierte es, ob sie ein Zimmer für sich besaßen oder dies mit weiteren Familienmitgliedern teilten. In den meisten Haushalten gab es eine nicht-libanesische Hausangestellte, die die Führung des Haushalts, dessen Reinigung, die Essenszubereitung sowie die Gänge zum Supermarkt übernahm. Sie lebte entweder mit der Familie in der Wohnung oder kam an bestimmten Tagen der Woche, um besagte Arbeiten zu erledigen. Nicht wenige Forschungspartnerinnen erzählten mir von Haustieren, wie Katzen oder Hunden, denen sie mit viel Hingabe einen Platz in ihrer Wohnung und ihrem Alltag einräumten.

⁴⁶ Hisbollah (wörtl. „Partei Gottes“) ist eine Miliz und politische Partei, die sich vor allem aus schiitischen Libanes:innen zusammensetzt. Unter den ehemaligen Bürgerkriegsmilizen nimmt sie eine Sonderstellung ein, da sie mit Verweis auf den Konflikt mit dem benachbarten Israel nach dem Bürgerkrieg nicht entwaffnet, sondern vom Iran militärisch aufgerüstet wurde. Sowohl wegen ihrer militärischen Schlagkraft, aber auch aufgrund ihrer tiefen Verwurzelung in den vom libanesischen Staat lange Zeit vernachlässigten schiitischen Bevölkerungsteilen, für die die Hisbollah viele staatliche Aufgaben erfüllt, ist die Hisbollah einer der einflussreichsten und machtvollsten politischen Akteure im Libanon, der auch als Staat im Staat beschrieben wird (weiterführend siehe Avon und Khatchadourian 2012; Kanaanah 2021; Norton 2009; Ranstorp 2016).

⁴⁷ Einige Gesprächspartner:innen machten direkt zu Beginn unserer Unterhaltung deutlich, wo sie wohnten. Andere blieben vage in ihren Aussagen – nicht zuletzt deshalb, da der Wohnort – ähnlich wie der (Vor-)Name – als Hinweis auf die konfessionelle Zugehörigkeit angesehen werden konnte.

Für einen Teil der Gesprächspartnerinnen war die Wohnung aber nicht nur Wohn- und Rückzugsort, sondern auch Ort ihrer spirituellen Praxis. Dies umfasste nicht nur eine zusammengerollte Yogamatte oder ein Meditationskissen, die Präsenz entsprechender Literatur, dekorativer Kristalle und mit Sprüchen versehener Bilder im Wohn- oder Schlafzimmer. Zusätzlich zu ihrem Dasein als spirituell Lernende in Kursen und Workshops, in privaten Treffen mit befreundeten Kursteilnehmerinnen oder alleine für sich, bot eine Reihe von Forschungspartnerinnen eigene Kurse an. In der Regel waren dies Einzelbehandlungen in alternativen energiebasierten Heilmethoden. Gesprächspartnerinnen behandelten Freund:innen und Bekannte, manchmal entgeltlich und manchmal unentgeltlich. Im Fall der Forschungspartnerin Shayma, einer regelmäßigen Besucherin von Rayhans Meditationskursen, die in Dahiye lebte, diente beispielsweise das Wohnzimmer als Ort für energetische Heilbehandlungen. Mit wenigen Handgriffen baute Shayma hierfür eine Liege auf und gab dem Raum mit Kerzen, Räucherutensilien und einigen dekorativen Kristallen eine neue Ästhetik und Intention (Forschungsnotizen 31.01.2018). Auch die selbstständige Yogalehrerin Nour gab in der von ihr, ihrer kranken Mutter und deren Pflegekraft bewohnten Etagenwohnung individuelle Heilbehandlungen in einem Raum, der ansonsten der gemeinsamen familiären Nutzung zufiel (Nour, Interview 13.11.2018).

Neben den Wohnungen, ggf. den Arbeits- und Ausbildungsplätzen, die ebenfalls in unterschiedlichen Bereichen Beiruts lagen, sowie familiären und sonstigen sozialen Kontakten, waren spirituelle Praktiken die Bereiche, in denen die Forschungspartnerinnen viel Zeit verbrachten. Hinsichtlich der geografischen Verortung von Zentren und Wohnorten gab es nur eine bedingte Überschneidung. Die Kurse, die ich während meiner Forschung besuchte, fanden in Hamra, im neu errichteten Downtown bzw. Beirut Central District, in Verdun, in der Nähe des Sodeco Square sowie in Achrafieh statt.⁴⁸ Damit verteilten sich die Forschungsorte über jene Stadtteile Beiruts, die beliebte Freizeit- oder Konsumorte besser gestellter Libanes:innen, aber nur in wenigen Ausnahmen auch Wohnort von Forschungspartnerinnen waren.

Dies bedeutete, dass die Forschungspartnerinnen oftmals einen gänzlich anderen Stadtteil für den Besuch der spirituellen Kurse aufsuchten. Zum Teil lag dies am fehlenden Angebot in der unmittelbaren Nachbarschaft. Den Erzählungen entnahm ich jedoch, dass weniger die geografische Nähe und damit die gute Erreichbarkeit, sondern vielmehr die lehrende Person, die spirituelle Praxis sowie die anderen Besucher:innen wichtig waren. Statt Lage und konfessionelle Prägung waren persönliches spirituelles Interesse und das Gefühl, mit den „richtigen“ – d.h. eine ähnliche Perspektive teilenden – Menschen zusammen zu sein, ausschlaggebend dafür, welches Zentrum und/oder welche private Gruppe die Gesprächspartnerinnen besuchten. Dieser Umstand konterkarierte die Erzählung, die ich während meiner Forschungsaufenthalte des Öfteren hörte, dass sich nicht nur bei der Wahl des Wohnortes, sondern auch bei

⁴⁸ Ich beziehe mich hier auf alle Orte meiner Forschung, nicht nur jene, die in dieser Arbeit prominent behandelt werden. Yogastudios bzw. Fitnessstudios mit Yogakursangebot ließen sich in allen Stadtteilen Beiruts finden.

Freizeitaktivitäten an die „eigene“ konfessionelle Gruppe und deren Viertel in der Stadt gehalten werde (vgl. Deeb und Harb 2013). Meine Forschungspartnerinnen bewiesen im Rahmen ihrer spirituellen Praxis im doppelten Sinne das Gegenteil: Nicht nur frequentierten sie konfessionell „andere“ Stadtteile für ihre spirituelle Praxis, sondern die besuchten Zentren und ihre Kurse waren von religiöser Diversität gekennzeichnet und wiesen stattdessen eine Homogenität hinsichtlich der sozioökonomischen Lebensrealität auf.

Für ihren Besuch der spirituellen Angebote nahmen Forschungspartnerinnen mitunter lange Fahr- und Wartezeiten in der Hauptverkehrszeit Beiruts in Kauf. Der Individualverkehr Beiruts wälzte sich während meiner Forschungsaufenthalte in großer Dichte durch die engen Straßen und Gassen der Hauptstadt, um sich in einem Ebbe- und-Flut-artigem Rhythmus jeweils am Morgen und Abend über die Küstenstraße in den Norden oder in den Süden des Landes zu ergießen. Auf meinen Wegen durch die Stadt erschien es mir, als blockierte sich in Abwesenheit eines öffentlichen Personennahverkehrs die stetig in die Höhe wachsende Hauptstadt in der Horizontalen selbst. Eigentlich kurze Wege in der verhältnismäßig kleinen Stadt (ca. 67 km²)⁴⁹ wurden zu Verkehrsodysseen für die im Jahr 2018 circa 2,385 Millionen⁵⁰ Einwohner:innen.⁵¹ Personentransportmöglichkeiten in Beirut beliefen sich auf private PKW, privatisierte Kleinbuslinien (häufig Vans in abenteuerlichen Zuständen, deren Fahrern der Ruf eines legendär-gefährlichen Fahrstils vorausseilt) sowie Taxen. Mit Ausnahme einiger wagemutiger Fahrradfahrer:innen spielte sich urbane Mobilität somit im Dunstkreis des Automobils ab,⁵² welches besonders für die Mittelschicht als Symbol erfolgreicher sozialer Aufwärtsmobilität gilt (Traboulsi 2014: 53).⁵³ Um die favorisierte spirituelle Veranstaltung zu erreichen, nutzten einige Forschungspartnerinnen ihren eigenen PKW oder das gemeinsame Auto der Familie. Andere griffen auf die Fahrdienste von Verwandten oder auf das Prinzip geteilter Taxen (*Service*) zurück.

Die Widrigkeiten des chronischen Verkehrsinfarkts der Stadt waren auch ein beliebtes Beispiel in den omnipräsenten (Alltags-)Konversationen und in Gesprächen mit Forschungspartner:innen, in denen der dysfunktionale libanesische Staat⁵⁴ beklagt und die seit Jahrzehnten die Geschicke des Landes lenkende politische Elite ob ihrer Unfähigkeit und ihres Egoismus gescholten wurden (vgl. Monroe 2016).

⁴⁹ Encyclopedia Britannica (25.11.2022): „Beirut“, <https://www.britannica.com/place/Beirut>.

⁵⁰ United Nations, Department of Economic and Social Affairs, Population Division (2018): „World Urbanization Prospects. The 2018 Revision“, https://population.un.org/wup/Download/Files/WUP2018-F13-Capital_Cities.xls.

⁵¹ Laut der Vereinten Nationen lebten im Jahr 2018 circa 5,9 Millionen Menschen im Libanon (United Nations, Department of Economic and Social Affairs, Population Division (22.12.2022): „World Population“, <https://api.worldbank.org/v2/en/indicator/SP.POP.TOTL?downloadformat=excel>).

⁵² Bemühungen, das libanesische Eisenbahnnetz wiederzubeleben, schlugen bislang fehl (Traboulsi 2014: 53).

⁵³ Traboulsi (2014: 55) attestiert dem Libanon einen der höchsten Prozentsätze von SUV.

⁵⁴ Diesbezüglich siehe auch Kristin V. Monroes (2016: 121–139) Analyse des im Libanon weit verbreiteten Ausdrucks „*ma fi dawl* (there is no state)“ (2016: 17).

4.2.2 Politische Instabilität

Trotz des Friedensabkommens von Ta'if erfüllten sich die Hoffnungen vieler (zurückkehrender) Libanes:innen auf eine politisch stabile und wirtschaftlich prosperierende Heimat nicht. Seit 2004 intensivierten sich innerlibanesishe Konflikte, die sich in einer Reihe von Anschlägen auf politische Führungspersonen und Persönlichkeiten der Zivilgesellschaft äußerten (Deeb und Harb 2013: 235; Monroe 2016: 2,7). Die Ermordung von Rafik al-Hariri, dem ehemaligen Premierminister und der Galionsfigur der post-Bürgerkriegsära (weiterführend siehe Baumann 2016), im Februar 2005 markierte schließlich den Wendepunkt in der libanesischen Nachbürgerkriegsgeschichte. In den Tagen nach der Ermordung al-Hariris versammelten sich Demonstrant:innen auf den Straßen Beiruts (Wimmen 2014: 19). Sie forderten – letztendlich erfolgreich – den Rücktritt der pro-syrischen libanesischen Regierung und das sofortige Ende der syrischen Militärpräsenz im Libanon (Hyndman-Rizk 2019: 183; Wimmen 2014: 19), da – neben libanesischen politischen Akteuren – eine syrische Beteiligung an dem Mordanschlag vermutet wurde. Den anti-syrischen Demonstrant:innen und dem korrespondierenden Zusammenschluss politischer Parteien – der „Allianz des 14. März“⁵⁵ – standen auf den Straßen wie in der politischen Arena pro-syrische Libanes:innen bzw. die „Allianz des 8. März“ gegenüber (Wimmen 2013: 2, 2014: 20). Diese Friktion zwischen der „Allianz des 14. März“ – die enge Verbindungen mit Saudi-Arabien und „dem Westen“ pflegt und die vom sunnitisch geprägten Future Movement geführt wird, dem Rafik al-Hariris Sohn Saad al-Hariri vorsteht – und der „Allianz des 8. März“ – die von der Hisbollah geführt wird und die sich zusammen mit dem Iran und Syrien dem „Widerstand“ gegen die USA und Israel verschrieben hat – (Wimmen 2013: 2, 2014: 20) prägt bis heute die politische Landschaft des Libanon. Auch wenn Gesprächspartner:innen diese „Zedernrevolution“⁵⁶ und das Ende der syrischen Präsenz im Libanon als wichtig für das Land erachteten, so betonten sie, dass sich politische Konflikte in den nachfolgenden Jahren dennoch fortschrieben.

Forschungspartnerinnen nannten besonders zwei Ereignisse als prägend für die Jahre nach der „Zedernrevolution“. So ereignete sich im Sommer 2006 der zweite israelisch-libanesishe Krieg, der starke wirtschaftliche Implikationen besaß. Im Zusammenhang mit der israelischen Bombardierung des vorwiegend von Schiit:innen bewohnten Südlibanon und der südlichen Vororte Beiruts entstand ein beträchtlicher Schaden an der Infrastruktur in jenen Teilen des Landes, die ohnehin als wirtschaftlich schwach und von Armut bedroht galten. Als noch kritischer als den Krieg im Sommer 2006 sahen die Gesprächspartnerinnen die Entwicklungen im Mai 2008 an. Aufgrund eines Konflikts auf politischer Ebene besetzten bewaffnete Kräfte von

⁵⁵ Die Namen der politischen Blöcke leiten sich von dem Datum der entsprechenden Demonstration in Beirut ab.

⁵⁶ Die Demonstrant:innen betitelten die Vorgänge als „Intifada (Aufstand) der Unabhängigkeit“, während sich im internationale Sprachgebrauch die Bezeichnung „Zedernrevolution“ – in Anlehnung an die Zeder als Symbol für den Libanon, welches auch die Landesflagge ziert – etablierte (Hanf 2009: 497).

Hisbollah und Amal⁵⁷ Westbeirut, welches als urbaner Raum des politischen Gegenspielers, dem Future Movement, galt (Deeb und Harb 2013: 44–45, 50; Wimmen 2013: 3, 2015: 2). Fast alle Forschungspartnerinnen bezeichneten diese zwei Tage als Ausdruck für die strukturelle Instabilität des Libanon und als einen Moment der persönlichen (Re-)Traumatisierung, da sie sich an Szenen des Bürgerkriegs erinnert fühlten (Gaga, Interview 22.11.2018). Durch das Einwirken der Arabischen Liga konnte die Konfliktsituation gelöst (Wimmen 2013: 3) und das abgewendet werden, was Gesprächspartnerinnen einmütig als Anfang eines zweiten Bürgerkriegs bezeichneten. Die Fragilität des politischen Systems seit dem Ende des Bürgerkriegs zeigte sich aber nicht nur in gewaltvollen Konflikten, sondern auch z. B. in einer mehrjährige Vakanz des Präsidentenamts und in mehrfach verschobenen Parlamentswahlen (Wimmen 2013: 2–3, 2015: 2–3).

Nicht nur nationale Spannungen, sondern auch regionale Konflikte schrieben sich in die Situation des Libanon ein. Neben periodischen Zusammenstößen zwischen Israel und der Hisbollah entlang der südlichen Grenze des Libanon führte der Ausbruch des Bürgerkriegs in Syrien im Jahr 2011 auch im Libanon zu Konsequenzen: Nach anfänglicher Hilfs- und Aufnahmebereitschaft verstanden besonders Libanes:innen in den ohnehin wirtschaftlich schwächeren Teilen des Landes die syrischen Geflüchteten⁵⁸ als Konkurrent:innen um knappe wirtschaftliche und natürliche Ressourcen (van Vliet 2016: 89, 95–96; Wimmen 2015: 1). Forschungspartner:innen beklagten mir gegenüber die Zunahme von Ressentiments gegenüber Syrer:innen im Bekanntenkreis und offen anti-syrischen Reaktionen in öffentlichen Alltagssituationen (vgl. van Vliet 2016: 99). Der Konflikt wirkt sich ebenso negativ auf die beiden für den Libanon wichtigen Wirtschaftszweige Handel und Tourismus aus (Wimmen 2015: 1). Des Weiteren führten die Aktivitäten islamistischer Milizen in der nördlichen syrisch-libanesischen Grenzregion zu gewaltvollen Zusammenstößen zwischen jenen Gruppierungen einerseits und der libanesischen Armee und der Hisbollah andererseits sowie in der Folge zu einer strukturell verschlechterten Sicherheitslage in jenen Teilen des Libanon (Wimmen 2015: 3–5). Unabhängig davon schuf die Tatsache, dass libanesische politische Akteure unterschiedliche Konfliktparteien im syrischen Bürgerkrieg (militärisch) unterstützten, zu einer weiteren Spaltungslinie in der libanesischen politischen Landschaft (Wimmen 2013: 1–2, 2015: 1).

Auf nationaler Ebene brach sich Anfang und Mitte der 2010er Jahre die Frustration großer Bevölkerungsteile über die Unfähigkeit und das Versagen der politischen Verantwortlichen Bahn. Bereits zwischen 2010 und 2012 hatten antikonfessionelle Proteste das Land erfasst (weiterführend siehe Sengebusch 2014, 2019). Die sogenannte „Müllkrise“ in Beirut im Jahr 2015 entfachte diese Kritik am konfessionellen politischen System erneut. Im Angesicht einer in Müllbergen erstickenden Hauptstadt – ein Zu-

⁵⁷ Amal ist eine politische Partei und ehemalige Bürgerkriegsmiliz, die sich vor allem aus schiitischen Libanes:innen zusammensetzt.

⁵⁸ Laut der libanesischen Regierung und der Vereinten Nationen lebten Ende 2018 circa 1,5 Million syrische Geflüchtete im Libanon (Government of Lebanon und United Nation 2019: 8).

stand, der Ergebnis politischer Vetternwirtschaft war – versammelten sich konfessions-, generationen- und gesellschaftsschichtenübergreifend Libanes:innen in den Straßen der Hauptstadt, um unter dem Slogan „You stink“ gegen das politische Establishment zu protestieren, welches sie für die Stagnation und die vielzähligen ungelösten Probleme verantwortlich machten (AbiYaghi, Catusse und Younes 2017; Geha 2018; Khalil 2017; Kraidy 2016).

Kritik am politischen Status quo begegnete mir auch in meinem Forschungskontext. Neben Wut über die politisch Verantwortlichen und deren Verhaltensweisen – „Politics is not love. Look what politics did to Lebanon! It’s the reason why there are 16 million [Lebanese, J.K.] people abroad“ (Sabira, Interview 09.11.2018) – dominierten Gefühle der Frustration und der Resignation die Erzählungen der Forschungspartnerinnen. Ich hörte viele Geschichten über anfänglichen Aktivismus, vor allem zu Zeiten der Müllkrise, der sich beim Ausbleiben nachhaltiger politischer Veränderungen in umfassende Resignation gewandelt hatte.

So at that time [of the garbage crisis, J.K.] I felt that I have to go and fight for my country. And I went. So I would finish my university courses at one and I will go to the protests [...] until six [...] So I felt so happy. After that I didn’t feel that anything has changed much. It’s the same. The regime is the same. So I don’t watch news. It’s good that I know who’s the president. (Amira, Interview 22.01.2018)

Wie Amira ging es auch anderen Forschungspartnerinnen. Die Desillusion in Anbetracht immer neuer Krisen brachten sie dazu, tagesaktuelle Politik in einem derartigen Umfang abzulehnen, dass sie die Rezeption jeglicher medialer Berichterstattung über dieses Thema verweigerten. Seit sie aufgehört hätten, Nachrichten zu schauen, gehe es ihnen einfach besser und sie seien glücklicher, begründeten viele Gesprächspartnerinnen ihre Haltung.

Auch wenn dezidierte politische Einstellungen und Loyalitäten unter den Gesprächspartnerinnen variierten,⁵⁹ so gab es doch eine geteilte Überzeugung: die Kritik an der Politisierung religiöser Zugehörigkeit. Politischer Konfessionalismus war in den Augen der Gesprächspartnerinnen der Grund für die Fragmentierung der politischen Landschaft und der Gesellschaft, die endemische Korruption und die intra-konfessionellen Klientel-Netzwerke. Die Weigerung, religiöse Zugehörigkeit zur politischen Logik zu machen, zeigte sich nicht nur in expliziten Statements über das politische System und seine Vertreter:innen, sondern auch in Formen der Selbstpräsentation. So verorteten sich viele Gesprächspartnerinnen in den Interviews erst spät in der religiösen Landschaft des Libanon und taten dies mit einer Selbstidentifikation als Muslimin oder Christin, nicht jedoch als Sunnitin oder Maronitin.⁶⁰ Hierbei verwiesen viele auf ihre

⁵⁹ Siehe diesbezüglich auch Traboulsis (2014: 54–57) Analyse libanesischer Mittelschichtgruppen sowohl als Akteurinnen einer demokratiefördernden Zivilgesellschaft als auch als Mitstreiterinnen populistischer Bewegungen.

⁶⁰ Ohne einen Anspruch auf Repräsentativität abzuleiten, beobachtete ich, dass explizite konfessionelle

generelle Weigerung, sich im Alltag konfessionell zu „outen“ und sich in den Augen der fragenden Mitbürger:innen damit politisch zu verorten.

Neben dem politisch institutionalisierten Konfessionalismus als dem systemimmanenten Fallstrick des Libanon kritisierten Forschungspartnerinnen auch die Homogenität der politisch Verantwortlichen hinsichtlich ihrer sozioökonomischen Zugehörigkeit und ihrer Genderidentität. Die politische Elite des Libanon war seit der Gründung des Staates nahezu ausschließlich männlich. Libanesinnen erhielten das aktive wie passive Wahlrecht etwa ein Jahrzehnt nach der Unabhängigkeit, im Jahr 1952 (Decker 2016: 2; Joseph 1997: 81).⁶¹ Zwischen 1953 und 2009 wurden insgesamt zehn Volksvertreterinnen (teilweise mehrmals) in das Parlament gewählt (Decker 2016: 2). Der Frauenanteil im Parlament betrug in den Jahren 2005 und 2021 4,7% (Khatib 2008: 438; World Economic Forum 2021: 26).⁶² Ein Großteil derjenigen Frauen, die es ins Parlament schafften, stammt aus den libanesischen Familien, die seit Jahren die Politik und Wirtschaft des Landes bestimmen (Baumann 2019: 66; Decker 2016: 2–3). Viele übernahmen die politische Position von ihrem verstorbenen Ehemann oder Vater und gaben sie nach einiger Zeit an ihre Söhne weiter (Decker 2016: 2–3; Khatib 2008: 438, 443–444).⁶³ Auch auf Regierungsebene wurden bisher „nur eine Handvoll Ministerinnen“ (Decker 2016: 2) bestimmt.⁶⁴ Die Geschicke des Landes wurden also von Männern aus den wenigen ökonomisch wie politisch elitären Familien bestimmt. Das Versagen politischer Akteure war damit ein Versagen einer männlichen Elite, so der Tenor meiner Gespräche. Nach den Möglichkeiten der politischen Umgestaltung gefragt, nannten Gesprächspartnerinnen jedoch keine genderspezifischen politischen Forderungen. Schwerer als die Genderidentität wog in ihren Augen die Zugehörigkeit zur Oberschicht der Gesellschaft. Was es nach der Ansicht vieler Forschungspartnerinnen brauchte, war eine Diversifikation der politischen Landschaft abseits der immer gleichen Familien, die bereits die Milizen während des Bürgerkriegs geführt hatten und nach dem Krieg nahtlos zivile Funktion innerhalb der politischen Arena übernommen hatten.

Entsprechend fanden zivilgesellschaftliche Initiativen mit politischen Ambitionen positiven Anklang bei vielen Forschungspartnerinnen. So zum Beispiel Beirut Madinati (wörtl. „Beirut meine Stadt“), eine Vereinigung, die aus den Müllprotesten entstanden

Selbstbeschreibungen häufig von Schiit:innen erfolgten.

⁶¹ Syrien erhielt das Frauenwahlrecht im Jahr 1953, Ägypten im Jahr 1956 und Tunesien im Jahr 1959 (Decker 2016: 2).

⁶² Weiterführend siehe auch: Hussein, Walid: „The ‚Female Quota‘ in Lebanon: A Temporary Solution to Chronic Political Problem“, Heinrich Böll Stiftung, Beirut, Middle East, 16. Februar 2017, <https://lb.boell.org/en/2017/02/17/female-quota-lebanon-temporary-solution-chronic-political-problem>.

⁶³ Suad Joseph (1997: 81) merkt diesbezüglich an: „The saying goes that Lebanese women come to parliament dressed only in black, meaning that they take the seats of their deceased husbands and fathers. But as one woman member of parliament acerbically noted, Lebanese men come to parliament in black as well, coming to office through implicit patrilineal succession.“

⁶⁴ Weiterführend siehe die Publikation von Lina Khatib (2008), in der sie Hindernisse und Möglichkeiten für die politische Partizipation von libanesischen Frauen analysiert.

war und als Liste unabhängiger Kandidat:innen unter anderem bei den Beirut Kommunalwahlen kandidierte (Schaeffer 2017). Ein Engagement in derlei Bewegungen schien für die Forschungspartnerinnen selbst aber ausgeschlossen. Die Resignation ob des immer gleichen politischen Einerleis war so fundamental, dass viele eine völlige Abkehr von jeglicher politischer Partizipation gewählt hatten. So lautete das Credo: keine Beteiligung an etwas, was ihren Erfahrungen nach für sie nicht veränderbar war.

Dies galt jedoch nicht für alle Personen, mit denen ich während meiner Forschung in Kontakt kam. Auch wenn explizite politische Themen insbesondere in den Kursen und Klassen gemieden wurden (zu hoch war das Risiko politisch-ideologischer Konflikte konfessioneller Färbung und zu ausgeprägt die Frustration über eben jene ergebnislosen Auseinandersetzungen), gab es besonders unter den spirituellen Lehrer:innen einige, die sich politisch positionierten. So mied der Meditationslehrer Rayhan zwar entschieden die Themen Politik und Religion in seinen Klassen, sprach auf seinem semi-privaten Facebook-Account jedoch einem Politiker abseits der etablierten konfessionell strukturierten Parteien öffentlich seine Unterstützung aus und rief all jene, die Wandel anstrebten, zur Wahl dieser Person auf.

Kritik, Resignation und gesellschaftlicher Protest wurde aber nicht nur durch Unzufriedenheit mit den politischen Repräsentanten im Allgemeinen genährt, sondern resultierte vor allem aus dem Versagen politisch Verantwortlicher auf dem Gebiet der Wirtschaft.

4.2.3 Wirtschaftliche Abwärtsspirale

Das Fundament des wirtschaftlichen Aufbruchs erwies sich in den Jahrzehnten nach 1990 als rissig. Seit dem Ende des Bürgerkriegs basierte die libanesische Wirtschaft auf Rücküberweisungen aus der weltweiten libanesischen Diaspora, dem ausgeprägten, sehr liberalen Bankensektor und der Immobilienbranche, welche eng mit dem „government debt management“ (Baumann 2019: 66) verflochten war und jenem kleinen Teil der Gesellschaft lukrative Gewinne versprach, der bereits ausreichende finanzielle Mittel sowie die notwendigen sozialen Kontakte für derartige Investitionen besaß (Baumann 2019: 66–68; Farha 2019: 219–222). Die nach der Unabhängigkeit durch sozialen Aufstieg entstandene Mittelschicht galt nach dem Krieg als stark dezimiert bzw. nicht existent: Pessimistische Stimmen sprachen ihr im Jahr 1994 lediglich einen Anteil von 35% an der Bevölkerung zu – im Gegensatz zu 68% vor dem Bürgerkrieg (Traboulsi 2014: 50). Laut Traboulsi (2014: 50) verlor die Mittelschicht zwischen 2000 und 2003 zudem rund 40% ihrer Mitglieder aufgrund von Arbeitsmigration, auch wenn diesem Trend der Aufstieg einer neuen schiitischen Mittelschicht gegenüberstand (Deeb und Harb 2013: 50–55).

In der Gesamtheit erwies sich die sektorale Ausrichtung der libanesischen Nationalökonomie auf Basis von staatlicher und privater Kreditvergabe⁶⁵ als wenig nachhaltig.

⁶⁵ So bewarben libanesische Banken gezielt Kredite für Konsum, wie beispielsweise den Kauf von Autos oder die Durchführung der immer populärereren Schönheitsoperationen (Traboulsi 2014: 53–54). Dieses

Mit Schulden von mehr als 150% des Bruttoinlandprodukts (Farha 2019: 220–221), einer dramatisch ansteigenden Inflation (Chami und Rizk 2021: 2), „failures in public services, health, education, and social welfare“ (Baumann 2019: 61) und einer Arbeitslosenquote von über 40% (Chikhani 2020) befindet sich der Libanon seit dem Jahr 2019 in einer der schwersten wirtschaftlichen Krisen seiner Geschichte: „All imported goods, [sic] became very expensive, including basic needs, food, and medication. Unemployment and poverty rapidly surged, erasing what’s left of the middle class, the backbone of the economy“ (Chami und Rizk 2021: 2).

Neben struktureller Einseitigkeit der Nationalökonomie, Rückgang im Tourismus, Bausektor und im Handel, ungleicher Verteilung von Kapital und zusätzlichem wirtschaftlichen Druck durch die hohe Anzahl syrischer Geflüchteter im Libanon (Baumann 2019: 66–67; Wimmen 2015: 1) hing die sich seit 2011 stetig intensivierende ökonomische Abwärtsspirale nicht zuletzt auch mit dem politischen Konfessionalismus des Landes zusammen (Baumann 2019: 65, 72). Die Strukturierung der politischen Landschaft entlang konfessioneller Grenzen steht bis heute in einer reziproken Verbindung zu den sozialen und ökonomischen Beziehungen, die häufig ebenfalls entlang der konfessionellen Gruppen verlaufen (Kriener 2019; Monroe 2016: 58–59; Nucho 2016; Salloukh et al. 2015). Das Ergebnis sind konfessionell strukturierte klientelistische Strukturen, ausufernde Korruption und „self-serving elites“ (Baumann 2019: 72), die als „rentier capitalists“ (Baumann 2019: 67) wesentlich zum desaströsen wirtschaftlichen Zustand des Libanon beigetragen haben (Chikhani 2020; Salloukh et al. 2015: 2).

Der wirtschaftliche Niedergang des Landes war während meiner Forschung 2017 und 2018 immer deutlicher zu spüren. Eine der sichtbarsten Konsequenzen war die um sich greifende Arbeitslosigkeit unter meinen Gesprächspartner:innen. Die Suche nach einem Job, der die Kosten des alltäglichen Lebens deckte, wurde zu einem immer schwierigeren Unterfangen. Und selbst jene, die einer Beschäftigung nachgingen, begaben sich auf die Suche nach weiteren Verdienstmöglichkeiten, um steigende Lebenshaltungskosten zu decken oder arbeitslose Familienmitglieder zu unterstützen.

Der Großteil der Forschungspartnerinnen befand sich zum Zeitpunkt meiner Forschung in einem Angestelltenverhältnis. Abgesehen von den spirituellen Lehrerinnen waren einige wenige Gesprächspartnerinnen zudem im Dienstleistungsbereich selbstständig bzw. selbstständig gewesen. Die anderen Gesprächspartnerinnen arbeiteten im Bildungssektor, bei Finanzdienstleistern, in der Medienbranche, im

„[c]onsumerist fever“ der Mittelschicht wurde dadurch befeuert, dass Geldinstitute von der libanesischen Zentralbank angehalten wurden, Kredite nicht einzutreiben, um unvorhergesehene Krisen des Finanzsystems zu vermeiden (Traboulsi 2014: 51). Die Normalität eines Lebens auf Kredit bzw. der niedrigschwellige Zugriff auf diesen begegnete mir auch in meiner Forschung: Die Aufnahme eines Kredits für nicht zwingend notwendige Konsumartikel war weit verbreitet und normal. Ein Gesprächspartner argumentierte, dass es angesichts der niedrigen Zinsen nur logisch sei, einen Kredit in Anspruch nehmen, selbst wenn das notwendige Eigenkapital vorhanden sei: Es sei doch besser, das Geld gewinnbringend anzulegen und für die Konsumwünsche einen Kredit zu nehmen als Rücklagen zu dezimieren (Forschungsnotizen 17.11.2018).

Bau- und Immobiliensektor, in der Tourismusbranche oder im medizinischen Bereich. Einige Forschungspartnerinnen befanden sich in der Ausbildung und jobbten nebenher. Einige der verheirateten oder geschiedenen Forschungspartnerinnen lebten gänzlich oder in Teilen von Alimenten oder dem Verdienst des Ehepartners.⁶⁶ Und schließlich befand sich ein stetig größer werdender Teil der Gesprächspartnerinnen auf Jobsuche.

Fehlende Beschäftigung oder verringerte Einkommen hatten weitreichende Konsequenzen. Für die junge Generation wurde die Finanzierung der eigenen Ausbildung samt Auslandsaufenthalten zunehmend schwieriger. Für einige Forschungspartnerinnen war bereits der gewohnte Alltag eine Herausforderung, da Freizeitaktivitäten wie das Treffen von Freund:innen in Cafés und Restaurants zur finanziellen Belastung wurden. Ältere Gesprächspartnerinnen waren mit dem Bankrott von Familienunternehmen oder ausbleibenden Alimenten von einem Ex-Partner konfrontiert. Auf einer sehr alltäglichen Ebene verknappte die wirtschaftliche Krise die Ressourcen für ein selbstgestaltetes Leben und intensivierte die Abhängigkeit von familiären Netzwerken, zu denen einige Forschungspartnerinnen respektvolle Distanz suchten.

Auch in den spirituellen Zentren war die wirtschaftliche Lage Gegenstand von Diskussionen – wenn auch selten in den Kursen, sondern eher in den Pausengesprächen. Hierbei schwankten Teilnehmer:innen zwischen Klagen über die Ausweglosigkeit der Situation und einem unerschütterlichen Glauben an die Handlungsmacht einzelner Individuen unabhängig von den politischen Gegebenheiten. Wirtschaftliche Engpässe wurden in den Kursen aber auch dadurch sichtbar, dass es flexible Zahlungsmodalitäten gab. Konnte der Preis für einen Workshop oder eine Veranstaltung nicht zum fälligen Termin und in der ausgeschriebenen Höhe bezahlt werden, so wurde nach individuellen Lösungen gesucht. Für die spirituellen Lehrer:innen wiederum bedeutete die wirtschaftliche Krise, dass sich die Zentren – zeitweise oder gänzlich – als ein Nullsummenspiel erwiesen.⁶⁷

Der Frust über die politische und wirtschaftliche Krise des Libanon äußerte sich aber nicht nur in Form von verbaler Kritik, sondern hinterließ auch Spuren in den Lebenswegen der Forschungspartnerinnen und ihrer Familien. Eine dieser biografischen Konsequenzen war es, dem eigenen Land – zumindest für eine Zeit lang – den Rücken zu kehren.

⁶⁶ Die geringe Anzahl von Gesprächspartnerinnen, die freiwillig keiner Erwerbsarbeit nachgingen, unterstreicht die Analyse von Doris Decker (2016: 1) über die steigende Anzahl erwerbstätiger Frauen im Libanon.

⁶⁷ Die Lage schien für Yogalehrer:innen und Yogastudios etwas besser zu sein als für Zentren, die andere spirituelle Praktiken anboten. Ich kann an dieser Stelle nur vermuten, dass die Popularität und die Zielgruppe von Yoga vergleichsweise größer waren und entsprechende Kurse deshalb höhere und beständigere Verdienstmöglichkeiten boten.

4.2.4 Mobilität und Bildungshunger

Emigration veränderte die libanesische Mittelschicht in unterschiedlichen historischen Momenten (Deeb und Harb 2013: 236; Khater 2001; Traboulsi 2007: 159, 2014: 50). Auswanderung war vor allem eine Reaktion auf wirtschaftliche und demografische Entwicklung: „Emigration is the process by which Lebanese society hides its high rates of unemployment and rids itself of the human surplus“ (Traboulsi 2007: 159). Diejenigen Teile der libanesischen Gesellschaft, die vor allem wirtschaftlich, aber auch sozial und politisch keine Zukunftsmöglichkeiten im Land sahen, suchten ihr Glück im Ausland und wurden so zumindest für eine begrenzte Zeit Teil der weltweiten libanesischen Diaspora und ihrer wirtschaftlich bedeutsamen Rücküberweisungen (Baumann 2019: 72; Deeb und Harb 2013: 52, 236). Emigration war hierbei nicht nur die Abwendung des sozialen Abstiegs, sondern auch dessen Verschleierung: Lohnarbeit (statt Selbstständigkeit) oder körperliche Arbeit im Ausland waren weniger schambehaftet als dieselben Tätigkeiten auf libanesischem Boden (Traboulsi 2014: 51). Eindrücklichste Konsequenz ist die sehr große libanesische Diaspora: Sie verteilt sich über alle Kontinente der Erde und übersteigt dabei die Zahl der Einwohner:innen im Libanon – je nach Schätzung sogar um ein Vielfaches (Pearlman 2014: 37; Skulte-Ouais und Tabar 2014: 141).

Im Falle meiner Forschungspartnerinnen gab es unterschiedliche Formen der Mobilitätserfahrungen. Es gab Frauen, die als Kind oder junge Erwachsene mit ihrer Familie vor dem Bürgerkrieg geflohen waren, und es gab Gesprächspartnerinnen, die bereits als Teil der Diaspora im Ausland geboren worden waren und an einem Punkt ihres Lebens in den Libanon zurückgekehrt waren. Andere Forschungspartnerinnen waren im Erwachsenenalter allein oder mit ihren Ehepartnern für eine Anstellung ins Ausland gegangen. Auch zeitlich war Migration unterschiedlich strukturiert. Für einige Gesprächspartnerinnen umfasste das Leben außerhalb des Libanon einen bestimmten Zeitabschnitt, in dem sie sich beispielsweise beruflich etablierten. Für andere Frauen gab es immer wieder Phasen, in denen sie im Ausland lebten. Und ein Teil der Forschungspartnerinnen führte dauerhaft ein Leben zwischen dem Libanon und einigen anderen Ländern. Besonders letztgenannte Gruppe von Frauen besaßen häufig neben der libanesischen Staatsbürgerschaft noch eine weitere. Die Länder, in denen Gesprächspartnerinnen periodenweise lebten oder gelebt hatten, waren unter anderem Ägypten, Brasilien, Dubai, Frankreich, Ghana, Großbritannien, Kanada, Kuwait, Nigeria, Saudi-Arabien und die USA.

Emigration war aber nicht nur faktischer Teil von Biografien, sondern auch eine viel diskutierte Zukunftsoption. Hierbei ging es nicht nur um eine Lösung von wirtschaftlichen Problemen, wie zuallererst Arbeitslosigkeit. Das mehrjährige Leben im Ausland wurde auch als Investition in die Zukunft verstanden. Zum einen verband sich damit die Hoffnung, eine zweite Staatsbürgerschaft zu erlangen, die als eine Art Lebensversicherung im Falle neuer Phasen politischer Gewalt angesehen wurde. Zum anderen verstanden meine Forschungspartnerinnen Auslandserfahrung als Investition in die berufliche Zukunft – sei es aufgrund von Arbeitserfahrung in internationalen

Unternehmen oder in Form von Zugang zu prestigeträchtigen Bildungsinstitutionen. Trotz der Hoffnungen, die mit einer Migration verbunden wurden, waren die Diskussionen um Migration ambivalent. Ebenso wie Hoffnungen auf eine bessere Zukunft in den Narrativen ersichtlich wurden, so äußerten Gesprächspartnerinnen Trauer und Unwillen, ihre sozialen Kontakte und ihr gewohntes Umfeld hinter sich lassen zu müssen. Zudem thematisierten einige Forschungspartnerinnen das Gefühl, das eigene Land im Stich zu lassen. Wenn alle gingen, die könnten, wer bliebe dann übrig und was würde das für die langfristige Entwicklung des Libanon bedeuten, sinnierten in der ein oder anderen Form viele Forschungspartnerinnen.

Mobilität war aber nicht nur in seiner Ausprägung als dauerhafte oder mehrjährige Migration Teil der Lebenswirklichkeiten meiner Forschungspartnerinnen. Sie war auch relevant als eine Form der Freizeit- und Konsumgestaltung. Shopping-Reisen in die Türkei oder Verwandtenbesuche in den Golfstaaten, Europa oder Nordamerika waren Ausdrucksformen einer Mobilität, die selbstverständlicher Teil des Alltags und des Lebensstils der Gesprächspartnerinnen war. Dies soll nicht bedeuten, dass diese Unternehmungen finanziell unbedeutend waren. Es bedurfte einiger Zeit des Sparens oder gemeinschaftlicher finanzieller Anstrengungen, um Flüge zu finanzieren und entsprechendes Taschengeld für derartige Reisen zu beschaffen. Hierbei war der Aufenthalt bei Verwandten eine Möglichkeit, Reisekosten so gering wie möglich zu halten. Insgesamt wurden touristische Reisen und Familienbesuche jedoch als ein Ziel angesehen, für welches es sich auch in wirtschaftlich prekären Zeiten zu sparen lohnte. Sich eine Auszeit zu nehmen, die dem persönlichen Genuss diene und zugleich half, die Welt verstehen zu lernen, rechtfertigte die finanziellen Ausgaben, die nicht ohne Weiteres bestritten werden konnten. Das Verständnis von Reisen auch als Form der persönlichen Weiterentwicklung durch Wissensgewinn verweist auf einen Aspekt, der die Lebenswirklichkeiten der Forschungspartnerinnen in großem Maße beeinflusste: das Streben nach Bildung.

„Education is the key to reproducing a middle-class existence and to economic security“, resümiert Hannes Baumann (2019: 69) mit Blick auf den Libanon. Dies gilt sowohl für die Vergangenheit als auch für die Gegenwart. In den zwei Jahrzehnten nach der Unabhängigkeit ebnete Bildung vielen Libanes:innen den Aufstieg in die Mittelschichten. Öffentliche Bildungseinrichtungen stellten dabei einen niedrigschwelligen Zugang zu jener Ressource dar, die einen sozioökonomischen Aufstieg versprach (Zbib 2014).⁶⁸ Zudem eröffnete der Staatsapparat sowie der wachsende Dienstleistungssektor neue Beschäftigungsoptionen für gebildete Libanes:innen (Traboulsi 2007: 162–163). Gute Bildung als Garant für den sozialen Aufstieg wurde somit zu einem Glaubenssatz libanesischer Mittelschichten – selbst, wenn die Realität weit weniger

⁶⁸ Die Ausgestaltung von öffentlicher Bildung, welche wie alle anderen politische Bereiche von konfessionellem Proporz geprägt war, wurde damit zu einem Konfliktherd (Traboulsi 2007: 163). Wer Zugang zu qualitativ hochwertiger öffentlicher Bildung besaß, dem stand der wirtschaftliche Aufstieg (oder dessen Sicherung) offen. „Consequently, the education question took on an exaggerated dimension and led directly to political conflicts“ (Traboulsi 2007: 163).

gerade Wege schrieb als das Narrativ suggerierte. Nicht für alle Absolvent:innen der neu geschaffenen privaten wie öffentlichen Bildungsoptionen hielt die libanesische Wirtschaft in der Zeit nach der Unabhängigkeit Arbeitsplätze bereit (Traboulsi 2007: 163). Für Teile der gebildeten Mittelschicht war Emigration die einzige Möglichkeit, Bildungsinvestitionen in tatsächliche Berufsoptionen umzuwandeln (Traboulsi 2007: 159, 163).

Den hohen Stellenwert von Bildung als sichere Zukunftsinvestition beobachtete ich auch im Leben der Forschungspartnerinnen. Mit wenigen Ausnahmen hatten alle meiner Gesprächspartnerinnen eine höhere Schulbildung genossen und danach einen Bachelorabschluss und/oder Masterabschluss an einer Universität oder einer vergleichbaren Bildungsinstitution absolviert. Zwei Forschungspartnerinnen promovierten bzw. bereiteten eine Promotion zur Zeit meiner Forschung vor. Einige meiner Forschungspartnerinnen hatten gänzlich oder in Teilen private Bildungsinstitutionen besucht. Dies bedeutete in Schulen und Universitäten im Libanon, dass der Unterricht auf Englisch oder Französisch statt auf Arabisch stattfand. Aus dieser Spezifität des Bildungswegs ergaben sich signifikante sprachliche Konsequenzen.

Meine Forschungspartnerinnen waren über das Arabische hinaus noch des Englischen und/oder Französischen mächtig – wobei nicht selten zwei dieser drei Sprachen als Muttersprachen galten. Dieser Umstand bedingte sich bei einigen Gesprächspartnerinnen nicht nur durch die Ausbildung, sondern auch durch Lebensabschnitte im Ausland. Diese umfangreichen Sprachkenntnisse vereinfachten die bereits erwähnte (Arbeits-)Mobilität entscheidend: Eine Hürde für eine Beschäftigung im englisch- oder französischsprachigen Ausland war damit qua Bildungsweg – inklusive der international anerkannten Abschlüsse – eliminiert. Aber auch für zeitgenössische spirituelle Praktiken waren diese fremdsprachlichen Fähigkeiten und besonders die Englischkenntnisse eine wichtige Ressource. Bücher und Anleitungen zu bestimmten Praktiken ließen sich in der Regel nur auf Englisch finden.⁶⁹ Auch die Kurse in Beirut fanden mindestens in Teilen, häufig auch gänzlich, auf Englisch oder Französisch statt. Des Weiteren eröffneten sich für die Forschungspartnerinnen durch die Sprachkenntnisse auch die vom Englischen dominierten Online-Diskussionen und -Informationen zu zeitgenössischen spirituellen Praktiken. Das Konsultieren von Websites, der Konsum von YouTube-Videos spiritueller Lehrer:innen sowie das Teilen eigener Ansichten und Erfahrungen in den sozialen Medien waren für meine Forschungspartnerinnen ebenso eine Facette ihres spirituellen Engagements wie der Besuch von Kursen und Workshops „offline“.

Gesprächspartnerinnen verwiesen aber auch auf negative Konsequenzen des englisch- bzw. französischsprachigen Unterrichts in privaten Schulen und Universitäten. Aufgrund der Tatsache, dass Arabisch nur ein Unterrichtsfach unter vielen war, nicht aber als Kommunikationssprache in anderen Fächern diente, beklagten

⁶⁹ Die Materialien der Osho-Bewegung stellen diesbezüglich eine Ausnahme dar. Zum Beispiel in Buchläden im Stadtteil Hamra oder im Einkaufszentrum des Beirut Central District fand ich zahlreiche arabische Übersetzungen der Osho-Publikationen.

besonders jüngere Forschungspartnerinnen ihre Schwächen im Arabischen – einerseits bezüglich mündlich geführter Fachdiskussionen, aber insbesondere hinsichtlich ihres schriftlichen Ausdrucksvermögens (vgl. Bahous, Bacha und Nabhani 2011). Viele Gesprächspartnerinnen gaben an, Bücher ausschließlich auf Englisch und/oder Französisch zu lesen, da die Lektüre eines arabischsprachigen Buches weder Genuss noch Verständnis für sie barg. Sie käme schlicht niemals auf die Idee, ein Buch auf Arabisch zu lesen, wenn eine englische oder französische Alternative zur Verfügung stehen würde, räumte etwa die selbstständige Reiki-Heilerin Mira ein (Mira, Interview 17.01.2018). Diese Ambivalenz des polyglotten Alltags der libanesischen Mittel- und Oberschicht war eine Beobachtung, die ich auch abseits meiner Forschungskontakte machte.⁷⁰ Dennoch begegneten mir immer wieder auch Personen, die explizit auf Arabisch lasen und Wert darauf legten, sich in ihrer Erstsprache umfassend ausdrücken zu können. Soweit ich es eruieren konnte, bewirkte sowohl familiärer Hintergrund (ein Elternteil war der arabischen Sprache im besonderen Maße verbunden), religiöses Interesse oder auch persönliche Neigung die besondere Pflege der arabischen Erstsprache. Aber nicht nur in sprachlicher Hinsicht offenbarten sich Ambivalenzen des privaten Bildungswegs.

Libanesische Mittelschichtsfamilien favorisieren für ihre Kinder private statt öffentliche Bildungsinstitutionen (Traboulsi 2014: 52), da öffentliche Schulen und Universitäten nach 1990 als nicht mehr so qualitativ hochwertig gelten wie noch in der Zeit zwischen Unabhängigkeit und Bürgerkrieg (Traboulsi 2014: 50). Zur Zeit meiner Forschung erhoben private Bildungsinstitutionen Gebühren zwischen 4 000 und 15 000 US-Dollar pro Semester. Bildung war damit eine signifikante, aber lohenswerte Investition – so die weit verbreitete Überzeugung innerhalb der Mittelschicht. Die jüngste wirtschaftliche Krise stellte jedoch die zwingende Verbindung zwischen kostenintensiver, aber qualitativ hochwertiger Bildung und zukünftiger Beschäftigung in Frage. In Anbetracht von Gehältern um 1 000 US-Dollar pro Monat für ein:e Hochschulabsolvent:in entpuppte sich die Idee von Bildung als Zukunftsinvestition in der Realität als zweischneidiges Schwert (vgl. Sengebusch und Sonay 2014: 8). Mit den Schulden aus ihrer schulischen und universitären Ausbildung im Nacken wandelte sich das Versprechen von Bildung als Garant für ein gutes Leben im Zuge von Arbeitslosigkeit für einige Forschungspartnerinnen mehr und mehr zu einer Bürde.

Den finanziellen Realitäten zum Trotz blieb fortwährende Bildung ein Ideal, welches in den Handlungen und Erzählungen der Forschungspartnerinnen sichtbar wurde. Es spiegelte sich nicht nur in der stetigen Suche nach Weiterbildungsmöglichkeiten oder zusätzlichen Qualifikationsmaßnahmen auch Jahre nach dem Abschluss an der Universität, wie es beispielsweise in Denises Kurzstudium in den USA deutlich wird. Es fand auch Widerhall in der Zentralität von Erwerbsarbeit. Forschungspartnerinnen thematisierten ihre beruflichen Ambitionen und Ziele, drückten Un-

⁷⁰ Siehe auch: Kaveh Wadell: „Mapping the Blurred Lines of Beirut’s Language“, *Bloomberg*, 20. November 2017, <https://www.bloomberg.com/news/articles/2017-11-20/mapping-the-many-languages-of-beirut>.

zufriedenheit mit bestehenden Jobverhältnissen aus oder teilten ihre Träume bezüglich ihres beruflichen Lebenswegs mit mir. Hierbei wurde deutlich, dass Erfolg im Beruf nicht nur wirtschaftlich notwendig, sondern persönlich wichtig war. Im Leben vieler Forschungspartnerinnen fand eine erfüllende, sinnhafte Erwerbstätigkeit einen gleichwertigen Platz neben anderen Lebenszielen.

Und nicht zuletzt wurde auch im Bereich zeitgenössischer spiritueller Praktiken ein Selbstverständnis deutlich, welches aus der Bildungsaffinität und dem Glauben an (westliche) Schulbildung folgte: ein von (natur-)wissenschaftlicher Logik geprägter Blick auf die Praktiken. Obwohl sinnliche, d.h. körperlich vermittelte Wahrnehmungen für die Evaluation von spirituellen Praktiken von Bedeutung waren (wie ich in den kommenden Kapiteln zeigen werde), so wurde dies immer auch von der Erklärung der Praktiken aus (natur-)wissenschaftlicher Sicht flankiert. Forschungspartnerinnen verlangten und benutzten wissenschaftliche Erklärungen für das, was sie in den spirituellen Zentren taten. So pries beispielsweise Denise ein Buch über Meditation an, welches „very scientific and mathematical and very straight to the point“ sei (Denise, Interview 05.02.2018). „Scientific“ war hierbei die Erklärung der (Wirksamkeit von) Praktiken anhand von Naturgesetzen und physikalischen Vorgängen und beinhaltete eine Übersetzung von spirituellen sinnlich-körperlichen Empfindungen in ein naturwissenschaftliches Vokabular. Dies wurde z. B. in der Ausdrucksweise des Meditationslehrers Rayhan deutlich. Seine Sprache war geprägt von einer technischen Beschreibung spiritueller Vorgänge. So mussten „low energy“- oder „high energy“-Überzeugungen gelöscht („erased“) oder heruntergeladen („downloaded“) werden. Neben der Tatsache, dass diese Ausdrucksweise auf ein maschinenartiges Verständnis der Selbsttransformation hinweist, betont solch eine Wortwahl die wissenschaftliche Fundierung der Methoden. In der spirituellen Praxis ging es für die Forschungspartnerinnen damit auch um wissenschaftliche Fakten und nachprüfbar Kausalitäten statt einem alleinigen „blind belief“ (vgl. Voss 2013: 119–120). Ein Ansatz, der – so mein Argument – die Teilnehmerinnen in ihrem Selbstverständnis als gebildeter Teil der libanesischen Gesellschaft abholte.

Nachdem ich die Lebensumstände meiner Forschungspartnerinnen dargestellt habe, möchte ich mich nun den „offenen Fragen“ dieser Lebenswirklichkeiten widmen. Alle Forschungspartnerinnen tangierten in unseren Gesprächen die Themen soziale Beziehungen und Religion. Und alle Frauen näherten sich diesen zwei Aspekten in einer fragenden wie suchenden Art und Weise. Um welche Aspekte genau gerungen wurde, stelle ich in den folgenden zwei Unterkapiteln dar.

4.3 Soziale Beziehungen

Gemeinschaft war eine wichtige Facette im Leben der Forschungspartnerinnen. Dies wurde nicht nur in den Kursen und Praktiken deutlich, die elementar vom Miteinander geprägt waren (siehe Kapitel 5). Auch soziales Engagement im Sinne eines Dienstes für die Gemeinschaft war Bestandteil des Alltags der Gesprächspartnerinnen. Die

Frauen berichteten besonders von karitativer Arbeit. Die Yogalehrerin Nour gab beispielsweise kostenlosen Yogaunterricht für sozioökonomisch prekär lebende Kinder. Andere Forschungspartnerinnen engagierten sich für palästinensische Geflüchtete im Libanon oder gaben kostenlosen Sprachunterricht für Arbeitsmigrant:innen. Ähnlich wie Denise waren zudem weitere Frauen in Wohltätigkeitsorganisationen involviert. Auch die spirituellen Zentren beteiligten sich an zivilgesellschaftlichem Engagement. Dies umfasste das Sammeln von Sachspenden für Geflüchtete oder das Ausrichten von Veranstaltungen zur Stärkung von Bürger:innen-Initiativen.

Das Ansinnen, einen Dienst für die Gesellschaft zu tun, wurde dabei nicht nur von der Überzeugung getragen, die eigenen Ressourcen und (finanziellen) Mittel für die Gemeinschaft einzusetzen und dadurch an die Gesellschaft zurückzugeben. Die Frage, wie es mit dem Libanon weitergehen würde und was der eigene Beitrag hierzu sein sollte, spielte ebenso eine Rolle. Der Resignation gegenüber der politischen Elite zum Trotz besaßen die Frauen den Willen und die Hoffnung, ihr Land zum Besseren zu verändern. Dies wurde besonders deutlich am Ende von Interviews. Zum Abschluss vieler Gespräche blickte ich mit den Forschungspartnerinnen in die Zukunft und fragte sie, was sie sich selbst und dem Libanon wünschten.⁷¹ Es zeigte sich, dass Gesprächspartnerinnen in den kurzen Antworten mit viel Leidenschaft über Zukunftswünsche, -träume und -hoffnungen sprachen.

I think people would be really good, if they just knew better. We've been programmed so well and for so many years that sometimes we think a certain way, even if we don't believe in it, just because the programming has worked so well. If we're able to reprogramme that with a lot of love, compassion, understanding and practising what we preach. I think people are not bad, are not vicious. In the end they're really, except for very few, we really want to live in harmony together. [...] And it's a hard work, but we should try, no matter what we do in life. No matter where your field is. To really try to reprogramme ourselves, better to connect with the authenticity of this life. Whatever authenticity is to you.
(Sabira, Interview 09.11.2018)

Wie im Fall von Sabira waren die Antworten, die ich erhielt, mit der spirituellen Praxis verbunden. Ziele wie politische Erneuerungen, wirtschaftliche Verbesserung und gesellschaftlicher Zusammenhalt statt konfessioneller Friktionen wurden als Ergebnis individueller und kollektiver spiritueller Entwicklungsprozesse verstanden. In den Augen der Interviewpartnerinnen konnte eine bessere Zukunft nicht in der öffentlichen politischen Arena entstehen, sondern musste mit der reflexiv-spirituellen Arbeit jeder

⁷¹ Nach einigen Monaten der Forschung begann ich, diese Frage am Ende der Interviews zu stellen, weil ich sie als einen positiv stimmenden Abschluss der intensiven und nicht selten emotionalen mehrstündigen Interviewsituation empfand. In einigen Zusammentreffen ergab sich dieser Blick in die Zukunft automatisch aus dem Gesprächsverlauf.

einzelnen Person beginnen. Kollektiven Errungenschaften mussten also individuellen Bemühungen vorangehen.

Aber nicht nur in gesamtgesellschaftlicher Hinsicht suchten Forschungspartnerinnen nach Formen, Gemeinschaft und soziales Miteinander auf eine Weise zu leben, die ihren Vorstellungen eines erfüllenden Lebens entsprachen. Diese Suche nach einem – in Sabiras Worten – „authentischem Leben“ manifestierte sich besonders in der Suche nach als passend empfundenen Formen von dauerhaften, nahen sozialen Kontakten, wie Familie und Partnerschaft.

4.3.1 Familie

Meine Forschungspartnerinnen waren Frauen im Alter von Anfang 20 bis Mitte 60. Von wenigen Ausnahmen abgesehen hatten sie Geschwister, die entweder im Libanon oder in der weltweiten libanesischen Diaspora lebten. Die Eltern der Forschungspartnerinnen lebten (so nicht verstorben) größtenteils im Libanon. Zwei Forschungspartnerinnen pflegten ein erkranktes Elternteil.

Während Gesprächspartnerinnen familiäre Netzwerke, d.h. Eltern, Geschwister und weitere Verwandte wie Tanten und Onkel, Cousins und Cousins, als Quelle emotionaler Unterstützung und Nähe sowie als verlässlichen wie sicheren Hafen in Phasen politischer und wirtschaftlicher Instabilität erachteten (vgl. Allouche 2019: 158; Joseph 1994a: 58, 1997: 79), verwiesen sie auch auf negative Implikationen dieser engen Beziehung: Verpflichtungen, Erwartungen und Kontrolle seitens der Verwandtschaft. Schwierige Entscheidungen, wie z. B. das Verlassen eines seit Langem verhassten, aber sicheren Jobs wurden zum Balanceakt, besonders wenn Forschungspartnerinnen mit den Bedürfnissen (abhängiger) Personen konfrontiert waren oder selbst Gefahr liefen, die Unterstützung ihres familiären Umfelds zu verlieren. Die Forschungspartnerin Rafa sagte im Interview (17.11.2018), dass ihre Sichtweise auf das Leben, ihre Ziele und Bedürfnisse auf gänzlichem Unverständnis in ihrem sozialen Umfeld stoßen würden. Sie bezog sich hier besonders auf ihre Entscheidung, einen gut bezahlten Job in einem Golfstaat aufzugeben und in den Libanon zurückzukehren, weil ihr der Beruf zwar ein hohes Einkommen, aber auch physische wie psychische Erschöpfung bescherte (Rafa, Interview 17.11.2018).

Einige Gesprächspartnerinnen gaben an, an sozialen und moralischen Normen gemessen zu werden, die sie persönlich nicht teilten und die in Kontrast zu dem von ihnen angestrebten Leben standen. In einem privaten Meditationskreis (Forschungsnotizen 02.12.2018), zu dem mich die Forschungspartnerin Hadiya einlud, nahm die Frage nach dem Spannungsfeld individueller Bedürfnisse und Ziele und sozialer Erwartungen eine gesamte Stunde ein. Nach der geführten Meditation leitete der Gastgeber des Treffens eine Diskussion, in deren Rahmen die Anwesenden auf das Ausmaß der Einflussnahme der Gesellschaft auf individuelle Lebensläufe zu sprechen kamen. Dieser Aspekt wurde emotional diskutiert. Eine Teilnehmerin vertrat die Ansicht, dass es ihr beinahe unmöglich sei, frei zu entscheiden. Wenn es nicht die Eltern wären, die sich einmischen würden, dann seien es Cousins, Nachbar:innen oder andere Menschen

aus dem Heimatdorf. Ihrer Ansicht nach erlaube es erst ein fortgeschrittenes Alter von rund 50 Jahren, Entscheidungen gemäß der eigenen Bedürfnisse und Ziele zu treffen. Aus den Worten der jungen Frau sprach sowohl Wut als auch Frustration und Ratlosigkeit. Die übrigen Anwesenden widersprachen ihr nicht. In Interviews mit Forschungspartnerinnen rangierten Beispiele für Konflikte mit dem sozialen Umfeld von alltäglichen Fragen, wie z. B. dem Umfang und der Form von Freizeitaktivitäten oder der Wohnsituation, bis zu strukturellen Aspekten, wie Karriereentscheidungen oder Fragen von Heirat und Partnerschaft. In der Tat schien es, als erstreckte sich die Aushandlung einer selbstbestimmten Lebensführung besonders entlang der Fragen von Partnerschaft.

4.3.2 Partnerschaft und Ehe

Abgesehen von wenigen Ausnahmen, in denen die Frauen verheiratet waren und Kinder hatten, war die überwältigende Mehrheit der jüngeren von mir interviewten Frauen alleinstehend und kinderlos. Die älteren Forschungspartnerinnen waren entweder verheiratet oder geschieden und hatten Kinder bzw. bereits Enkelkinder. In dieser Altersgruppe waren diejenigen Frauen, die ledig waren und keine Kinder hatten, die Ausnahme.

Der eigene Familienstand war ein wichtiges Thema in den Interviews. Die jüngeren Forschungspartnerinnen brachten ihre persönliche Sehnsucht und ihr Streben nach einer liebesbasierten Beziehung mit dem Endziel Ehe zum Ausdruck (vgl. Spronk 2009). Gleichzeitig sprachen sie über die als beengend empfundene, gesellschaftliche bzw. familiäre Erwartung, als Frau einen Partner zu finden, zu heiraten und Kinder großzuziehen. In den Gesprächen teilten sie zudem Geschichten über vergangene, negative Beziehungserfahrungen. Letzteres galt auch für einen Teil der älteren Frauen. Sie berichteten von sozialen und emotionalen Konsequenzen einer gescheiterten oder scheiternden Ehe sowie die Herausforderungen eines Lebens als alleinerziehende Mutter.

Obgleich in unterschiedlichen Lebensphasen und mit divergierenden Beziehungserfahrungen, stellten sich Frauen beider Altersgruppen gleichermaßen die Frage, wie das gemeinsame Leben mit einem Partner aussehen sollte: Welches Maß an finanzieller Unabhängigkeit sollte es für sie geben? Wie sehr sollte Kindererziehung geteilte Arbeit sein? Wie gingen familiäre Aufgaben mit Karrierewünschen und -zielen einher? Diese Fragen an die Ausgestaltung einer Beziehung umfasste ebenso das Kontemplieren der „Anforderungen“ an den Partner. Einige Forschungspartnerinnen betonten, dass sie nur mit jemandem zusammensein könnten, der ihr spirituelles Engagement dulde, besser noch teile. Andere Forschungspartnerinnen thematisierten den Aspekt spirituelles Engagement oder Glaube gar nicht im Zusammenhang mit ihren Wünschen nach einer dauerhaften Partnerschaft. Ähnlich wie bei Denise waren viele der Gespräche zum Thema Ehe und Beziehung jedoch mit Kritik an etablierten Männlichkeitskonstruktionen bzw. Genderverhältnissen verbunden. Die Erwartung an Ehefrauen und Mütter, den Haushalt zu führen, die Kinder großzuziehen und die Bedürfnisse ihrer Familie über die eigenen zu stellen, welche die Forschungspartnerinnen libanesischen

Männern en gros zugeschrieben, lehnten viele Gesprächspartnerinnen dezidiert ab (siehe auch Deeb 2006: 215). Einige Forschungspartnerinnen thematisierten, dass es nicht nur genderspezifische Erwartungen an Frauen, sondern auch an Männer gab. Beide Parteien würden unter diesen hohen Erwartungen und dem großen Konformitätsdruck leiden (Hadiya, Interview 29.01.2018). In Gesprächen mit libanesischen Männern hörte ich wiederum häufig Beschwerden über die hohen Erwartungen libanesischer Frauen: Insbesondere in ökonomischer Hinsicht hätten junge Frauen Erwartungen an ihr Leben als Ehefrau, die besonders in Anbetracht der wirtschaftlichen Krise von einem jungen Mann als alleinigem Versorger der Familie nicht zu erfüllen seien (Bari, Interview 04.10.2017; Forschungsnotizen 25.09.2017; vgl. Allouche 2019: 158).

In den Erzählungen der Gesprächspartnerinnen wurde deutlich, dass die Suche nach der Ausgestaltung der eigenen Partnerschaft gleichzeitig auch eine Auseinandersetzung mit gesellschaftlich etablierten Normen war. Die Frauen loteten aus, in welchem Ausmaß sie gesellschaftliche Erwartungen und etablierte genderspezifische Positionierungen zur Richtschnur ihres Lebens machen wollten. Das Lebensziel einer Ehe mit Kindern stand für Gesprächspartnerinnen dabei nicht zur Diskussion. Vielmehr ging es darum, dass die Frauen beanspruchten, den Weg dorthin selbst zu bestimmen. Dieses Streben konnte in Teilen konträr zu den Erwartungen ihres sozialen Umfelds sein, wobei es nicht als individualistische Idee von liebesbasierter Partnerschaft missverstanden werden sollte, die sich gegen negativ konnotierte soziale Erwartungen auflehnt. Vielmehr ging es den Frauen darum, individuelle Wünsche wie familiäre Erwartungen sinnvoll zu vereinen.

Dem Ringen um persönlich erfüllende und gleichzeitig sozial akzeptierte Formen von Partnerschaft und Heirat widmet sich auch Sabiha Allouche (2019) in einem Artikel mit dem bezeichnenden Titel *Love, Lebanese Style*. Die Autorin zeigt an Beispielen von jungen Paaren in Beirut und Tripoli auf, dass romantische Liebe nicht nur ein emotionales Moment zwischen zwei Individuen ist, sondern Gegenstand emotionaler, sozialer, politischer und wirtschaftlicher Verflechtungen:

[L]ove emerges as a union of the material and the imagined, the real and the virtual, the collective and the individual. My either/and understanding of love fits my interlocutors' lived reality, seeing the length of the negotiations that emerge from the entanglement of their mutual feelings with kin influence, material conditions, and further societal dictations. (Allouche 2019: 159)

Allouche bildet in ihrer Untersuchung Lebenswirklichkeiten von urbanen Mittelschichtlibanes:innen ab, in denen die Suche nach partnerschaftlicher Erfüllung mit Fragen der sozialen Sicherheit, dem Ziel sozialer Aufwärtsmobilität sowie konfessionell-religiösen Loyalitäten verbunden ist. Das Knüpfen von Ehen, die Ausdrucksform der Brautwerbung und die Form der Hochzeit sind damit Ausdruck und Bestätigung sozialer bzw. familiärer Verbindungen.

Allouches Forschung spiegelt die Narrative meiner Forschungspartnerinnen und deutet darauf hin, dass die Gestaltungsbestrebungen meiner Gesprächspartnerinnen

im Bereich amouröser Beziehungen nicht nur Ausdruck individueller Wünsche und Vorstellungen von Partnerschaft waren, sondern auch ein Spielfeld darstellten, in denen sie ihr individuelles Verhältnis zu ihrem sozialen Umfeld, das Ausmaß ihrer Autonomie und den Grad ihrer Verbundenheit verhandelten.

Dieses Streben der Frauen nach größerem, individuellem Handlungsvermögen – im Einklang oder in partieller Opposition zu dem sozialen Umfeld – muss dabei auch vor dem gesetzlichen Rahmen und den soziokulturellen Praktiken des Libanon betrachtet werden, die maßgeblich durch patriarchal-familiäre Strukturen und konfessionelle Logik geprägt sind (Joseph 1997: 74).

4.3.3 Rechtliche und soziale Folgen patriarchal-familiärer und konfessioneller Strukturen

In ihrer jahrzehntelangen ethnologischen Forschungsarbeit im Libanon (Joseph 1993, 1994a, 1994b, 1996, 1997, 1999, 2000a, 2000b) hat Suad Joseph gezeigt, dass die libanesische Gesellschaft durch patriarchal-familiäre⁷² Strukturen geprägt ist (1997: 74, 2000a: 109–110). Unter Patriarchat versteht Joseph im Kontext des Libanon „the privileging of males and seniors (including senior women) and the rationalization of male and senior privilege in the idioms and moralities of kinship sanctified by religion“ (2000a: 121, siehe auch 1993: 453, 1994a: 55). Joseph (1993: 453) argumentiert weiter, dass sich die umfassenden genderspezifischen (und altersspezifischen) Ungleichheiten zwischen Frauen und Männern (sowie Jüngeren und Älteren) aus der Verbindung von patriarchal-familiären Strukturen mit dem System der Konnektivität⁷³ (1993: 452) ergeben. „[P]atriarchal connectivity“ beschreibt „the production of selves with fluid boundaries organized for gendered and aged domination in a culture valorizing kin structures, morality, and idioms“ (Joseph 1993: 453). Dies bedeutet, dass die erweiterte Familie samt männlichem Oberhaupt den Dreh- und Angelpunkt von sozialen Interaktionen bildet: Nach dem „care/control“ paradigm“ (Joseph 2000a: 110) operierend, sind Familienstrukturen die Quelle von Identität und materieller wie immaterieller Sicherheit (Joseph 1997: 79, 86, 2000a: 116, 120). Das System der „patriarchal connectivity“ samt seiner geschlechts- und altersspezifischen Privilegien für Männer (und Ältere) und geschlechts- und altersspezifischen Hürden für Frauen (und Jüngere), prägt nicht nur das soziale Miteinander, sondern hat sich ebenso in die rechtlich-institutionellen Strukturen des Landes eingeschrieben (Joseph 1994b: 277, 1997: 79–80, 83, 86, 88).⁷⁴

⁷² Mit „familiäre Strukturen“ bzw. „Familie“ bezeichne ich im Kontext dieser Arbeit die erweiterte Verwandtschaft einer Person.

⁷³ Wie ich in Kapitel 2.2.3 erläutere, beschreibt Konnektivität ein Konzept vom Selbst, in dem sich das Selbst durch fluide Grenzen auszeichnet und sich primär durch seine Verbindung zu sozialen Anderen konstituiert (Joseph 1993, 2000b: 24).

⁷⁴ Trotz der machtvollen Stellung von Männern (und Älteren) betont Joseph (1993: 461), dass sowohl Männer (und Ältere) als auch Frauen (und Jüngere) aktiv das System der „patriarchal connectivity“ reproduzieren.

Im Libanon gibt es kein ziviles Familienrecht. Eheschließungen liegen in der Hand der jeweiligen staatlich bestellten religiösen Institutionen und Autoritäten, die gemäß den entsprechenden religiösen Schriften entscheiden. Aber nicht nur die Eheschließung, sondern auch die Beendigung einer Ehe liegt in religiöser Hand. Dies hat insbesondere für Frauen weitreichende Konsequenzen. Abgesehen davon, dass in christlich-katholischen Konfessionen Scheidungen nicht vorgesehen sind, erwiesen sich im Libanon (einseitige) Scheidungswünsche der Frauen konfessionsübergreifend sozial wie institutionell als schwer durchsetzbar (Hyndman-Rizk 2019: 192; Joseph 1997: 82).⁷⁵

Meine Forschungspartnerin Amira, die in den Jahren 2020/2021 einen Scheidungsprozess vor muslimischen Religionsvertretern durchlief, zeigte sich entsetzt über die Kompliziertheit des Verfahrens und die Lebenssituationen anderer Frauen, die sie bei ihren Besuchen bei der zuständigen Institution kennen gelernt hatte. Besonders wenn ein einseitiger Scheidungswunsch von Seiten der Frau bestehe, ergäben sich häufig jahrelange nervenaufreibende Prozedere, berichtete Amira (Forschungsnotizen 24.11.2021). Sie schätzte sich glücklich, dass ihr ein Anwalt zur Seite stehe, betonte sie. Als ich sie fragte, ob ihre Genderidentität als Frau auch ein Grund für ihre schlechten Erfahrungen mit entsprechenden offiziellen Stellen sei und Männer ihrer Meinung nach im Falle einer Scheidung weniger Hürden zu überwinden hätten, hielt Amira kurz inne und sagte dann: „In the end, it’s still a patriarchal society here“ (Amira, Forschungsnotizen 24.11.2021). Mit Verweis auf die rechtlichen Regelungen und dem sozialen Erwartungsdruck an Libanesinnen, den Status einer verheirateten Frau zu erreichen und zu erhalten, kreisten auch die Erzählungen anderer Forschungspartnerinnen um schwierige oder gescheiterte Scheidungswünsche befreundeter Frauen. Wie stark der Konformitätsdruck hinsichtlich der Vermeidung einer Scheidung war, illustrierte erneut Amiras Scheidungserfahrung. Sie betonte, dass ihre Familie sie in ihrem Ziel, die Ehe zu beenden, unterstütze. Das zeige, dass sich offensichtlich etwas in der Gesellschaft verändere (Amira, Forschungsnotizen 24.11.2021).

Des Weiteren warfen interkonfessionelle Ehen, besonders jenseits christlicher oder muslimischer Sub-Gruppierungen, Probleme auf. Als Lösung hierfür etablierte sich das eine Flugstunde entfernte Zypern. Dort werden Ehen vor zypriotischen staatlichen Repräsentant:innen geschlossen, um dann im Libanon anerkannt zu werden. Im Falle einer Scheidung greift ebenfalls das zypriotische zivile Recht (Hyndman-Rizk 2019: 180), da im Libanon bei einer Scheidung einer im Ausland geschlossenen Ehe das zivile

⁷⁵ Siehe auch: Lina Mounzer: „Going Beyond the Veil. Against the Regime of ‘aib“, *The Baffler*, 56, 06. März 2021, <https://thebaffler.com/salvos/going-beyond-the-veil-mounzer>. Ferner existierte zum Zeitpunkt meiner Forschung kein gesetzlich vorgeschriebenes Mindestalter für Ehepartner:innen – ein Umstand, der sich besonders negativ auf Mädchen auswirkte. Internationale zivilgesellschaftliche Initiativen, die z. B. unter dem Slogan „Girls not Brides“ für ein gesetzlich festgelegtes Mindestheiratsalter von 18 Jahren eintreten (<https://www.girlsnotbrides.org>), konnten bis dato keine gesetzliche Änderung erwirken. Im Gegenteil: Die durch die Corona-Pandemie intensivierte wirtschaftliche Krise steigerte die Zahlen von Verheiratungen minderjähriger Mädchen im Libanon (Cathrin Schaer: „Underage Marriages Increase in Lebanon during Pandemic“, *Deutsche Welle*, 15. Mai 2021, <https://www.dw.com/en/lebanons-crisis-increase-child-marriages/a-57531628ps>).

Recht des Landes, in dem die Ehe geschlossen wurde, angewendet wird (Joseph 2000b: 20). Gesprächspartnerinnen verwiesen anhand von Beispielen in ihrem Bekanntenkreis auf diese Möglichkeit der zivilen Eheschließung hin, aber lediglich eine von mir interviewte Frau hatte selbst von dieser Möglichkeit Gebrauch gemacht.

Auch wenn seit dem Jahr 2013 etwa 50 Paare die zivile Ehe durch einen juristischen Umweg geschlossen haben, blieben Gesetzesinitiativen zur Einführung einer zivilen Ehe im Libanon bislang erfolglos (Hyndman-Rizk 2019: 189).⁷⁶ Dies dürfte sich auch in Zukunft nicht ändern, da die Einführung einer Zivilehe Signalwirkung für das konfessionelle System besäße. Es würde die umfassende Macht religiöser Autoritäten und die Logik konfessioneller Zugehörigkeit im Bereich der Familie in Frage stellen, wie Nelia Hyndman-Rizk analysiert:

[I]t [civil marriage, J.K.] represents the first step toward dismantling the confessional system. Marriage will not be controlled by the religious courts, children will not automatically belong to a religious sect, and women will no longer follow the sect of their father or husband. (Hyndman-Rizk 2019: 189)

Daher wird der Regelfall der religiösen Eheschließung sowie die sich hieraus ergebenden genderspezifischen Ungleichheiten im Familienrecht bleiben.

Auch in weiteren Fällen birgt die Genderidentität „weiblich“ institutionell-rechtliche Diskriminierungen. So liegt auch das Erbrecht in den Händen religiöser Institutionen (Joseph 1997: 82; Sengebusch 2019: 288), was eine Benachteiligung von weiblichen Verwandten gegenüber männlichen Verwandten zur Folge hat (Joseph 1996: 4). Auch hinsichtlich der Zuteilung des Sorgerechts favorisieren die zuständigen religiösen Vertreter Väter bzw. deren erweiterte Familie – nicht zuletzt vereint die unterschiedlichen christlichen und muslimischen Konfessionen die Idee der Patrilinearität (Hyndman-Rizk 2019: 183–184; Joseph 1996: 4, 1997: 82). Joseph (1997: 82) resümiert, dass „[t]ough there is great variation among the legal codes of the Muslim and Christian sects, the general pattern is a patriarchal bias“. Und schließlich gibt es genderspezifische Unterschiede bei der Weitergabe der libanesischen Staatsangehörigkeit,⁷⁷ da im Libanon eine Idee von Staatsbürgerschaft existiert, die auf patrilinearere Blutsverwandtschaft oder Verbindung zum Land qua Geburt basiert (Joseph 2000a: 127–128). Während libanesische Männer die Staatsangehörigkeit an ihre Ehepartnerin übertragen können, ist die Weitergabe der Staatsbürgerschaft für libanesische Frauen nur in wenigen Ausnahmefällen möglich (Joseph 2000a: 128). Gleiches gilt für die Weitergabe der Staatsangehörigkeit an Nachkommen: Während libanesische Väter ihre Staatsbürgerschaft ohne Einschränkungen weitergeben können, erhalten Kinder die Staatsangehörigkeit

⁷⁶ Die Paare nutzen ein aus der französischen Mandatszeit stammendes Gesetz sowie die seit dem Jahr 2007 bestehende Möglichkeit, die konfessionelle Zugehörigkeit aus den Identitätsdokumenten zu entfernen, um mit Hilfe eines Notars statt bei einer religiösen Institution die Ehe zu schließen (Hyndman-Rizk 2019: 179–180; Loimeier 2022: 48).

⁷⁷ Maya Mikdash: „A Legal Guide to Being a Lebanese Women (Part 1)“, *Jadaliyya Beta*, 03. Dezember 2010, <https://www.jadaliyya.com/Details/23592/A-Legal-Guide-to-Being-a-Lebanese-Woman-Part-1>.

ihrer libanesischen Mutter nur, wenn der Vater unbekannt ist und sie im Libanon geboren wurden oder wenn der Vater stirbt und die Kinder minderjährig sind (Joseph 1997: 81, 2000a: 128).

Viele meiner Interviewpartnerinnen wiesen mich auf diese ‚Besonderheit‘ in der Weitergabe der Staatsbürgerschaft hin – sei es, um mir ihre spezifische Position als Frau in der libanesischen Gesellschaft an einem pointierten Beispiel zu illustrieren oder um zu verdeutlichen, dass die Ungleichbehandlung von Frauen und Männern kein Problem der religiösen Sphäre ist, sondern vielmehr eine viele Bereiche der Gesellschaft durchdringende Logik darstellt. Gesprächspartnerinnen sahen die Beweggründe für diese Rechtslage jedoch nicht nur in der patriarchalen Struktur der Gesellschaft begründet, sie zogen auch hier die Verbindung zum Konfessionalismus (vgl. Joseph 1997: 74). Das anteilige Verhältnis der konfessionellen Gruppen würde sich dramatisch ändern, wenn beispielsweise Frauen, die einen palästinensischen Geflüchteten geheiratet haben, ihre Staatsbürgerschaft an diesen und die gemeinsamen Kinder weitergeben könnten, sagte eine Forschungspartnerin pointiert im Gespräch mit mir (Forschungsnotizen 28.01.2017).⁷⁸

Traboulsi resümiert mit Blick auf den libanesischen Staat, dass „[...] the Lebanese system defines the individual’s political, social and educational rights as things he enjoys as part of a sectarian-confessional community, outside of which he has no effective identity“ (Traboulsi 2014: 20; siehe auch Joseph 1994b: 281, 1997: 83, 2000a: 109, 2000b: 23). Dies bedeutet laut Joseph (1994b: 277) auch, dass Bürger:innen ihre Rechte als relational erleben. „[R]elational rights“ (Joseph 1994b: 273) sind das Ergebnis von „specific relationships of mutual obligation among specific other people“, die Akteur:innen aktiv herstellen und pflegen (Joseph 1994b: 274). Rechte ergeben sich damit nicht allein aus der Mitgliedschaft einer Person in einer (konfessionellen) Gemeinschaft (Joseph 1994b: 274), sondern durch die aktive und gezielte Pflege sozialer Beziehungen. Dabei ergeben sich für Frauen andere Realitäten als für Männer. Traboulsis Resümee über die Logik der konfessionellen Gemeinschaft im rechtlichen System des Libanon muss daher um die Dimension Gender erweitert werden. Der legale Status libanesischer Bürgerinnen ist nicht nur dadurch geprägt, dass ihnen Rechte als Mitglied einer vom Staat definierten konfessionellen Gruppe zugesprochen werden, sondern diese Rechte sind durch die Kategorisierung als Frau begrenzt (Joseph 1996: 7, 9–10, 1997: 74, 84–85, 2000a: 109–110, 2000b: 22–25; Khatib 2008: 439).⁷⁹ Wie sehr die Rechte der einzelnen Bürgerin dabei hinter den Rechten der männlichen Bürger zurückfallen, bestimmt sich wiederum durch konfessionelle Zugehörigkeit. Bei Fragen zu Ehe, Erbe und Sorgerecht greift eine der 18 religiösen Rechtsprechungen, die – wie bereits erwähnt – auf

⁷⁸ In diesem Sinne fordern auch Frauenorganisationen die Abschaffung des konfessionellen Systems, da es ihrer Ansicht nach einen Faktor für die Persistenz geschlechtlicher Ungleichheiten darstellt (Hyndman-Rizk 2019; Joseph 1997: 84).

⁷⁹ Joseph (2000b: 22) spricht daher auch von einer spezifischen „masculinization of the legal subject“ in Staaten des Nahen Ostens. Dies bedeutet, dass das männliche Rechtssubjekt auf Basis seines Statutts als Kopf der patriarchalen Familie gegenüber dem weiblichen Rechtssubjekt privilegiert wird (Joseph 2000b: 22).

unterschiedliche Art und Weise Männer privilegieren (Joseph 1997: 82; Khatib 2008: 439–441). Obgleich die libanesische Verfassung die Gleichheit aller Staatsbürger:innen vor dem Gesetz festschreibt (Joseph 2000a: 125–126), herrschen damit weder für alle libanesischen Bürger:innen noch innerhalb der Gruppe der libanesischen Bürgerinnen die gleichen Rechte (Khatib 2008: 441).

Neben rechtlichen Ausprägungen existiert auch eine alltägliche und sozial vermittelte Form genderspezifischer Ungleichbehandlung. Diese „kin-based patriarchal authority“ (Hyndman-Rizk 2019: 184) sowie der individuelle Umgang hiermit spiegelt sich unterschiedlich in den Erzählungen meiner Forschungspartnerinnen wider. Das Ringen mit der männlichen Dominanz in religiösen Institutionen und Interpretationen war ein wiederkehrendes Thema. So beschwerte sich z. B. eine Forschungspartnerin darüber, dass ihre religionsbezogenen Aussagen nicht nur im Alltag, sondern auch in der spirituellen Szene weniger Gewicht hätten als die eines Mannes. Andere Frauen sprachen in ihren Erzählungen hingegen über alltägliche Formen genderspezifischer sozialer Kontrolle. Sie berichteten von gesellschaftlichen und familiären Handlungsnormen, die für sie als Frau in geringeren Handlungsmöglichkeiten in Beruf und Privatleben resultieren als es für gleichaltrige Männer der Fall sei. Diese sozialen Normen bezogen sich auf die Freizeitgestaltung (wann und bis wann konnte welche Lokalität besucht werden und wie war der Heimweg zu gestalten?), betrafen die Ausgestaltung nichtehelicher Beziehungen und umfassten berufliche Optionen, wie das Studium oder den Job im Ausland als alleinstehende Frau. Hierbei betonten viele Frauen dezidiert, dass ihnen Wege nicht vollends verschlossen blieben, dass sie aber größere Hürden zu überwinden hätten als männliche Gleichaltrige.

Einige Forschungspartnerinnen sprachen in den Interviews auch über (sexualisierte) Gewalterfahrungen.⁸⁰ Dies geschah beispielsweise in impliziter Form, nämlich als Bericht über einen originär negativen Wendepunkt im Leben, der zentral in biogra-

⁸⁰ Forschungspartner:innen teilten immer wieder sehr private Informationen mit mir. Diese Gespräche stellten eine wiederkehrende Herausforderung für mich dar. Wenn eine Person von traumatisierenden Gewalterfahrungen berichtete, länglich über die zerrüttete Ehe ihrer Eltern sprach oder von ihrem ambivalenten Verhältnis zu ihrem verstorbenen Vater erzählte, fiel es mir schwer, diese intimen Geständnisse als Daten wie jede andere zu betrachten, entsprechend in meine Analyse zu integrieren und in meinen Publikationen zu veröffentlichen. Insbesondere in Situationen wie jener des Kabbala-Frauenkreises fühlte sich meine Position als Forscherin zeitweilig wie die eines Eindringlings in einer Runde von Vertrauten an. Umso intensiver stellte ich mir die Frage, welche Informationen ich zu welchem Zweck benutzen möchte und aus ethischer Sicht darf. Gesa E. Kirsch (2005: 2168) weist daraufhin, dass „[w]e may want to remind participants – at regular intervals — of the fine line that separates ‚friendship from friendliness‘ (Cotterill 1992, 595) and point out that their experiences, told in the comfort of the moment, will eventually make their way into reports or publications“ (Kirsch zitiert hier aus Pamela Cotterill (1992): „Interviewing Women: Issues of Friendship, Vulnerability, and Power“, *Women’s Studies International Forum*, 15(5–6): 593–606). Auch wenn ich diesen ständigen Verweis auf die Forschungslogik in den Interaktionen mit meinen Forschungspartner:innen und mir selbst gegenüber beherzigte, entschied ich im Laufe meiner Datenanalyse meinem persönlichen Empfinden zu folgen: Material mit aus meiner Sicht *sensiblen* privaten Inhalt, bei dem meine Forschungspartner:innen einer anonymisierten Veröffentlichung zwar zugestimmt hatten, verwendete ich dennoch nicht oder nur sehr

fischen Erzählepisoden auftauchte, aber nicht detailliert ausgeführt wurde. Andere Gesprächspartnerinnen benannten explizit ihre Erfahrungen.⁸¹ Situationen, von denen mir berichtet wurde, waren häufig im familiären Umfeld angesiedelt und identifizierten nicht nur männliche, sondern auch weibliche Verwandte als Täter:innen. Besonders genderspezifische psychische Gewalt erfuhren Interviewpartnerinnen als Jugendliche und junge Erwachsene von nahestehenden, älteren weiblichen Familienmitgliedern. Im Mittelpunkt standen hierbei verbales Beschämen aufgrund von alltäglichem Verhalten – wie Kleidungsstil, Ausgehverhalten oder der Umgang mit Männern – auf dessen Basis Rückschlüsse auf die Sexualität der jungen Frauen geschlossen wurde, die es wiederum zu kontrollieren galt. Forschungspartnerinnen mit Gewalterfahrungen berichteten auch deshalb davon, da sie explizit die Verbindung zu ihrem spirituellen Engagement zogen: Die Praktiken waren auch ein Raum, in dem sie beabsichtigten, diesen Traumata körperlich wie seelisch zu begegnen und sie zu heilen.

Bei Weitem nicht alle Forschungspartnerinnen hatten genderspezifische physische oder psychische Gewalt erfahren, aber beinahe jede Frau kam an einem Punkt unserer Unterhaltungen auf dieses Thema zu sprechen. Manchmal geschah es als Hinweis auf andere Gesellschaftsteile, in denen weibliche Lebensrealitäten im Vergleich zu den eigenen Problemen als prekärer wahrgenommen wurden. Diese Erzählungen fokussierten häufig Gewalt in der Ehe und die ausbleibende Unterstützung der betroffenen Frauen durch ihre eigene Familie. Die Thematisierung von genderspezifischer Gewalt in den Interviews spiegelte sich auch im gesellschaftlichen Diskurs wider. Fragen der Geschlechtergerechtigkeit und besonders das Thema von Gewalt gegen Frauen bzw. die Aufklärung über entsprechende Präventionsprogramme und Hilfsangebote waren Gegenstand öffentlicher Debatten und Nachrichten (vgl. Baydoun 2011).⁸² Zur Zeit meiner Forschung gab es beispielsweise eine Kampagne, die mit großflächigen arabischsprachigen Plakaten an den Hauptverkehrsadern Beiruts auf das Problem häuslicher Gewalt aufmerksam machte.⁸³

Obwohl strukturelle genderspezifische Diskriminierung und deren Überwindung Alltags thema und -erfahrung für viele Forschungspartnerinnen war, so blieb es ein

eingeschränkt, d.h. stark verkürzt und ohne personelle Zuordnung (siehe auch die folgende Fußnote dieser Arbeit).

⁸¹ Aus forschungsethischen Gründen und für den Schutz der Betroffenen gebe ich keine Details zu den Übergriffen und nehme keine Zuordnung zu bestimmten Forschungspartnerinnen vor. Grundsätzlich waren alle diese Geschichten Beispiele für geschlechtsspezifische Gewalt gegen Frauen.

⁸² Siehe auch: Kareem Chehayeb: „Different Causes, Same Struggle‘: Protesters Turn Out for International Women’s March“, *The Daily Star Lebanon*, 11. März 2017, [⁸³ Es gab auch zivilgesellschaftliche Angebote, die sich dezidiert an Männer richteten und beabsichtigten, Gewalt gegen Frauen zu verringern, indem etablierte Männlichkeitskonstruktionen und gesellschaftliche Erwartungen an Männer kritisch thematisiert und Plattformen für den Austausch unter Männern geboten wurden \(z. B. die Arbeit von „abaad – Resource Center for Gender Equality“: <https://www.abaadmena.org/project-category/masculinities/> sowie <https://www.abaadmena.org/direct-services/men-centre> \[29.11.2021\]\).](http://www.dailystar.com.lb/News/Lebanon-News/2017/Mar-11/397086-d; Youmna Mroue: „Why Everyone Should March in Beirut for International Women’s Day“, <i>AUB Outlook</i>, 07. März 2017.</p>
</div>
<div data-bbox=)

Aspekt, welchen die Frauen für sich selbst und im Privaten mit anderen Frauen erörterten (oder mit mir in den Interviews thematisierten). An entsprechenden zivilgesellschaftlichen Initiativen, wie z. B. öffentlichen Märschen zum Weltfrauentag, nahmen die Forschungspartnerinnen nicht teil. So wichtig ihnen weibliche Ermächtigung im Persönlichen war, so zurückhaltend zeigten sie sich hinsichtlich einer Gemeinmachung mit all jenen zivilgesellschaftlichen Aktionen und Organisationen, die als feministisch galten oder gelten konnten. Einige Forschungspartnerinnen betonten mir gegenüber, dass sie keine Feministinnen seien. Was genau sie hierunter verstanden und wovon sie sich damit distanzieren, führten sie jedoch nicht aus. Ihren Erzählungen entnahm ich, dass sie damit ihr grundsätzliches Einverständnis mit Lebenszielen wie Ehe und Kindern und mit den Grundpfeilern einer geschlechtsspezifischen Gesellschaftsorganisation ausdrückten, welches sie wiederum feministischen Perspektiven absprachen.

Eine ähnliche ambivalente Haltung, verortet zwischen Kritik und der Ablehnung als zu radikal wahrgenommener Kritik, vertraten viele Forschungspartnerinnen auch bei einem weiteren Thema, welches prominent in den Interviews erschien: Religion.

4.4 Religion – zwischen Glaube und Abwehr

Die Auseinandersetzung mit der eigenen Religion war ein weiteres Thema, welches die Gesprächspartnerinnen intensiv beschäftigte. Religiöse Selbstidentifikationen reichten von Christin und Muslimin bis hin zu Beschreibungen der eigenen Person als aus einer christlichen oder muslimischen Familie stammend. Einige Forschungspartnerinnen hatten ein sunnitische und ein schiitische Elternteil. Von interreligiösen, d. h. beispielsweise muslimisch-christlichen Ehen in der Generation der Eltern wurde mir indes nicht berichtet. Einige Forschungspartnerinnen führten jedoch selbst interreligiöse Beziehungen bzw. Ehen oder hatten solche geführt.

Im Zentrum der Auseinandersetzung mit Religion stand die Suche nach der individuellen Ausdrucksform des eigenen Glaubens. Diese Suche tangierte Fragen der Glaubenspraxis, wie z. B. Form und Häufigkeit des Betens, der sonntägliche Besuch des Gottesdienstes, das Fasten, aber auch die Auslegung religiöser Schriften und ihrer Gebote sowie der Einfluss religiöser Moralvorstellungen auf die eigene Lebensführung. Die Suche nach individuell stimmigen Formen, Glauben zu leben, wurde bei einem Großteil der Frauen auch dadurch beeinflusst, dass sie ein schwieriges Verhältnis zu oder eine offen ablehnende Haltung gegenüber religiösen Institutionen und Vertretern sowie etablierten Formen von Religiosität hegten (vgl. Loimeier 2022: 20–21, 33, 45; Neufend 2022: 129–132).

„I wasn't convinced with religion. I was watching like so many things [...] I just didn't believe in it. And it didn't connect with me at all“, resümierte die Yogalehrerin Nour (Interview 22.11.2017) in einem unserer Gespräche ihre Haltung als Kind und junge Erwachsene zur Religion – in ihrem Fall zum Islam. Damit traf Nour eine Aussage, die ich in vergleichbarer Form auch von anderen Gesprächspartnerinnen hörte. Einmal wurde die Beziehung zu Religionen als „awkward“ (Rafa, Interview

17.11.2018) beschrieben, ein anderes Mal hielt eine Gesprächspartnerin halb im Scherz, halb im Ernst fest, dass „[a]ll of those religions, they’re messed up!“ (Sabira, Interview 09.11.2018).

In ihrer Kritik ging es den Forschungspartnerinnen keineswegs um Islam oder Christentum an und für sich. Unabhängig von den divergierenden religiösen Hintergründen war den Forschungspartnerinnen gemein, dass sie glaubten – und zwar an die Existenz Gottes, an die Notwendigkeit einer Beziehung zu diesem sowie an die Sinnhaftigkeit gottgegebener Regeln als Leitlinien für den Umgang mit sich selbst und den Mitmenschen. Aus Sicht vieler Forschungspartnerinnen existierten jedoch zwei Fassungen von Religion: eine, welche die Kernbotschaft der Glaubensgemeinschaft beinhalte und die positive Entwicklung des Individuums und des Kollektivs befördere, und eine, die mit fragwürdigen Methoden zweifelhafte Inhalte transportiere, unglücklicherweise aber heutzutage von den (meisten) Menschen gelebt werden würde. So machte Nour deutlich: „When I say religion, I’m referring to not like true, authentic religion. I’m talking to the one that people are living these days“ (Nour, Interview 22.11.2017). So wie Nabila, eine Teilnehmerin von Rayhans Meditationskursen, schrieben auch andere Forschungspartnerinnen allen Religionen die Botschaft von Liebe, Frieden und Einigkeit zu und distanzieren sich entschieden von anderslautenden Interpretationen: „What people does against religion, I have nothing to do with it. How people explain religion as they want and do it to make the religion looks ugly, this is their problem“ (Nabila, Interview 06.12.2017). Diese generelle Aussage spezifizierte Nabila noch mit Blick auf den libanesischen Kontext: „The sects that people did, they did it, not the universe. So the problems, the troubles, the conflicts – people did it, not the religion, not the spirituality“ (Nabila, Interview 06.12.2017). Auch die Kabbala-Lehrerin Sarah vertrat eine ähnliche Position wie Nabila: Die gesellschaftlich kritisierten „Schattenseiten“ der Religionen waren aus ihrer Sicht nicht die Fehler der religiösen Botschaften oder Botschafter, sondern das Versagen von Menschen – individuell wie kollektiv:

But the concept is that we attack religion, because, oh you know, it messed us up! The problem is not Judaism, the problem is not Islam, the problem – sorry, I feel very passionate about this! – the problem is not Christianity, the problem is me! The problem is not the Muslim-me, the problem is me, when I don’t act according to Islamic principle. The problem is me, when I don’t act according to Judaistic principles, whatever those are. It’s me, when I don’t act like a Christian. I mean Jesus, he did his job. He came, delivered his message up and left.
(Sarah, Interview 07.12.2018)

Aus dieser Erkenntnis folgerte Sarah, dass es die Verantwortung jeder einzelnen Person sei, religiöse Botschaften zu dem zu machen, was sie eigentlich sein sollten: eine helfende Leitlinie für das Leben.

In den Narrativen der Forschungspartnerinnen wurde somit deutlich: Kritik an Islam und Christentum bezog sich auf die menschliche Interpretation dieser, nicht auf

die religiösen Botschaften an und für sich. Konkret offenbarten die Erzählungen vieler Frauen, dass sie zwei Aspekte missbilligten, die sich aus ihren persönlichen Erfahrungen ergaben: die Art und Weise, wie Religion vermittelt wurde, sowie geschlechtsspezifische Marginalisierung (vgl. Fedele und Knibbe 2013a: 2; Knibbe 2013: 179, 182; Roussou 2013: 54).

4.4.1 Furcht als Modus religiöser Lehre

Die Form der Vermittlung war für Nour ein Grund, warum weder Islam noch Christentum sie in den im Libanon etablierten Formen überzeugte. Ihrer Erfahrung nach würden die Botschaften religiöser Schriften und Figuren dort gar nicht oder unzureichend erklärt: „A lot of this mainstream organised religion that’s going around is just being shoved down people’s throat. And it’s not explained properly“ (Nour, Interview 22.11.2017). Ähnlich wie Nour kritisierten auch andere Gesprächspartnerinnen diesen Aspekt: Religiöse Bildung und Erziehung umfasse das Erlernen von Regeln, nicht aber das Verstehen dieser und damit letztendlich das Begreifen der Sinnhaftigkeit religiöser Ge- und Verbote.

Statt die Sinnhaftigkeit adressierende Erklärungen nahm aus Sicht der Gesprächspartnerinnen Furcht eine zentrale Funktion bei der Vermittlung religiöser Regeln ein.

I hated how Islam was presented. I hated the whole language of fear around religion [...] you’re supposed to be in a certain way and if you don’t comply to that certain way, you will have consequences after your death and so on and so forth.
(Rafa, Interview 17.11.2018)

Furcht wurde in den Erzählungen der Forschungspartnerinnen als Angst vor göttlicher Strafe oder den Umtrieben des Teufels beschrieben und bezog sich in der Regel auf Geschehnisse nach dem Tod. Die Auswirkungen dieser Drohungen waren auch Jahre und Jahrzehnte später noch lebhaftere Erinnerungen in den Erzählungen der Forschungspartnerinnen:

’Cause I grew up, I wasn’t praying. And I always had this something hurting in my stomach. Like would God really take me to hell, ’cause I’m not praying? I’m a good person. I love God. I just can’t do it five times a day, you know. And it was, like, this hurt! It hurt me so much!
(Sabira, Interview 09.11.2018)

Sabira berichtete im Interview nicht nur von körperlich-sinnlichen Missempfindungen in Anbetracht der Tatsache, dass sie die täglichen Gebete nicht erfüllen konnte. Zugleich beschrieb sie auch das Moment des Nichtverstehens und der emotionalen Dissonanz. Sie habe Gott geliebt und ihr Verhalten habe sie in ihren eigenen Augen zu einer guten Person gemacht und dennoch sollte sie allein das ausbleibende Gebet in die Hölle bringen – eine Vorstellung, die für sie weder als Kind noch als Erwachsene nachvollziehbar war.

Eine solche Diskrepanz zwischen den Lehren religiöser Autoritäten und der individuellen Perspektive, häufig beschrieben als körperlich-sinnliche Empfindungen wie Schmerz und Unwohlsein oder als Ratlosigkeit und Unverständnis, drückten christliche wie muslimische Gesprächspartnerinnen im gleichen Maße aus. Sie betonten hierbei die Diskrepanz zwischen dem, wie sich für sie ihre religiöse Praxis und ihre Beziehung zu Gott anfühlte – positiv und von Liebe geprägt – und dem, was ihnen von außen angesichts ihrer religiösen Praxis angetragen wurde – Verurteilung, negative Empfindungen und Furcht angesichts der formalen Nichterfüllung von Regeln. Aus diesen negativen Gefühlen, dem Nichtverstehen empfunden als innerliche Dissonanz, war sukzessive das Bedürfnis nach Distanz zu etablierten Glaubenspraktiken und ihren Vertretern erwachsen.

Die Familie war in vielen Gesprächen der explizite Gegenentwurf zu der kritisierten Form religiöser Wissensvermittlung durch religiöse Autoritäten und Institutionen. So betonten Forschungspartnerinnen, dass Eltern oder Großeltern ihnen eine von Liebe geprägte individuelle Form des Glaubens vermittelt hätten, die die eigenen Empfindungen und die eigene Urteilskraft betont habe: „Because, unfortunately, Islam in particular, recently, it is explained in a very weird way. [...] So I was blessed and happy and glad that my parents raised me to ask myself, to ask my heart“ (Nabila, Interview 06.12.2017). Bei dieser Differenzierung zwischen den Formen der Religionsvermittlung standen vor allem die Handlungen der (groß-)elterlichen Vorbilder im Vordergrund und weniger deren verbale Lehren über Islam oder Christentum. Die Art und Weise, wie beispielsweise Mutter oder Großvater mit Mitmenschen oder Konflikten umgegangen waren, wurde als Beispiel für eine alltägliche Umsetzung religiöser Werte genannt, die als authentisch, gewaltfrei und freiheitlich beschrieben wurde.

4.4.2 Abwesenheit weiblicher Sichtweisen

Neben der Kritik an der Art der Vermittlung religiöser Ge- und Verbote thematisierten Gesprächspartnerinnen auch das Fehlen weiblicher Perspektiven in etablierten Religionsinstitutionen und -interpretationen (vgl. Roussou 2013: 54–55). Während sich die Kritik an der Vermittlung von Religion vorwiegend auf Erfahrungen mit religiösen Autoritäten und religiösem Unterricht in der Kindheit und Jugend bezog, stellte die Kritik am Fehlen weiblicher Perspektiven häufig eine Erkenntnis dar, zu der die Forschungspartnerinnen im Erwachsenenalter gelangt waren.

Sabira hob hervor, dass ihr erst mit Eintritt in die spirituelle Welt aufgefallen sei, dass religiöse Autorität mit wenigen Ausnahmen männliche Autorität bedeute. Ihrer Ansicht nach spiegele sich dies unter anderem in den Interpretationen religiöser Texte, die die Perspektive von Männern auf Gesellschaft und auf religiöse Zusammenhänge wiedergeben würden. Der Umstand, dass sich dieser Blickwinkel mitunter von den nicht weniger legitimen Ansichten, Erfahrungen und Verständnissen von Frauen unterscheide, ging Sabiras Ansicht nach im Bewusstsein vieler Mitmenschen unter. Genauso wie Furcht eine treibende Kraft für die Einhaltung religiöser Gebote war, waren männliche Autorität und männliche Perspektiven auf Glaubenspraxis und

religiöse Schriften nach Meinung Sabiras ein kaum hinterfragter Standard. Dieses „system“ war ein Zustand, den sie nicht länger tolerieren konnte und wollte: „Of course I’m not here to say everything religious people say is bullshit. Absolutely not! But it’s that fear factor that they integrate and it’s the male dominated nature of religious interpretations that I cannot tolerate“ (Sabira, Interview 09.11.2018).

Andere Gesprächspartnerinnen sahen ihre religiöse Praxis aufgrund ihrer Identität als Frau limitiert. Nour berichtete von ihrem neuentdeckten Interesse am Sufismus und erzählte begeistert, wie Sufismus ihr den Islam auf eine Art und Weise näherbringe, die sie gut verstehe und die ihr helfe, Vorbehalte aufgrund früherer Erfahrungen zu überwinden. Auf einer Pilgerreise in die Türkei wurde sie jedoch erneut mit geschlechtsspezifischen Erwartungen konfrontiert, die sie als beschränkend empfand:

[S]till with Sufism as beautiful as it is, I was talking to this Sufi guy, when I was in Konya⁸⁴. We talked for three hours [...] and in the end he is like: ‚You wanna be happy? Get married, pray five times a day and do a meditation, the swirling dervish, twice a day!‘ And I’m like: ‚Really? Just getting married, that’s your opinion of happiness?‘ [...] you see these beautiful mosques and there is a huge place to pray and the women section is like this [describes a tiny place with her hands]. So there are still parts, like the dervishes, the guys twirling, it’s only men! Why isn’t there a woman? Why isn’t there a woman? [raises her hands and lets them fall on her thighs in frustration] Come on! (Nour, Interview 22.11.2017)

Nour kritisierte nicht nur, dass von ihr als Frau schlussendlich stets die biografischen Meilensteine Heirat und Familiengründung erwartet wurden. Ähnlich wie Sabira brachte sie auch ihre Frustration darüber zum Ausdruck, dass ihr gewisse Formen religiöser Praxis und des religiösen Austausches als Frau verschlossen blieben. Andere Forschungspartnerinnen griffen einen ähnlichen Gedanken auf und kritisierten genderspezifische religiöse Regeln, wie z. B. Aspekte des Ehe-, Scheidungs- oder Erbrechts. In ihrer Kritik ging es Forschungspartnerinnen jedoch nicht um eine Ablehnung von religiösen Praktiken und Gebote an sich, sondern um deren alleinige Interpretation durch etablierte, männlich geprägte Autoritäten und Institutionen.

Damit galt auch: Obwohl die Narrative über negative Erlebnisse mit religiösen Autoritäten, etablierten Praktiken und libanesischen Institutionen von Islam und Christentum mit einer unüberhörbaren Dringlichkeit und zuweilen auch großer Wut vorgetragen wurden,⁸⁵ beabsichtigten Forschungspartnerinnen nicht, sämtliche Brücken abzubauen. Nach Ansicht vieler Frauen waren es einige Menschen bzw.

⁸⁴ In der türkischen Stadt Konya starb im Jahr 1273 der berühmte Sufi-Dichter Rumi. Aufgrund dieser historischen Bedeutung ist die Stadt touristischer Anlaufpunkt für spirituelle Reisen und religiöse Pilgerfahrten von gleichermaßen Muslim:innen wie Nicht-Muslim:innen.

⁸⁵ So hielt die Gesprächspartnerin Yvette fest, dass es gerade der religiöse Unterricht gewesen sei, der sie in die Phase des Atheismus getrieben habe. Sie habe die Lehre des Priesters einfach nicht mit ihrem inneren Gefühl in Übereinstimmung bringen können (Yvette, Interview 04.12.2018).

Organisationen, die dezidiert positive Praktiken und Wertvorstellungen in ihr Gegenteil verkehrten, um Macht und Kontrolle ausüben zu können. Entsprechend waren die Erzählungen und die Kritik der Gesprächspartnerinnen auch vielschichtig. So machte Sabira deutlich, dass ihr die Liebe zu Gott auch in dem konfessionell orientierten Religionsunterricht, den sie als Kind besucht hatte, beigebracht worden war. Aber der Zwang, religiöse Gebote auf eine bestimmte Art und Weise zu befolgen, habe hierbei im Vordergrund gestanden und letztendlich ihre Ablehnung ausgelöst:

The teacher was a nice guy, but he was also from the fear-based-system, which was the only system we knew. [...] they never told us like hate God or like God is bad. Not at all! But they told us to love God and that God loves us and all of the above, but [...] it was always that you have to, you have to, you have to.
(Sabira, Interview 09.11.2018)

Vor dem Hintergrund dieser Ambivalenz war Sabiras Kritik an Religion und Religionspraktiken, ähnlich wie bei anderen Forschungspartnerinnen auch, von einer Traurigkeit und einem Bedauern gekennzeichnet. Das „fear-based system“ (Sabira 09.11.2018) oder „the mainstream organised religion“ (Nour, Interview 22.11.2018) drohte nach Ansicht der Forschungspartnerinnen zu zerstören, was Christentum und Islam im Kern waren: wohlmeinende, liebevolle Leitlinien von Gott für den Menschen, um ein erfülltes Leben zu genießen.

„It’s like when you don’t pray you feel guilty and you feel like you wanna be punished. God doesn’t look at you this way at all!“, fasste die Gesprächspartnerin Mira (Interview 17.01.2018) ihre Erkenntnis zusammen. Für sie und einen Großteil der anderen Frauen, die ich während meiner Forschung begleitete, galt es daher, Religion neu zu entdecken: Glaube und Glaubenspraxis sollten für sie ein positiv konnotierter Pfeiler ihres Lebens werden, der Liebe statt Furcht vermittelt und ihre weibliche Lebensrealität ins Zentrum statt in die Peripherie stellt.

4.5 Die Suche gebildeter urbaner Mittelschichtlibanesinnen

In diesem Kapitel habe ich eine knappe Einführung in die jüngere Geschichte des Libanon gegeben und vor diesem Hintergrund die Lebenswirklichkeiten meiner Forschungspartnerinnen dargestellt. Ich habe gezeigt, dass den Frauen wesentliche Aspekte ihres Alltagslebens gemein waren, die eng mit der soziopolitischen Situation des Libanon verflochten sind. Auf Basis dieser Einblicke argumentiere ich, dass diejenigen Libanesinnen, die im Zentrum meiner Forschung standen, eine gemeinsame gesellschaftliche Position teilten, die ich als gebildete urbane Mittelschicht bezeichne.

Zum einen situiere ich meine Forschungspartnerinnen in der Mitte der libanesischen Gesellschaft, da die dargestellten Lebenswirklichkeiten diejenigen Charakteristika aufweisen, die z. B. Traboulsi für den Libanon als Marker von Mittelschicht identifiziert:

There are three criteria that must be met to qualify for the middle classes in Lebanon: owning a motor vehicle and a residential apartment [...], sending one's children to private schools and being able to save. To these should be added – as a bare minimum – ownership of the most basic electric and electronic home appliances, also computers and mobile phones [...], access to home Internet, credit cards and domestic servants. (Traboulsi 2014: 52)

Die genannten Merkmale spiegeln wichtige Aspekte der Lebenswirklichkeiten meiner Forschungspartnerinnen wider. Die Zentralität von qualitativ hochwertiger Bildung lässt sich eindrucksvoll in den Biografien und Erzählungen der Gesprächspartnerinnen erkennen (vgl. Neubert 2014: 23; Loimeier 2022: 19). Auch ihre unterschiedlichen Wohnkontexte vom Beirut Vorort Dahiye über das touristisch geprägte Hamra, das neue Trend-Viertel Badaro bis zu Wohngegenden im Umfeld des Sodeco Square präsentierten sich als Lebensorte jener Gesellschaftsgruppen, die ein urbanes Leben mit ihren Kernfamilien führten, für die die hochpreisigen Wohnungen in zentraler Lage aber nicht erschwinglich waren (vgl. Mercer 2014). Auch weitere Aspekte, wie der Besitz mobiler Endgeräte und die damit einhergehende Nutzung der Online-Wirklichkeit als Ort beruflicher und freizeitlicher Vernetzung, war Bestandteil des Lebens meiner Gesprächspartnerinnen.

Zum anderen lassen die Lebenswirklichkeiten der Frauen Facetten erkennen, die in geografischen Kontexten jenseits des Libanon als Charakteristikum einer mittigen sozialen Verortung benannt werden. So betonen z. B. Lena Kroeker und Carola Lentz (2015) Bildung und Erwerbstätigkeit als Vehikel für den diskursiv bedeutsamen sozialen Aufstieg, der als individuelle Leistung verstanden wird. Rachel Spronk (2009, 2012, 2014) unterstreicht in ihrer Arbeit über die urbane Mittelklasse Nairobis ebenfalls die Zentralität von Bildung und Berufstätigkeit. Für sie drückt sich Mittelschichtzugehörigkeit überdies in weiteren Aspekten aus: Konsum- und Freizeitverhalten, veränderte Ideen über romantische Liebe, die sich von etablierten Partnerschaftsformen der vorherigen (ruralen) Generation unterscheiden (vgl. Allouche 2019) sowie individualisierte Selbstkonstruktionen und die Pflege sozialer Beziehungen, die nicht auf Verwandtschaft, sondern geteilter Ästhetik und Lebensführung basieren (Spronk 2009, 2012, 2014; siehe auch Deeb und Harb 2013; Heiman, Liechty und Freeman 2012: 11; Lentz 2015: 30–32; Loimeier 2022: 19). Die genannten Blickpunkte spiegeln sich ebenfalls in den Narrativen und Alltagsaktivitäten meiner Forschungspartnerinnen wider: Die Bedeutung von Bildung und Erwerbstätigkeit eint die Forschungspartnerinnen ebenso wie ihre Suche nach Formen von Partnerschaft und individuellen Glaubenspraktiken, die ihren Wünschen und ihrer Lebensrealität entsprechen.

In den Lebenswirklichkeiten der Gesprächspartnerinnen zeigt sich darüber hinaus noch eine weitere, breit diskutierte Facette von Mittelschicht: die Fluidität dieser gesellschaftlichen Position und die daraus resultierende Furcht vor dem sozialen Abstieg (Kroeker und Lentz 2015; Lentz 2015: 14; Weiss 2019). Mittelschichtzugehörigkeit war nicht nur zum Zeitpunkt meiner Forschung eine durchlässige Position in der libanesischen Gesellschaft – sowohl hinsichtlich der Aufstiegschancen als auch der

Abstiegsgefahren (Allouche 2019: 163; Deeb und Harb 2013: 55; Traboulsi 2014: 51). Mittelschicht war besonders in Anbetracht der wirtschaftlichen Krisen des Libanon oftmals gleichbedeutend mit „precarious middle class“ (Baumann 2019: 61). Die Lebenswirklichkeiten meiner Forschungspartnerinnen zeugten von dieser Unsicherheit und dem individuellen Ringen um den Erhalt der sozioökonomischen Position (vgl. Neufend 2022: 115, 315–316). Die Zerbrechlichkeit der Mittelschichtszugehörigkeit lässt sich nicht zuletzt auch in dem zu verschiedenen Zeiten der libanesischen Geschichte wiederkehrenden These vom „Tod der Mittelklasse“ erkennen (Baumann 2019: 62; Chami und Rizk 2021: 2; Deeb und Harb 2013: 55; Traboulsi 2007: 164, 2014: 50–51).

Der scheinbar mehrfache „Tod“ der libanesischen Mittelklasse verweist darüber hinaus auf ein libanesisches Spezifikum: Die Mittelschicht änderte sich nicht nur hinsichtlich ihres absoluten Anteils an der Bevölkerung, sondern auch in Hinblick auf ihre konfessionelle Zusammensetzung. Traboulsi (2014: 18–19) betont, dass neben „class“ auch „sect“ ein wesentliches strukturierendes Element in der libanesischen Gesellschaft ist (siehe auch Deeb und Harb 2013: 55). Er versteht die beiden Dimensionen als „two separate groups“, deren Verhältnis „not one of mirroring, but rather a distribution of labour, a relationship of overlap and mutual influence and effect“ sei (Traboulsi 2014: 18–19). Konfession und Klasse bzw. Schicht würden manchmal in Übereinstimmung, manchmal in Form gegensätzlicher Dynamiken über soziale, wirtschaftliche und politische Ressourcen, Aufstiegsmöglichkeiten und Abstiegsrisiken entscheiden. Lara Deeb und Mona Harb (2013) haben am Beispiel der neuen schiitischen Mittelschicht in Beiruts Vorort Dahiye gezeigt, wie sich eine solche Kombination von ökonomischer Verortung, konfessioneller Zugehörigkeit, politischer Loyalität und individueller Religiosität in spezifische Lebens- und Freizeitpraktiken übersetzt hat.

Der Einflussfaktor konfessionelle Zugehörigkeit ist letztendlich auch ein Grund dafür, dass ein einendes politisches Selbstverständnis der mittleren Gesellschaftsgruppen im Libanon fehlt: „this ‚binary‘ split in Lebanese social life prevents a fractured social consciousness paving the way for an independent political consciousness“ (Traboulsi 2014: 14). Stattdessen existierte zu unterschiedlichen Zeiten ein mittiger Teil der libanesischen Gesellschaft, deren ähnliche Lebensrealitäten – z. B. in Form von ökonomischen Ressourcen – durch Heterogenität in anderen, gesellschaftlich einflussreichen Aspekten – z. B. politische Einstellung oder religiöse Praxis – konkretisiert wurden. Dasselbe lässt sich für meine Gesprächspartnerinnen sagen. Ich verwende daher für die Gruppe meiner Forschungspartnerinnen bewusst die Bezeichnung „Schicht“ statt „Klasse“, um einerseits zu unterstreichen, dass es sowohl Gemeinsamkeiten als auch Unterschiedlichkeiten in den Lebenswirklichkeiten gab (vgl. Loimeier 2022: 19; Neubert 2014: 29; Neubert und Stoll 2015: 3)⁸⁶, und um andererseits zu

⁸⁶ Dieter Neubert (2014), Dieter Neubert und Florian Stoll (2015) oder Roman Loimeier (2022: 19) sprechen sich zum Beispiel für den Begriff bzw. das Konzept „Milieu“ aus, um die einzelnen Gruppen des vielfältigen mittigen Gesellschaftssegments näher zu beschreiben ohne „eine einzige monolithische ‚Mittelklasse‘ oder ‚Mittelschicht‘“ (Loimeier 2022: 19) zu behaupten.

betonen, dass nicht zuletzt auch aufgrund konfessioneller Heterogenität ein explizites Selbstverständnis als politische Gemeinschaft fehlte. Die Verbindung zwischen den Forschungspartnerinnen war vielmehr alltagsfaktischer Natur, im Sinne spezifischer geteilter Lebensfacetten, wie z. B. Wohnsituation oder Bildungsniveau, die ohne weiterführende politische Konsequenzen im Sinne einer zielorientierten politisierten und strukturierten Vergemeinschaftung blieben.

Dem Fehlen dieser „class consciousness“ (Lentz 2015: 18) zum Trotz beschreibe ich die Gruppe meiner Forschungspartnerinnen dennoch als Gemeinschaft. Die Gemeinschaftlichkeit zielt hier weniger auf jene politisch-religiös-konfessionellen Aspekte ab, die so einflussreich im Libanon sind. Vielmehr waren die Forschungspartnerinnen durch eine spezifische, fragende Perspektive auf ihr Leben verbunden. Der Blick auf die Narrative und das spirituelle Engagement der Forschungspartnerinnen zeigt diesen für meine Analyse relevanten Aspekt von Gemeinschaft: einen auf die individuelle Verortung im sozialen Netz fokussierten Suchprozess. In den vorherigen Unterkapiteln machte ich deutlich, dass die Form sozialer Beziehungen, besonders Partnerschaft und Ehe, sowie die Frage nach einer den Lebensumständen und -ansichten entsprechenden muslimischen bzw. christlichen Glaubenspraxis Themenbereiche waren, die ein Großteil meiner Gesprächspartnerinnen nachdrücklich bewegte. Die Narrative der Gesprächspartnerinnen waren Zeugnisse dieser Suche nach der für sie persönlich richtigen Art zu leben. Die Erzählungen drückten den fortwährenden Versuch aus, die Widrigkeiten des Lebens als gebildete Frau im urbanen Beirut zu meistern und seine Potenziale zu nutzen. Die Frauen beschäftigten die Fragen, wie sie ihren Alltag formen wollten und konnten, welche Ziele sie anstrebten und welchen Standpunkt sie gegenüber gesellschaftlichen Erwartungen und Normen einnahmen. Ziel dieses Suchprozesses war die eigenständige Ausgestaltung des Lebens mit der Verwirklichung der erträumten Lebensziele (vgl. Sehlikoglu 2021). Ich argumentiere daher, dass den Lebenswirklichkeiten der Frauen nicht nur bestimmte ökonomische und bildungstechnische Parameter, sondern vor allem bestimmte Fragen an das eigene Leben und ein sinnstiftender Suchprozess gemein waren. Die Forschungspartnerinnen bildeten somit eine Form der Gemeinschaft, die auf geteilten Facetten der Lebenswirklichkeit, aber vor allem auf geteilten Fragen an das Leben und der Suche nach individuellen Handlungsmöglichkeiten basierte.

Wie es Denises Geschichte zu Beginn dieses Kapitels erahnen lässt, stellten zeitgenössische spirituelle Praktiken den Raum für diese Form der Gemeinschaftlichkeit dar, die sich durch ähnliche Lebenswirklichkeiten als gebildete urbane Mittelschichtlibanesinnen und durch die Suche nach individuellen Handlungsmöglichkeiten im eigenen Leben konstituierte (vgl. Fedele und Knibbe 2013a: 7, 9, 12; Heelas 1996: 136; Sutcliffe und Gilhus 2014: 5, 8; Utraiainen 2014: 243, 2016: 177; Utraiainen, Hovi und Måns 2012: 187; Zhang 2015, 2018). Meditation, Yoga und alternative Heilmethoden sowie die damit einhergehende Gemeinschaft waren Momente, in denen sich gebildete Mittelschichtlibanesinnen unterschiedlicher religiöser Couleur Herausforderungen und Probleme ihrer Lebenswirklichkeiten widmen konnten. Denn obgleich mir Forschungspartnerinnen von ihrem Ringen mit alltäglichen Herausforderungen erzählten

und hierbei Gefühle der Erschöpfung und der Überforderung zum Ausdruck brachten, zweifelte keine der Frauen daran, dass es nur einen nachhaltigen Weg aus individuellen wie kollektiven Krisen gab: das Engagement in der spirituellen Sphäre.

Dieser Raum von zeitgenössischen spirituellen Praktiken, der Anregungen für die Gestaltung der Lebenswirklichkeiten gebildeter urbaner Mittelschichtlibanesinnen bot, steht im Zentrum der folgenden drei Kapitel. Ich widme mich den zwei spezifischen Dimensionen, die für die Suche der Frauen eine wichtige Rolle spielten: Die Beschäftigung mit der eigenen Person und die Ausgestaltung sozialer Beziehungen (Kapitel 5) sowie die Suche nach individuell passenden Ausdrucksformen des Glaubens (Kapitel 6). Diese zwei Themen dominierten das Streben der Frauen nach Handlungsfähigkeit in ihrem Leben (Kapitel 7).

5 Die Gestaltung des Selbst in Gemeinschaft

Spirituelle Praktiken waren für die Forschungspartnerinnen bedeutsam, da sie einen Raum darstellten, in dem die Frauen neue individuelle Handlungspotenziale erschlossen – so die Hauptthese dieser Arbeit. Die Suche nach mehr Handlungsmöglichkeiten betraf besonders folgende zwei Bereiche: die eigene Person und soziale Beziehungen sowie Religion. In diesem Kapitel widme ich mich der ersten dieser beiden Dimensionen. Ich gehe der Frage nach, wie das spirituelle Engagement meiner Forschungspartnerinnen ihre Selbstkonzepte und ihr Verständnis von ihrer Positionierung in Gemeinschaft beeinflusste.

Im ersten Schritt zeige ich, dass die einzelne Teilnehmerin im Fokus zeitgenössischer spiritueller Praktiken stand (Kapitel 5.1). Die Kurse ermöglichten den Frauen erstens einen gemeinschaftlichen Austausch über persönliche Anliegen und Probleme (Kapitel 5.1.1). Dieser Austausch war gender- und schichtspezifisch, da er die Lebenswirklichkeiten urbaner Mittelschichtsfrauen fokussierte, und geschützt, weil er abgegrenzt vom sonstigen sozialen Umfeld der Teilnehmerinnen stattfand. Zweitens fokussierten die Teilnehmerinnen in den Kursen die Verbindung zu ihrem Selbst (Kapitel 5.1.2). Mittels körperlich-sinnlicher und diskursiver Methoden machten sich die Frauen ihrer Selbst bewusst und kultivierten eine liebevolle Haltung gegenüber der eigenen Person samt ihrer Lebensziele. Und drittens wurden die Frauen in den Kursen zur Selbsttransformation ermutigt (Kapitel 5.1.3). Diese Aufrufe propagierten die spirituelle Überzeugung, dass die einzelne Akteurin ihr Leben durch die „Arbeit am Selbst“

(Eitler 2012: 149; Neufend 2022: 137) verändern könne. Ich argumentiere, dass die dreigestaltige Beschäftigung mit der eigenen Person in spirituellen Praktiken als Gestaltung eines neuen Selbstkonzepts verstanden werden kann (Kapitel 5.1.4): das „individuelle Selbst“. Mit dem Ziel, die eigenen Handlungsmöglichkeiten zu erweitern, reinterpretierten Forschungspartnerinnen die soziokulturelle Bedeutungskonstruktion „Selbst“ und schufen ein Verständnis von sich als abgetrennte Entität, die sich aus sich heraus konstituiert und die den Mittelpunkt und das Handlungszentrum ihres Lebens bildet.

Im zweiten Schritt zeige ich, dass auch Gemeinschaft zentral für die Praktiken war. Zum einen war die spirituelle Gemeinschaft der Kursteilnehmer:innen ein Medium für die Gestaltung des individuellen Selbst (Kapitel 5.2.1). Verbale wie körperlich-sinnlich vermittelte Praktiken basierten auf der spezifischen sozialen Beziehung zwischen spirituellen Praktiker:innen. Diese zeichnete sich dadurch aus, dass sie die gemeinschaftliche Reflexion über die eigene Person kultivierte, die wiederum fundamental für die Gestaltung des individuellen Selbst war. Zum anderen wurde die sozial-familiäre Einbindung des Selbst als wertvoller Fakt der Lebenswirklichkeit dargestellt (Kapitel 5.2.2). Etablierte soziale Positionen, wie Ehefrau und Mutter, wurden als wertvolle und erstrebenswerte Lebensziele in den Kursen und Erzählungen der Forschungspartnerinnen reproduziert. Ich resümiere daher, dass zeitgenössische spirituelle Praktiken das Selbst nicht nur als „individuelles Selbst“ verstanden, sondern auch ein Selbstkonzept reproduzierte, das das Selbst als Teil der Gemeinschaft verstand (Kapitel 5.2.3).

Im dritten Schritt bringe ich diese Erkenntnisse über die Gestaltung des Selbst als „individuelles Selbst“ einerseits und als Teil von Gemeinschaft andererseits zusammen (Kapitel 5.3). Ich zeige, dass zeitgenössische spirituelle Praktiken den Frauen Ideen und Handlungsoptionen mit auf den Weg gaben, die sich auf beide Verständnisse des Selbst bezogen. Spirituelle Kurse fokussierten sowohl die Suche nach einer Balance zwischen individuellen Zielen und kollektiven Erwartungen (Kapitel 5.3.1) als auch die selbstbestimmte Erfüllung etablierter sozialer Positionen (Kapitel 5.3.2). Ich stelle daher die These auf, dass zeitgenössische spirituelle Praktiken den Frauen halfen, Harmonie zwischen den verschiedenen Facetten des Selbst als Einzelperson und als Teil der Gemeinschaft herzustellen (Kapitel 5.3.3). Auf diese Weise entwickelten die Forschungspartnerinnen eine Haltung zwischen individuellen Zielen und etablierten gesellschaftlichen Werten und Normen, die ich als „soziale Selbstzentriertheit“ beschreibe.

Die Frage nach ihrer Form der „sozialverträglichen Selbstzentriertheit“ beschäftigte auch die Forschungspartnerin Amira. In ihrer Erzählung werden exemplarisch die Themen dieses fünften Kapitels deutlich.

Amiras Puzzle

Ich traf Amira, eine alleinstehende Frau Ende 30, die einen Universitätsabschluss in dem Bereich der Geisteswissenschaften besaß, im Herbst 2017 in einer der ersten Meditationsstunden, die ich in Rayhans Zentrum besuchte. Ermutigt durch ihre herzliche Art fragte ich sie beim gemeinsamen Verlassen des Zentrums, ob sie mir mehr über ihre spirituelle Praxis erzählen möge. Gerne teile sie ihre Perspektive mit einem Neuling wie mir, antwortete sie mir gut gelaunt, um dann hinzuzufügen, dass es wohl ihre Rolle sei, anderen Leuten die Welt der Spiritualität zu zeigen. Im Laufe unserer Gespräche, Interviews und schriftlichen Konversationen in den sozialen Medien und per E-Mail zwischen 2017 und 2022 erhielt ich nicht nur Einblicke in Amiras Ansichten über Form und Wirkung von Meditationen und energiebasierten Heilmethoden, sondern erfuhr auch viel über ihre Beweggründe, spirituellen Praktiken nachzugeben.

In unseren Konversationen kehrte Amira immer wieder zu ihrer persönlichen Lebenssituation zurück. Bereits in unserem ersten langen Interview bei arabischem Kaffee und Pfannkuchen mit Sirup in einem Café im Beirut Stadtteil Hamra beantwortete Amira meine Eingangsfrage nach ihrem Weg zur Meditation mit einer detaillierten Erzählung über ihren beruflichen und persönlichen Werdegang in den vergangenen Jahren.

Diese vergangene Phase ihres Lebens war geprägt gewesen von dem Ringen um eine Anstellung als Lehrerin, die ihr ein Einkommen sicherte, ein (Privat-)Leben jenseits der Arbeit zuließ und zugleich ihren Vorstellungen von einer zeitgemäßen und selbstverantwortlichen Form des Lehrens und Lernens entsprach. In diesem Zuge hatte sie zunächst ihren gut bezahlten, aber nach eigenen Aussagen unerträglichen Job an einer englischsprachigen Schule in einem Golfstaat aufgegeben und war in den Libanon zurückgekehrt. Nach erfolgloser Jobsuche und einer depressiven Erkrankung entschied sie sich, eine einjährige Auszeit zu nehmen, in der es vor allem um ihre Bedürfnisse gehen sollte: „One year is for Amira, because I’ve been working for a long time and I didn’t find time for me. I was living for others. Even my summer vacations I spent in charity and social work [...] So I never had time for me!” (Amira, Interview 22.01.2018). An diesem Punkt ihres Lebens hatte Amira nach einer Auszeit gedürstet, in der sie sich nur um sich selbst kümmern konnte und nicht ihre Familie, Freund:innen oder die ihr anvertrauten Schulkinder unterstützen musste. Sie habe nicht länger nur für Andere leben wollen, hielt sie pointiert fest.

Zugleich betonte Amira, dass dieser Zeitraum nicht aus eitlem Dahinleben bestanden hatte. Sie hatte ihn mit einer Aufgabe verknüpft – und zwar mit der Herausforderung, sich aktiv in Situationen zu begeben, die sie ängstigten: „So I thought like one year is for me to do everything I was afraid of” (Amira, Interview 22.01.2018). Amira hatte sich also das Ziel gesetzt, nicht nur Zeit für sich selbst zu schaffen, sondern in dieser Zeit einen Aspekt ihrer selbst zu überwinden, den sie in ihrem Leben als beengend empfand. In diesem Sinne verband Amira das Jahr ihrer Auszeit mit der Idee einer persönlichen Weiterentwicklung. Da allein zu verreisen zu jenen Dingen gehörte, die Amira

Angst einjagten, besuchte sie ihren Bruder und seine Familie, die in Europa leben. Nicht nur der mehrwöchige Aufenthalt in einem fremden Land, sondern auch die sonstigen Monate des „Jahres für sich“ förderten laut Amira immer drängendere Fragen nach ihrer beruflichen und privaten Lebensgestaltung zu Tage – nicht zuletzt auch deshalb, weil für sie klarer wurde, was sie vom Leben erwartete.

Das Thema der Lebensgestaltung beschäftigte Amira auch einige Zeit nach der Beendigung ihrer Auszeit und zu jenem Zeitpunkt ihres Lebens, an dem ich ihr in Rayhans Meditationskursen begegnete. Amira half unregelmäßig der Chefin eines auf Medien spezialisierten Dienstleistungsbüros aus. Da es sich um die ad-hoc-Übernahme kleinerer Aufgaben handelte, gingen mit dieser Tätigkeit jedoch weder ein fester Arbeitsplatz noch feste Arbeitszeiten einher. Amiras Kommentaren entnahm ich zudem, dass der Job weder für ihre Karriere noch finanziell substantielle Zukunftsaussichten barg und es sich eher um einen Aushilfsjob im Sinne eines kleinen finanziellen Zubrotts handelte. Zusätzlich widmete sich Amira mit viel Herzblut ihrer Tätigkeit als Nachhilfelehrerin für eine Schülerin. Amira lebte, wie schon seit ihrer Rückkehr aus der Golfregion, im Haus ihrer Eltern. Dort wohnte ebenso einer ihrer Brüder, zu dem sie ein ambivalentes Verhältnis besaß. Auch wenn es kein explizites Thema zwischen uns war, so schien mir ihr finanzieller Rahmen eng gesteckt zu sein: Sie favorisierte Treffen in solchen Cafés, in denen der Verzehr von Speisen und Getränken lediglich optional war. Zudem betonte sie, dass das Reisen mit den für Beirut so typischen Sammeltaxis zwar zeitaufwendig, aber menschlich viel interessanter sei. Ihr begegne jeden Tag etwas Neues und Zeit werde relativ, hob sie die positiven Seiten dieser Transportmöglichkeit hervor, die meiner Beobachtungen und Gespräche nach von vielen Beirut-er:innen nur dann genutzt wurde, wenn andere Formen der Mobilität (Taxi, eigener PKW) aus finanziellen Gründen versperrt blieben.

Nicht zuletzt in Anbetracht dieser Lebenssituation fanden besonders zwei Aspekte immer wieder ihren Weg ins Zentrum von Amiras und meinen Gesprächen: einerseits ihre Schwierigkeit, eine dauerhafte Anstellung zu finden, von der sie ihren Lebensunterhalt bestreiten konnte und die ihrer Idee einer sinnhaften Arbeit entsprach, sowie andererseits ihre Situation als alleinstehende, unverheiratete Frau. Dieser zweite Aspekt rief zunehmend Fragen hervor – sowohl für Amira selbst, die die Bedeutung von Partnerschaft und Heirat für sich zu erkunden versuchte, als auch von Amiras sozialem Umfeld, das ihre private Situation kommentierte und nach Gründen für ihren unverheirateten, kinderlosen Familienstand suchte. Während Amira betonte, dass sie nicht gewillt sei, eine unglückliche Ehe oder einen faulen Kompromiss hinsichtlich ihrer Arbeitssuche einzugehen, machten ihre Erzählungen deutlich, welche Konsequenzen aus dieser Selbstbestimmung folgten: ihr bis dato unerfüllter Wunsch nach einer Familie und eigenen Kindern und die Angst, eine (finanzielle) Bürde für ihre Eltern zu sein.

Trotz der Diskrepanz zwischen ihren Lebenswünschen und ihrer aktuellen Lebensrealität zeigte sich Amira in unseren Gesprächen Ende 2017 und Anfang 2018 zuversichtlich, dass sich am Ende alles gemäß ihren Vorstellungen fügen würde. Sie vertrat die Ansicht, dass jede Episode in ihrem Leben eine notwendige „learning experience“ beinhalte, welche ihre persönliche Entwicklung befruchte und sie somit den anvisierten

Zielen näherbringe. Es war ihr Weg, den sie gehen, und ihre Aufgaben, die sie bewältigen musste, um am Ende das von ihr erträumte Leben zu erreichen.

In dieser Vorstellung verschmolzen bei Amira die Idee von stetiger persönlicher Entwicklung und spirituellem Engagement als Weg zur Gestaltung des eigenen Lebens. Spirituelle Praktiken waren dabei für sie nicht bloß eine Freizeitbeschäftigung, sondern ein wichtiger Baustein ihrer Lebensgestaltung. Unter anderem durch Meditation beabsichtigte sie, die gewünschte Version ihres Selbst und mittelbar auch ihres Lebens zu kreieren.

With meditation, I was like a puzzle, with every time you put a piece in the puzzle you have a clearer picture to your image. So for me this is meditation. It helps me to bring out the best of me. [...] I am making Amira, a new Amira that is best for me and for everyone around me. But first it's for me. I don't do it for anyone, for my parents, for my society. I'm doing it for me. If I'm not good, I can't love God. I can't be a good daughter. I can't be a good citizen. (Amira, Interview 22.01.2018)

In diesem Zitat verglich Amira ihre wöchentliche Meditationspraxis mit einem Puzzle. In jeder Stunde enthülle sie eine weitere Facette ihres Selbst. Ein Prozess, der schließlich die beste Version ihrer Selbst offenbare: jemand, der am besten für sie und die (Erwartungen der) Menschen um sie herum sei.

Ende 2018 erfuhr ich, wie genau diese neue Amira bzw. das Leben aussah, welches Amira sich ersehnte und welches sie durch ihr spirituelles Engagement und die multidimensionale Arbeit an ihrer eigenen Person angestrebt hatte. Als wir uns nach meiner Rückkehr in den Libanon in einem anderen Café im Stadtteil Hamra trafen, erzählte sie mir freudig, dass sie sich mit einem libanesisch-kanadischen Mann verlobt habe. Sie war überzeugt, dass ihre konstante Meditationspraxis und ihre spirituelle (Heil-)Arbeit und damit die erfolgreiche Transformation ihres Selbst dazu geführt hatten, dass ihr zukünftiger Ehemann unter all den libanesischen Frauen ausgerechnet auf sie aufmerksam geworden war. Gemäß Amiras Verständnis hatte ihr fortlaufender Heilungsprozess, ihre Bemühungen, eine „neue Amira“ zu erschaffen, Früchte getragen. Die religiöse Hochzeit war bereits im Libanon vollzogen worden, die zivile Hochzeit der beiden in Kanada war in Planung und sobald Amira die bürokratischen Hürden für ihre Einreise überwunden hatte, wollte sie zu ihrem Ehemann nach Kanada ziehen. Halb im Spaß, halb im Ernst witzelte Amira, dass sie dort ihren Traum von einem eigenen spirituellen Zentrum verwirklichen werde, um so ihre Ideen von einer kinderfreundlichen Bildung zu verbreiten.

Mit dieser neuen Lebenssituation als verheiratete und von beruflichen Visionen getragene Frau mit „Ticket“ ins Ausland war die „neue Amira“ von jenen Dingen geheilt worden, an denen die „alte Amira“ krankte: das Fehlen einer sinnstiftenden Arbeit und einer Ehe gemäß ihren Wünschen und Erwartungen. Gleichzeitig brachte dieser neue Lebensabschnitt auch die ausgesprochenen und unausgesprochenen Fragen ihres sozialen Umfelds zum Schweigen, indem alters- und genderspezifische Erwartungen an ihre Biografie erfüllt wurden.

Amiras Erzählung über ihren Werdegang in der jüngsten Vergangenheit ist prägnant für die Gruppe meiner Forschungspartnerinnen. Auch andere Frauen berichteten über ihre Versuche, Selbstfürsorge und individuellen Ziele einerseits und soziale Erwartungen und gemeinschaftliche Verpflichtungen andererseits auszubalancieren. Im Folgenden werde ich sukzessive erläutern, wie spirituelle Praktiken den Forschungspartnerinnen durch die Gestaltung und Harmonisierung von Selbstkonzepten zu mehr individueller *agency* in der Gemeinschaft verhalfen.

5.1 Selbst im Fokus

Zeitgenössische spirituelle Praktiken als örtlicher und zeitlicher Raum für „sich selbst“ war ein wiederkehrendes Moment meiner Forschung. In Gesprächen mit Forschungspartnerinnen tauchte immer wieder die Idee von den Kursen als einem der eigenen Person gewidmeten Abschnitt des Alltags auf (vgl. Sointu und Woodhead 2008: 262).

Dalal, Teilnehmerin eines Yogakurses von Nour⁸⁷, berichtete mir, dass die wöchentliche Yogastunde ihre „time for myself“ zwischen familiären Verpflichtungen und beruflichen Terminen sei (Dalal, Interview 19.12.2017). Ich hatte Dalal in einem Yogakurs in einem kleinen Fitnessstudio in Beiruts Stadtteil Verdun kennen gelernt. Es etablierte sich, dass wir uns vor den Yogastunden in ein Gespräch vertieften – mal ausführlich bei einem Getränk in der nahe gelegenen Cafékette und manchmal nur für einige konzentrierte Minuten, wartend im Empfangsraum des Fitnessstudios. Während wir zu Beginn vorwiegend über meine Forschung diskutierten, entwickelten sich die Unterhaltungen mehr und mehr zu einem wöchentlichen Update über Dalals Lebenssituation. Es wurde deutlich, dass Dalal nach Ausrichtung im privaten wie beruflichen Sinne suchte. Sie spielte mit dem Gedanken, sich für marginalisierte Gesellschaftsgruppen im Libanon einzusetzen, den Job zu wechseln oder wieder für einige Zeit im Ausland zu leben. All diese Überlegungen stellte sie vor dem Hintergrund an, dass ihr Alltagsleben keineswegs von Langeweile geprägt war, sondern von einer Ambivalenz aus zu viel beruflicher und familiärer Arbeit sowie zu wenig Zeit für sich. Eindringlich erzählte Dalal von der fehlenden Ausrichtung auf sie als Einzelperson und beschrieb melancholisch ihre Sehnsucht, ihren Bedürfnissen und Interessen nachgehen zu können. Vor diesem Hintergrund waren für Dalal die Yogastunde der einzige Ort – bzw. die einzige Zeit –, an dem bzw. zu der es nur um sie ging.

Im Folgenden zeige ich zunächst, dass es in spirituellen Kursen drei inhaltliche Elemente gab, die es den Teilnehmerinnen ermöglichten, sich mit sich selbst zu beschäftigen. Ich argumentiere, dass Forschungspartnerinnen mittels dieser dreigestaltigen *spiritual work*⁸⁸ das Konzept eines individuellen Selbst gestalteten.

⁸⁷ Nour war eine wichtige Forschungspartnerin für mich. Als selbstständige Yogalehrerin nahm sie mich mit zu ihren Yogakursen an verschiedenen Institutionen und Zentren in Beirut und fungierte auf diese Weise als „gatekeeper“. Für detaillierte Informationen über Nour und ihre Kurse siehe Kapitel 6.1.2.

⁸⁸ Ausgehend von der Übersetzung von *spiritual work* als „spirituelle Arbeit“ nutze ich im Deutschen den femininen Artikel für diesen englischsprachigen emischen Begriff („die *spiritual work*“).

5.1.1 Gemeinschaftlicher Austausch⁸⁹

Das erste Element, mittels dessen sich Teilnehmerinnen im Rahmen spiritueller Kurse mit ihrem Selbst beschäftigten, war der gemeinschaftliche Austausch über individuelle Lebenssituationen und persönliche Probleme.⁹⁰ Mit Fokus auf Sarahs spirituelles Angebot, konkret ihren Kabbala-Frauenkreis, werde ich diese erste Facette zeitgenössischer spiritueller Praktiken erläutern.

Sarahs Kabbala-Frauenkreis

Sarahs spirituelles Zentrum war ein Raum des verbalen Austausches. Sarah, Anfang 30, war in Osteuropa und im Libanon aufgewachsen und hatte einige Jahre in England studiert und gelebt. Aufgrund ihrer Heirat mit einem christlichen Libanesen war sie in die Heimat ihrer Eltern zurückgekehrt. Zusammen mit ihrem Ehemann und ihrem gemeinsamen Kind lebte sie in einem christlich geprägten peripheren Stadtteil Beiruts. Auch wenn Sarah ihre religiöse Identität als Muslimin unterstrich und zum Zeitpunkt meiner Forschung als Schülerin eines Sufi-Meisters der *Naqšbandiyya* regelmäßig dessen Unterricht im Ausland besuchte, vermittelte sie in ihrem Zentrum vor allem kabbalistische Expertise.⁹¹ Sarah hatte Kurse in der Londoner Niederlassung der international agierenden Organisation The Kabbalah Centre besucht und war dort über mehrere Jahre zur Lehrerin für die mystische Lehre des Judentums ausgebildet worden.

Das Kabbalah Centre repräsentiert eine spezielle Form kabbalistischer Lehre.⁹² Zu Beginn seines Wirkens, Anfang der 1970er Jahre, verstanden der Gründer Philip (Rav) Berg sowie seine Ehefrau Karen die Kabbala als Weg, um säkulare Jüdinnen und Juden in den USA und Israel für das Judentum zurückzugewinnen (Myers 2008: 409). In den folgenden zwei Jahrzehnten veränderte sich jedoch diese Zielsetzung und das Zentrum adressierte zunehmend nicht-jüdische Besucher:innen (Bauer 2018; Myers 2008: 409). Nicht nur in dieser Hinsicht löste das Kabbalah Centre Kabbala aus ihrer ursprünglichen Bedeutung als Lehre für „highly learned, ritually observant Jewish males“ (Myers 2008: 409). Philip und Karen Berg schlossen an die Lehre von Yehuda Ashlag⁹³ an, verwarfen jedoch dessen sozialistische Perspektive (Huss 2019: 153). Stattdessen schlugen sie die Brücke zu Inhalten der New-Age-Bewegung und integrierten z. B. Astrologie

⁸⁹ Zentrale Aspekte des Kapitels 5.1.1 formulierte ich erstmalig in dem Sammelbandbeitrag „Ein Kabbala-Frauenkreis in Beirut – Religiosität und weibliche Lebensgestaltung“ (Kühn 2022).

⁹⁰ Maike Neufend beschreibt in ihrer Studie über Sufis in Beirut, dass ihre Forschungspartner:innen für das Ziel der optimierenden Selbstverwirklichung unter anderem eine „Kommunikation nach Innen“ (2022: 293), d.h. „das Sprechen *mit* dem Selbst“ (2022: 295, Hervorhebung im Original), sowie therapeutische Gespräche mit dem Scheich (2022: 307–310) pflegten.

⁹¹ Die politische Brisanz, Kabbala im Libanon zu lehren, diskutiere ich in Kapitel 6.1.1.

⁹² Zur Geschichte von Kabbala siehe weiterführend Huss (2019).

⁹³ Yehuda Ashlag entwickelte Anfang des 20. Jahrhunderts „an innovative doctrine of modern Kabbalah“ (Huss 2019: 153): Der sogenannte „altruistic communism“ verband „concepts and theories of sixteenth-century Lurianic Kabbalah with modern, socialist ideas“ (Huss 2019: 153).

und die Idee der Reinkarnation in ihre spirituelle Lehre (Huss 2019: 153; Myers 2008: 143).⁹⁴ Des Weiteren ersetzten sie den religiös konnotierten Begriff „Gott“ durch das alte kabbalistische, aber neutralere klingende Konzept des Lichts, um Besucher:innen verschiedener religiöser Verortungen Anknüpfungspunkte zu bieten (Myers 2008: 414). So entstand die Lehre des Kabbalah Centre, deren zugrunde liegendes spirituelles Prinzip die Vorstellung von Gott als Licht beinhaltet, welches unerschöpflich strömt, um die Bedürfnisse des Kosmos und der Menschen zu erfüllen (Myers 2008: 414). Die Aufgabe jedes Menschen sei es nun, das eigene Gefäß („vessel“) für dieses Licht durch spirituelle Praxis zu vergrößern, sodass die eigene Seele ein höheres, Gott nachahmendes Level erreiche (Myers 2008: 414). Kabbala wird damit zu einer „Technology for the Soul“ (Yehuda Berg, zitiert nach Bauer 2018)⁹⁵, die spirituelle Techniken für „[p]ersonal fulfilment, self-improvement, and healing“ (Bauer 2018) bereitstellt und somit die Lösung konkreter alltagspraktischer Lebensprobleme verspricht.⁹⁶

Dieses Verständnis von Ziel und Fokus spiritueller Lehre prägte auch Sarahs Unterricht. Ihre Kurse lehrten den Teilnehmer:innen, das „Game of Life“ (Sarah, E-Mail 28.09.2021) zu spielen, wie Sarah einen neuen Kurs in einer Ausgabe des unregelmäßig erscheinenden Newsletters des Zentrums bewarb. Sarah wollte ihren Schüler:innen bei der praktischen Gestaltung des Lebens, z. B. bei der Lösung von zwischenmenschlichen Konflikten oder beim Treffen von Entscheidungen, beistehen. Dafür bot sie grundlegende und weiterführende Kabbala-Klassen an, in denen sie den Teilnehmer:innen durch ihren kabbalistischen Blick auf die Wirkungsweisen der Welt helfend zur Seite stand. Die Kurse lehnten sich eng an Kursinhalte des Kabbalah Centre an und beinhalteten z.T. dessen (digitale) Unterrichtsmaterialien oder aufgezeichneten Vorträge. Darüber hinaus gab Sarah überblicksartige Veranstaltungen, in denen sie bestimmte Themen (z. B. Finanzen, das Verhältnis von Religion und Spiritualität, religiöse Alltagspraxis) selbst aufbereitete und sowohl aus kabbalistischem Blickwinkel als auch aus Sufi-Perspektive beleuchtete. Der Preis für eine ca. 60- bis 120-minütige Einheit betrug rund zwölf US-Dollar.

Der Kabbala-Frauenkreis war ein besonderes Format unter den Kursen an Sarahs Zentrum: Er war genderexklusiv, d.h. nur für Frauen, und er vermittelte spirituelle Inhalte durch eine informelle, von Sarah geleitete Diskussion zwischen den Teilnehmer:innen.⁹⁷ Die Frauen lernten durch den Austausch mit und von anderen Frauen, so

⁹⁴ Das Verschmelzen kabbalistischer Lehre mit New-Age-Ideen sowie die Öffnung der Kurse für ein nicht-jüdisches Publikum führte zum Bruch zwischen dem Kabbalah Centre und etablierten jüdischen Autoritäten und Institutionen (Huss 2015, 2019: 154; Myers 2008: 412–413).

⁹⁵ Nicole M. Bauer bezieht sich hier auf die folgende Publikation: Yehuda Berg (2004): *The Red String Book. The Power of Protection. Technology for the Soul*. New York: Kabbalah Centre International.

⁹⁶ Diese gleichsam spirituell-transzendente wie alltagspraktische Lehre verbreitet das Kabbalah Centre in lokalen Zentren oder in weniger institutionalisierten Study Groups, die auf allen Kontinenten der Welt existieren (*The Kabbalah Centre*: <https://www.kabbalah.com/de/locations/> [15.04.2021]).

⁹⁷ Sarahs sonstige Kurse glichen schulischen Lernsituationen. Sie waren durch das Sitzen auf Stühlen und an Tischen, vortragsartige Redeanteile Sarahs und zuhörende, nachfragende und teilweise mitschreibende Tätigkeiten der Teilnehmer:innen gekennzeichnet.

Sarahs Ansinnen: „They [meetings, J.K.] take the format of a discussion, and while you don't feel like you are learning content, you're actually experiencing an understanding of what other women feel and what other women experience. [...] So the aim is just to, a little bit learn from each other” (Sarah, Frauenkreis 27.11.2018). Sarah betonte, dass es ihr dabei nicht zuletzt auch um die Thematisierung „controversial topics“ gehe, die die Frauen nirgendwo anders besprechen könnten (Sarah, Frauenkreis 27.11.2018, vgl. Fedele und Knibbe 2013a: 12). Die Wichtigkeit eines Austausches über sensible Themen unter Frauen wiederholte Sarah in mehreren Treffen. Es sei dringend notwendig, den aus ihrer Sicht problematischen Umstand zu beheben, dass „[w]omen don't share!“ (Sarah, Frauenkreis 27.11.2018). Die Themen, die im Frauenkreis besprochen wurden, waren z. B. die Frage, was „female leadership“ sei, das Verhältnis zu Vater und Mutter oder das eigene Zeitmanagement.

Während meiner Forschung nahmen zwischen vier und 14 Frauen an den Treffen des Frauenkreises teil, die einmal in der Woche, werktags von 20 bis 22 oder 23 Uhr, stattfanden. Die Altersspanne der Teilnehmerinnen erstreckte sich von Anfang 20 bis Mitte 60. Unabhängig vom Alter rangierte die familiäre Situation zwischen alleinstehend, verheiratet oder geschieden. Auch hinsichtlich der religiösen Selbstverortung war der Frauenkreis heterogen. Die Frauen bezeichneten sich selbst als Christinnen bzw. Musliminnen oder als in einer christlichen oder muslimischen Familie aufgewachsen. Hierbei vermieden sie konfessionelle Identitätsbezeichnungen, wie z. B. „Maronitin“ oder „Sunnitin“. Ebenso machten sie deutlich, dass ihre individuelle Position zu etablierten und institutionalisierten Glaubensgemeinschaften von kritischer Zurückhaltung oder offener Ablehnung geprägt war. Mit wenigen Ausnahmen war Erwerbsarbeit ein integraler Bestandteil des Lebensentwurfs der Teilnehmerinnen. Entweder sie gingen als Angestellte oder Selbstständige einem Vollzeitjob nach oder sie waren auf der Suche nach eben jenem. Es fiel auf, dass die Teilnehmerinnen (mit Ausnahme der zwei Schwestern Yvette und Marjam) untereinander keinerlei familiäre oder vorher existente freundschaftliche Verbindungen besaßen. Die Frauen hatten sich erst im Rahmen ihrer regelmäßigen Besuche im Zentrum kennen gelernt, von dem sie oftmals über Facebook erfahren hatten.⁹⁸

Der Ablauf der Frauenkreis-Treffen besaß eine bestimmte Struktur der verbalen Kommunikation, die ich in allen vier von mir besuchten Treffen beobachten konnte. Das Gespräch zwischen den Frauen, in welchem sie das Thema der jeweiligen Stunde erkundeten, wechselte sich mit Erklärungen, pointierten Statements und ausführlichen Erklärungen von Sarah ab, die die Teilnehmerinnen inhaltlich in eine bestimmte Richtung lenkten. Darüber hinaus gab es immer wieder Episoden, in denen einzelne Frauen Erlebnisse, Ansichten und Lebenssituationen teilten und aus spiritueller Per-

⁹⁸ Aus meinen Gesprächen, Interviews und punktuellen, forschungsinduzierten Online-Aktivitäten (siehe Kapitel 3.1) schließe ich, dass soziale Netzwerke, wie z. B. Facebook, für meine Forschungspartner:innen eine wichtige Kommunikations- und Informationsplattform waren. Hier teilten sie ihre Ansichten, suchten Antworten auf spirituelle Fragen, informierten sich über neue Kurse und tauschten sich mit spirituellen Praktiker:innen im In- und Ausland über ihre Erfahrungen aus.

spektive mit den anderen Teilnehmerinnen und Sarah diskutierten. Die Teilnehmerinnen kommunizierten dabei in einem Mix aus Englisch, Arabisch und Französisch.

Die Teilnehmerin im Mittelpunkt

Der Austausch über weibliche Lebensrealitäten im Rahmen des Kabbala-Frauenkreises besaß eine Spezifität: Es handelte sich um Diskussionen, die den Fokus auf die einzelne Teilnehmerin legten. Ein Beispiel für diese kollektive Fokussierung auf die einzelne Teilnehmerin war eine Episode im Frauenkreis-Treffen zum Thema Zeitmanagement. Als Sarah erläuterte, dass gutes Zeitmanagement eine Frage der Prioritäten und damit des Wissens um die eigenen Ziele im Leben sei, rückte die Teilnehmerin Zarifa ins Zentrum der Unterhaltung. Zarifa erzählte, dass sie lange gedacht habe, etwas stimme nicht mit ihr, da sie nicht wisse, was sie wolle und wohin sie gehöre, aber alle anderen Menschen diese Zweifel scheinbar nicht hätten: „Then I blamed myself, and I used it against me. And it really (pause) yeah, you can destroy yourself with that. And I went to a really low point“ (Zarifa, Frauenkreis 18.12.2018). Sie fuhr fort zu erzählen, dass sie über die Zeit akzeptiert habe, dass sie nicht wisse, wohin sie gehöre und was ihre Aufgabe sei, aber dass sie diese Offenheit, die Möglichkeit, ihre Zeit und Kraft für unterschiedliche Projekte aufzuwenden, als Chance begreife. So könne sie im Modus des Suchens herausfinden, was ihre Lebensaufgabe sei: „So maybe I’m meant to be lost, and through this, I can find something – which I believe it will happen. [...] and being lost, you can use that, too, to get you there“ (Zarifa, Frauenkreis 18.12.2018). Die übrigen Teilnehmerinnen lauschten Zarifas Erzählung und auch Sarah folgte ihr aufmerksam und körperlich zugewandt.

Wie die Episode um Zarifa beispielhaft zeigt, stellte der Frauenkreis einen Ort dar, an dem die einzelne Teilnehmerin, ihre Sichtweisen, Gefühle, Probleme und Interessen im Mittelpunkt der Auseinandersetzungen standen. Während beispielsweise eine Frau ihre Geschichte erzählte oder ihre Erlebnisse oder Ansichten teilte, erhielt sie die ungeteilte Aufmerksamkeit der anderen Teilnehmerinnen und von Sarah. Die sonst üblichen kleineren Nebengespräche erstarben, alle Augen richteten sich auf die Erzählende. Ihrer Darstellung folgten einige Sekunden der Stille, ermutigendes Nicken oder eine tröstende Berührung des Oberarmes oder des Rückens. Jede Teilnehmerin, die wollte, bekam im Frauenkreis ihren Moment der ungeteilten Aufmerksamkeit und einen Raum für ihre ganz eigene Sicht auf die Dinge.

Der Fokus auf die einzelne Teilnehmerin und ihre Perspektive war nicht genuin für Sarahs Frauenkreis, sondern betraf auch alle anderen Kurse, die ich besuchte. Ob es die verschiedenen Kurse der Yogalehrerin Nour, Rayhans Meditationen oder der private spirituelle Lesezirkel war – die Teilnehmerinnen, ihre Anliegen, Probleme, Emotionen und Interessen standen im Mittelpunkt (vgl. Sointu und Woodhead 2008: 262). Selbst wenn im Falle von Sarahs und Rayhans Kursen die Themen durch die Lehrenden vorgegeben wurden, boten diese Kurse Gelegenheiten für die Teilnehmerinnen, mit ihren konkreten persönlichen Anliegen an die großen, allgemeinen Themen anzuknüpfen.

Auf diese Weise beeinflussten letztendlich persönliche Situationen und die Bedürfnisse der Teilnehmerinnen die inhaltliche Ausrichtung der Kurse.

Ein Beispiel für die Prägung der Kursinhalte durch die Teilnehmerinnen stellt eine Situation in Rayhans Meditationskurs dar (Forschungsnotizen 12.12.2018). Ausgelöst durch die Botschaft einer Engelkarte⁹⁹ erzählte die Teilnehmerin Shayma von ihrer angespannten Situation zu Hause: Ihr Vater sei bei ihr eingezogen und er lehne Shaymas Engagement für Meditation und alternative Heilmethoden als Zeit- und Geldverschwendung ab. Shayma schien aufgewühlt und angestrengt von dieser ständigen Konfrontation und diesem Angriff auf einen für sie wichtigen Teil ihres Lebens zu sein. Rayhan ging außergewöhnlich ausführlich auf ihr Problem ein und nannte das Beispiel seiner Mutter, die seiner Tätigkeit im Meditationszentrum in Teilen ebenfalls kritisch gegenüberstehe. Auch andere Teilnehmerinnen schalteten sich in das Gespräch ein und berichteten von vergleichbaren Auseinandersetzungen. Nach circa zehn Minuten brachte Rayhan die Diskussion zu einem Ende, indem er sagte, man müsse Verständnis mit dieser Generation haben. Sie sei unter ganz anderen Umständen und vor allem mit sehr viel strengeren religiösen Vorstellungen groß geworden. Jede Person und jede Generation hätte ihr eigenes Timing des spirituellen Erwachens und auf diesem Weg sei Geduld und Freundlichkeit existenziell. Aus diesem Grund fokussiere er sich auch auf die jüngere Generation, da dort mehr zu verändern und zu erreichen sei. Shayma riet er, dem Konflikt aus dem Weg zu gehen. Sie solle ihr Engagement nicht weiter thematisieren und aufhören, ihren Vater von der Wichtigkeit und Wirkmacht der Praktiken überzeugen zu wollen. Es tue am Ende keinem von beiden und erst recht nicht ihrer Beziehung gut, so Rayhans Fazit.

Aus meiner Sicht ist an dieser Situation in Rayhans Meditationskurs bemerkenswert, mit welchem Fokus sich die Teilnehmerinnen über Konflikte aufgrund ihres spirituellen Engagements austauschten. Sie thematisierten, wie es ihnen in derlei Situationen ergangen war und wie sie einen für sich passenden Umgang mit diesen Konflikten gefunden hatten. Der Fokus der Unterhaltung war also nicht ein Thema bzw. die soziale Situation generell (Konflikt aufgrund von spirituellem Engagement), sondern die damit verbundenen Gefühle und Probleme und Strategien, wie mit dem Konflikt umgegangen werden könnte. Es ging also nicht darum, Shaymas Vater von etwas zu überzeugen oder ihn zu verändern, sondern es ging darum, Shayma zu helfen, das Problem entsprechend ihrer persönlichen Prioritäten zu lösen: das Zusammenleben mit ihrem Vater angenehmer zu gestalten und dennoch ihr eigenes Interesse an spirituellen Praktiken beizubehalten.

Wenn in Rayhans Meditationskurs also eine Situation diskutiert, beraten und bewertet wurde, dann standen nicht nur die Teilnehmerinnen mit den sie bewegenden

⁹⁹ In seinen Meditationskursen nutzte Rayhan Karten, die Abbildungen von Engeln oder menschlichen Alltagsszenen sowie kurze englischsprachige Texte enthielten. Diese Engelkarten wurden von den Kursteilnehmerinnen gezogen und als Botschaft der Engel zu einem bestimmten Thema oder einer individuellen Frage verstanden. In Kapitel 5.1.3 gehe ich detailliert auf den Aufbau und die Inhalte der Engelkarten sowie deren Verwendung in Rayhans Meditationskursen ein.

Erlebnissen im Mittelpunkt, sondern auch deren Anliegen, Prioritäten und Ziele. Auch in den Diskussionen des Kabbala-Frauenkreises ging es insbesondere um die Perspektiven der einzelnen Teilnehmerinnen. Ich argumentiere daher, dass die Frauen in den Kursen eine generelle Sichtweise kultivierten, in der die individuellen Empfindungen und Bedürfnisse der Frauen zentral waren. Situationen, Probleme und soziale Dynamiken wurden aus den individuellen Sichtweisen der Teilnehmerinnen erzählt und begutachtet – unabhängig davon, ob diese als berechtigt, adäquat oder ‚richtig‘ verstanden wurden. Es ging nicht darum, wie das soziale Umfeld über ihre Gedanken, Empfindungen und Verhaltensweisen urteilte oder wie ihr Umfeld durch diese beeinflusst wurde. Vielmehr standen die Teilnehmerinnen und ihre Bedürfnisse im Zentrum.

Geteilte Privatheit

In den spirituellen Kursen gewährten die Forschungspartnerinnen Einblicke in ihre privaten Lebensumstände. Diese Geschichten offenbarten viel von der jeweiligen Teilnehmerin und ihren Kämpfen und Herausforderungen. Ich argumentiere, dass der Austausch über derlei sensible und persönliche, den Kern des Selbst treffende Themen durch ein besonderes Charakteristikum der Kurse ermöglicht und gefördert wurde: Sie stellten einen Raum dar, der vom sonstigen sozialen Netz der Frauen abgeschlossen war. Damit meine ich, dass spirituelle Kurse Räume der „geteilten Privatheit“ (Kühn 2020: 30) waren. Geteilte Privatheit definiere ich im Zuge dieser Arbeit als „[e]ine Mischung aus individueller Ausdrucksmöglichkeit, praktischer Verbundenheit und gegenseitigem Vertrauen [...] einerseits, aber auch Distanz zu sozial-familiären Strukturen, religiösen Institutionen und realpolitischen Konsequenzen des Konfessionalismus [...] andererseits“ (Kühn 2020: 35).

In spirituellen Praktiken, wie beispielsweise Sarahs Frauenkreis, widmeten sich die Frauen ihrem Selbst und ihrem Leben. Bei den reflektierenden Erzählungen über Probleme und Anliegen handelte es sich nicht nur um emotional aufwühlende Aspekte aus ihrer Vergangenheit und schmerzhaft erlangte Erkenntnisse über aktuelle Lebenssituationen. Es ging auch um Informationen über die eigene Person oder Familie, die im sonstigen sozialen Umfeld nicht geteilt wurden, da sie negative Eigenschaften, nicht-konforme Verhaltensweisen, Ansichten oder Gefühle thematisierten. Ein Beispiel hierfür war das Frauenkreis-Treffen zum Thema Väter. Das Treffen fand in einem sehr kleinen Kreis bestehend aus Sarah, den Teilnehmerinnen Yvette und Lina sowie meiner Person statt. Die Sitzung zum Thema Väter war auch jene Sitzung, in der ich auf sehr persönliche Art und Weise verstand, wie bedeutsam der Austausch in geteilter Privatheit für die spirituellen Praktiken war. Direkt zu Beginn des Treffens wurde durch Zufall deutlich, dass mit Ausnahme von Sarah alle Anwesenden ihren Vater als Kind oder Jugendliche verloren hatten. Sarah merkte an, dass es etwas bedeute, dass ausgerechnet wir drei uns für das Treffen zum Thema Vater zusammengefunden hätten: „[F]or whatever reason, I don’t believe it’s a coincidence that the three of you have lost your fathers when you were young“ (Sarah, Frauenkreis 11.12.2018). Im Laufe

des Treffens teilten Yvette und Lina sensible Informationen über ihre Väter, wie z. B., dass er der Familie Schulden hinterlassen oder dass er willentlich die Zukunft und die Sicherheit der Familie riskiert hatte. Des Weiteren berichteten sie von gegenwärtigen Konsequenzen aus ihrer schwierigen bzw. nicht existenten Beziehung zu ihren Vätern: „You know something? Now when you asked this question [what is the influence of a father in a girl’s life?, J.K.], it made me realise that this is why I didn’t know how to pick my husband” (Lina, Frauenkreis 11.12.2018). Und auch ich bemerkte, dass mich der Umstand, selbst als Jugendliche meinen Vater verloren zu haben, in ganz anderer Form in die Diskussion einbezog. Während ich in allen anderen Sitzungen mit forschungsinduzierter Neugierde und Empathie saß und der Gruppe von Frauen folgte, die mich so vorbehaltlos willkommen hieß, so erappte ich mich bei dieser Sitzung zum Thema Väter, wie sich meine Position als Forschende, d.h. vorwiegend beobachtende und zuhörende Teilnehmerin, zu einer aktiveren Form der Partizipation wandelte, da ich mich mit den beiden anderen Frauen, die so ähnliche Erlebnisse wie die meinen teilten, verbunden fühlte. Nachdem mich dieses Erlebnis in den Tagen nach dem Treffen zunächst in fundamentale Fragen über meine Professionalität als Forscherin und meine Positionierung in einem von Intimität und Selbstoffenbarung gekennzeichneten Forschungskontext stürzte, so öffnete mir mittelfristig erst dieses Treffen die Augen für die Wirkungsweise und den Reiz spiritueller Praktiken.

In Sarahs Frauenkreis, Rayhans Meditation und weiteren privaten wie öffentlichen spirituellen Angeboten, die ich besuchte, lag ein machtvolleres Element der Einladung, welches gestützt wurde durch die Atmosphäre der Intimität und die Gelegenheit, einschneidende Lebenserlebnisse mit Gleichgesinnten teilen zu können. Die Besonderheit bestand in der Möglichkeit, unbefangen und in Verbundenheit mit, aber nicht Abhängigkeit von den übrigen Teilnehmerinnen erzählend wie zuhörend Fragen des eigenen Lebens und der eigenen Biografie – besonders jener Aspekte, die schmerzhaft oder schamhaft waren, – zu teilen und zu reflektieren. Ich argumentiere, dass sich die Offenheit, mit der die Teilnehmerinnen Aspekte ihres Lebens teilten, aus der Abgeschlossenheit der Gemeinschaft, in der geteilt wurde, speiste. Auch wenn einige Frauen Freundschaften mit anderen Teilnehmerinnen geschlossen hatten, legen meine Beobachtungen nahe, dass die Forschungspartnerinnen nur im Rahmen spiritueller Veranstaltungen gemeinsame Freizeit verbrachten. Spirituelle Praktiken inklusive der dortigen sozialen Kontakte waren also ein vom sonstigen sozialen Leben der Forschungspartnerinnen losgelöstes Moment. Sie eröffneten die Möglichkeit, individuelle Probleme gemeinschaftlich zu erkunden, indem Erlebnisse, Ansichten und Emotionen geteilt wurden, ohne dass diese Informationen die jeweiligen sozialen Netzwerke der Teilnehmerinnen erreichten oder dort gar negative Konsequenzen nach sich zogen. Wenn beispielsweise die Teilnehmerinnen von Sarahs Frauenkreis in dem Treffen zu „female leadership“ über ihre individuellen genderspezifischen Unterdrückungserlebnisse berichteten, dann gab es kein Risiko, dass diese Informationen ihren Weg in das sozial-familiäre Umfeld der Teilnehmerinnen fanden. Wenn Shayma in Rayhans Meditationsstunde die Konflikte mit ihrem Vater besprach oder eine Teilnehmerin von Nours Yogakurs Rat im Umgang mit ihrem sozial auffälligen Sohn einholte,

dann teilten, diskutierten, kritisierten und betraueren die Frauen intime familiäre Dynamiken, ohne dass sie das Ansehen der Familie oder ihre eigene soziale Position gefährdeten. Was in den spirituellen Kursen gesagt und diskutiert wurde, blieb in dem Kreis der Vertrauten. Anders ausgedrückt: Die spirituellen Kurse, die ich besuchte, waren Momente der geteilten Privatheit, in denen Menschen mit unterschiedlichen sozial-familiären Verbindungen, aber ähnlichen Erfahrungen für einen vertrauensvollen und intimen Austausch zusammentrafen.

Gender- und schichtspezifischer Austausch

Spirituelle Kurse stellten einen Raum dar, der abgeschlossen war vom sonstigen sozialen Netz der Teilnehmer:innen. Gleichzeitig waren die Kurse aber in hohem Maße durch fundamentale Strukturierungsmerkmale dieses sozialen Netzes geprägt. Ich spiele hier auf die Bedeutung von Schichtzugehörigkeit und Genderidentität als Basis für die Interaktion an. Der Austausch in spirituellen Kursen basierte auf geteilten Erfahrungen, die Ergebnis einer ähnlichen sozialen Verortung in der libanesischen Gesellschaft waren. Der Kabbala-Frauenkreis ist ein Beispiel dafür, wie der Austausch auf geteilten Erfahrungen als Frau in der libanesischen Gesellschaft fußte: Die Teilnehmerinnen diskutierten als Personen, die die gleiche geschlechtliche Positionierung besaßen und deren Lebenssituationen dadurch auf ähnliche Weise durch die institutionellen, legislativen und sozialen Rahmenbedingungen geprägt waren, die ich in Kapitel 4.3.3 dargestellt habe. „[S]piritual practitioners found that they could talk about emotions and problems related to gender left unaddressed by religious and lay institutions“, wie Anna Fedele und Kim E. Knibbe (2013a: 12) ganz allgemein bezüglich genderhomogener Kurse in zeitgenössischen spirituellen Praktiken festhalten.¹⁰⁰ Auch für den Kabbala-Frauenkreis in Beirut galt, dass weibliche Genderidentität die explizite Basis für den Austausch und eine wichtige Achse der Verbindung zwischen den Teilnehmerinnen war.

Ich argumentiere, dass „Frausein“ auch in Kursen, in denen Gender nicht explizit thematisiert wurde, im Fokus des Austausches stand und die Basis des Austausches bildete. So adressierten andere spirituelle Veranstaltungen zwar scheinbar genderunabhängige Themen, wie Partnerschaft und Beruf, die Diskussionen offenbarten jedoch, dass Gender eine fundamental strukturierende, wenn auch implizite Dimension bei der Erörterung dieser Themen war. Die vorwiegend weibliche Teilnehmer:innen-schaft der verschiedenen Kurse diskutierte jene Themen und Fragen aus *weiblicher* Perspektive, brachte also Themen wie Kinderplanung und Vereinbarkeit von Beruf und

¹⁰⁰ Fedele und Knibbe verweisen des Weiteren darauf, dass Teilnehmer:innen im Gegensatz zu der „same-gender competition“ in anderen Bereichen ihres Lebens in spirituellen Kursen eine „sense of solidarity“ empfinden würden (Fedele und Knibbe 2013a: 12). Im Kontext meiner Forschung wurde dieses Verständnis von spirituellen Praktiken als Moment der genderspezifischen Solidarität statt des Wettbewerbs nur vereinzelt und implizit sichtbar, beispielsweise in Sarahs Ansinnen, mit dem Kabbala-Frauenkreis dem Problem zu begegnen, dass Frauen sich über wichtige Aspekte und Erkenntnisse ihres Lebens nicht austauschen würden (Sarah, Frauenkreis 27.11.2018).

Privatleben auf eine Weise miteinander in Verbindung, die *weibliche* Lebensrealitäten widerspiegelte. Bemerkenswerterweise blieb dieser Aspekt der Genderidentität, der Erörterung von Lebenswirklichkeiten aus weiblicher Perspektive, in vielen Kursen stumm und implizit. In den Interviews, die ich führte, wurde er jedoch von beinahe allen Frauen expliziert. In unseren Gesprächen machten sie deutlich, dass eine Verhandlung von Themen, wie Partnerschaft, Beruf, Glaube und soziale Beziehungen, immer auch Fragen von gesellschaftlichen genderspezifischen Normen, Erwartungen und etablierten Ideen von Geschlechterverhältnissen mit sich brachte. Der Austausch wurde somit durch Gender, genauer eine weibliche Genderidentität der Beteiligten, maßgeblich konstituiert.

Ich möchte anmerken, dass das explizit oder implizit verbindende Selbstverständnis der Teilnehmerinnen als „libanesischen Frauen“ das Selbstverständnis einer spezifischen Gruppe libanesischer Frauen war. Forschungspartnerinnen besaßen ökonomische und kulturelle Ressourcen, die ihnen im Gegensatz zu (vielen) anderen libanesischen Frauen (und Männern) eine relativ große Handlungsfreiheit ermöglichten. Sie hatten in der Regel eine höhere (universitäre) Bildung genossen und hatten durch Berufstätigkeit oder Vermögen finanzielle Ressourcen zu ihrer eigenen Verfügung. Damit besaßen sie eine gewisse Eigenständigkeit und Unabhängigkeit. Als Mitglieder der gebildeten urbanen Mittelschicht sprachen und handelten sie aus einer geteilten gesellschaftlichen Position, die ich als relativ privilegiert beschreibe. Vor diesem Hintergrund argumentiere ich, dass nicht nur Genderidentität, sondern auch Schichtzugehörigkeit die Verbindung zwischen den Teilnehmerinnen der spirituellen Kurse konstituierte. Alle Forschungspartnerinnen waren Teil der Mittelschicht, die ähnliche Lebenssituationen und -probleme besaß, die ich in Kapitel 4 skizzierte. Die Fragen, über die sich die Frauen austauschten, entsprangen ihrer Lebensrealität und ihrer Positionierung als Frau der Mittelschicht. Es war diese spezifische geschlechtliche und sozioökonomische Verortung, die ein machtvoll Moment der Verbindung war. Sie schuf geteilte Lebenswirklichkeiten und stellte so die Basis für den Austausch der Frauen über eben jene Lebenswirklichkeiten in spirituellen Kursen dar.

Genderidentität und Schichtzugehörigkeit als Fundament des geschützten Austausches bedeutete indes auch, dass andere Formen der Zugehörigkeit, andere Facetten des Selbst, ausgeblendet werden mussten, um die gemeinschaftliche Einheit durch diese beiden Variablen zu garantieren. Andere strukturierende Faktoren, die eine größere Heterogenität im Kurs hätten sichtbar machen können, traten in den Hintergrund. Besonders religiöse Verortung, aber auch Alter, Familienstand oder Divergenzen im Bildungsstand oder Einkommen blieben stumm, implizit oder wurden aktiv ausgeklammert. Ein Beispiel für das Bestreben, divergierende Kategorisierungen zu umschiffen, war folgender Wortwechsel zwischen Sarah und Yvette im Zuge eines Frauenkreistreffens: Als Sarah in dem Treffen zu „female leadership“ die Jungfrau Maria als ein Beispiel für weibliche Führungskraft nannte, antwortete Yvette: „I wanted to say Virgin Mary. I didn't dare to say it so you wouldn't say we are thinking too much like Christians!“ (Yvette, Frauenkreis 27.11.2018). Ich interpretiere diese Aussage dahingehend, dass Yvette bewusst Vorschläge zu weiblichen Vorbildern vermied, die ihre Identität als

christliche Frau betonten, da dies eine implizite Ausgrenzung jener Frauen beinhaltet hätte, die andere religiöse Hintergründe besaßen.

Durch das Wechselspiel von Ein- und Ausblendung gesellschaftlicher Verortungen wurde auch in Nours Yogazirkel von fünf Frauen, die sich einmal wöchentlich zu einer privaten Yogastunde trafen, eine potenzielle Bruchlinie der Gemeinschaft entschärft. Der Umstand, dass es eine Zusammensetzung von streng schiitischen und christlichen Teilnehmerinnen war, deren religiöse Ansichten und Praktiken divergierten, wurde zwar in unterschiedlichen Momenten der gemeinsamen Yogapraxis sichtbar,¹⁰¹ diese Momente der Dissonanz wurden aber im Sinne einer minimalen Beachtung „übergangen“. Stattdessen standen verbindende Elemente im Zentrum der Yogapraxis und der Unterhaltungen, die die Frauen vor und nach den Stunden mit Nour und untereinander führten. Diese Themen waren beispielsweise die fordernden Aufgaben als Mutter bzw. Großmutter und Organisatorin eines Haushalts, die für einige Frauen durch gleichzeitige Erwerbsarbeit intensiviert wurden. Gleiches galt auch für die Yogakurse, die Nour an einer großen Universität in Beirut gab. Auch hier wurden die Differenzen zwischen den religiösen Positionierungen der Teilnehmer:innen nicht thematisiert.¹⁰²

Es gilt zu betonen, dass das Ausblenden religiöser Unterschiede nicht nur konfessionelle Differenzen betraf, sondern auch generelle Unterschiede in der Intensität der Glaubenspraxis. Ein Beispiel hierfür beobachtete ich, als ich gemeinsam mit Hadiya an einem Treffen eines privaten Meditationskreises teilnahm. Wie in der Gruppe üblich gab es im Anschluss an die geführte Meditation eine Diskussion zu einem bestimmten Thema, welches der Leiter benannte. Im Laufe des Gesprächs thematisierten die Anwesenden die gesellschaftlichen und familiären Erwartungen sowie die Reglements der Religion, die die Anwesenden einhellig als sehr fordernd und beengend empfanden. In diesem Zusammenhang kamen die Teilnehmer:innen auf andere, in ihren Augen „strengere“ religiöse Gruppen zu sprechen. Sie kontrastierten und relativierten ihre Probleme mit den Lebensrealitäten dieser Personen und verwiesen darauf, dass es intensivere Formen des Konformitätsdrucks gebe. Hadiya blieb in der Diskussion auffällig still. Ich schien die Einzige zu sein, die um Hadiyas religiösen Wandel von einer streng religiösen Muslimin, die *hiğāb* trug, zu der im Meditationskreis präsenten, weltlich gekleideten Frau, die etablierte religiöse Normen hinterfragte, wusste. Als wir nach dem Treffen gemeinsam im Auto nach Hause fuhren, sprach Hadiya die Situation an. Die anderen wüssten nicht, woher sie komme, dass sie lange gemäß dieser Weltsicht gelebt habe, resümierte Hadiya diese Episode. Hadiya hatte sich bewusst entschieden, im Meditationskreis nur bestimmte Facetten ihrer Identität sichtbar zu machen. Ein

¹⁰¹ Dies betraf zum Beispiel Fragen wie „Konnte Sufi-Musik für die Untermauerung der Entspannung am Ende einer Yogastunde herhalten?“ oder „Welche Gesten waren für christliche bzw. muslimische Teilnehmerinnen (in-)akzeptabel?“.

¹⁰² Die Beobachtung, dass religiöse Differenzen in allen spirituellen Praktiken auffällig stumm blieben, muss nicht zuletzt auch vor dem Hintergrund der Bedeutung des Konfessionalismus im Libanon verstanden werden. Religiöse Differenz stellte eine gesellschaftliche Konfliktlinie dar, die generell in sozialen Interaktionen versucht wurde, weiträumig zu umgehen.

Umstand, der einen spezifischen Austausch ermöglichte, manchmal aber auch zu Momenten der Dissonanz (für Hadiya) führte.

Es lässt sich festhalten: Der Austausch über individuelle Anliegen in spirituellen Kursen stellte die Teilnehmerin als Einzelperson in den Mittelpunkt der Praktiken. Dieser Austausch lebte einerseits von der Tatsache, dass die Kurse einen vom sonstigen sozialen Netz abgeschlossenen Raum darstellten, es also Momente der geteilten Privatheit waren. Andererseits waren geteilte Aspekte der Lebenswirklichkeit die Basis für den Austausch. Kurz gesagt: Der Austausch im geschützten Raum basierte auf einer komplexen Ein- und Ausblendung wesentlicher gesellschaftlicher Verortungsvariablen, wie Genderidentität, Schichtzugehörigkeit oder sozial-familiäre Verbindungen.

5.1.2 Verbindung zum Selbst erfahren und kultivieren

Spirituelle Kurse boten den Frauen nicht nur die Möglichkeit zum Austausch über Probleme und Fragen. Die Kultivierung einer positiv konnotierten Verbindung zu sich selbst stellte das zweite Element dar, mittels dessen die Forschungspartnerinnen den Blick auf sich richteten. Ich erläutere diese Facette spiritueller Praktiken mit Fokus auf den ersten Baustein von Rayhans Meditationskursen, die geführten Gedankenreisen.

Rayhans Meditationen I: geführte Gedankenreisen

Rayhan, ein alleinstehender Mann Anfang 30,¹⁰³ war während seiner Tätigkeiten im Dienstleistungssektor in Dubai mit Meditation und Energieheilung in Berührung gekommen. Seine erste Heilungserfahrung als Kunde eines Reiki-Masters hatten ihn tief beeindruckt zurückgelassen: Eben jene Reiki-Behandlung hatte für ihn die positive Wendung nach einer Zeit beruflicher Misserfolge eingeläutet. In der darauffolgenden Zeit hatte Rayhan unterschiedliche Meditations- und Energieheilungspraktiken in Dubai als Teilnehmer besucht, war jedoch in keiner dieser Praktiken ausgebildet worden. Nach der Rückkehr in den Libanon rückten Meditation und Energieheilung ins Zentrum von Rayhans Leben. Anfang 2016 eröffnete er mit der Hilfe von freundschaftlich verbundenen, stillen Investor:innen und seiner Familie ein spirituelles Zentrum im Osten Beiruts. Das spirituelle Zentrum umfasste zwei unterschiedliche Räumlichkeiten, die circa zehn Gehminuten voneinander entfernt waren: das Prosperity Centre, die Hauptniederlassung, und das Curative Centre, das Rayhans Privaträume sowie einen großen Raum und eine Dachterrasse für Veranstaltungen und Kurse beherbergte.¹⁰⁴ Im Dezember 2018 entschloss Rayhan sich aufgrund finanzieller Engpässe, das Curative Centre aufzugeben und alle Kurse im Prosperity Centre stattfinden zu lassen.

¹⁰³ Rayhan nahm mir gegenüber keine konfessionell-religiöse Selbstpositionierung vor. Er machte jedoch in unseren Gesprächen deutlich, dass er aus einer muslimisch geprägten Familie kam, die der schiitischen Prägung des Islam folgte.

¹⁰⁴ Siehe Kapitel 6.1.1 für eine Beschreibung der Räumlichkeiten.

Neben Reiki-Behandlungen, verschiedenen Yogaklassen und Wochenendworkshops zu unterschiedlichen spirituellen Themen und Praktiken, die von externen Lehrer:innen auf Honorarbasis gegeben wurden, bildeten Rayhans Meditationsstunden das Herzstück des Zentrums. An bis zu drei Abenden zwischen Montag und Freitag besuchten vornehmlich weibliche Interessierte für rund 15–18 US-Dollar¹⁰⁵ entsprechende Klassen. Erklärtes Ziel der Meditationen war die Heilung der Teilnehmer:innen: „Meditation is healing“ (Rayhan, Meditation 26.01.2018). Rayhan erklärte, dass „[i]n the meditation you are going inside. You’re cleansing [...] meditation is enlightenment, awakening“ (Rayhan, Meditation 26.01.2018). Mit seinen Veranstaltungen adressierte er sowohl die spirituelle Suche der Teilnehmer:innen als auch deren Bedürfnis nach „Heilung“, sich von bestimmten Aspekten ihres Lebens loszusagen, sich zu reinigen und damit negative Erfahrungen hinter sich zu lassen.

Trotz Variationen in der Bezeichnung und gelegentlich im Ablauf der Stunden waren Rayhans Kurse stets um die folgenden zwei Bausteine herum aufgebaut: Bevor Rayhan mit den Teilnehmer:innen individuelle Fragen oder weiterführende Themen des Alltagslebens durch die Interpretation von englischsprachigen Engelkarten erkundete, führte er die Teilnehmer:innen auf Gedankenreisen. Dieser erste Baustein von Rayhans Meditationen war ein körperlich vermitteltes Praxiselement, welches aus Atemübungen und der Imagination eines durch den Körper wandernden Lichts bestand und in einigen Stunden mit dem Besuch fantastischer Welten verbunden war. Während dieses Teils der Meditation lagen die Teilnehmer:innen still auf Yogamatten und folgten Rayhans mündlichen Anweisungen. An einem Freitagabend im Januar 2018 besuchte ich eine Meditationsstunde, anhand derer ich exemplarisch Form und Inhalt dieses ersten Bausteins von Rayhans spirituellem Unterricht aufzeigen möchte.

Bei meiner Ankunft saß ein Großteil der sieben Teilnehmerinnen bereits mit Decken umhüllt auf den im Raum verteilten Yogamatten. Die Anwesenden blieben für sich, saßen schweigend und teilweise mit geschlossenen Augen auf ihren Matten. Ankommende Teilnehmerinnen begrüßten Rayhan, wobei einige Frauen für einige Augenblicke in einem halblauten Gespräch mit ihm verweilten. Um kurz nach 19 Uhr begann die Meditationsstunde. Auf eine kurze Begrüßung samt Erklärung über den Ablauf der Stunde für die neuen Teilnehmerinnen folgte eine Einheit, in der Rayhan die Teilnehmerinnen bat, bewusst ein- und auszuatmen. Für einige Minuten leitet er die Frauen mit beständigen Anweisungen in Form von „Breath in!“ bzw. „Breath out!“ und seinen eigenen, gut hörbaren Atemgeräuschen.¹⁰⁶ Im Hintergrund lief währenddessen ruhige Instrumentalmusik, die ich als Teil der Osho-Meditationspraxis¹⁰⁷ identifizierte. Nach einer Viertelstunde wechselte die Musik zu einem schnellen Trommelstück und Rayhan bat die Teilnehmerinnen, bewusst ein- und bewusst auszuatmen und dann ein

¹⁰⁵ Sonderveranstaltungen kosteten bis zu 35 US-Dollar.

¹⁰⁶ Rhythmisches Atmen ist ebenfalls Bestandteil in den Meditationspraktiken des Sufismus.

¹⁰⁷ Die Meditationen nach Osho, die ich im Rahmen meiner Forschung kennenlernte, gliederten sich in vier Blöcke von jeweils 15 Minuten, in denen ohne Pause eine bestimmte Bewegung wiederholt wurde. Passend zu diesen mal intensiven körperlichen, mal meditativ stillen Tätigkeiten gab es eine bestimmte Hintergrundmusik. Diese Musik nutzte Rayhan auch in seinen Meditationsstunden.

„Om“ (ॐ) zu tönen. Wieder nahm er aktiv und laut vernehmlich an dieser Aufgabe teil. Nach einer weiteren Viertelstunde verebbte die Musik und Rayhan brachte die vor ihm drapierten Klangschalen zum Schwingen, während er die Teilnehmerinnen anwies, die Augen geschlossen zu halten und sich vorzustellen, dass „golden light energy“ (Rayhan, Meditation 12.01.2018) durch ihre Füße zu ihren Knöcheln aufsteige, ihre Knie umschließe und schließlich das Wurzelchakra¹⁰⁸ im unteren Becken erreiche, um dieses Chakra zu reinigen und energetisch aufzuladen („cleansing and purifying and charging“; Rayhan, Meditation 12.01.2018). Er bat die Anwesenden, dreimal laut den Satz „I claim my energy“ auszusprechen. Dann beschrieb er, dass das Licht bzw. die Energie weiter den Körper hinaufwandere, ihn dabei umschließe und schließlich den Solarplexus erreiche, um ihn ebenfalls zu reinigen. Rayhan sprach dreimal laut in den Raum hinein: „Why am I here?“ (Rayhan, Meditation 12.01.2018). Hiernach sollten die Teilnehmerinnen sich vorstellen, wie das „golden light“ bzw. die „golden light energy“ weiter den Oberkörper, über den Nacken bis zum Kopf hinaufsteige und das „subconsciousness“ umspiele (Rayhan, Meditation 12.01.2018). Rayhan beschrieb weiter, dass das Licht eine Kugel um jede Person bilde, zum Universum hinaufsteige und die Anwesenden nun den Himmel und die Galaxien sehen könnten, um schließlich durch eine Tür einen Raum voller Licht zu betreten, der es ermögliche, das gesamte Universum und seine Energien zu fühlen. Nach einem kurzen Moment der Stille brachte Rayhan die Anwesenden zurück in den Meditationsraum, indem er sie bat, Hände und Füße zu bewegen und die Augen zu öffnen. Als alle Teilnehmerinnen wieder aufrecht auf ihren Matten saßen, begann Rayhan die Arbeit mit den Engelkarten (siehe Kapitel 5.1.3).

In einigen Stunden erweiterte Rayhan die Gedankenreisen um den „Besuch“ weiterer imaginerter Orte. Nach den Atemübungen und der Anleitung zur sinnlichen Lichterfahrung skizzierte Rayhan fantastische Welten und ihre Wesen. So führte er die Teilnehmerinnen an einen Strand und ließ sie auf einem weißen Pferd durch die Wellen reiten, führte sie ins Weltall und ließ sie einen Blick auf das Licht des Universums werfen und leitete sie an, sich ein Haus gemäß ihren Wünschen zu bauen. Rayhan verband die Reise zu diesen fantastischen Orten mit thematischen Fragen bzw. Aufgaben (z. B. „What do you want to have in your life?“), die sich an die Anliegen der Teilnehmer:innen anschlossen.

Körperlich vermittelte Bewusstwerdung des Selbst

Die geführten Gedankenreisen in Rayhans Meditation illustrieren auf prägnante Art und Weise, dass die Verbindung zum Selbst in den spirituellen Kursen durch eine Fokussierung auf die körperlich-sinnliche Verfasstheit des Selbst kultiviert wurde.

¹⁰⁸ Mit Chakra wird in unterschiedlichen zeitgenössischen spirituellen Praktiken, wie beispielsweise Yoga oder Reiki, ein Energiezentrum im menschlichen Körper bezeichnet. Die sieben Hauptchakren befinden sich auf der vertikalen Körperachse zwischen Scheitel und Becken und werden jeweils mit bestimmten Organen, Emotionen und Fähigkeiten in Verbindung gebracht.

Es erfolgte sozusagen eine verbindende Bewusstwerdung des Selbst durch die intentionale Konzentration auf seine Verkörperung (vgl. Eitler 2012: 148; Pagis 2013: 92, 95, 97, 110; Sointu und Woodhead 2008: 265). Statt in sozialen Beziehungen, d.h. in Gesprächen mit Anderen, zu verweilen, begannen die Teilnehmerinnen der oben skizzierten Meditationsstunde noch vor deren eigentlichem Beginn mit einer Konzentration auf die eigene Person. Sie saßen still und in sich gekehrt auf ihrer Matte und blendeten ihre Umgebung durch die geschlossenen Augen aus. Den Beginn der Stunde läutete dann ein aktives Fokussieren auf die eigene Atmung ein. Durch die Konzentration auf den eigenen Atemrhythmus, dessen Steuerung und das Tönen des „Om“ richteten die Teilnehmerinnen ihre Aufmerksamkeit auf ihre Körperlichkeit. Die minimalen Bewegungen des Brustkorbs beim Ein- und Ausatmen, das Gefühl des Atmens an Mund und Nase und der Klang der eigenen Stimme – all dies rückte den eigenen Körper in den Mittelpunkt des Tuns und der Aufmerksamkeit und ließ die sie umgebende Welt zurücktreten. Es ging um sie und ihre Empfindungen. Der Körper avancierte auf diese Weise „als Zugang beziehungsweise Schlüssel zum ‚Selbst‘ und zur ‚Selbstbestimmung‘“ (Eitler 2010: 339).

Auch in anderen spirituellen Kursen wurde die körperlich vermittelte Bewusstwerdung der eigenen Person kultiviert. In vorwiegend physischen Praktiken, wie beispielsweise Yoga, nutzen die Lehrer:innen Bewegungen, Atemübungen und gedankliche Reisen durch den Körper. In Praktiken wie Sarahs Kabbala-Frauenkreis, in denen es keine Körperpraxis gab, beobachtete ich subtile Formen, die Aufmerksamkeit der Anwesenden auf ihre Verkörperung zu lenken. So trafen sich die Frauen nicht im großen Unterrichtssaal des Zentrums, der mit Tischen, Stühlen, einer Leinwand und einem Beamer bestückt war, sondern in einem kleinen Nebenraum. Dort saßen die Frauen nicht im Abstand voneinander auf Stühlen, sondern in einem engen Kreis auf Decken und Kissen. Einige Teilnehmerinnen lehnten sich Rücken an Rücken oder machten es sich an den aufgestellten Knien der Nachbarin bequem. Statt der intensiven Deckenbeleuchtung erhellten Kerzen und indirektes Licht den Kreis der Anwesenden und ein dezenter Kräutergeruch durchzog den Raum. Ich argumentiere, dass der olfaktorische Reiz, die Beleuchtung sowie die Art des Beisammensitzens die Teilnehmerinnen in ihrer Körperlichkeit ansprachen. Die sinnlichen Reize, die das Treffen setzte, interpretiere ich als körperlich-vermittelte Fokussierung auf den Kernaspekt des Kurses: die eigene Person. Die spezifische Szenerie des Kurses diente dazu, die Teilnehmerinnen aus der Hektik ihres Alltags in eine Konzentration und Fokussierung auf das eigene Selbst zu bringen. Diese körperlich vermittelten Aspekte – wie Duft, Beleuchtung, nahes Beieinandersitzen – unterstützen die diskursive Konzentration auf das Selbst, die die Treffen durch ihre Diskussionen herstellten, und schufen Momente, in denen sich die Teilnehmerinnen durch eine Wahrnehmung ihrer Körperlichkeit ihrer Selbst bewusst wurden und so aktiv eine Verbindung zu ihrem Selbst etablierten.

Ich argumentiere aber nicht nur, dass die Forschungspartnerinnen durch die Konzentration auf ihre körperliche Verfasstheit eine Verbindung zum Selbst erfuhren und kultivierten. Ich stelle ebenso die These auf, dass diese Verbindung zu sich selbst in den Aufmerksamkeitsfokus der Teilnehmerinnen rückte. Durch die Konzentration auf ihre

körperliche Verfasstheit lag das Augenmerk der Teilnehmerin primär auf ihrem Selbst. Gleichzeitig trat das unmittelbare und mittelbare soziale Umfeld in der Bedeutung und Wahrnehmung zurück. Wie umfassend diese Fokussierung auf die eigene Person war, illustriert ein Beispiel aus einem Kurs, den die Yogalehrerin Nour an einer großen Beiruter Universität gab. Die Kursteilnehmer:innen waren Universitätsangehörige unterschiedlicher Statusgruppen und hinsichtlich Alter, Geschlecht und religiöser Verortung divers. Nour berichtete mir, dass eine der teilnehmenden Studentinnen normalerweise ein Kopftuch trug, dieses jedoch für den Zeitraum der Yogastunde ablegte. Nour betonte, dass diese Studentin nicht etwa muslimische religiöse Gebote verletzte, sondern vielmehr verstanden habe, worum es unter anderem im Yoga gehe: jede:r sei für den Zeitraum der Stunde mit sich und für sich und setze sich mit sich selbst auseinander. Aus diesem Grunde sei es auch irrelevant, ob physisch andere Personen mit im Raum seien, denn jede:r sei auf sich konzentriert und daher zeige sich die muslimische Studentin nicht unverschleiert vor Männern, die nicht zu ihrer Familie gehören.

Die Forschungspartnerinnen erfuhren und kultivierten nicht nur in den Kursen die Verbindung zu ihrem Selbst. Diese Verbindung wurde nachfolgend manifestiert, indem die Frauen abseits der Kurse eine endlose Form der Selbstbeobachtung vornahmen (vgl. Neufend 2022: 324–326). Ein prägnantes Beispiel hierfür war der Umgang der Forschungspartnerinnen mit ihren Emotionen¹⁰⁹. Die bewusste Beobachtung der eigenen Gefühlsregungen – ob negativ oder positiv – nannten Forschungspartnerinnen häufig als einen wichtigen Baustein ihrer spirituellen Praxis (vgl. Chen 2014; Eitler 2013: 196–197; Eitler und Scheer 2009). So berichtete mir Shayma, eine regelmäßige Teilnehmerin von Rayhans Meditationskursen, dass die ständige, bewusste Wahrnehmung der eigenen Emotionen grundlegend für die Verbindung zu ihrem „higher self“ sei: „The awareness is very important. [...] to pay attention: what are you feeling? [...] It’s very important to be aware of your emotions“ (Shayma, Interview 15.11.2018). Hierbei gehe es auch darum zu fragen, „why I am feeling like this“, betonte Shayma weiter, denn nur so sei es möglich, „your inside“ zu verstehen (Shayma, Interview 15.11.2018). Die Bewusstwerdung ihres Selbst, das Verständnis ihrer selbst konnte für Shayma über die bewusste Beobachtung und Reflexion ihrer verkörperten Emotionen erreicht werden. Auch Hadiya, eine weitere Teilnehmerin von Rayhans Meditationstunden, berichtete Ähnliches. In einem unserer Gespräche beschrieb sie, dass sie sich durch die distanzierte Beobachtung ihrer Emotionen ihrem Selbst bewusst werde, es erkunde und ein Verständnis von einer Facette ihrer Person erlange (Hadiya, Interview 19.11.2018).¹¹⁰

¹⁰⁹ Im Kontext dieser Arbeit verstehe ich Emotionen als soziokulturelle Konstrukte, deren körperliche Ausdrucksweisen und soziale Bedeutung durch gesellschaftliche Diskurse geschaffen werden (Abu-Lughod und Lutz 1990: 7).

¹¹⁰ Neufend (2022: 316–324) identifiziert die Kontrolle von Emotionen als einen wesentlichen Aspekt der optimierenden Selbstverwirklichung ihrer Sufi-Forschungspartner:innen.

*Selbstliebe*¹¹¹

Emotionen spielten aber auch noch in anderer Hinsicht eine besondere Rolle bei der zweiten Facette spiritueller Praktiken. Die Verbindung zum Selbst, die die Forschungspartnerinnen durch die Konzentration auf ihre Körperlichkeit innerhalb und außerhalb der Kurse kultivierten, besaß eine spezifische Konnotation: Sie wurde als *liebvolle* Verbindung zum Selbst imaginiert.

Liebe war ein zentraler Begriff für die spirituelle Praxis und nahm einen großen Raum in den Gesprächen der Teilnehmer:innen ein. Damit war in Beirut wirkmächtig, was auch in US-amerikanischen und europäischen spirituellen Kursen integraler Bestandteil ist (z. B. Albanese 1999: 319; Chen 2014; Eitler 2013: 197; Eitler und Scheer 2009; Heelas 1996: 31; Knibbe 2013: 187; Neufend 2022: 366–367).¹¹² Forschungspartnerinnen sprachen viel über Liebe, sei es als abstraktes Ideal oder als Gegenstand der ersehnten Beziehung und Partnerschaft. Viele benannten Liebe als Ziel ihrer spirituellen Unternehmungen. Sie verstanden Liebe als Perspektive bzw. generelle Einstellungen, mit der sie Situationen, Mitmenschen und Problemen entgegenzutreten wollten. Eine spezifische Form der Liebe, die in jedem Kurs und im Gespräch mit allen Forschungspartnerinnen thematisiert wurde, war die Selbstliebe. Selbstliebe umfasste ein respektvolles Schätzen des eigenen Selbst, inklusive der physischen Erscheinung, den individuellen Fähigkeiten, den Charaktereigenschaften, der emotionalen Verfasstheit und der eigenen Vergangenheit, wie immer wieder z. B. in Interviews und in Rayhans Unterrichtsstunden deutlich wurde.

Forschungspartnerinnen übten sich somit in von „Somatisierung“ und „Emotionalisierung“ geprägten „Selbstverhältnissen“ (Eitler 2011: 165), welche sich im Kern durch eine annehmende und wertschätzende Haltung gegenüber der eigenen Person auszeichnete. Die große Bedeutung von Selbstliebe spiegelt sich auch in Amiras Erzählung wider. Sie sei wie ein Puzzle, dessen Teile sie nach und nach entdeckte und zusammensetzte; dies funktioniere jedoch nur mit Liebe für sich selbst, unterstrich sie (Amira, Interview 22.01.2018). Die Fähigkeit, sich selbst zu lieben, war für sie damit mittelbar eine notwendige Bedingung, um eine erfolgreiche Person in unterschiedlichen Bereichen ihres Lebens werden zu können. Für die gesamte Gruppe meiner Forschungspartnerinnen galt (Selbst-)Liebe als eine Bedingung für das Wenden von negativen Lebenssituationen ins Positive. Denn nur aus Liebe könne (nachhaltig) Gutes und Schönes entstehen und nur die selbstliebende Person könne die Fähigkeit besitzen, das eigene Leben gemäß den persönlichen Wünschen zu gestalten.

Liebe wurde in unterschiedlicher Form kultiviert. Sie war diskursiver Bezugspunkt und stetige Aufforderung, sich selbst wohlwollend und wertschätzend anzunehmen. Sie wurde aber auch durch körperlich-sinnliche Methoden erfahrbar gemacht und eta-

¹¹¹ Inhaltliche Kernpunkte dieses Unterkapitels entwickelte ich erstmals in meinem Artikel „Seeing Lights. Healing in a Meditation Class in Beirut“ (Kühn 2019: 69–70).

¹¹² Ich interpretiere diesen Umstand als ein Zeichen für die globale Verflechtung zeitgenössischer spiritueller Praktiken.

bliert. Rayhan beispielsweise benannte unter anderem die Suche nach Licht und Liebe als Ziele seiner Meditationspraxis (Rayhan, Interview 12.12.2018). Hierbei porträtierte er Liebe als Weg und als Ziel individueller Bemühungen um ein erfüllendes Leben:

It's okay to get lost in the darkness for few seconds those seconds can be weeks or months but when you choose love only [then, J.K.] you will survive [...] the light will come ... the light will shine [...] you can only survive if you choose love again and again and again. (Rayhan, Soziale Medien 03.07.2020)

In seinen Meditationsstunden rief er die Teilnehmer:innen dazu auf, das Licht zu sehen und die Liebe zu fühlen. Auf diese Weise verflocht Rayhan die Erfahrung von Licht, durch die er die Teilnehmerinnen auf den Gedankenreisen führte, mit dem Zustand zu lieben und geliebt zu werden. Damit wurde die Erfahrung des „seeing lights“, wie das Erleben dieser geführten Gedankenreisen von Rayhan und den Teilnehmer:innen genannt wurde, nicht nur eine körperlich vermittelte Bewusstwerdung des Selbst, sondern er konnotierte bereits, *wie* diese erlebbare Verbindung zum Selbst beschaffen war (siehe ausführlich Kühn 2019).

Individuelle Ziele benennen

In Rayhans Meditationen umfasste die Erfahrung und Kultivierung einer liebevollen Selbstverbindung auch die Vergegenwärtigung individueller Ziele. Wie bereits erwähnt, beinhalteten die Gedankenreisen mitunter auch den Besuch fantastischer Welten. Diese Reisen bildeten nicht nur den Rahmen oder den Abschluss für die Lichterfahrung, sie dienten auch dazu, die individuellen Ziele bewusst zu machen und zu visualisieren, so mein Argument. Ich möchte meinen analytischen Schluss am Beispiel einer Meditationsstunde ausführen. In dieser hielt Rayhan die Teilnehmerinnen dazu an, an einem Ort ihrer Wahl ihr Traumhaus zu bauen. Die Frauen sollten sich vorstellen, das Haus zu betreten und nach und nach durch dessen drei Etagen zu laufen und sie einzurichten. Hierbei wies er den unterschiedlichen Etagen des Hauses unterschiedliche Facetten des Lebens zu: das Privatleben samt sozial-familiärer Beziehungen, das Berufsleben und schließlich die jeweilige Teilnehmerin selbst. Die Teilnehmerinnen sollten die Etagen also symbolisch für die jeweiligen Lebensbereiche einrichten. Einrichtungsgegenstände repräsentierten hierbei berufliche Ziele, soziale Beziehungen und Facetten ihrer Selbst, nach denen die Teilnehmerinnen strebten. Ich interpretiere diesen Aspekt von Rayhans Meditationspraxis zum einen dahingehend, dass er die Teilnehmerinnen mittels dieser „Übung“ dazu anhielt, sich ihrer Ziele und Bedürfnisse und Wünsche bewusst zu werden. Zum anderen argumentiere ich, dass Rayhan den Teilnehmerinnen seiner Kurse mittels dieser Visualisierungsaufgaben vermittelte, dass individuelle Ziele und ihre Realisierung legitim sind und zu einer liebevollen Selbstannahme dazugehören.

Das Ansinnen, nicht nur in liebevolle Verbindung zum Selbst zu treten, sondern auch mit einem Bewusstsein für das eigene Selbst die eigenen Ziele zu verbalisieren

und zu verfolgen, fand auch in anderen, von mir besuchten Kursen statt. Spirituelle Lehrer:innen ermutigten Forschungspartnerinnen in Kursen und in Einzelgesprächen, ihre Ziele zuversichtlich zu verfolgen und für sie handelnd einzutreten. So widmete Sarah ein gesamtes Treffen des Kabbala-Frauenkreises der Frage, wie ein gutes Zeitmanagement aussieht (Frauenkreis 18.12.2018). Im Verlauf des Gesprächs betonte Sarah, dass die Frauen für eine gelungene Einteilung ihrer Zeit ihre Prioritäten klären sollten und wissen müssten, was für sie wichtig sei. In der Vergegenwärtigung der individuellen Ziele unterstützten sich die Forschungspartnerinnen auch gegenseitig. Sie bestärkten sich, bezüglich ihrer Wünsche klar mit sich selbst und ihren Mitmenschen zu sein. Sowohl in den Kursen als auch in den Gesprächen abseits der Klassen schwang meiner Beobachtung nach immer die Überzeugung mit, dass die einzelne Teilnehmerin über ihre (Lebens-)Ziele und deren Wertigkeit entscheiden sollte und nicht Personen bzw. Normen ihrer sozialen Umwelt (vgl. Heelas 1996: 21–23; Sointu und Woodhead 2008: 262).

Dieses Unterkapitel zusammenfassend lässt sich also festhalten: Das Erfahren und Kultivieren der Verbindung zum Selbst geschah in den spirituellen Praktiken insbesondere durch Körperpraktiken, die den Fokus der Forschungspartnerinnen auf ihre Körperlichkeit lenkten. Mit der Etablierung einer Verbindung zum Selbst war darüber hinaus die Entwicklung einer liebevollen Haltung gegenüber der eigenen Person und das Erkunden und Benennen individueller Ziele verbunden.

5.1.3 Aufruf zur Transformation des Selbst

Spirituelle Praktiken ermöglichten nicht nur eine Beschäftigung mit der eigenen Person durch den Austausch über Fragen und Probleme und der Etablierung einer Verbindung zum Selbst. Die Kurse waren ebenso ein Ort, an dem die Frauen ermutigt wurden, ihre individuellen Anliegen durch die Transformation des Selbst zu lösen. Mit Fokus auf den zweiten Baustein von Rayhans Meditationen, die Arbeit mit Engelkarten, werde ich im Folgenden herausarbeiten, was dieses dritte Element spiritueller Praktiken auszeichnete.

Rayhans Meditationen II: Engelkarten

Rayhans Meditationen beinhalteten zwei Komponenten, aus denen alle seine Kurse bestanden. Der eine Baustein waren die geführten Gedankenreisen, die ich im vorherigen Unterkapitel analysiert habe. Der zweite feste Bestandteil von Rayhans diversen Meditationskursen war die Arbeit mit Engelkarten.¹¹³ Rayhan verwendete

¹¹³ Während die unterschiedlichen Kartensets auf ihren Verpackungen mal als Orakelkarten und mal als Tarotset benannt werden, bezeichneten Rayhan und seine Kursteilnehmer:innen die Karten als „angel cards“ oder „the cards“. Ich interpretiere diese Begrifflichkeiten dahingehend, dass Rayhan und seine Kursteilnehmer:innen die Engelkarten als Kommunikationsmöglichkeit mit nicht-weltlichen Entitäten verstanden, durch die Erkenntnisse über jetzige Lebenswirklichkeiten gewonnen werden können.

unterschiedliche Sets von Engelkarten, die aus der Feder der US-Amerikanerin Doreen Virtue¹¹⁴ stammten. Obgleich die Engelkartensets leichte Unterschiede hinsichtlich Inhalt und Design aufwiesen, folgten sie einem ähnlichen Aufbau. Das obere und mittlere Drittel der Karte wurde geschmückt durch ein farbenprächtiges Bild eines (Erz-) Engels oder Cherubs, einer Interaktion zwischen Engel und Mensch, einer Gruppe von Menschen oder in einigen Fällen von (Haus-)Tierbabys. Die (Erz-)Engel und Cherubs wurden als Wesen mit androgynen Gesichtern, hellem Teint, langem Haar und weiter, teilweise kriegerisch anmutender Kleidung dargestellt. Sie wurden an fantastischen Orten wie einem Kometenschweif, in der Natur oder in menschengemachten Gebäuden abgebildet. Die auf den Engelkarten abgebildeten Menschen befanden sich entweder in der Natur oder in geschlossenen häuslichen Räumen. Bei diesen Darstellungen handelte es sich beinahe ausschließlich um junge Frauen oder Kinder – mit hellem Teint, (dunkel-)blonden Haaren und schlanker Gestalt. Als Kleidung wurden bei den Frauen und Mädchen lange Kleider, Handschuhe und unter dem Kinn gebundene (Stroh-) Hüte abgebildet und bei den wenigen Männern und Jungen Jackett oder Frack, weite (Kniebund-)Hose oder aus doppelreihigem Jackett und Bundfaltenhose bestehende Uniform inklusive Kopfbedeckung. Nicht nur diese schicke, aber nicht extravagante Kleidung der Menschen erinnerte an vergangene Jahrhunderte. Die Bildarrangements an sich wiesen Ähnlichkeiten mit gemalten Porträts und Alltagsszenen im Europa des 19. Jahrhunderts auf. Die bildliche Ästhetik der Karten blieb damit zeitlich mehrfach verortbar: Während die Darstellungen der Menschen vergangene Formen menschlichen Zusammenseins und menschlicher Verfasstheit bemühten, wirkten die Engeldarstellungen wie Stücke aus einer ganz anderen Welt des Nicht-Menschlichen. Im unteren Drittel der Karten befand sich jeweils ein Textelement. Der Abschnitt enthielt einen oder mehrere Sätze auf Englisch. Der Inhalt dieses Abschnitts variierte je nach Kartenset. Manchmal war es eine kurze Erläuterung zu einem Schlagwort, welches oben auf der Karte über der Illustration geschrieben stand. Bei Engelkartensets, die ausschließlich Botschaften von Erzengeln enthielten, folgte einem kurzen Satz oder einem Schlagwort der Name des Erzengels sowie eine Aussage in Anführungszeichen. Andere Karten besaßen eine kurze Überschrift gleich einer prägnanten Kernaussage, die im folgenden kurzen Text weiter ausgeführt wurde.

¹¹⁴ Neben Engelkartensets hat Doreen Virtue über viele Jahre hinweg eine große Anzahl von Büchern über Heilung mit Hilfe von Engeln veröffentlicht (z. B. Virtue 1999, 2005, 2007, 2012). Im Jahr 2017 bekannte sich die Autorin dann überraschend zum Christentum evangelikaler Prägung (Doreen Virtue: „10 Guidelines for when Jesus calls you out of the New Age“, Blogbeitrag, 15. August 2020, <https://doreenvirtue.com/2020/08/15/10-guidelines-for-when-jesus-calls-you-out-of-the-new-age/>). Seither warnt sie vor „New Age teachings“ – einschließlich ihrer eigenen Werke – und „demons posing as angels“ (Doreen Virtue: „Why we should never call upon angels“, Blogbeitrag, 06. Juli 2020, <https://doreenvirtue.com/2020/07/06/why-we-should-never-call-upon-angels/>). Nutzer:innen ihrer Engelkartensets und Bücher ruft sie dazu auf, sich auf Basis der Bibel zu Jesus zu bekennen (Virtue 2020). Virtues spiritueller Richtungswechsel sorgte für kontroverse Diskussionen unter ihren Anhänger:innen (z. B. Lesley Phillips: „What Happened to Doreen Virtue? Angel Cards And Christianity“, 04. Oktober 2017, <https://drlesleyphillips.com/ask-dr-lesley/what-happened-to-doreen-virtue/>).

Rayhan nutzte die Engelkarten in allen seinen Kursen auf eine ähnliche Art und Weise. Er bat die Kursteilnehmerinnen, eine bestimmte Anzahl von Engelkarten zu ziehen. Hierbei rief er die Anwesenden dazu auf, sich eine individuelle „intention“ zu setzen, eine konkrete Frage an die Karten zu stellen oder die Kartenauswahl unter dem Gesichtspunkt des von ihm postulierten Themas der Stunde zu treffen. Meistens in der Mitte der Stunde, manchmal aber auch aufgeteilt in zwei Blöcke zu Beginn und zum Schluss des Kurses, wurden die Karten dann interpretiert. Hierzu deckten die Teilnehmerinnen nacheinander jeweils eine Karte auf und lasen sie vor. Im Anschluss übergaben sie die entsprechende Karte an Rayhan, damit er weitere Informationen „channeln“ konnte. Die haptische Übergabe der Karte war dabei ein wichtiger Aspekt. Rayhan betonte, dass er durch das Berühren der Karte die Informationen und die Nachricht zu dieser Karte von den Engeln empfangen. Nachdem er die jeweilige Karte an sich genommen hatte, las er erneut den Text vor. Danach interpretierte er die Karten, indem er den darauf gedruckten Text in Zusammenhang mit der Situation der Person, die die Karte gezogen hatte, setzte. In einigen Fällen nahm die Person, die die Karte gezogen hatte, Rayhans Ausführungen zum Anlass, um ihr Problem bzw. ihre Situation detaillierter zu beschreiben, Rückfragen zu stellen oder Emotionen auszudrücken. In solchen Momenten verweilte die Kursgemeinschaft bei einer Karte bzw. der dazugehörigen Frage und es wurden Sichtweisen und Lesarten ausgetauscht. Rayhan interpretierte die Engelkarten aber nicht nur in Bezug zu den Themen und Fragen der Person, die die Karte gezogen hatte. Er setzte sie auch in Bezug zu dem Thema der Meditationsstunde und der Gruppe allgemein, da die Kursteilnehmerinnen als „one energy“ (Rayhan, Meditation 12.01.2018) verstanden wurden. Dies bedeutete, dass jede Person zwar spezifische Karten zog, die direkte Botschaften an diese Person enthielten, alle Karten sich aber dennoch an alle Teilnehmerinnen wandten. Für den Grad der eigenen Betroffenheit war dabei die räumliche Nähe zur Karten ziehenden Person wichtig. So wurden die Karten der Personen, die neben einem selbst saßen, als mittelbare Antwort auf die eigene Situation und alle gezogenen Karten einer Sitzung als Botschaft für die Gesamtheit der Gruppe verstanden.

Professionelles spirituelles Feedback für individuelle Anliegen

Wie ich in persönlichen Gesprächen mit den Teilnehmerinnen erfuhr, drehten sich die Fragen und Intentionen, mit denen die Kursteilnehmerinnen die Engelkarten zogen, um alltägliche wie grundlegende Aspekte des Lebens: herausfordernde Situationen mit Freund:innen und Familie, der unerfüllte Wunsch nach einer Beziehung, lang gehegte Konsumwünsche – wie Haus, Auto oder Fernreisen – oder das Verfolgen einer sprichwörtlich gewinnbringenden Karriere. Manchmal gab Rayhan auch ein rahmendes generelles Thema für die jeweilige Meditationsstunde vor. Hierbei handelte es sich häufig um den Umgang mit fehlenden Finanzen („I was checking what we need in this energy. I was feeling and I received messages that we need to clear up a couple of beliefs or blocs regarding money, regarding finance, let’s say, and then tune it to abundance immediately after the class“; Rayhan, Meditation 26.01.2018) oder um die Veränderung der Selbstwahrnehmung als Schritt zur umfassenden Lebensveränderung

(„So we gonna work on the deeper belief that is stopping us from achieving our goals“; Rayhan, Meditation 16.02.2018).

Diese Themenfelder standen nicht nur bei Rayhan im Mittelpunkt. Auch in Sarahs spiritueller Lehre dominierten Alltagsthemen, die die Teilnehmer:innen bewegten. Hierzu gehörten beispielsweise Aspekte des Glaubens (Beten, das Verhältnis zu Gott) oder Facetten sozialer Beziehungen (das Verhältnis zu Vater und Mutter, Partnerschaften). Auch in anderen Kursformaten, wie Nours Yogakurse oder Workshops für energiebasierte Heilmethoden, herrschten die genannten Themenbereiche vor. Obwohl es eine gewisse Bandbreite der Themen entlang der Felder Glaube und soziale Beziehungen gab, wurde deutlich, dass die unterschiedlichen individuellen Fragen eine Gemeinsamkeit besaßen: Im Kern ging es darum, eine prekäre oder unerwünschte Lebenssituation zu überwinden.

Die Suche nach Umgangsformen und Lösungsstrategien für negative Zustände fand in der Gemeinschaft der Kurse statt. Zur beratenden Gruppe gehörten nicht nur die spirituellen Lehrer:innen, sondern auch die übrigen Kursteilnehmer:innen. In Rayhans Arbeit mit den Engelkarten ergriffen beispielsweise hin und wieder andere Teilnehmer:innen das Wort: Nachdem Rayhan die Karten interpretiert hatte, ergänzten sie seine Ausführungen. Diese kurzen Konversationen wurden besonders durch Praktizierende gestaltet, die schon seit Längerem an Rayhans Kursen teilnahmen. Sie schlüpfen in diesen Momenten in die Rolle der erfahrenen Schüler:innen, die den Anfänger:innen leitende und ermutigende Worte an die Hand gaben. Auch in Sarahs Kursen gab es diese Peer-to-Peer-Beratung, insbesondere im Frauenkreis. Hier nahmen die Frauen indes eher die Rolle der Beratenden ein, die Ähnliches erlebt hatten. Während in Sarahs Frauenkreis diese beratenden Konversationen ausführlich sein konnten, blieben die Beiträge der Kursteilnehmerinnen in Rayhans Meditation zeitlich kurz. Sie beliefen sich hier auf herzliche und zugewandte, aber allgemeine Aussagen sowie generelle Unterstützungsbekundungen und dem Aufruf, dem Leben und seinen Aufgaben zuversichtlich und engagiert entgegenzutreten. Die Gewichtigkeit der Beratung durch Co-Praktikerinnen war somit je nach Kurs und Lehrer:in sehr unterschiedlich. Generell stellte ich fest, dass es eher Momente vor und nach der Stunde waren, in denen Kursteilnehmerinnen in Vier-Augen-Gesprächen oder in kleinen Gruppen ihre Ideen, Beobachtungen und Ratschläge mit vertrauten Co-Praktikerinnen ausführlich teilten. In solchen Momenten, die zwar im Raum der spirituellen Praktiken stattfanden, aber nicht mehr Teil der durch Lehrer:innen-Teilnehmer:innen-Hierarchie geprägten Kurse waren, entfaltete sich das Potenzial der Beratung durch Personen, die gemeinsam lernten.

Nicht zuletzt dieser Umstand weist darauf hin, dass die spirituellen Lehrer:innen eine besondere Position bei der Erteilung von Rat einnahmen (vgl. Neufend 2022: 307–310). So verstand sich Nour nicht nur als Lehrerin für Yoga, sondern sie agierte als grundsätzliche Ratgeberin für die Teilnehmer:innen ihrer Kurse. Sie berichtete mir – und ich konnte dies im Zuge ihrer Kurse selbst beobachten – dass sich Teilnehmer:innen ihrer diversen Kurse Rat suchend an sie wandten. Hierbei ging es den Ratsuchenden dezidiert um Handlungsvorschläge und nicht nur um einen Austausch über die sie belastenden Situationen. Nour hatte die Erfahrung gemacht, dass der

Yogaunterricht eine Vertrauensbasis schuf und eine persönliche Verbindung herstellte, in dessen Folge Teilnehmer:innen sich mit Problemen jenseits der Yogapraxis an sie wendeten. Aus diesem Grund sorgte Nour dafür, dass Möglichkeiten für derlei Beratung existierten. Für die Studierenden, die Nour an einer großen amerikanischen Universität unterrichtete, schuf sie beispielsweise ein dezidiertes Zeitfenster, in denen Kursteilnehmer:innen die Möglichkeit hatten, über die Yogapraxis hinausgehend auf Nour als spirituelle Lehrerin zurückzugreifen: Sie bot jede Woche einen zusätzlichen Block an, in dem sie den Studierenden grundsätzliche Fragen des Lebens betreffende Aspekte von Spiritualität erläuterte. Dies konnte z. B. durch das Schauen eines Films geschehen, dem Nour eine spirituelle Botschaft zusprach. Manchmal veranstaltete Nour aber auch nur eine offene Sprechstunde in der Cafeteria, zu der sich mal mehr und mal weniger Studierende einfanden, um im Einzelgespräch mit Nour oder gemeinsam in der Gruppe Fragen zu erläutern, die sich aus ihrer Lebenssituation und ihrer Beschäftigung mit spiritueller Selbsthilfeliteratur ergaben.

Im Falle von Rayhans Meditationskursen war Rayhan Dreh- und Angelpunkt für ein Verständnis der Rat gebenden Botschaften der Engel. Er interpretierte die kurzen Sätze der Engelkarten mit Blick auf die von einer Teilnehmerin gestellte Frage und legte damit fest, wie die Botschaften der Engel zu verstehen waren. Er entschied, welcher Aspekt der Aussage von Bedeutung war. Und er setzte inhaltliche Schwerpunkte und knüpfte Verbindungen zwischen den Karten. Des Öfteren erlebte ich auch, dass er das Erscheinen einer Engelkarte in Bezug zur spirituellen Reife der Teilnehmerin setzte: Diese Engelkarte zeige, dass die Frau bereits einen langen Weg voller Arbeit und Bewusstwerdung hinter sich habe, jene Karte erscheine hingegen häufig bei Personen, die sich am Anfang ihrer Reise befinden würden. Gleichzeitig präsentierte er die Engelkarten, die er selbst gezogen hatte, als Beispiele für eine spirituell fortgeschrittene Perspektive. Er betonte, dass er bereits einen langen Weg voller Arbeit an sich selbst gegangen sei und dass nicht alle Teilnehmer:innen zum jetzigen Zeitpunkt ähnliche Karten und Botschaften erwarten könnten. In gleicher Weise betonte Rayhan im Interview und in seinen Kursen, dass er im Gegensatz zu anderen Menschen die unterschiedlichen Praktiken nicht habe erlernen, sondern sich nur an sie habe erinnern müssen (Forschungsnotizen 12.01.2018). Als zu Beginn einer Meditationsstunde eine neue Teilnehmerin Rayhan nach seinem Alter und seiner Ausbildung fragte, da sie offensichtlich Zweifel an seiner Qualifikation als Meditationslehrer hegte, antwortete er, er habe in vielen unterschiedlichen Berufen gearbeitet und sei „young in terms of age, but a very old soul“ (Rayhan, Forschungsnotizen 12.01.2018). Ich werte Rayhans Aussagen und sein Verhalten als Hinweis dafür, dass auch für spirituelle Lehrer:innen in Beirut „zuschriebene Authentizität“ (Eitler 2012: 150) vielfach entscheidender war als „verbrieft Professionalität“ (Eitler 2011: 169).

Im gleichen Maße wie Rayhan war auch Sarah unangefochtene Autorität in ihren Kursen.¹¹⁵ Ihr Wort hatte Gewicht und bildete den Abschluss der Diskussion. Auch bei

¹¹⁵ Gedanken dieses Absatzes entwickelte ich erstmals in dem Sammelbandartikel „Ein Kabbala-Frauenkreis in Beirut – Religiosität und weibliche Lebensgestaltung“ (Kühn 2022: 186).

sensiblen oder kontroversen Themen bezog Sarah unmissverständlich Position. Gleichzeitig schuf sie einen Raum, in dem sich die Teilnehmer:innen frei zu ihren pointierten Aussagen verhalten konnten und auch gegenteilige Meinung äußerten. Im Umgang mit Teilnehmer:innen zeichnete sich Sarah durch eine sehr direkte Art der Kommunikation aus. Es bestand so etwas wie ein stilles Einverständnis darüber, dass Sarah den Anwesenden direkt ihre Meinung zu Sachfragen und persönlichen Situationen sagen durfte – auch dann, wenn diese Äußerungen für die Betroffenen unangenehm waren. Diese direkten Ansprachen Sarahs umfassten konkrete Situationen – wie z. B. die kritische Frage an eine Teilnehmerin, was sie denke, warum gerade bei ihr eine Schönheitsoperation im Gesicht misslungen sei, wo dies doch tagtäglich von Hunderten Frauen im Libanon ohne Folgeprobleme gemacht werde. Sarah adressierte aber auch grundsätzliche Lebenseinstellungen einer Person, wie z. B. den Umgang mit Männern, das Verhalten im Familiengeflecht oder den Konsum von spirituellen Praktiken. Besucher:innen ihrer Kurse erzählten mir, dass sie Sarah zunächst aufgrund ihrer Direktheit zu Beginn für unhöflich und unverschämt gehalten, mit der Zeit ihre Form der Kommunikation aber als Ausdruck von Ehrlichkeit zu schätzen gelernt hätten.

Trotz dieses mitunter deutlichen Feedbacks durch die spirituellen Lehrer:innen fiel auf, dass der Umgang mit Rückmeldungen zu individuellen Fragen und Themen in allen von mir besuchten Kursen von einer Leichtigkeit und Freude von Seiten der Forschungspartnerinnen geprägt war. In Rayhans Meditationen war die teilweise ein- bis zweistündige Interpretation aller Engelkarten von kurzen Gesprächen, viel Gelächter und liebevoll-neckenden Bemerkungen zwischen den Teilnehmerinnen durchzogen. Die Beschäftigung mit den Engelkarten schien gleichsam eine individuelle Befragung der Engel hinsichtlich persönlicher Anliegen und auch ein gemeinschaftlicher Austausch über bestimmte Themen und die Botschaften der Engel zu sein. Auch abseits der Stunde sprachen die Teilnehmerinnen gerne und viel über die von ihnen gezogenen Engelkarten. Sie fotografierten ihre tagesaktuellen Karten und stellten sie auf ihre Facebook-Seite oder teilten sie in ihrem WhatsApp-Status. Sie freuten sich über die Botschaften und verstanden sie als positive Bereicherungen, hilfreiche Ratschläge und wichtige Denkanstöße. Negative Erfahrungen und schmerzhaft Situationen (der Vergangenheit) wurden zwar gelegentlich explizit thematisiert und waren in den Fragen und Anliegen der Frauen immer implizit sichtbar, die Auseinandersetzung mit diesen Themen schien jedoch keine emotionale Schwere bei den Beteiligten auszulösen. Die Engelkarten lege sie einfach gerne, erzählte mir Shayma, eine regelmäßige Teilnehmerin von Rayhans Meditationskursen. Sie sei neugierig, was ihr die Engel für den jeweiligen Tag mitzuteilen hätten (Shayma, Interview 31.01.2018).

Veränderung durch individuelle Handlungen

Ich argumentiere, dass diese Leichtigkeit, mit der zuweilen tiefgreifende Lebenskrisen und -fragen im Rahmen der spirituellen Praktiken besprochen wurden, ein Ergebnis der inhaltlichen Ausgestaltung dieser Auseinandersetzung war. Das Feedback, das die Teilnehmerinnen bezüglich ihrer Probleme erhielten, unterstrich zum einen, dass

Veränderung möglich sei. Zum anderen sprachen sie der jeweiligen Frau die Macht zu, durch individuelle Handlungen die Veränderung negativer Situationen vorzunehmen. Rayhans Engelkarten transportieren diese Botschaften. Einige Karten kündigten den Eintritt bestimmter Situationen an. So auch die folgende beispielhafte Karte, die eine positive Erneuerung im Bereich von Partnerschaft und Liebe prognostizierte:

Ace of Emotion

This cherub is announcing that a wonderful new emotional experience is coming into your life. You may meet someone new who makes your heart flutter, or your current relationship will experience a reawakening. It's also possible that your intuitive abilities will be greatly increased by your open heart.

(Engelkarte, vorgelesen in Rayhans Meditation 16.02.2018)

Auf dieser Karte berichtete ein Cherub, dass der Betrachterin der Karte ein Flirt, eine neue Liebe oder das Aufblühen einer bestehenden Partnerschaft bevorstehe. Dabei erschien dieses Ereignis in der Botschaft der Karte als ersehntes Ziel und als Weiterentwicklung bzw. Errungenschaft in einem bedeutenden Teil des Lebens. Mir begegnete in meiner Forschung keine Engelkarte, die in der oben genannten Weise ein negatives Ereignis andeutete. Einige Karten nahmen zwar Bezug zu herausfordernden Situationen, stellten dabei aber immer positive Erneuerungen in Aussicht. Zudem thematisierten die Karten, dass die Ereignisse, welche die Engel auf den jeweiligen Karten ankündigten, den Endpunkt einer prozesshaften Entwicklung darstellten. Die zukünftigen positiven Entwicklungen wurden mit dem spirituellen Engagement der Karten befragenden Person in Verbindung gebracht. Die Veränderungen sollten aus den bereits geleisteten spirituellen Bemühungen, d.h. aus der *spiritual work* der Betrachtenden, resultieren. Es wurde somit eine Verbindung zwischen dem Verlauf des (Alltags-)Lebens und dem Engagement in spirituellen Praktiken geknüpft. In der kausalen Verbindung von individueller spiritueller Arbeit und persönlicher Situation wird ein wichtiger Aspekt deutlich, der sich mittel- und unmittelbar durch die Engelkarten und die Diskussionen der Teilnehmerinnen zog: die Bedeutung der individuellen Aktivität und der persönlichen Bemühung. Ich argumentiere, dass die Karten die Teilnehmerinnen zum Handeln ermutigten, indem sie Aktivität als notwendige Bedingung für das Erreichen (persönlicher) Ziele und Veränderungen postulierten. Der *spiritual work* folge die Belohnung, und der Mühe die Fülle des erträumten Lebens, so die dahinter liegende Überzeugung. In der folgenden Engelkarte wurde explizit diese Verbindung zwischen Aktivität („activity“, „action“) und Fülle („abundance“) im Leben gezogen.

Activity and Abundance

Dear one, you are being called to action. You already accomplished great things and truly coming to the fullness of who you are. It's time for great creativity, giving birth to beloved projects or becoming a great parent. Following your passion so that abundance and prosperity manifest for you.

(Engelkarte, vorgelesen in Rayhans Meditation 26.01.2018)

Der Aufruf, aktiv zu werden, schloss sich an das Lob über bereits erreichte Ziele an. Das Erreichte umfasste aber nicht bestimmte mondäne Lebenssituationen, sondern fokussierte das spirituelle Engagement. Die spirituelle Arbeit zahle sich aus, so die Essenz dieser Karte, und zeige sich in materiellem oder immateriellem Reichtum. Gleichzeitig transportierte auch diese Karte den Aufruf, aktiv zu werden, und die Überzeugung, dass die einzelne Teilnehmerin das Potenzial und die Macht besaß, Änderungen zu bewirken.

Der Aufruf, proaktiv zu handeln, um Veränderungen Wirklichkeit werden zu lassen, bildete auch in weiteren spirituellen Kursen den Kern der Ratschläge. Die beratenden Gespräche von Lehrer:innen waren eine Mischung aus Lob und Tadel: Die bisherigen Erfolge der Kursteilnehmerinnen wurden betont und die noch anstehenden Aufgaben aufgezählt. Lehrer:innen machten die Frauen auf das umfangreiche Arsenal von Werkzeugen aufmerksam, die ihnen zur Bewältigung der Aufgaben zur Verfügung standen, und unterbreiteten den Kursteilnehmer:innen Vorschläge, mittels welcher Praxis oder Übung sie ihren Weg der Veränderung fortführen könnten. Hierbei stand immer wieder die Frage im Zentrum, was die einzelne Teilnehmerin für ihr besseres Leben *machen* könne.

Auch wenn die spirituellen Kurse damit die individuelle Macht der einzelnen Frau hervorhoben, zeichneten sie das Bild einer Akteurin, die für sich und aus sich heraus Veränderungen bewirkt, dabei aber nicht alleine ist. Forschungspartnerinnen teilten die Vorstellung, dass sie auf ihrem Weg der Transformation geleitet würden. Sie verstanden sich als eingebettet in ein sinnhaftes und durch Kausalität verbundenes System menschlicher und nicht-menschlicher Akteur:innen. Und dieses System gab Rückmeldung zu den individuellen Handlungen: Diejenigen Dinge, die gut seien, würden sich leicht und ohne Widerstand ergeben, hörte ich die Teilnehmerinnen diverser Kurse – so oder so ähnlich – häufig sagen. Aus der *spiritual work* ergäben sich – gefühlt mühelos – lang ersehnte Erneuerungen. Die omniprésente Aufforderung, individuell aktiv zu werden, implizierte laut dem Verständnis der Forschungspartnerinnen daher auch, auf die eigene Macht *und* die Unterstützung des „universe“ zu vertrauen. Die folgende Engelkarte aus Rayhans Meditationstunden spiegelt diese Vorstellung eines Eingebunden-Seins und eines kosmischen Feedbacks wider:

Manifest your Dreams

You're ready to go! There's no need for additional preparation. Take the first steps toward the changes you desire – even if they're small steps. *Notice signs that guide you in the right direction, as well as resources and support that miraculously appear.*

(Engelkarte, vorgelesen in Rayhans Meditation 26.01.2018,
Hervorhebungen J.K.)

Der individuelle Traum („dream“) solle mutig und entschlossen anvisiert werden, so diese Botschaft der Engel. Zielführende Anregungen und (im-)materielle Unterstützung ergäben sich für die offene Beobachterin und unterstützten den Wandel („change“), der von ihr angestrebt wurde.

Lebenstransformation durch Selbsttransformation

Wie bereits erwähnt, deutete Rayhan alle in einer Stunde gezogenen Engelkarten als übergreifende Botschaft an alle Kursteilnehmerinnen. Dies geschah, indem er die Gesamtheit der Aussagen in einer zeitlich strukturierten Geschichte miteinander verband: „So today I will create a story. [...] The story is [...] to see what’s happening [...] in the here and now. And the first part is [...] pushing us to the past a bit“ (Rayhan, Meditation 26.01.2018). Dies bedeutete, dass die ersten Engelkarten etwas über die Vergangenheit sagten, die darauffolgenden die gegenwärtigen Situationen der Teilnehmer:innen beschrieben und die abschließenden Karten einen Ausblick in die Zukunft gaben. Rayhans „stories“ besaßen dabei den immer gleichen inhaltlichen Spannungsbogen. Die Geschichten fokussierten das Thema der Stunde, welches von Rayhan zu Beginn der Stunde postuliert oder aus der ersten Karte entnommen wurde, und entspannten sich entlang der folgenden inhaltlichen Struktur: Ausgehend von der ersten oder den ersten beiden Karten benannte Rayhan zunächst ein konkretes individuelles Ziel, welches die aktuelle Lebenssituation der Teilnehmerinnen zum Besseren verändere. Dann skizzierte er anhand der darauffolgenden Karten den Weg zu diesem Ziel, der die Entwicklung neuer individueller Eigenschaften durch spirituelle Praktiken zum Inhalt hatte und sowohl Erfolge als auch lehrreiche Misserfolge benannte. Schließlich schilderte Rayhan detailliert den Genuss dieses Ziels. Hierbei betonte er, dass das Ziel zwar von einer höheren Macht (Gott oder Universum) gewährt, aber erst durch spirituelle Arbeit der jeweiligen Teilnehmerin am Selbst zugänglich werde.

Ich interpretiere Rayhans „stories“ als Geschichten, die unterschiedliche Stadien einer Selbsttransformation skizzieren. In diesen Erzählungen über die Transformation des Selbst ging es darum, den Weg aus einem aktuellen negativen Zustand in ein von Erfüllung, Glück und Zufriedenheit geprägtes Leben zu finden, in dem individuelle Ziele Realität werden. Ich argumentiere, dass Rayhan mit diesen „stories“ zum einen die Idee transportierte, dass positive Veränderung im Leben möglich und durch individuelle Bemühungen erreichbar seien (vgl. Heelas 1996: 82; McClean 2005: 643; Sointu und Woodhead 2008: 263). Es lag einzig in den Händen der Teilnehmer:innen, den Botschaften der Engelkarten zu lauschen und deren Quintessenz in das eigene Handeln aufzunehmen, um positive und verbessernde Veränderungen Wirklichkeit werden zu lassen. Zum anderen benannte Rayhan mit den Geschichten das Selbst als den Dreh- und Angelpunkt, auf den sich individuelle Handlungsbemühungen beziehen sollten. Ich stelle daher die These auf, dass Rayhan in seinen Kursen die Idee propagierte, dass Lebensveränderung im Kern Selbstveränderung sei. Die verbessernde Veränderung des Selbst durch *spiritual work* ziehe eine verbessernde Veränderung des Lebens nach sich. Damit bestätigt sich, was Guy Redden (2002) in seiner Untersuchung fiktionaler und nicht-fiktionaler Erzählungen der New-Age-Bewegung im globalen Norden festhält: „The self becomes an individual’s primary resource for effecting positive outcomes in life“ (Redden 2002: 37; siehe auch Neufend 2022: 343).

Auch in Sarahs Zentrum war ein Verständnis spiritueller Beratung deutlich, das die verbessernde Transformation des Selbst als Weg zur Verbesserung des Lebens ver-

stand. Im Interview erläuterte Sarah, was ihrem Verständnis nach der Kern spirituellen Engagements sei: „it’s always about me, myself and I. [...] It’s never about anything else“ (Sarah, Interview 07.12.2018). Hinter dem Engagement in spirituellen Kursen stehe laut Sarah das Ziel, sich mit der eigenen Person beschäftigen zu wollen. Das Ziel sei hierbei „study, growth and deepening yourself“ (Sarah, Interview 07.12.2018). Im Laufe unserer Gespräche wurde deutlich, dass für Sarah diese Beschäftigung mit der eigenen Person jedoch kein reiner Selbstzweck spiritueller Praktiken war. Sie hegte die feste Überzeugung, „that reality can change“ (Sarah, Interview 07.12.2018) – nicht nur hinsichtlich individueller Lebenswirklichkeiten, sondern auch bezüglich des kollektiven Status quo. Diese Veränderung im Großen nehme ihren Anfang jedoch im Kleinen, konkret bei der Transformation jeder Einzelperson, (vgl. Eitler 2010: 343–344, 2012: 144) wie Sarah nicht müde wurde, den Teilnehmer:innen ihrer Kurse zu vermitteln:

But I understand that I cannot blame the electricity problem on X, Y and Z. I understand that I have equally contributed somehow. And if I fix me, then you will be able to fix you and someone else fix them and then we will get electricity.
(Sarah, Interview 07.12.2018)

Diese spirituelle Idee über die Ursächlichkeit von Problemen bedeutet aber auch, dass alle Veränderungen, d.h. persönliche unerwünschte Lebenssituationen oder das generelle Elektrizitätsproblem des Libanon, bei der Transformation des Selbst beginnen mussten. Alle Schritte der Verbesserung konnten nur über die Verbesserung des Selbst erfolgen. Dementsprechend verstand Sarah auch ihre Aufgabe als Kabbala-Lehrerin: Sie wollte zu einer besseren Welt beitragen, indem sie den Teilnehmer:innen ihrer Kurse bei der Transformation ihrer Selbst beratend zur Seite stand und ihnen somit bei der verbessernden Transformation ihrer Leben half. Dieses Ansinnen wurde unter anderem in den Kabbala-Grundlagenkursen deutlich, in denen es immer wieder inhaltliche Abstecker gab, in denen Sarah den vermittelten Stoff auf eine persönliche Frage anwandte. Meistens ergab sich dies aus den Lebenssituationen der Anwesenden, indem diese oder Sarah einen Aspekt ihrer Lebenswirklichkeit unter dem soeben vermittelten spirituellen Stoff befragt wissen wollten. Besonders deutlich wurde der auf die Transformation des Selbst als Schlüssel für Lebensveränderungen gelegte Fokus in den Einzelstunden, die regelmäßige Besucher:innen von Sarahs Zentrum einmal im Monat kostenlos in Anspruch nehmen konnten. In diesen einstündigen Veranstaltungen hatten die Teilnehmer:innen die Chance, eine von ihnen gewählte Frage oder ein Thema im direkten Gespräch mit Sarah zu erörtern. Diese Beratung führte die Teilnehmer:innen immer wieder zum Selbst als Quelle von Veränderung zurück, wie ich am eigenen Leibe erfuhr. Als ich diese Einzelstunde vereinbarte, fragte Sarah mich nach meinem Themenwunsch und gab mir dann eine Frage mit auf den Weg, der ich mich als Vorbereitung für das Treffen widmen sollte. Hierbei handelte es sich nicht um eine Rechercheaufgabe oder eine Wissensfrage über kabbalistische Inhalte, sondern um eine Reflexionsfrage über meine Erfahrung zwischenmenschlicher Interaktionen: In

Vorbereitung auf meinen Themenwunsch „Was macht (universitäre) Lehre zu guter Lehre?“ sollte ich mir überlegen, warum die Ratschläge bestimmter Menschen mich ins Mark trafen und nachhaltig beeinflussten und andere Anregungen, obwohl inhaltlich nicht weniger kompetent oder korrekt, gänzlich ohne Einfluss an mir vorbeiging (Forschungsnotizen 13.12.2018). Sarah führte somit meine generelle Lebensfrage auf das Erleben und die Handlungen des Selbst zurück.

Die Überzeugung, dass die Transformation des Selbst der Ansatzpunkt und Schlüssel für verbessernde Lebensveränderungen sei, prägte ebenfalls die Narrative und Handlungen meiner Forschungspartnerinnen. Spirituell an sich zu „arbeiten“ schien der fortwährende Modus Operandi der Frauen zu sein (vgl. Eitler 2012: 149; Heelas 1996: 28–29; Neufend 2022: 295, 297, 299). Während meiner Forschung begegnete mir wiederholt und in unterschiedlichen Zusammenhängen die Aussage „I work“ bzw. „*ana bištaġl*“. Mit dieser Aussage beschrieben Gesprächspartnerinnen sowohl ihre Tätigkeiten im Alltag und in den Kursen als auch längerfristige Prozesse, die sie im Kontext spiritueller Praktiken erfahren hatten. So fasste Hadiya, eine regelmäßige Teilnehmerin von Rayhans Meditationskursen, die Ereignisse in ihrem Leben in den Monaten meiner Abwesenheit im Libanon mit den Worten „I worked on myself“ (Hadiya, Interview 01.12.2018) zusammen. Diese transformierende „Arbeit am Selbst“ (Eitler 2012: 149; Neufend 2022: 137) wurde dabei in allen diesen Erzählungen wiederum als beginnende Veränderung des eigenen Lebens verstanden. Mit dem Ziel der Lebensveränderung machten sich die Forschungspartnerinnen in ihrer *spiritual work* somit zum objektifizierten Gegenstand ständiger Formungsprozesse: Das Selbst stand im Fokus der Betrachtung, nicht nur als Akteurin in den Lebenssituationen, über die sich ausgetauscht wurde, sondern auch als „Gegenstand“, den es zu formen galt (Foucault 2005a: 968, 973; vgl. Eitler 2010, 2012, 2013; Neufend 2022: 293, 317, 324).

Gesprächspartnerinnen verwiesen in ihren Erzählungen explizit auf die dunkle Seite der *spiritual work*. Die verändernde Auseinandersetzung mit der eigenen Person beinhaltete auch schmerzliche Konfrontationen mit den unerfreulichen Facetten des eigenen Selbst und Lebens (vgl. Heelas 1996: 4). „Spirituality, it’s a destructive process“, erklärte Yvette mir mit ernstem Gesicht. Man müsse durch Schmerz und Leid („pain and suffering“) gehen „[to] break the shell so that you can be free. You can reach this essence, the beautiful essence that we all are“ (Yvette, Interview 04.12.2018). Ihrer Ansicht nach bedeute die spirituelle Arbeit an der eigenen Person zum großen Teil das Aushalten von unangenehmen Zuständen. Erst die aktive Auseinandersetzung mit diesen „dunklen Seiten“ ermögliche es, sich von diesen zu befreien, damit zum Kern des Selbst („essence“) vorzudringen und ein erfülltes Leben zu führen. Auf diesem Weg sei es unvermeidlich, sich mit den „own demons“ auseinanderzusetzen, so Yvettes Ansicht. Auch Leyla, deren Interesse an Yoga und Meditation großen Einfluss auf ihre Arbeit als Künstlerin nahm, stellte pointiert fest: Die Auseinandersetzung mit negativen Empfindungen sei existenzieller Teil der spirituellen Arbeit, auch wenn dies von vielen spirituellen Praktiker:innen ungen thematisiert würde: „You see your shit and you deal with it for as long as it takes. That’s deeply spiritual, but that’s a wing of spirituality that many people will never bring up, because nobody wants to be un-

comfortable. They wanna be enlightened without the discomfort“ (Leyla, Interview 22.11.2018). Auch in Amiras Erzählung wurde deutlich, dass für die puzzlegleiche Entdeckung und Formung der „neuen Amira“ zunächst die schmerzhaft Überwindung der „alten Amira“ vollzogen werden musste. Amira betonte, dass es notwendig sei, zu sterben, um das neue Selbst und das neue Leben zu erschaffen: „To die to find yourself. Like to let go of you, of the old you, to be the new you“ (Amira, Interview 22.01.2018).

Die Erzählungen der Forschungspartnerinnen über die lebensverbessernde Transformation des Selbst offenbart auch die Vielschichtigkeit dieses Prozesses. Einerseits ging es den Frauen darum, das Selbst zu verändern. Es galt, eine ‚neue‘ und ‚bessere‘ Version der eigenen Person zu ‚erarbeiten‘. Andererseits war diese neue Version des Selbst keine Neuschöpfung. Vielmehr wurde sie als etwas gesehen, das sowieso schon immer in der jeweiligen Person geschlummert hatte. Die „Arbeit am Selbst“ (Eitler 2012: 149; Neufend 2022: 137) schuf damit das, was bereits da war. Und das, was bereits da war, wurde hervorgeholt und sichtbar gemacht, indem falsche Vorstellungen über die eigene Person, schmerzhaft Erinnerungen und gesellschaftliche Erwartungen abgeschüttelt wurden (vgl. Eitler 2010: 337; Heelas 1996: 20; Neufend 2022: 301; Redden 2002: 39; Sointu und Woodhead 2008: 263). Dies drückte die Gesprächspartnerin Mira, Lehrerin für die alternative Heilmethode Reiki mit eigener Praxis in Beirut, im Interview wie folgt aus: „It’s like unfolding yourself [...] So spirituality to me is you’re being back to your base, to your roots, to your source, to where you really belong or who you really are“ (Mira, Interview 17.01.2018). Die eigenen Verhaltensweisen kennenzulernen, sie einer fortlaufenden aufmerksamen und kritischen, aber liebevollen Überprüfung zu unterziehen, mündete Miras Ansicht nach darin, dass diejenigen Seiten einer Person zu Tage treten würden, die sie im Kern auszeichnen und die ihr helfen würden, ihr Leben zu einem zufriedenstellenden Leben zu verändern. Entsprechend verstand Mira *spiritual work* als transformierende Beschäftigung mit sich selbst, an dessen Ende das durch „Self-actualization“ (Heelas 1996: 31) bzw. „vielfältig modifizierbar[e] und prinzipiell uneinholbar[e]“ (Eitler 2012: 151) „Selbstverwirklichung“ (Eitler 2010: 337)¹¹⁶ herausgearbeitete ‚authentische‘ Selbst (vgl. Knibbe 2013: 180) und ein Leben gemäß der eigenen Ziele stand (vgl. Neufend 2022: 295).

5.1.4 Das individuelle Selbst gestalten

Ich habe gezeigt, dass gemeinschaftlicher Austausch über Lebenssituationen, Verbindung zum Selbst sowie der Aufruf zur Selbsttransformation die drei Kernelemente der spirituellen Praktiken bildeten, die ich in meiner Forschung in Beirut begleitete. Diese drei Elemente konnten je nach Kurs unterschiedliche Formen annehmen und

¹¹⁶ Im Rahmen seiner historischen Untersuchung von New-Age-Praktiken in Deutschland zwischen 1970 und 1990 kritisiert Pascal Eitler bezüglich der von ihm als primäres Ziel identifizierten „Selbstverwirklichung“, dass „eine besondere Form von Individuum oder besser noch Subjekt [geschaffen wurde, J.K.] – ein Subjekt, das unaufhörlich um sich ‚selbst‘ kreiste und dabei einem Authentizitätsphantasma folgte, das notgedrungen uneinholbar war“ (2010: 341).

nicht alle von mir besuchten Kurse beinhalteten gleichermaßen alle drei Elemente. Manchmal waren auch nur ein oder zwei der drei Elemente Teil des jeweiligen Kurses. Was jedoch auffiel, war die Tatsache, dass alle Forschungspartnerinnen alle drei Elemente in den verschiedenen, von ihnen besuchten Kurse erlebten. Das heißt, dass alle Forschungspartnerinnen sich in ihrer *spiritual work* mittels der drei Elemente gemeinschaftlicher Austausch über Lebensfragen, Verbindung zum Selbst und Transformation des Selbst mit der eigenen Person beschäftigten.

Ich argumentiere, dass diese Beschäftigung mit der eigenen Person im Rahmen von spirituellen Praktiken als Gestaltungsprozess des Selbst verstanden werden kann. Das Konzept des Gestaltens habe ich definiert als all jene Handlungen – widerständige wie bestätigende – innerhalb von asymmetrischen Machtmatrizes, die auf soziokulturelle Bedeutungskonstruktionen ausgerichtet sind und die die Möglichkeiten der Akteur:innen für den Umgang mit der eigenen Lebensrealität erweitern. Ich stelle nun die These auf, dass die Forschungspartnerinnen sich in den spirituellen Kursen grundsätzliche Wahrheiten – im Foucault'schen diskursiven Sinne (Foucault 1991: 10; Ruoff 2018: 262) – über das Selbst zu eigen machten, die ihnen neue Möglichkeiten eröffneten, zu handeln. Die Frauen schufen das Bild eines machtvollen, eigenständigen Selbst (vgl. Neufend 2022: 295, 308–309). Im Zuge dieses Prozesses rückten die Lebenswirklichkeit und die Anliegen der Frauen in den Mittelpunkt der Betrachtung. Ihre Bedürfnisse und Ziele wurden expliziert und als prioritär und legitim anerkannt. Gleichzeitig erschien das Selbst als fähig, die für sich wichtigen Anliegen aus eigener Kraft zu realisieren. Spirituelle Kurse fungierten damit als „Subjektivierungspraktiken“ (Eitler 2010: 342), in denen in einem gemeinschaftlichen Prozess (vgl. Pagis 2013: 92) und mittels verbaler Praktiken (vgl. Herma 2019) und körperlicher Praktiken (vgl. Csordas 1990: 5, 1994b: 5, 1994c; Eitler 2010, 2011, 2012, 2013; Pagis 2013: 92, 95, 97, 110) ein spezifisches handlungsmächtiges Selbst hergestellt wurde (vgl. Neufend 2022).

Auf diese Weise erfuhren und kultivierten die Frauen eine Perspektive auf ihr Leben, in der sie Mittelpunkt und unmittelbares Handlungszentrum waren. Wissenschaftler:innen haben für spirituelle Praktiken in anderen soziokulturellen Kontexten vergleichbare Prozesse der ermächtigenden Selbstkonstruktion herausgearbeitet (z. B. Knibbe 2013: 186–189; Pagis 2019: 11–12, 172). So resümieren Eeva Sointu und Linda Westwood, dass alternative Heilmethoden im globalen Norden vereint seien in dem „goal of reproducing understandings of selfhood as active, responsible, self-aware, and empowered to make changes in life“ (2008: 263). Die Autorinnen führen aus, dass dieses Verständnis des Selbst als „authentic, free, benign, geared to, and deserving of, self-fulfillment“ besonders für Frauen bedeutsam sei (Sointu und Woodhead 2008: 265), da deren etablierte soziale Positionen das Umsorgen Anderer und nicht die Selbstfürsorge betone (Sointu und Woodhead 2008: 272–273; siehe auch Fedele und Knibbe 2013a: 11). Basierend auf Charles Taylors Arbeiten¹¹⁷ über Selbstkonzepte im globalen

¹¹⁷ Sointu und Woodhead beziehen sich hier auf die folgenden Publikationen: Charles Taylor (1989): *Sources of the Self*, Cambridge, Harvard University Press und Charles Taylor (1991): *The Ethics of Authenticity*, Cambridge, Harvard University Press.

Norden, die seiner Analyse nach dem Diktum der Authentizität und Originalität folgen (Sointu und Woodhead 2008: 263) und daher als eine „expressive mode of modern selfhood“ (Sointu und Woodhead 2008: 259) zu verstehen seien, bezeichnen Sointu und Woodhead die spezifische Selbstkonstruktion im Kontext alternativer Heilmethoden als „expressive selfhood“ (Sointu und Woodhead 2008: 259).

Sointus und Woodheads Konzept des „expressiven Selbst“ beschreibt wichtige Merkmale, die ich auch in meinem Forschungskontext beobachten konnte. Obwohl ich in wichtigen Punkten inhaltlich mit ihnen übereinstimme, postuliere ich für den Kontext meiner Forschung eine alternative Bezeichnung für das beschriebene Selbstkonzept. Statt vom „expressiven Selbst“ spreche ich vom „individuellen Selbst“. Mit dieser Beschreibung möchte ich in den Vordergrund stellen, was der wichtige Aspekt dieser Selbstkonstruktion in meinen Forschungskontext ist: Das Verständnis des Selbst als Wesen für sich und aus sich heraus und nicht in Verbindung zu anderen. Das „individuelle Selbst“, welches die Frauen in den spirituellen Kursen gestalteten, unterscheidet sich damit in einem wesentlichen Punkt vom „connective self“, das Suad Joseph (1997: 86) als dominantes Verständnis des Selbst im Libanon beschreibt: Statt sich durch die Beziehungen zu anderen zu definieren, versteht sich das Selbst für sich und aus sich heraus. Damit meine ich, dass die eigene Person als autonome, getrennte Entität zentraler Fokus des Selbstkonzepts ist und als Orientierungspunkt für Handlungen an Bedeutung gewinnt. Die Reinterpretation der soziokulturellen Bedeutungskonstruktion „Selbst“ bedeutete für meine Forschungspartnerinnen somit letztendlich, neue Handlungsoptionen zu erschließen und ein besseres, d.h. den individuellen Zielen und Bedürfnissen entsprechendes Leben zu realisieren.

5.2 Gemeinschaft im Blick

Die zeitgenössischen spirituelle Praktiken, die ich im Rahmen meiner Forschung in Beirut untersuchte, legten nicht nur den Fokus auf das Selbst als Einzelperson. Die Einbettung des Selbst in Gemeinschaft war ein Wert, der ebenfalls in den Kursen postuliert wurde. Im Folgenden zeige ich, dass Gemeinschaft in zweierlei Hinsicht in den Kursen kultiviert wurde. Basierend hierauf argumentiere ich, dass die spirituellen Praktiken nicht nur das Konzept des individuellen Selbst propagierten, sondern ebenso die Idee des Selbst als Teil einer Gemeinschaft reproduzierten.

5.2.1 Spirituelle Gemeinschaft als Medium der Selbstgestaltung

Gemeinschaft war zunächst einmal auf eine sehr praktische Art wichtig für spirituelle Kurse: Die Beschäftigung mit dem Selbst war eine zutiefst gemeinschaftliche Aufgabe. Ich argumentiere, dass erst die Gruppe der Teilnehmer:innen den Austausch über Lebensrealitäten, die Verbindung zum Selbst sowie die Selbsttransformation ermöglichte. Dies galt sowohl für die verbal als auch für die körperlich vermittelten Elemente der spirituellen Praktiken.

Für den sprachlich vermittelten Austausch war die Kursgemeinschaft eine Reflexionsbühne und Inputgeberin. Im Kabbala-Frauenkreis waren es beispielsweise die Diskussionen mit anderen Teilnehmerinnen, die es den Frauen erlaubten, sich mit ihren Lebenswirklichkeiten und ihren Fragen auseinanderzusetzen. In Rayhans Arbeit mit den Engelkarten war es explizit die Summe der individuellen Engelkarten, die die grundlegende Botschaft an die Kursgemeinschaft bildete und damit die Lehre der jeweiligen Stunde darstellte. Auch andere Kurse basierten existenziell auf der Zusammenkunft als Keimzelle spiritueller Beschäftigung mit dem Selbst. So trafen sich die Mitglieder eines privat organisierten spirituellen Lesekreises in unregelmäßigen Abständen in Cafés oder Restaurants, um gemeinsam spirituelle Ratgeber durchzuarbeiten, wie z. B. Eckhart Tolle Bestseller *The Power of Now* (1997) (Forschungsnotizen 14.12.2018). Ich schlussfolgere daher, dass der Prozess der Selbstgestaltung nur im Austausch mit Anderen möglich war und nur im Zusammenhang mit deren Lebenswirklichkeiten und -fragen vollzogen werden konnte. Wenn Forschungspartnerinnen erzählten, auch für sich allein zu meditieren, Yoga zu praktizieren oder spirituelle Selbsthilfeliteratur zu lesen, so wurde deutlich, dass sie dies nur ergänzend zu ihrem Besuch von Klassen, Kursen oder privaten Zusammenkünften taten. Der Kernpunkt spirituellen Engagements war die gemeinschaftliche Praxis an einem dafür definierten Ort bzw. Raum.

Die Wichtigkeit von Gemeinschaft, genauer von *spiritueller* Gemeinschaft, wurde nicht nur in den Kursen, sondern auch in den Erzählungen meiner Forschungspartnerinnen deutlich. Die Frauen unterstrichen, dass die Personen, denen sie im Rahmen von Kursen und Workshops begegneten, besondere soziale Kontakte darstellten. „We’re close“, beschrieb beispielsweise Denise (Interview 05.02.2018) ihr Verhältnis zu denjenigen Menschen, die sie in spirituellen Kursen kennen gelernt hatte (ebenso Zeinab, Interview 19.02.2018; Amira, Interview 22.01.2018). Grundlage dieser Beziehung war in den meisten Fällen zwar keine regelmäßig verbrachte Alltagszeit, aber die Momente des Zusammentreffens im Rahmen der Kurse wurden als besonders intensiv wahrgenommen. Als „special relationship“ bezeichnete Denise (Interview 05.02.2018) diese spezifische Mischung aus Distanz und Nähe, die die Verbindungen zwischen Teilnehmerinnen eines spirituellen Kurses auszeichnete.

Das Besondere dieser Beziehungen zwischen spirituellen Praktikerinnen wurde auch in den Begrifflichkeiten der Frauen sichtbar. Meine Forschungspartnerinnen nutzen Bezeichnungen wie „sister“ oder „soul mate“ für Co-Praktikerinnen, die ihnen nahestanden (Amira, Interview 22.01.2018; Hadiya & Amira, Interview 29.01.2018; Nabila, Interview 06.12.2017). Die Gesprächspartnerin Sabira bezeichnete die Gruppe von Teilnehmer:innen eines spirituellen Kurses, der für sie besonders einflussreich gewesen war, als ihre spirituelle Familie: „And the nice thing is that group with which we hold the course [...] with each course and we became like family. They became my small spiritual family. We taught each other so many things“ (Sabira, Interview 09.11.2018).

Ich weise an dieser Stelle besonders auf die Verbindung von familienartiger Nähe und Erkenntnisgewinn in Sabiras Zitat hin. Die gemeinsame spirituelle Suche schaffte gemäß Sabiras Empfindung nicht nur eine besondere Verbindung zwischen den

Gruppenmitgliedern, sondern bot auch die Möglichkeit, gemeinsam über die eigene Person zu reflektieren und voneinander über das Leben zu lernen. Dieser Gedanke tauchte nicht nur in Sabiras Erzählung auf. Die Idee einer Verbindung zu Anderen durch gemeinschaftliche Sinnsuche und gemeinschaftliches Lernen war eine in meinem Forschungskontext weit verbreitete Ansicht. Forschungspartnerinnen fühlten sich bestimmten Gruppen und Personen auf besondere Weise verbunden, da sie generelle Ansichten über das Leben, ähnliche Herausforderungen, insbesondere aber Fragen und die Suche nach Erkenntnissen teilten (Rayhan, Interview 12.12.2017; Nabila, Interview 06.12.2017; Hadiya & Amira, Interview 29.01.2018; Rafa, Interview 17.11.2018; Gaga, Interview 22.11.2018). Ich schlussfolgerte daher, dass das gemeinsame Lernen den Kern der spezifischen *spirituellen* Gemeinschaft darstellte. Die besondere soziale Beziehung zwischen spirituellen Co-Praktikerinnen, die freundschaftlich, aber nicht wie andere Freundschaften war, die familiär, aber nicht wie Familie war, und die nah, aber nicht wie die übliche soziale Nähe war, war also vor allem durch das Miteinander- und Voneinander-Lernen in Hinblick auf das Selbst gekennzeichnet. Für ein tieferes Verständnis dieser spezifischen Form der sozialen Beziehung analysiere ich ein kurzes Intermezzo in einem Interview mit der Forschungspartnerin Amira. Die Episode ließ mich zunächst mit gemischten Gefühlen zurück, ließ mich schließlich aber Qualität, Form und Funktion spiritueller Gemeinschaft erkennen.

Im Zuge unseres ersten Interviews (22.01.2018) berichtete Amira detailliert über ihr Beziehungsleben und ihren Kinderwunsch. Das Thema hatte Amira selbst aufgebracht und ohne Nachfragen meinerseits detailreich vertieft. Als wir in den dialogischen Teil des Interviews übergingen, fragte mich Amira sehr direkt, welchen Eindruck ich von ihren Überlegungen und Gedanken und dem Fortgang ihrer „spiritual journeys“ hätte. Mich irritierte Amiras Frage, da ich sie als Aufforderung zu einer Wertung ihrer Lebenswirklichkeit verstand. Käme ich dieser Aufforderung nach, würde ich gegen mein Ideal als urteilsfrei zuhörende Ethnologin verstoßen. Aber auch unabhängig von der besonderen Gesprächssituation von Forscherin und Forschungspartnerin löste diese Frage Amiras meinen Widerwillen aus: Wieso sollte es mir zustehen, das Leben und die Veränderungen einer anderen Person im Sinne einer Evaluation der Persönlichkeitsentwicklung zu bewerten? Ich reagierte in der Situation daher ausweichend und beantwortete Amiras Frage mit allgemeinen Aussagen zur Unausweichlichkeit von Veränderungen im Leben, die sich jeglicher Wertung enthielten. Innerlich erleichtert über diese Lösung für die verzwickte Gesprächssituation, bemerkte ich erstaunt, dass meine Antworten Amira keineswegs zufriedenzustellen schienen. Sie ließ einige Sekunden verstreichen, stellte die Frage nochmals in ähnlicher Form, auf die ich auf ähnlich ausweichende Art antwortete. Nach einigen überbrückenden Sätzen, in denen ich dachte, Amira hätte das Thema nun fallen gelassen, begann sie sich auf problemfokussierte Art und Weise nach meiner Beziehung und meinen Gedanken zur Familienplanung zu erkundigen. Von diesem Fokuswechsel erneut irritiert, verwies ich ausweichend auf die generellen Herausforderungen, die die forschungsbedingte räumliche Trennung zu meinem Partner mit sich brachte. Mir fiel auf, dass meine Antwort leicht konfus war und ich sie in einem defensiven Ton vortrug. Gleichzeitig

bemerkte ich, dass Amira mir ausgesprochen aufmerksam zuhörte. Als ich geendet hatte, herrschte für einige Augenblicke Stille. Dann setzte Amira zu einer umfassenden Analyse meiner Partnerschaft und meinen damit einhergehenden Emotionen an. Sie beschrieb visuelle Eindrücke, wie z. B. ein verfallenes Haus oder eine wackelige Brücke, die während meines Redens vor ihrem inneren Auge aufgetaucht waren. Sie fragte mich, wie die von ihr beschriebenen Bilder auf mich wirken würden. Ich zuckte mit den Schultern und suchte nach Worten, angesichts der mich erneut verwirrenden und zunehmend ärgerlich stimmenden Wendung in unserem Gespräch. Daraufhin interpretierte Amira ihre visuellen Eindrücke. Sie las sie als symbolhafte Beschreibung der Partnerschaft und meiner emotionalen Verfassung darin. Schließlich endete sie mit der Aussage, dass sie bezweifle, ob ich in der Beziehung das bekäme, was ich mir wünschen würde. Möglicherweise ausgelöst durch mein Schweigen, verwies sie darauf, dass sie mir lediglich diejenigen Informationen aus dem Universum weiterleite, die sie ungefragt während meiner Antworten erhalten habe, und dass es ihre Intention sei, mir helfend und unterstützend zur Seite zu stehen.

Im Moment des Gesprächs war ich verunsichert und erbost über diese, wie ich fand, übergriffige Art Amiras, ungefragt über meine Beziehung zu urteilen. Mit einigem zeitlichen Abstand und im Lichte weiterer Beobachtungen im Rahmen spiritueller Kurse verstand ich jedoch, dass das Gespräch zwischen Amira und mir eine etablierte Ausdrucksform spiritueller Gemeinschaft war. Nach einem Kurs standen die Teilnehmerinnen oftmals in vertrauter Runde von Zweien oder Dreien beisammen und tauschten sich über ihre körperlich-sinnlichen Empfindungen, ihre Emotionen sowie ihre persönliche Entwicklung aus. Hierbei nahm immer eine Person eine analysierende Position ein, indem sie die Reflexion der anderen Person durch Fragen leitete und eine Interpretation des Gehörten anbot. Die Forschungspartnerinnen pflegten auf diese Weise eine ritualisierte Selbstoffenbarung in Gemeinschaft, die existenziell für den Gestaltungsprozess des Selbst war. Amira hatte in unserem Gespräch genau diese etablierte Form der Interaktion zwischen spirituellen Praktikerinnen reproduziert.

Die Reflexion über einen irritierenden Moment während meiner Forschung ließ mich somit einen fundamentalen Aspekt der von mir untersuchten sozialen Praxis erkennen: Gemeinschaft war als Medium der Reflexion von großer Wichtigkeit für die Praktiken und nicht bloß ein Ergebnis der Organisationsform der Kurse.¹¹⁸ Gemeinschaft war das Element, welches Selbstreflexion, Inspiration und die Gestaltung des Selbst nicht nur beförderte, sondern welches primäre Keimzelle hierfür war. Anders ausgedrückt: Ich argumentiere, dass der Fokus auf das Selbst, die Elemente des Ge-

¹¹⁸ Trotz dieser Erkenntnis blieb es für mich ein herausfordernder Prozess, mich in diese Form der gegenseitigen Analyse einzufügen bzw. meine Position dazu zu finden. Besonders delikat empfand ich Situationen, bei denen spirituelle Lehrer:innen versuchten, meine Rolle als Forscherin zu kapitalisieren. So fragte mich ein Lehrer – nachdem er mich als deutsche Forscherin vorgestellt hatte, die gemäß seiner Darstellung exklusiv über seine Kurse promoviere – vor den versammelten Kursteilnehmer:innen, ob ich auch die neuen, besseren Energien in seinem Zentrum spüren würde. In solchen Situationen war es eine Herausforderung, klar, respektvoll und wahrheitsgemäß zu antworten, ohne jemanden vor den Kopf zu stoßen und den Zugang zu einem Forschungsort zu riskieren.

staltungsprozesses des individuellen Selbst, die ich in Kapitel 5.1 beschrieben habe, erst durch die Gemeinschaft ermöglicht wurden. Die anderen Teilnehmer:innen sowie die Lehrer:innen waren als Zuhörer:innen, Diskutant:innen und Ratgeber:innen vonnöten, um sich mit der eigenen Person beschäftigen und sie verbessernd verändern zu können. Diese Form der gegenseitigen problemfokussierten Analyse diente dem Ziel, über eine reinigende, offenbarende Form der (Selbst-)Reflexion zu tieferem Verständnis des Selbst und Wege für seine Transformation zu gelangen. Es ging darum, in einer Gemeinschaft zu sein, in der ehrlich über das, was ist, und das, was nicht ist, und das, was das Selbst gerne wäre, zu reflektieren und so den Weg der Besserung, des besseren Lebens zu beschreiten. Die Gestaltung als Weg der verbessernden Transformation des Lebens des individuellen Selbst war damit ein individueller wie kollektiver Prozess.

Gleichzeitig kreierte diese Form der Gemeinschaft mit ihrem Kern der gegenseitigen Hilfe bei der Selbsterkenntnis eine spezifische Form der Nähe. Kursteilnehmer:innen zeigten sich in ihrem Scheitern, ihrer Unzulänglichkeit. Sie offenbarten ihre Fragen und ihre Zweifel und die übrigen Personen richteten die Aufmerksamkeit auf diese persönlichen wie negativen Aspekte. Es war die dezidierte Aufgabe der Anderen, den Finger zugewandt und liebevoll in die Wunden der jeweiligen spirituellen Praktikerin zu legen. Auf diese Art und Weise begegneten sich die Teilnehmer:innen als „people without masks“, die sich in dem geschützten Raum „spirituelle Praktiken“ als „vulnerable human beings“ zeigten, wie die Interviewpartnerin Rafa (Interview 17.11.2018) das Miteinander in spirituellen Kursen beschrieb. Der Besuch spiritueller Kurse war für meine Forschungspartner:innen damit nicht nur eine Freizeitbeschäftigung, sondern ein Raum, der eine Form des Ankommens ermöglichte: Sie fühle sich, als komme sie nach Hause, wenn sie Rayhans Curative Centre betrete, sagte Denise im Interview (Interview 05.02.2018; ebenso Amira, Interview 22.01.2018). Ein Aspekt dieses Gefühls des Zurückkehrens an einen Ort, der geprägt ist von zwischenmenschlicher Nähe und gegenseitigem Verständnis, war die Möglichkeit des schonungslosen Austausches über sich selbst: „I still relate with other friends and I love them deeply, but I cannot talk to them about everything. I can talk to them about some things, but [with] my spiritual family, I think I have talked about everything“ (Sabira, Interview 09.11.18).

Die enge Verflechtung von Selbstgestaltung und spiritueller Gemeinschaft gilt nicht nur für vorwiegend sprachlich vermittelte Praktiken. Ich argumentiere, dass Gemeinschaftlichkeit auch bei körperlich-vermittelten Praxisformen, die der Gestaltung des Selbst dienen, von fundamentaler Bedeutung war (Pagis 2013: 92). Beispielsweise interpretiere ich die Synchronität des Atmens zu Beginn von Rayhans Meditationsstunden als solch eine Form körperlich vermittelter Bewusstwerdung des Selbst, welche erst durch die gemeinschaftliche Praxis ermöglicht wurde. Diese Fokussierung auf die eigene Person enthielt meiner Ansicht nach zwei aufeinander bezogene und voneinander abhängige Facetten: zum einen die Fokussierung auf das Selbst durch die Bewusstwerdung des eigenen Atmens. Dieses Zurückziehen auf die eigene Person benötigte jedoch die gemeinschaftliche Durchführung. Alle Teilnehmer:innen widmeten sich synchron diesem Such- und Bewusstwerdungsprozess und verliehen ihm damit eine Qualität, die ich als gemeinschaftliche Konzentration

beschreibe. Es war diese Konzentration der gesamten Gruppe, die gemeinsame Suche, die die Bühne für die Verbindung und Bewusstwerdung des Selbst durch die Teilnehmer:innen darstellte. Zum anderen unterstrichen besonders diejenigen Forschungspartnerinnen, die körperlich-vermittelte Praktiken besuchten, dass die Gruppe und die Leitung des Kurses grundlegend für den „Erfolg“ der Praxis seien. Entscheidend dafür, ob ein Kurs in den Augen der Frauen als Erfolg oder Misserfolg galt, war, wie sich die Gemeinschaft zusammen verhielt, wie Lehrer:in und Teilnehmer:innen interagierten und ob ein Gemeinschaftsgefühl, eine gemeinsame (nonverbale) Kommunikation entstand. Diese Form der Evaluation verweist einmal mehr auf die ermöglichende Bedeutung von Gemeinschaft und die zentrale Rolle, die die spirituelle Gemeinschaft für den Gestaltungsprozess des Selbst besaß.

5.2.2 Etablierte soziale Positionen als Ziel

Gemeinschaft war aber nicht nur in der Form der spirituellen Gemeinschaft ein Aspekt von spirituellen Praktiken. Auch inhaltlich beschäftigten sich spirituelle Kurse mit sozialen Beziehungen. Dies betraf insbesondere spezifische soziale Verbindungen der erweiterten Familie und damit einhergehende soziale Positionen, wie Ehefrau und Mutter. Diese soziale Einbettung wurde nicht nur als Fakt der Lebenswirklichkeit in den Kursen und Erzählungen der Forschungspartnerinnen thematisiert, sondern sie wurden als wertvoll und erstrebenswert verstanden und dargestellt.

Die Wertschätzung und das Streben nach etablierten sozialen Positionen war beispielsweise in Rayhans Arbeit mit den Engelkarten sichtbar. Wie bereits dargestellt, fokussierte Rayhan mit den Engelkarten die Entwicklung der einzelnen Teilnehmerin. Er unterstrich die Legitimation ihrer Bedürfnisse sowie ihre Fähigkeit zur Veränderung und zeigte Handlungsoptionen für das Erreichen ihrer Ziele auf. Rayhans Interpretationen der Karten unterstrichen jedoch, dass es sich bei dem Plädoyer für eine Beachtung und Befriedigung persönlicher Bedürfnisse nicht um einen Aufruf zur Ich-bezogenen Ausgestaltung sozialer Beziehungen handelte. Soziale Eingebundenheit wurde nicht abgelehnt oder zweitrangig behandelt, ganz im Gegenteil: Die Engelkarten beinhalteten vielfältige Verweise auf Familie, Partner:innen, Freund:innen und das soziale Umfeld an sich. Vielmehr noch: Die Verbindung zu diesen Personen und die Einbindung der Teilnehmerinnen in dieses sozial-familiäre Netz wurden als wertvoll und erstrebenswert porträtiert. Dies betraf insbesondere den Bereich Partnerschaft und Reproduktion: Nicht wenige Karten thematisierten diese Formen der sozialen Verbindung auf eine Weise, die sie als begrüßenswerten Schritt im Leben darstellten. Zugleich bezogen sich die Bilder und textlichen Botschaften auf den Engelkarten auf etablierte Lebensformen und -aufgaben: monogame heterosexuelle Partnerschaft und Reproduktion als erstrebenswerte und lebenserfüllende Ziele, die mit zeitintensiver Erwerbsarbeit als erfüllende Profession verbunden wurden. Hierbei zeigten die Karten vorwiegend eine weibliche Perspektive auf diese Lebensmodelle. Auf den Abbildungen der Karten überstieg die Anzahl der Frauen (in der Regel mit Kindern) deutlich diejenige der Männer (in der Regel ohne Kinder). Auch zeigten die Bilder häufig Tätigkeiten,

wie Kinderbetreuung oder häusliche Pflichten, die gemäß traditioneller Aufgabenverteilung zwischen Ehepartner:innen als weibliche Tätigkeitsbereiche beschrieben werden können.

Ich argumentiere daher, dass die Engelkarten mit diesem inhaltlichen und bildlichen Fokus auf ein erfüllendes Sozialleben in familiärer Ausprägung einen spezifischen Lebensentwurf propagierten. Dieser Lebensentwurf stimmte mit etablierten, genderspezifischen Normen der libanesischen Gesellschaft überein. Die Karten waren in ihrer inhaltlichen Ausrichtung also auf eine weibliche Zielgruppe zugeschnitten, die sich eben jenem etablierten Lebensmodell verbunden fühlte. Diese Gruppe von Adressatinnen spiegelte sich in den Teilnehmerinnen von Rayhans Meditationen wider: Nicht nur waren die Praktizierenden vorwiegend Frauen. Ihren Gesprächen untereinander in und abseits der Meditationsstunden und ihren Erzählungen in den Interviews entnahm ich, dass soziale Positionierungen und Aufgabenbereiche wie Mutter und Ehefrau für sie wichtige soziale Normen darstellten und sie nach Zielen strebten wie einer beruflichen Karriere, einer glücklichen Partnerschaft und erfüllenden Freizeitbeschäftigungen. In Rayhans Meditationskursen fokussierten die Forschungspartnerinnen also nicht nur ihre individuellen Ziele, sondern reproduzierten und verfolgten ebenso Verständnisse des Selbst als Teil der Gemeinschaft.

Auch in Sarahs Kursen war eine vergleichbare Themensetzung zu erkennen. Der Kabbala-Frauenkreis beschäftigte sich mit sozial-familiären Beziehungen, wie jenen zu Vater und Mutter (Frauenkreis 04.12.2018, Frauenkreis 11.12.2018). Hierbei wurde deutlich, dass diese Verbindungen einerseits als gesellschaftliche Realität anerkannt, andererseits aber auch als erstrebenswertes Ziel propagiert wurden. Etablierte Lebensentwürfe rund um heterosexuelle eheähnliche Beziehungen mit Kindern und erweiterter Familie dominierten die Gespräche; die Vereinbarkeit von Familie und Beruf wurden diskutiert und durchaus kritisch und mit Blick auf deren Herausforderungen thematisiert. Niemals aber wurden diese Ziele grundsätzlich abgelehnt, in Frage gestellt oder in Form der Frage nach Beruf *oder* Familie gegeneinander ausgespielt.

Die Bedeutung sozialer Einbettung bzw. die Erfüllung bestimmter sozialer Positionen als etwas Erstrebenswertes wurde nicht nur in den spirituellen Kursen kommuniziert, sie war auch in individuellen Erzählungen der Forschungspartnerinnen sichtbar. Ein Beispiel hierfür ist Amiras Erzählung, die ich zu Beginn dieses Kapitels wiedergegeben habe: Zum einen thematisierte Amira ihre Befürchtungen, ihren Eltern finanziell zur Last zu fallen, da sie aufgrund fehlender beruflicher Stabilität kein dauerhaftes, ausreichendes Einkommen besaß. Ich vertrete die Ansicht, dass derlei Befürchtungen nur dann geäußert werden, wenn die soziale Verbindung als wertvoll und wichtig erachtet wird. Ihre Sorge war also, die Idee der Reziprozität nicht bedienen zu können und somit eine soziale Verbindung, die ihr wichtig war, einseitig auszunutzen, anstatt ihr den etablierten Normen entsprechend (Eltern ziehen ihre Kinder auf, später versorgen Kinder ihre Eltern) gerecht zu werden. Zum anderen wird in Amiras Erzählung die Bedeutung deutlich, die gewisse etablierte soziale Positionen, wie Ehefrau und Mutter, für sie besitzen. Ihre Geschichte dreht sich darum, über spirituelle „Arbeit am Selbst“ (Eitler 2012: 149; Neufend 2022: 137) zu sich

selbst zu gelangen, um Ziele, wie eine Ehe, auf eine für sie passende Art und Weise zu erreichen.

Die Wichtigkeit sozial etablierter Positionen wird meiner Interpretation nach auch an einer anderen Stelle in Amiras Erzählung deutlich.¹¹⁹ Amira hielt fest, dass sie spirituelle Arbeit für sich selbst mache, fügte dieser Aussage jedoch hinzu, dass dies der Weg sei, um weitere soziale Erwartungen erfüllen zu können: „I’m doing it for me. If I’m not good, I can’t love God. I can’t be a good daughter. I can’t be a good citizen“ (Amira, Interview 22.01.2018). Ebenso fügte sie ihrer Überzeugung, dass sie sich selbst lieben lernen müsse, hinzu: „If that’s what they call selfish, okay. I’m selfish. I don’t mind. I love myself. If I don’t love myself, I can’t love you, I can’t love God“ (Amira, Interview 22.01.2018). Ich interpretiere diese ambivalenten Aussagen Amiras, in denen sie einerseits betont, dass sie die spirituelle Arbeit nur für sich mache und andererseits erläutert, dass ihr scheinbar egoistischer Akt mittelbar auch für ihr soziales Umfeld von Vorteil sei, als Ausdruck ihrer mehrfachen Verortung. Amira war bestrebt, ihr Leben selbstbestimmt nach ihren Wünschen zu gestalten. Gleichzeitig machte sie ihre grundsätzliche Übereinstimmung mit etablierten sozialen Erwartungen und Normen deutlich und definierte ihr Erfüllen als ein Ziel ihrer Handlungen.

Dieses Spannungsfeld von Anerkennung und dem Streben nach etablierten sozialen Positionen, insbesondere der Position der Ehefrau, und dem Betonen einer selbstbestimmten Erfüllung dieser Erwartungen, zog sich durch den Großteil der von mir geführten Interviews. Dies betraf nicht nur Frauen, die, wie Amira, bis dato kinderlos und alleinstehend waren. Es galt auch für Frauen, die bereits verheiratet (gewesen) waren und Kinder hatten. Hadiya war ein Beispiel für eine solche Lebenssituation. Bei unseren ersten Treffen wurde schnell klar, dass der Vater ihrer Kinder in ihrem Alltagsleben keine Rolle spielte. Aus unseren Gesprächen meinte ich zu erkennen, dass er die Familie zwar finanziell unterstützte, sonst aber abwesend war und im Ausland lebte. Erst ganz am Ende meiner Forschungszeit, während meines letzten Aufenthalts, sprach Hadiya mir gegenüber explizit über diesen Aspekt ihres Lebens. Sie berichtete mir, dass sie ihren Ex-Mann nun losgelassen und die Ehe gedanklich abgeschlossen habe (Hadiya, Interview 19.11.2018). Basierend hierauf konzentrierte sie sich nun auf ihre Zukunft und ihre Wünsche hierfür. In einem Gespräch, das sich auf einer Autofahrt durch Beiruts Rushhour zu einem privaten Meditationszirkel entwickelte, wurde deutlich, was Hadiyas Zukunftspläne bzw. -suche umfassten (Forschungsnotizen 02.12.2018). Relativ unvermittelt fragte sie mich, wie die Beziehung zwischen den Geschlechtern in Deutschland sei. Während ich überlegte und nach einer adäquaten Beschreibung suchte, spezifizierte Hadiya ihre Frage: Was unterscheide das Verhältnis zwischen Männern und Frauen meiner Ansicht nach im Libanon und in Deutschland? Aus dieser sehr umfassenden Frage entwickelte sich ein Gespräch zwischen Hadiya und mir, in dem offenbar wurde, dass Hadiya das Ziel einer Partnerschaft mit dem endgültigen Beenden ihrer Ehe keineswegs begraben hatte. Vielmehr suchte sie nach einer neuen

¹¹⁹ Die analytischen Gedanken, die ich in diesem Absatz darlege, habe ich erstmals in meinen Artikel „Seeing Lights. Healing in a Meditation Class in Beirut“ (Kühn 2019: 71) entwickelt.

Form, in der sie selbstbestimmt als Frau und Mutter dreier Kinder eine Partnerschaft führen könnte. Sie sei auf der Suche nach Inspirationen, nach Antworten, wie eine Partnerschaft für sie aussehen könne. Und sie sei nicht zuletzt auf der Suche, was sie sich überhaupt selbst wünsche, was sie also von einer Partnerschaft und einem Partner verlange. Das Streben, eigene Vorstellungen über etablierte soziale Ziele entwickeln zu können, erstreckte sich für Hadiya auch auf ihre beiden Töchter: Sie wünsche sich, dass ihre Töchter Erfahrungen sammeln könnten, um für sich herauszufinden, was sie in einem Partner wollen und welche Vorstellungen sie von der Ehe haben. Nur so könnten sie, aber auch jede andere Frau, sichergehen, am Ende in einer Partnerschaft glücklich zu werden.

5.2.3 Das Selbst als Teil von Gemeinschaft

Ich erachte Amiras Erzählung und das Gespräch mit Hadiya als beispielhaft für die Art und Weise, wie sich die Gestaltung des Selbst in spirituellen Praktiken vollzog. In den beiden Interaktionen wird eine spezifische, ambivalente Dynamik sichtbar. Zum einen wird die Suche der Frauen nach ihrer Form, Partnerschaft zu leben, sichtbar. Zum anderen wird deutlich, dass die Frauen grundsätzlich das generelle Ziel – Partnerschaft und Elternschaft – anstreben und damit etablierte soziale Normen und Erwartungen für sich als wahrhaftig und richtig annehmen.

Aus meiner Sicht gilt es, letztgenannten Aspekt zu betonen, nicht zuletzt, um der Gefahr zu entgehen, durch einen allzu ausschließlichen Fokus auf „Widerständigkeit“ die hierarchie- und machtreproduzierenden Aspekte spiritueller Praktiken zu übersehen (Fedele und Knibbe 2013a: 3, 5; Voss 2013). Die spirituellen Praktiken, die ich im Rahmen meiner Forschung in Beirut begleitete, reproduzierten den hegemonialen Diskurs über Ehe und Partnerschaft als integrale Bestandteile weiblicher Lebenswirklichkeiten. Die Idee von heterosexuellen Beziehungen samt Elternschaft wurden reproduziert. Weder die Vorstellung von langjährigen monogamen Beziehungen mit gegenseitigen Verpflichtungen noch die Care-Arbeit hinsichtlich gemeinsamer Kinder wurden abgelehnt. Damit unterstützen die Forschungspartnerinnen etablierte soziale Positionen und Verbindungsformen für Frauen in der libanesischen Gesellschaft. Mehr noch: Sie riefen sie als ihre individuellen Ziele aus.

Aus diesen Beobachtungen schlussfolgerte ich, dass zeitgenössische spirituelle Praktiken in Beirut nicht nur das Konzept vom „individuellen Selbst“ propagierten. Sie vermittelten ebenso die Idee vom Selbst als Teil der Gemeinschaft. Aufgaben und Positionen, wie Mutter und Ehefrau, oder soziale Verbindungen, wie erweiterte Familie und Partnerschaften inklusive Kinder, waren selbstverständliche Teile einer Lebenswirklichkeit, die in den Praktiken nicht nur Wiederhall fand, sondern aktiv reproduziert wurde. Ich argumentiere, dass die Forschungspartnerinnen sich damit auf bestätigende Art mit soziokulturellen Bedeutungskonstruktionen über das weibliche Selbst auseinandersetzten (vgl. Fedele und Knibbe 2013a: 10,14). Konkret reproduzierten sie Facetten des „connective self“ (Joseph 1997: 86). Das bedeutet, das weibliche Selbst erschien als konstituiert durch seine Beziehung zu anderen und

seine Care-Arbeit¹²⁰ für andere (vgl. Sointu und Woodhead 2008: 268–269). Die Reproduktion des Verständnisses des Selbst als Teil der Gemeinschaft geschah mitnichten so explizit und umfassend wie die Idee des „individuellen Selbst“ propagiert wurde, so mein Argument. Aber das gesellschaftlich hegemoniale Selbstkonzept, das die Person, ihre Identität und ihre Handlungen unlösbar durch die Beziehung zu anderen definiert und geformt verstand, war wesentlicher Bestandteil der spirituellen Kurse und der Erzählungen der Forschungspartnerinnen.

5.3 Selbst in Gemeinschaft gestalten

In Kapitel 5.1 habe ich gezeigt, dass die spirituellen Praktiken ein Verständnis vom Selbst als Einzelperson kultivierten. In Kapitel 5.2 habe ich gezeigt, dass in den spirituellen Praktiken ebenfalls die gesellschaftlich etablierte Wahrheit (Foucault 1991: 10; Ruoff 2018: 262) über das Selbst als Teil des sozialen Netzes, z. B. als Ehefrau und Mutter, reproduziert wurde. Spirituelle Praktiken beinhalteten damit sowohl widerständige (das Selbst als individuelles Selbst) als auch bestätigende (das Selbst als Teil der Gemeinschaft) Gestaltungsprozesse über das Selbst. Im Folgenden zeige ich, dass diese zwei Verständnisse des Selbst in den spirituellen Kursen nicht unverbunden nebeneinander stehenblieben, sondern auf unterschiedliche Weise miteinander in Beziehung gesetzt wurden. Basierend hierauf argumentiere ich, dass spirituelle Praktiken den Teilnehmerinnen Handlungsoptionen anboten, um diese zwei Konzepte des Selbst in harmonischen Einklang zu bringen.

5.3.1 Balance zwischen individuellen Zielen und sozialen Erwartungen

Die spirituellen Praktiker:innen beschäftigten sich mit den beiden Selbstkonzepten im Rahmen von spirituellen Kursen, indem sie sich mit dem potenziellen Spannungsfeld zwischen individuellen Zielen und Erwartungen des sozialen Umfelds auseinandersetzten. Dass individuelle Ziele und Erwartungen des sozialen Umfelds nicht immer konform gingen, wurde immer wieder von den Forschungspartnerinnen thematisiert. Bereits in Kapitel 4.3 habe ich gezeigt, dass die soziale Einbettung und die daraus entstehende Konsequenzen in den Erzählungen der Forschungspartnerinnen problematisiert wurden. Diese negativen Folgen sozialer Einbettung wurden als Erwartungen, die Druck erzeugen, sowie als einschränkende Normen empfunden. Vielfach stellten sich die Forschungspartnerinnen die Frage, wie formbar ihr Leben

¹²⁰ Unter Care-Arbeit verstehe ich „Tätigkeiten des Sorgens und Sichkümmerns“, die sowohl „Kinderbetreuung oder Altenpflege, aber auch familiäre Unterstützung, häusliche Pflege oder Hilfe unter Freund[:inn]en“ umfassen. Care-Arbeit wird „überwiegend von Frauen geleistet, oft als unbezahlte Hausarbeit“ durch weibliche Familienmitglieder oder als bezahlte Arbeit durch Migrantinnen aus wirtschaftlich schlechter gestellten Ländern. (*Bundeszentrale für politische Bildung*: <https://www.bpb.de/themen/familie/care-arbeit/> [21.04.2023], Einfügung in eckigen Klammern: J.K.).

zwischen individuellen Zielen und sozialen Verpflichtungen sei. Genau diese Fragen wurden in den spirituellen Kursen adressiert.

In Rayhans Meditationen war beispielsweise das Ausbalancieren von Selbstfürsorge und Aufgaben als umsorgende weibliche Verwandte (vgl. Sointu und Woodhead 2008: 268–270) und Arbeitnehmerin ein wiederkehrendes Thema. So rief die folgende Engelkarte zur Balance zwischen Arbeit und Freizeit auf und verwies gleichzeitig auf negative gesundheitliche Folgen eines Ungleichgewichts:

Ten of Action

You're working too hard! The angels are asking you to find a healthy balance between your career and your personal life. Be willing to ask for help from others in order to lighten your loads so you can take better care of yourself. Straining to make others happy can be harmful to your health.

(Engelkarte, vorgelesen in Rayhans Meditation 26.01.2018)

Die Karte ist hinsichtlich ihres Inhalts beispielhaft für die Engelkartensets. Die Botschaft ruft zur Handlungskorrektur im Sinne eines maßvollen Einsatzes der eignen Kräfte auf. Zugleich verweist sie auf die Möglichkeit, andere Personen um Hilfe zu fragen und unterstreicht die Legitimität und die Notwendigkeit, sich um die eigene Person zu kümmern. Ähnlich wie diese Karte mahnten die Engel auch in weiteren Botschaften, dass die „care of yourself“ trotz zahlreicher Verpflichtungen in Bereichen wie Arbeit, Familie und Kindern gewährleistet sein müsse. Diese Hinweise waren in vielen Fällen dergestalt, dass die Karten dazu aufriefen, die Lebensplanung aktiv in die Hände zu nehmen, sodass die verschiedenen individuellen und sozialen Dimensionen des (Alltags-)Lebens ihren Raum und die notwendige Aufmerksamkeit erhalten können.

Dieser Fokus auf dem Ausbalancieren von persönlichen Bedürfnissen und sozialen Verpflichtungen wurde von Rayhan prominent in seinen Interpretationen der Engelkarten aufgenommen. So gab er zu der zitierten Karte *Ten of Action* in der Meditationsstunde die folgenden Erklärungen ab:

Everything is good, everything is beautiful. We trust ourselves, we are safe, we are love, the universe is giving and we are receiving, allowing to receive and we understand more our unique purpose. And then we start to work too hard. And then we forget ourselves. And what do I mean by forget ourselves? Not going out, not having lunch with our friends. Like me: I'm not seeing anyone [...] And then yesterday I got tired. And then I couldn't watch the movie [at his spiritual centre, J.K.]. I went [home, J.K.]. I slept early. [...] Okay, balance! *Allāh*, I still have tomorrow and Saturday [...] It doesn't mean that we don't need to work hard. Because working hard brings something beautiful. [...] But I want you to see yourself as well: go to the hairdresser, go to the massage, to the cinema, to the mountains. Treat yourself every time with something beautiful.

(Rayhan, Meditation 26.01.2018)

In seiner Interpretation der Engelkarte hob Rayhan zwei Aspekte hervor. Zum einen betonte er die Wichtigkeit, zu arbeiten. Damit unterstrich er die Existenz und die Legitimität sozialer Verpflichtungen. Zum anderen wies Rayhan darauf hin, dass diese Arbeit nicht überhandnehmen dürfe. Es gehe auch darum, das Leben zu genießen und sich selbst zu verwöhnen. Eigene sowie fremde Erwartungen an das, was erreicht werden wolle oder müsse, sollten nach Meinung von Rayhan kritisch überprüft werden. Es sei auch eine Aufgabe im Leben, sich selbst zu sehen, den eigenen Bedürfnissen nach Freizeit und Vergnügen Raum zu geben und sich damit wohlwollend und liebend entgegenzutreten. Nur auf diese Weise könne ein Leben geschaffen und gelebt werden, das befriedigend und positiv sei. Es gilt zu betonen, dass dieses erstrebenswerte Leben, auf welches Rayhan Bezug nahm, in den Narrativen der Gesprächspartnerinnen und in den Engelkarten als das gleichsam individuell wie gemeinschaftlich erfüllende Leben erschien. Dieses erfüllende Leben umfasste das Verfolgen individueller Ziele und den Aufbau sozialer Beziehungen in einer komplementären Art und Weise. Die Suche nach Komplementarität bedeutete dabei nicht, dass das eine zu Gunsten des anderen zurückzutreten hatte. Die Engelkarte und Rayhans Erläuterungen gaben den Teilnehmerinnen diesbezüglich eine unmissverständliche Botschaft mit auf den Weg: Es ging um das situative Abwägen zwischen individuellen Zielen und sozialen Verpflichtungen mit dem Ziel, die eigenen Kräfte im gleichen Maße auf beide Aufgaben zu verteilen. Hierzu ermutigte Rayhan die Teilnehmerinnen nicht nur, ihre Bedürfnisse zu verfolgen, sondern auch, nach individuell passenden Formen zu suchen, die sozialen Verpflichtungen zu erfüllen. Es ging also nicht um das egozentrierte Durchsetzen des eigenen Willens, sondern um die Suche nach Handlungsoptionen, die sowohl den Erwartungen und Zielen der jeweiligen Frau als auch deren sozialem Umfeld gerecht wurde.

Die pragmatische wie individuelle Qualität dieses Abwägens und Verbindens, welches die Forschungspartnerinnen im Hinblick auf das Spannungsfeld von individuellen Zielen und sozialen Pflichten pflegten, wurde insbesondere in den Momenten deutlich, in denen es um Erwartungen des sozialen Umfelds ging, die auf gesellschaftlichen Werten und Normen basierten. Frauen entschieden unterschiedlich und entsprechend ihrer Ansichten und ihrer individuellen Situation. Dieses individuelle Abwägen bedeutete, dass Teilnehmer:innen und Lehrer:innen nicht immer einer Meinung waren. Beispielhaft hierfür ist die folgende Situation, der ich in Rayhans spirituellem Zentrum beiwohnte. Während eines informellen, abendlichen Beisammenseins in den Zentrumsräumlichkeiten erzählte die Forschungspartnerin Nabila von ihrer jüngsten Entscheidung, das Kopftuch abzulegen. Sie erläuterte, dass sie diese Entscheidung schon seit langer Zeit beschäftigt habe und dass sie das Kopftuch immer weniger als Ausdruck ihres Glaubens wahrnehme. Sie unterstrich, dass sie das Kopftuch weiterhin als Ausdruck für weiblichen muslimischen Glauben verstehe, sie es aber für sich selbst als nicht mehr passend empfand. Das Kopftuch spiegle nicht mehr die Art, wie sie ihr Leben führe. Diese Lebensführung betreffe sowohl ihr Verständnis des Islams als auch die Tatsache, dass ihr in ihrem Job Schwierigkeiten durch das Tragen eines Kopftuches entstanden seien. Nabila erzählte, dass ihr soziales Umfeld viel Verständnis zeige und ihre Entscheidung im Großen und Ganzen positiv aufgenommen

habe. Lediglich die Beziehung zu ihrem Vater gestalte sich seither schwierig: Er könne ihre Entscheidung nicht akzeptieren.

Die weiblichen und männlichen Anwesenden zeigten Verständnis und Mitgefühl für den Weg, den Nabila gegangen war. Während insbesondere Rayhan Nabila in ihrer Entscheidung bestärkte und ihre durchaus konfrontative Entscheidung, ihren eigenen Überzeugungen zu folgen, als positive Entwicklung bewertete, zeigte sich ein Großteil der Frauen diesbezüglich zurückhaltend. Als ich am Ende des Treffens das Zentrum gemeinsam mit einigen anderen Frauen verließ, kam erneut die Sprache auf Nabilas Situation. Die Frauen drückten dabei ihre Unterstützung für Nabilas Entscheidung und den Wandel ihrer religiösen Ausdrucksform aus. Nach kurzem Schweigen wandte eine Frau jedoch ein, dass sie die Sache mit dem Vater nicht verstehe. Sofort ergriff eine weitere Frau das Wort und sagte mit Überzeugung: Sie könne nicht nachvollziehen, warum Nabila diesen Kampf kämpfe. Sie solle doch das Kopftuch zu Hause tragen und es abseits ihres Quartiers abnehmen. Der Vater entstamme einer Generation, die in diesen Punkten ‚traditionellen‘ Ansichten verhaftet sei. Dieser Konflikt vergifte das Tochter-Vater-Verhältnis ohne Aussicht auf Verbesserung. Ein Großteil der anwesenden Frauen stimmte nachdrücklich zu. Sie unterstrichen, dass ihrer Meinung nach ein weises und kräftesparendes Verhalten, das die Erfolgsaussichten realistisch abwägt, letzten Endes für alle beteiligten Personen sinnvoller sei als die vollständige Realisierung der eigenen Ziele für den Preis einer direkten Konfrontation ohne Aussicht auf Annäherung.

Dieses Intermezzo zeigt, wie situativ und vielgestaltig das Ausbalancieren zwischen gesellschaftlichen Werten, hegemonialen Normen und (divergierenden) persönlichen Ansichten und Bedürfnissen war. Aus Sicht der Frauen standen individuelle Ziele und soziale Erwartungen bzw. Verpflichtungen nicht immer im Zielkonflikt. Und nicht bei allen Situationen war ein konfliktives Abwägen sinnvoll. Vielmehr war es ein stetiger individueller Prozess, den in den Praktiken kultivierten Fokus auf das Selbst im Alltag in als passend empfundene Übereinstimmung oder in Verbindung mit gesellschaftlichen Erwartungen und Verpflichtungen zu bringen.

5.3.2 Selbstbestimmtes Erfüllen etablierter genderspezifischer Positionen¹²¹

Eng verbunden mit dem Abwägen von individuellen Zielen und sozialen Erwartungen bzw. Verpflichtungen war die Auseinandersetzung mit etablierten genderspezifischen Positionen im sozialen Geflecht. Wie nicht zuletzt in Hadiyas und Amiras Erzählungen in Kapitel 5.2.2 deutlich wurde, bewegte die Forschungspartnerinnen die Frage, wie sie auf eine individuell passende Art etablierte bzw. erwartete soziale Positionen, wie Ehefrau und Mutter, leben können. Hierbei wurde deutlich, dass diese Rollen zwar als individuelles Ziel benannt wurden, die individuelle Ausgestaltung dieser Positionen aber durchaus in Opposition zu gesellschaftlichen Verständnissen oder etablierten Praktiken stehen konnten.

¹²¹ Zentrale Aspekte des Kapitels 5.3.2 formulierte ich erstmalig in dem Sammelbandbeitrag „Ein Kabbala-Frauenkreis in Beirut – Religiosität und weibliche Lebensgestaltung“ (Kühn 2022).

Sarah nahm diese spezifischen Fragen explizit in ihrem Kabbala-Frauenkreis auf. Dies zeigte sich besonders eindrucksvoll in der Sitzung zu „female leadership“, in der Sarah die Idee des weiblichen „co-creating“ vermittelte (Frauenkreis 27.11.2018). Das Treffen begann mit der Suche nach Beispielen für weibliche Führung. Nachdem die Teilnehmerinnen einige prominente Frauen aufgezählt hatten, warf Sarah die Frage ein, warum gegenwärtig so selten „female leadership“ existiere. Diese Frage löste eine Diskussion aus, in deren Verlauf die Teilnehmerinnen die unterschiedlichen Aspekte der patriarchalen Gesellschaftsstruktur und die damit einhergehenden Abhängigkeitsverhältnisse von Frauen erörterten. Die Teilnehmerinnen hielten fest, dass gesellschaftliche Machtverhältnisse Frauen zu einem „submissive“ (Frauenkreis 27.11.2018) statt gestaltendem Verhalten zwingen würden. Sarah kontierte diese Überlegungen mit der Frage, warum gemäß der Kabbala Leid entstehe: „Why are women allowing this kind of suppression [...] through years and years and years?“ (Sarah, Frauenkreis 27.11.2018). Diejenigen Teilnehmerinnen, die die einführenden Kabbala-Kurse besucht hatten, lieferten prompt die Antwort: Weigere sich eine Person, ihre Lebensaufgabe zu erfüllen, dann erfahre sie „misery“, „abuse“, „depression“, „pain and suffering“ (Frauenkreis 27.11.2018).

Aufbauend auf dieser spirituellen Analyse für die Gründe von Leid, präsentierte Sarah ihre Interpretation genderspezifischer Ungleichheit sowie den Ausweg daraus: weibliches „co-creating“. Sarah vertrat die Meinung, dass Frauen negative Lebenssituationen selbst verursachen: „You’re creating suppression in you, because you are not doing what you came here to do!“ (Sarah, Frauenkreis 27.11.2018).¹²² Weibliches Leid entstehe, wenn Frauen ihre Lebensaufgabe nicht erfüllen würden: „The day you don’t live up to what you’re supposed to do, you’re gonna have to go through pain and suffering“ (Sarah, Frauenkreis 27.11.2018). In Sarahs folgenden Ausführungen wurde deutlich, dass diese spirituelle Aufgabe des „co-creating“, die es für ein Leben ohne Leid zu erfüllen galt, zwar individuelle Schattierungen aufwies, d.h. das Ergreifen eines bestimmten Berufs oder das Zelebrieren einer bestimmten Fähigkeit bedeuten könnte, in erster Linie jedoch genderspezifisch war und in enger Beziehung zu einem männlichen Anderen stand. Laut Sarah sei die spirituelle Aufgabe von Frauen und Männern, gemeinsam die Realität zu gestalten und zum Besseren zu verändern. Dies geschehe, indem Frauen und Männer ineinandergreifende Aufgabenbereiche erfüllen würden. Konkret bedeute dies, dass der Mann Dinge erschaffe, die in der Öffentlichkeit sichtbar seien, während der Frau die Gestaltung des Mannes zufalle.

Sarahs Idee des weiblichen „co-creating“ als Ausweg aus genderspezifischer Ungleichheit und Unterdrückung war damit eine Neuinterpretation bestehender Rollenzuschreibungen und Machtverhältnisse. Durch ein verändertes Verständnis dieser

¹²² Damit ist nicht gesagt, dass Sarah strukturelle genderspezifische Ungleichheiten gänzlich negierte. Mit Sarkasmus in der Stimme sagte sie bei einem der Frauenkreistreffen, dass Frauen im Libanon weniger Rechte hätten als kleine Katzen – für die gebe es immerhin Hilfsorganisationen und Menschen würden mit ihnen sympathisieren. Frauen würden indes nach einer Vergewaltigung gefragt werden, was sie angehabt und wie sie sich verhalten hätten (Forschungsnotizen 04.12.2018).

gesellschaftlichen Positionierungen und des Frau-Mann-Verhältnisses eröffneten sich gemäß Sarahs Lehre neue Gestaltungsmöglichkeiten für die Frauen. Weibliches „co-creating“ wurde damit zu „female leadership“ – eine Form weiblicher Führung, die nicht an bestehenden und etablierten weiblich-männlichen Genderverhältnissen rührte, sondern die Handlungsmöglichkeiten innerhalb dieser auslotete. Wie Sarah im Weiteren erläuterte, könne die weibliche Form der Realitätsgestaltung ihren Anfang durchaus in einer als negativ empfundenen Situation nehmen:

But if in a certain relationship, [...] everything from you is being taken. Listen, your time, your energy, your youth and you're not able to co-create the life that you want, because at a certain stage it will be a family, at a certain stage, it will be a business, at a certain stage, it will be an empire, whatever your desire as a woman is, if you are not already co-creating at a seed level with this person, you are most likely doomed to end up in an abusive relationship. Whether it is physical, whether it's emotional, whether it's psychological.

(Sarah, Frauenkreis 27.11.2018)

Laut Sarah sind Momente des Unglücks eine Triebfeder, um das eigene Leben in die Hand zu nehmen und es neu zu gestalten. Spirituell entstehe eine „abusive relationship“, um der betroffenen Frau einen Anreiz zu geben, die soziale Situation, die ihr kein „co-creating“ ermögliche, zu verlassen. „You will create this situation to push you to co-create“ (Sarah, Frauenkreis 27.11.2018). Genderspezifische Unterdrückung werde somit nicht nur durch Frauen selbst herbeigeführt, indem sie ihre spirituelle Aufgabe nicht erfüllen würden. Besagte Lebenssituationen könnten auch durch die Frau selbst beendet werden, indem sie die negative soziale Beziehung beende und sich damit die Möglichkeit eröffne, eine schöpferische soziale Verbindung zu suchen, die ihr „co-creating“ mit einem anderen Mann erlaube.

Ich argumentiere, dass Sarah Handlungsanregungen für ein erfüllendes Leben gerade in der ‚richtigen‘, d.h. selbstbestimmten und (im engen Wortsinn) selbstbewussten Erfüllung sozial etablierter genderspezifischer Positionen bestand. Sarah griff damit nicht nur die Lebensrealität der Teilnehmerinnen auf, die mit entsprechenden Erwartungen und Anforderungen ihres sozialen Umfelds konfrontiert waren. Sie trug ebenso dem Ansinnen der Frauen Rechnung, die diese Ziele teilten, sie aber in einer für sich passenden Form leben wollten. Sarah brachte diese beiden Positionen zusammen, indem sie den Frauen aufzeigte, wie sie ihre individuelle Handlungsmacht innerhalb dieser sozialen Normierungen nutzen konnten und die ihnen zugeschriebenen Positionen somit zum Quell ihres erwünschten Lebens umformen konnten. Das Konzept des „co-creating“ mit seinem Fokus auf der ehelichen Gemeinschaft zwischen Mann und Frau schloss damit nahtlos an hegemoniale Diskurse der libanesischen Gesellschaft an, wurde aber zugleich dem Streben der Frauen gerecht, ihre individuellen Bedürfnisse und Ziele zu realisieren. Zugespielt ausgedrückt: Sarah machte den Teilnehmerinnen des Frauenkreises deutlich, dass und wie sie in etablierten genderspezifischen Positionen, wie Ehefrau und Mutter, individuelle Erfüllung finden konnten. Schlüssel

hierfür war, ganz im Sinne des Konzepts des individuellen Selbst, die spirituelle Arbeit und Transformation an der eigenen Person.

Die Herausforderung, die mit einem selbstbestimmten Erfüllen etablierter genderspezifischer Positionen einhergingen, machte Sarah dabei an ihrer eigenen Situation deutlich. So teilte sie den Teilnehmerinnen in dem Treffen zum Thema Mutter mit, dass es ihre große spirituelle Aufgabe sei, neben ihrem Beruf genügend Zeit für ihre Familie, d.h. ihren Ehemann und die gemeinsame Tochter, aufzubringen (Frauenkreis 04.12.2018). Sarah verkörperte damit selbst eine Form der weiblichen Lebensgestaltung, die zugleich etablierten Idealen von Mutterschaft und Ehe entsprach sowie die Wichtigkeit von Erwerbsarbeit als ein Moment persönlicher Erfüllung und spiritueller Reifung betonte. Die Gestaltung von Partnerschaft und Familienbeziehungen oder die Frage nach den Bedingungen für den eigenen Kinderwunsch unter Berücksichtigung anderer wichtiger Lebensbereiche, wie eben der beruflichen Karriere oder der Persönlichkeitsentwicklung, waren genauso wie bei Sarah auch für jüngere wie ältere Teilnehmerinnen ein wiederkehrendes Thema (vgl. Fedele und Knibbe 2013b: 11). In diesem Sinne nahm Sarah nicht nur als spirituelle Lehrerin, sondern auch als Privatperson eine Vorbildfunktion ein, die die Suche nach dem individuell wie sozial passenden, d.h. erfüllten Leben widerspiegelte.

5.3.3 Harmonisierung der Selbstkonzepte oder: Sozialverträgliche Selbstzentriertheit

Sowohl in Rayhans Meditationsstunden als auch in Sarahs Kabbala-Unterricht wurde das Verhältnis von Selbst und Gemeinschaft adressiert. Die beiden spirituellen Lehrer:innen präsentierten unterschiedliche Handlungsoptionen, mit diesem potenziellen Spannungsfeld umzugehen. Auch wenn die Herangehensweise und der thematische Fokus divergierten, wird deutlich, dass die Frauen in beiden Kursen dazu aufgerufen wurden, einen Mittelweg zwischen den beiden potenziell konfliktiven Facetten des Selbst zu finden.¹²³ Die empirischen Beispiele aus Rayhans und Sarahs Kursen verdeutlichen hierbei auch die Bandbreite der Handlungsoptionen, die in den spirituellen Kursen kultiviert wurden. Forschungspartnerinnen bedienten sich aus dieser Bandbreite von Perspektiven und suchten sich situativ passend ihre Herangehensweise heraus.

Die Haltung bzw. Handlungsstrategie, die bei dieser Suche nach einem Mittelweg kultiviert wurde, nenne ich „sozialverträgliche Selbstzentriertheit“. Einerseits bedeutete dies, dass Kursteilnehmer:innen ermutigt wurden, den eigenen Bedürfnissen und Zielen Beachtung zu schenken. Diese Aufrufe greifen das Bild des handlungsmächtigen Selbst auf, das nicht nur in der Lage ist, die eigenen Ziele zu benennen, sondern sie ebenso aus eigenen Kräften umzusetzen. Hierbei geht es nicht nur darum, dass die einzelne Akteurin ihre Bedürfnisse erkennen und umsetzen konnte, sondern, dass sie dazu

¹²³ Auch Li Zhang (2018: 53) hält in ihrer Studie über psychotherapeutisch-spirituelle Praktiken in Chinas urbaner Mittelklasse fest, dass „a distinct dual process of ‚disentangling‘ and ‚re-embedding‘“ prägnant sei für die Formung des „new therapeutic self“ und seiner sozialen Beziehungen.

angehalten wurde, diese Form der auf das Selbst fokussierten Lebens-Verwirklichung im Rahmen der *spiritual work* durchzuführen. Diesen Aspekt spiritueller Praktiken kritisiert Pascal Eitler – ganz im Foucault’schen Sinne der Selbsttechniken (Foucault 2005a) – als disziplinierende und normalisierende Facette (2012: 151). Er resümiert: „An Gestalt und Gewicht gewann das ‚Selbst‘ der ‚Suchenden‘ nämlich vor allem als Ereignis und Ergebnis einer Unterwerfung – eines *assujettissement*. Die ‚Suchenden‘ durften ihr ‚Selbst‘ nicht nur ‚entdecken‘ und ‚entfalten‘, sie mussten es auch: Ihre Freiheit war eine Freiheit zur ‚eigenen‘ Verantwortung“ (Eitler 2010: 342, Hervorhebung im Original). Kim Knibbe (2013) wiederum weist bezüglich dieses Fokus spiritueller Praktiken auf die Beschäftigung mit dem Selbst auf eine genderspezifische Ambivalenz hin. In ihrer Forschung in den Niederlanden berichtet sie von einem Medium, das Rat suchende Frauen anhielt, Sinnhaftigkeit nicht länger in der Sorge für andere zu finden, sondern sich stattdessen in Selbstsorge zu üben (Knibbe 2013: 188). Knibbe berichtet, dass diese Botschaft sehr unterschiedlich von den anwesenden Frauen aufgefasst wurde (2013: 188). Während eine Teilnehmerin diese Ansicht zustimmend zur Leitlinie ihrer Handlung machte, war eine andere Frau „not happy to be told that her unselfishness, an intrinsic part of her gendered identity, was actually a form of selfishness“ (Knibbe 2013: 188).

Die beispielhaften Erkenntnisse von Eitler und Knibbe machen darauf aufmerksam, dass der Fokus spiritueller Praktiken auf das Selbst und die Sorge um das Selbst nicht nur bestärkend und sozial ermächtigend wirken (Fedele und Knibbe 2013a: 15), sondern auch negative Implikationen besitzen können. Betrachtet man die von Eitler und Knibbe angeführten Beispiele für mögliche „schwächende“ Folgen spiritueller Praktiken, so erscheint mir, dass sie ihren Ursprung darin haben, dass sie die Autonomie des Selbst, jedoch nicht seine faktische Eingebundenheit in das soziale Netz „bearbeiten“. Ich werfe die Frage auf, ob die in der Literatur als „negativ“ interpretierten Facetten zeitgenössischer spiritueller Praktiken im globalen Norden daher rühren, dass die Betonung der einzelnen Person und die Stärkung von deren Autonomie im Rahmen von spirituellen Praktiken jene wesentlichen Identitätsfacetten von spiritueller Praktiker:innen übergeht, die sich auf die Positionen der Beteiligten innerhalb des sozialen Geflechts beziehen.

Ich werfe diese Frage auch deshalb auf, weil ich diese „Einseitigkeit“, die in der Literatur über New-Age-Praktiken in Nordamerika und Europa konstatiert wird, in meinem Forschungsfeld nicht wiederfinden konnte. Ganz im Gegenteil: Die von mir herausgearbeitete Haltung der „sozialverträglichen Selbstzentriertheit“, die in den spirituellen Praktiken in Beirut kultiviert wurde, beinhaltete einerseits die Gestaltung des individuellen Selbst und andererseits auch die wertschätzende Reproduktion von sozialen Positionen und Aufgaben. Diese Perspektive verstand das Selbst als Teil der Gemeinschaft. Dies betraf insbesondere genderspezifische Formen der Care-Arbeit. Auf diese Weise transportierten die spirituellen Kurse in Beirut die folgende Botschaft an die Teilnehmerinnen: Im gleichen Maße wie es legitim sei, soziale Erwartungen nur entsprechend der eigenen Fähigkeiten zu erfüllen, bestand ebenso die Notwendigkeit, die eigenen Bedürfnisse durch soziale Verpflichtungen zu rahmen. Die in den

Kursen diskutierte und kultivierte Handlungsstrategie der „sozialverträglichen Selbst-zentriertheit“ beinhaltet daher sowohl die Sorge um die eigene Person als auch die Sorge um die signifikanten sozialen Anderen. In den spirituellen Kursen, die ich begleitete, wurde primär das Selbstkonzept des individuellen Selbst propagiert und zelebriert. Diese Schwerpunktsetzung kann meiner Ansicht nach als Gegengewicht zum dominanten gesellschaftlichen Selbstkonzept des „connective self“ (Joseph 1997: 86) verstanden werden. Diese „alternative“ Sichtweise wurde jedoch immer um das etablierte Konzept des Selbst als Teil der Gemeinschaft ergänzt. Spirituelle Praktiken in Beirut bezogen sich damit sowohl widerständig als auch bestätigend auf die soziokulturellen Bedeutungskonstruktionen über das Selbst in der libanesischen Gesellschaft.

Meine analytischen Erkenntnisse über die Gestaltung des Selbst in Gemeinschaft im Rahmen von spirituellen Praktiken in Beirut spiegeln die Analyseergebnisse von Eeva Sointu und Linda Woodhead (2008) wider. In ihrer Forschung über alternative Heilmethoden in Großbritannien stellen die beiden Autorinnen die These auf, dass sich die Popularität der Praktiken begründe auf „their ability both to legitimate and subvert traditional practices and discourses of femininity“ (Sointu und Woodhead 2008: 268). Auf diese Weise würden die Praktiken den Teilnehmerinnen die Möglichkeit eröffnen, „contemporary dilemmas of selfhood“ zu begegnen, zu denen insbesondere „the contradiction between ‚living for others‘ and forging ‚a life of one’s own‘“ gehöre (Sointu und Woodhead 2008: 268).

In kritischer Würdigung der Forschungsergebnisse von Sointu und Woodhead verstehe ich spirituelle Praktiken in Beirut als Raum vielgestaltiger, aber in Harmonie verflochtener Selbstkonzepte. Der besonderen Bedeutung sozialer Eingebundenheit im libanesischen Kontext und den daraus resultierenden Problemen und Herausforderungen (insbesondere) für Frauen stellten die spirituellen Praktiken das Konzept des individuellen Selbst entgegen. Die Dynamik der spirituellen Praktiken verblieb aber nicht bei dieser rein widerständigen Haltung. Durch die wertschätzende Auseinandersetzung mit etablierten Konstruktionen des Selbst als Teil der Gemeinschaft trugen die spirituellen Praktiken den Lebenswirklichkeiten der Frauen und der gesellschaftlichen Machtdynamiken Rechnung. Obgleich sowohl meine Forschung als auch Sointus und Woodheads Arbeit damit das gleiche „Ergebnis“ konstatieren, und zwar eine Anknüpfung zeitgenössischer spiritueller Praktiken an zwei divergierende Selbstkonzepte, gibt es meiner Ansicht nach einen Unterschied, *wie* genau dies geschieht: Während Sointu und Woodhead (2008: 268–269) schlussfolgern, dass spirituelle Praktiken ‚weibliche‘ soziale Aufgaben *mittelbar* wertschätzen, indem sie deren Kern – die emotionale und körperliche Care-Arbeit – zum integralen Part der Sorge um die eigene Person machen, habe ich gezeigt, dass die von mir untersuchten spirituellen Praktiken in Beirut als ‚weiblich‘ konstruierte soziale Aufgaben und Positionen *unmittelbar* als erstrebenswert und ‚richtig‘ reproduzieren. Mutterschaft und Ehefrau-Sein waren erstrebenswerte und ‚richtige‘ Ziele im Diskurs der Forschungspartnerinnen und spirituellen Lehrer:innen. Hieraus ergibt sich, dass im Falle meines Forschungsfeldes die Bedeutung spiritueller Praktiken nicht „nur“ in dem legitimierenden Aufruf besteht, sich primär um sich selbst zu kümmern (Sointu und Woodhead 2008: 270).

Vielmehr bieten die spirituellen Praktiken den Teilnehmerinnen Handlungsoptionen, diese beiden „Versionen“ des Selbst unmittelbar harmonisch miteinander zu verbinden. Statt einer Umdeutung der Care-Arbeit für andere zu einer Care-Arbeit für die eigene Person, die Sointu und Woodhead (2008: 268–269) meiner Interpretation nach in ihrer Forschung konstatieren, beanspruchen die spirituellen Praktiken in Beirut, diese beiden Aufgaben miteinander zu verbinden. Es ging, wie bereits gesagt, darum, eine Balance im Sinne aller Beteiligten zu finden und individuell passende Formen „sozial-verträglicher Selbstzentriertheit“ zu entwickeln.

Mit dieser Differenzierung möchte ich Sointu und Woodheads Analyse weder grundsätzlich kritisieren noch als gänzlich anders als meine Forschung darstellen. Vielmehr möchte ich aufzeigen, dass der Blick in die spirituellen Praktiken in Beirut offenbart, wie die Verhandlung der „Dilemmas of Modern Selfhood“ (Sointu und Woodhead 2008: 271) soziokulturelle Schattierungen aufweist. Während das relationale Selbstkonzept von Sointu und Woodhead im Kontext Großbritanniens als „central to feminine forms of identity and labor“ (Sointu und Woodhead 2008: 273) verstanden wird, ist das „connective self“ (Joseph 1997: 86), das dominante relationale Selbstkonzept in der libanesischen Gesellschaft, zunächst einmal genderspezifisch. Gemeint ist damit, dass die Dilemmata moderner Selbstkonzepte zwar auch im Libanon genderspezifisch sind, sie sich jedoch nicht auf eine bereits gegenderte Form des relationalen Selbstkonzeptes beziehen. So konstatiert Suad Joseph (1993: 478) im Rahmen ihrer Forschung über „patriarchal connectivity“, dass es nicht der Aspekt der Konnektivität, die Auffassung des Selbst als relational sei, der ihre Forschungspartnerinnen in ihrem Handeln beschränke, sondern die Verbindung von Konnektivität mit dem patriarchalen System.

Die Unterscheidung, ob ein Selbstkonzept an und für sich gegendert ist, also vorrangig weiblich oder männlich sozialisierten Personen zugeordnet wird, oder ob genderspezifische Interpretationen ein- und desselben Selbstkonzepts existieren, ist für den folgenden Punkt relevant: Auch spirituelle Praktiken in Beirut widmeten sich insbesondere weiblichen Lebenswirklichkeiten und der Position des weiblichen Selbst vis-à-vis der Gesellschaft. Hierbei nahmen sie gleichsam Bezug auf die Frage nach der Balance zwischen dem Selbst als Einzelperson und dem Selbst als Teil der Gesellschaft. Ich stelle nun die These auf, dass durch Fehlen einer Vergeschlechtlichung dieser beiden Selbstkonzepte (vgl. Sointu und Woodhead 2008: 271) und aufgrund der gesellschaftsweiten Dominanz des relationalen Selbstkonzepts, spirituelle Praktiken in Beirut diese Frage nach der Balance zwischen dem Selbst als Einzelperson und dem Selbst als Teil der Gesellschaft auf eine Art und Weise angehen, die die Integration dieser beiden divergierenden Selbstkonzepte demonstriert und nicht die abwägende Aushandlung dieser widerstreitenden Selbstkonzepte betont. Aus diesen Gründen suchten meine Forschungspartnerinnen nach Wegen, wie sie als Frau ihr Selbst als Einzelperson und als Teil der Gesellschaft in Einklang bringen konnten. Im Gegensatz dazu suchten die Forschungspartnerinnen von Sointu und Woodhead nach Formen, sich das männlich konnotierte Selbstkonzept des „self for itself“ (Sointu und Woodhead 2008: 271) anzueignen, ohne dabei das weiblich konnotierte Selbstkonzept des „self for others“

(Sointu und Woodhead 2008: 271) derart zu verwerfen, dass die eigene Weiblichkeit bedroht war. Anders ausgedrückt: Meine Forschungspartnerinnen besaßen aufgrund der Tatsache, dass das relationale Selbst und das „individuelle Selbst“ zunächst einmal genderunspezifisch waren, andere Möglichkeiten, diese beiden Selbstkonzepte in Einklang zu bringen, da ihre eigene Genderidentität keine Grenzen bezüglich der „Übernahme“ dieser Selbstkonzepte setzte.¹²⁴ Und so alternierten meine Forschungspartnerinnen zwischen unterschiedlichen Strategien, Sichtweisen oder Interpretationsweisen, um die vielfältigen Facetten des Selbst zu harmonisieren. Diese Facetten umfassten dabei genauso die die eigenen Ziele verfolgende Person wie die in soziale Beziehungen eingebundene und hierdurch konstituierte Person.

5.4 Zwischenfazit: *Agency im Sozialen*

In diesem fünften Kapitel habe ich erläutert, dass die genannten spirituellen Praktiken in Beirut den Fokus auf das Selbst legten, indem sie den Kursteilnehmerinnen die Möglichkeit boten, sich auszutauschen. Dieser Austausch bedeutete nicht nur das Sprechen über Lebenssituationen und -probleme, sondern auch, sich mit dem eigenen Selbst zu verbinden und hierauf aufbauend die eigene Person zu einer handlungsfähigen und selbst-bewussten Person zu transformieren. Ich habe geschlussfolgert, dass durch die drei Dimensionen der Beschäftigung mit der eigenen Person – gemeinschaftlicher Austausch über Lebenssituationen, Verbindung zum Selbst und Transformation des Selbst – ein Konzept des Selbst als „individuelles Selbst“ gestaltet wurde. Meine Forschungspartnerinnen setzten sich also mittels verbaler und körperlich-sinnlicher Praktiken widerständig mit dominanten soziokulturellen Konstruktionen über das Selbst als relationales Selbst in der libanesischen Gesellschaft auseinander. Zugleich habe ich gezeigt, dass die Praktiken die Idee des „connective self“ (Joseph 1997: 86) ebenso bestätigten, indem sie auf zweierlei Weise die Idee des Selbst als Teil der Gemeinschaft reproduzierten. Zum einen war die Gestaltung des Selbst ein zutiefst gemeinschaftlicher Prozess, der auf die Gruppe als Resonanzraum für die Erfahrung und die Kultivierung des individuellen Selbst angewiesen war. Zum anderen wurden in den Kursen und den individuellen Erzählungen der Forschungspartnerinnen etablierte genderspezifische soziale Positionen, wie Ehefrau und Mutterschaft, als erstrebenswerte individuelle Ziele dargestellt. Diese beiden Entwürfe des Selbst wurden in den Kursen aber nicht gegeneinander aufgewogen oder blieben unversöhnlich nebeneinander stehen. Vielmehr vermittelten die Kurse Handlungsoptionen, wie diese beiden Facetten des Selbst harmonisiert werden konnten. Unter Anleitung der spirituellen Lehrer:innen entwickelten die Forschungspartnerinnen somit individuelle Handlungsstrategien für eine „sozialverträgliche Selbstzentriertheit“.

¹²⁴ Mit dieser Aussage möchte ich keineswegs die genderspezifischen Dynamiken negieren, die die „patriarchal connectivity“ (Joseph 1993: 453) mit sich bringt und die ich in Kapitel 2.2.3 und Kapitel 4.3.3 dargelegt habe.

Zurückkommend zum Ausgangspunkt dieses Kapitels, der Frage, wie zeitgenössische spirituelle Praktiken für die Forschungspartnerinnen und für ihre Suche nach als passend empfundenen Formen der sozialen Beziehung bedeutsam waren, resümiere ich daher: Zeitgenössische spirituelle Praktiken waren deshalb für meine Forschungspartnerinnen von Bedeutung, weil sie ihnen subjektiv mehr *agency* bei der Gestaltung sozialer Beziehungen ermöglichten. Die Praktiken vermittelten ihnen Wahrheiten im Foucault'schen Sinne (Foucault 1991: 10; Ruoff 2018: 262) über das Selbst, welche ihnen neue Vorstellungen über die eigene Person und ihre Fähigkeiten und Positionen in der Gemeinschaft verliehen. Wie Terhi Utriainen es im Zuge ihrer Forschung über spirituelle Akteur:innen in Finnland ausdrückt, die in Kommunikation mit Engeln treten:¹²⁵ „Sometimes agency in the New Age context would seem to be a way, or style, of sensing oneself and the world around oneself a little differently“ (2014: 243, siehe auch 2016: 177, 185). Hierbei ging es in meinem Forschungsfeld nicht nur um ein neues sensorisches Erleben der eigenen Person und ihrem Verhältnis zur sozialen Umwelt, sondern auch um ein alternatives Begreifen des Selbst und seiner Position im sozialen Geflecht. Spirituelle Praktiken waren somit bedeutsam, das heißt handlungs-ermächtigend, weil sie Gestaltungsprozesse über das Selbst und seiner Position in der sozialen Gemeinschaft ermöglichten. Sie beantworteten die Suche der Forschungspartnerinnen nach den für sie passenden Formen, ihre sozialen Beziehungen zu gestalten. Die „distinctive initiative and agency“ (Joseph 1999: 11) der Forschungspartnerinnen als Selbst in der Gemeinschaft stand im Mittelpunkt der Praktiken, indem individuelle Ziele als legitim und vereinbar mit sozialen Erwartungen dargestellt wurden. Auf diese Weise wurden die unterschiedlichen Facetten des Selbst in eine harmonische Verbindung gebracht.

Diese Suche nach Verbindung und harmonischem Verhältnis im Rahmen von zeitgenössischen spirituellen Praktiken betraf aber nicht nur soziale Beziehungen, sondern auch den Bereich der Religion. Diesem Aspekt zeitgenössischer spiritueller Praktiken werde ich mich in dem folgenden, sechsten Kapitel widmen.

¹²⁵ Die von Utriainen (2014, 2016) untersuchte Praxis hat viele Komponenten mit Rayhans Meditationen gemein. Akteurinnen nutzten – neben anderen Materialien – die Engelkarten von Doreen Virtue (Utriainen 2014: 254). Die Frauen begaben sich auf eine geführte Meditation, eine „visualized journey“, die sie zu ihrem persönlichen Engel führte, um Wünsche für ihr Leben zu äußern (Utriainen 2014: 242). Auch die landschaftliche Gestaltung dieser „Traumreisen“ besaß eine ähnliche Ästhetik wie die von Rayhan gezeichneten Landschaften und Räume (Utriainen 2014: 242, 246). Ich werte diese Überschneidungen als weiteren Hinweis auf die globalisierte Ästhetik und das über geografische Grenzen hinweg ähnliche Set von Ideen, das zeitgenössische spirituelle Praktiken auszeichnet.

6 Die Gestaltung individueller Religiositäten

In diesem Kapitel widme ich mich der Religion, dem zweiten Bereich, in dem Forschungspartnerinnen durch ihre Teilnahme an zeitgenössischen spirituellen Praktiken neue individuelle Handlungspotenziale erschlossen. In allen von mir geführten Interviews schlugen Gesprächspartnerinnen einen Bogen von den besuchten spirituellen Kursen zu ihrem Glauben und machten deutlich, dass ihre Suche nach einer als ‚authentisch‘ empfundenen religiösen Praxis grundsätzlich mit ihrem spirituellen Engagement verflochten war. Ich gehe hier daher der Frage nach, wie das spirituelle Engagement meiner Forschungspartnerinnen ihre muslimische bzw. christliche Religiosität beeinflusste.

Zur Beantwortung dieser Frage untersuche ich im ersten Schritt, wie sich spirituelle Lehrer:innen zu Islam und Christentum positionierten (Kapitel 6.1). Ich analysiere das materiell-ästhetische Design der Zentren sowie die sprachlich vermittelten Positionierungen in den Kursen. Ich zeige, dass Lehrer:innen ihre spirituellen Praktiken zwar einerseits von im Libanon etablierten Formen von Islam und Christentum abgrenzten (Kapitel 6.1.1). Andererseits stellten sie aber auch Verbindungen zwischen ihren spirituellen Lehren und grundlegenden Inhalten von Islam bzw. Christentum her (Kapitel 6.1.2). Ich argumentiere, dass diese Abgrenzung gegenüber herkömmlichen religiösen Praktiken bei gleichzeitiger Verbindung mit inhaltlichen Aspekten von Islam und Christentum vielfältige Anknüpfungspunkte für meine Forschungspartnerinnen und ihre ambivalente Haltung gegenüber etablierten Formen von Islam und

Christentum boten (Kapitel 6.1.3): Diese Positionierungen spiritueller Lehrer:innen schlossen für meine Forschungspartnerinnen an ihr Gefühl der Verbindung zum muslimisch und christlich gerahmten Glauben an, boten jedoch alternative Ausdrucksformen von etablierten religiösen Werten und Normen.

Im zweiten Schritt analysiere ich, wie sich religionsbezogene Anregungen der spirituellen Praktiken auf die individuellen Perspektiven meiner Forschungspartnerinnen auf Islam und Christentum auswirkten (Kapitel 6.2). Ich zeige, dass dieser Prozess¹²⁶ der Auseinandersetzung mit der eigenen Religion aus der Perspektive spiritueller Praktiken drei miteinander verflochtene Ausprägungen besaß: Erstens reinterpretierten Forschungspartnerinnen religiöse Schriften und Praktiken (Kapitel 6.2.1). Zweitens entwickelten sie neue Erklärungen für religiöse Gebote und Praktiken, die sie – im Gegensatz zur Lehre etablierter religiöser Autoritäten – von der Sinnhaftigkeit dieser Normen und Gepflogenheiten überzeugten (Kapitel 6.2.2). Und drittens erfuhren die Frauen eine neuerliche Wertschätzung und Verbundenheit mit der eigenen Religion (Kapitel 6.2.3). Ich argumentiere, dass diese spirituell geleiteten Auseinandersetzungen der Frauen mit Islam und Christentum als Gestaltungsprozesse verstanden werden können (Kapitel 6.2.4). Diese Reinterpretationen soziokultureller Bedeutungskonstruktionen über den Islam und das Christentum wirkten sich ermächtigend für die Frauen und ihre Auseinandersetzung mit ihrer Religion aus: Diese neuen, in den spirituellen Praktiken gewonnenen Wahrheiten (Foucault 1991: 10; Ruoff 2018: 262) über ihre Religion ermöglichten es den Frauen, ein positiv konnotiertes Verständnis von Islam bzw. Christentum und individuelle Ausdrucksformen ihres Glaubens zu entwickeln.

Im dritten und abschließenden Schritt dieses sechsten Kapitels analysiere ich die Formen individueller Religiositäten, die meine Forschungspartnerinnen pflegten (Kapitel 6.3). Ich zeige, dass die Frauen Religiositäten entwickelten, die sich durch Wandelbarkeit und Individualität auszeichneten und die von ihrem Streben nach Selbstbestimmtheit geprägt waren (Kapitel 6.3.1). Ich argumentiere, dass die individuellen, körperlich-sinnlichen Erfahrungen der Frauen eine wichtige Leitlinie für ihre religiöse wie spirituelle Selbstbestimmtheit waren (Kapitel 6.3.2). Ich resümiere, dass spirituelle Praktiken und Religion ein produktives Spannungsfeld für meine Forschungspartnerinnen und ihre Suche nach ‚authentischen‘ Ausdrucksformen ihres Glaubens darstellte (Kapitel 6.3.2): Die Auseinandersetzungen mit soziokulturellen Bedeutungskonstruktionen über den Islam und das Christentum, die zur Reinterpretation bestehender Wahrheiten und der Schaffung neuer Wahrheiten im Foucault’schen Sinne (Foucault 1991: 10; Ruoff 2018: 262) über die beiden Religionen führten, erweiterten die subjektiven Handlungsmöglichkeiten der Frauen in der Sphäre der Religion. Sie fanden Wege, Formen und Begründungen, ihren Glauben auf eine Art zu leben, der ihren per-

¹²⁶ Mein Fokus liegt auf dem Einfluss spiritueller Praktiken auf Verständnisse und Verkörperungen von Religion. Ich betone jedoch, dass dies ein interdependenter Prozess ist: Spirituelles Engagement beeinflusste religiöse Praktiken und religiöse Überzeugungen bestimmten Ausmaß und Form des spirituellen Engagements. Auf den letztgenannten Aspekt dieser Wechselwirkung gehe ich in Kapitel 6.3.1 ein.

sönlichen Ansichten und Überzeugungen entsprach, statt sich dominanten religiösen Praktiken unterordnen zu müssen.

Yvettes Zweifel

Yvette war der Kabbalah-Lehrerin Sarah und ihrem spirituellen Unterricht tief verbunden. Die Frau Anfang 40 gehörte zu den regelmäßigen Teilnehmerinnen in Sarahs spirituellem Zentrum. Sie hatte die Kabbala-Grundlagenkurse bereits vor längerer Zeit absolviert und galt in den verschiedenen themenzentrierten Veranstaltungen als erfahrene Schülerin der Kabbala. Ende 2018 unterrichtete Yvette sogar selbst am Zentrum: Sie gestaltete Abendveranstaltungen, in denen sie einen thematischen Vortrag hielt und anschließend mit den Anwesenden diskutierte. Darüber hinaus beteiligte sich Yvette unter Sarahs Anleitung und gemeinsam mit weiteren langjährigen Schülerinnen Sarahs an bestimmten kabbalistischen Praktiken (wie Yvette es nannte). Hierzu zählte beispielsweise eine abgewandelte Form des rituellen Reinigens im jüdischen Tauchbad Mikwe, den die Frauen an einem Strandabschnitt Beiruts im Mittelmeer vollzogen. Yvette war Sarah und der Kabbala-Lehre nicht zuletzt deshalb so verbunden, weil diese ihr zwei Dinge ermöglichten: einen strukturierten Umgang mit ihrem Interesse an zeitgenössischen spirituellen Praktiken sowie eine neue Perspektive auf ihre Herkunftsreligion Christentum.

In unserem Interview an einem regnerischen Dezembernachmittag in einem Café in Beirut Downtown erzählte Yvette mir ausführlich von ihrem wechselvollen Glaubensweg zwischen Religion und Spiritualität. Aufgewachsen im Libanon und in einem Golfstaat in einer christlichen Familie, hatte Yvette bereits als Kind religiösen Unterricht erhalten. Diese Erfahrung mit einer libanesischen christlichen Institution hatte Yvettes Position gegenüber ihrer Religion auf negative Weise geprägt. Auch Jahrzehnte nach diesen Erlebnissen war Yvettes tiefe Abneigung gegenüber den religiösen Autoritäten und ihren Lehren spürbar. Dreh- und Angelpunkt von Yvettes Unbehagen war die Unmöglichkeit von Fragen und Zweifeln. Aufgebracht berichtete mir Yvette, dass eines Tages der Priester auf die Frage eines Mitschülers, ob Gott existiere, geantwortet habe, dass jede Person, die diese Frage stelle, in die Hölle kommen werde. Jede Frage sei eine Sünde gewesen, resümierte Yvette desillusioniert. Stattdessen war sie mit wörtlichen Auslegungen religiöser Schriften belehrt worden, die keinen Platz für ihre Fragen und Zweifel gelassen hätten. Diese Eindeutigkeit und – in Yvettes Worten – Radikalität von Religion, habe schließlich dazu geführt, dass sie ihren Glauben völlig verloren habe. „I lost faith, because of religious school“, fasste sie mit einem kurzen, freudlosen Lachen und einer Mischung aus Wut und Traurigkeit in der Stimme zusammen, „They expelled me! Khallas [I am finished, J.K.]! I cannot!“ (Yvette, Interview 04.12.2018). Im Interview bezeichnete Yvette ihre religiöse Einstellung zu dieser Zeit als Atheismus – ein Begriff, der im Kontext meiner Forschung weder häufig noch leichtfertig verwendet wurde.

Trotz dieses radikalen Bruchs, aus dem Yvette im Kreis ihrer Familie und ihrer Freund:innen keinen Hehl machte, ließ sie das Thema Religion nicht los. Yvette stellte

sich weiterhin die Frage, wie eine für sie passende Art zu glauben und ihren Glauben auszudrücken aussehen könne. Schnell war für Yvette eine Bedingung unumstößlich: Glaube konnte für sie nicht ohne Suche, Zweifel und Fragen existieren. „[B]elieving blindly? No, I don't believe that! Believing with no questioning? I don't believe that! You have to question! Even when I was an atheist, I used to say: if I ever, ever in my life gonna believe again, a true belief system comes after true scepticism“ (Yvette, Interview 04.12.2018). Und diese Aspekte des Eruiierens, Prüfens und logischen Argumentierens in Bezug auf Religion und ihren Glauben hatte Yvette in der Lehre von Kabbala gefunden.

Der Kabbala-Unterricht in Sarahs Zentrum war bei Weitem nicht die erste spirituelle Lehre, mit der Yvette in Berührung gekommen war. Im Interview erzählte sie mir von ihrem „spirituellen Werdegang“, der nach einer krisenhaften Lebensphase mit psychischer Belastung Yvettes Phase des Atheismus abgelöst hatte. Selbstkritisch rekapitulierte Yvette, dass sie über Jahre hinweg alles an spirituellen Kursen und Workshops konsumiert habe, was ihr in die Finger gekommen sei – ganz unabhängig von der Qualifikation der Lehrer:innen oder den inhaltlichen Zusammenhängen der Praktiken. Yvette berichtete, dass sie für Workshops ins Ausland gereist war und schließlich sogar ihren Job im Unternehmen ihrer Familie aufgegeben hatte, um selbst als alternative Heilerin arbeiten zu können. Im Interview beschrieb sie diesen Abschnitt ihres Lebens einerseits als „beautiful journey“ (Yvette, Interview 04.12.2018), andererseits bezeichnete sie ihr damaliges Verhalten selbstkritisch als „spiritual shopping“ (Yvette, Interview 04.12.2018), das suchtartige Züge gehabt habe. Auf der Suche nach immer neuen Praktiken habe sie immer mehr Wissen angehäuft, aber nicht gelernt, mit diesem Wissen umzugehen. Dies habe ihr schließlich geschadet. Sie sei den Energien und spirituellen Entitäten, mit denen sie im Kontext der unterschiedlichen Praktiken in Berührung gekommen sei, schutzlos ausgeliefert gewesen, insbesondere als sie anfangs, selbst als Heilerin tätig zu sein. Sie sei physisch und psychisch überwältigt worden von dem, was sie die Schattenseiten von spirituellen Praktiken nannte: das scheinbar unendliche Angebot von Praktiken, Ideen, Heilmethoden, Kursen und Zirkeln, für das es keine Landkarte, kein Handbuch und keine Verhaltensregeln gibt.

In diesem ausgelaugten und orientierungslosen Zustand hatte Yvette schließlich auf Drängen eines Familienmitglieds Sarahs Kabbala-Unterricht besucht. Hier war sie unerwartet auf ihre Orientierungslinie in Fragen der Spiritualität, der Religion und ihres Glaubens gestoßen. Mit der wissenschaftlichen Verortung und pragmatischen Herangehensweise beantwortete die Lehre von Kabbala für Yvette zwar nicht alle Fragen ihres Lebens, stellte für sie aber Methoden bereit, mit denen sie diese Fragen und Anliegen bearbeiten konnte. Diese Anliegen umfassten nicht nur die Arbeit an der eigenen Person, also die Kultivierung von „consciousness“ und „discipline“, wie Yvette im Interview (04.12.2018) mehrmals wiederholte, sondern auch alltagspraktische Fragen. Hierzu gehörte die Ausgestaltung ihres beruflichen Werdegangs, der sie zurück in das Familienunternehmen gebracht hatte, sowie Fragen nach Partnerschaft und Ehe, die sich ihr als alleinstehende, kinderlose Frau vermehrt stellten. Und schließlich vermochte das Studium der Kabbala es auch, Yvettes Verhältnis zum Christentum neu zu beleben. Inspiriert durch Sarah und ihren Unterricht hatte sie begonnen, sich aus der Perspektive

der Kabbala mit dem Christentum zu beschäftigen. Mit Kabbala hatte Yvette einen Weg gefunden, ihrem beständigen Zweifel an Religion, der sich insbesondere durch ihre Erfahrungen mit religiösen Autoritäten und Institutionen speiste, auf eine produktive Art und Weise zu begegnen. Ihren Fragen und ihrem Durst nach Fakten und wissenschaftlichen Erklärungen war mit der Kabbala-geleiteten Auseinandersetzung mit dem Christentum ein Raum gegeben worden. Statt als Häresie gebrandmarkt zu werden, waren ihre zweifelnden Fragen zu einem produktiven Aspekt ihrer spirituell inspirierten Suche nach ihrer Form des Glaubens geworden. Und so entdeckte Yvette im Lichte der spirituellen Lehre die christliche religiöse Lehre sowie deren Praktiken und Gebote neu. Diese Annäherung an das Christentum sei ein langwieriger und schmerzhafter Prozess, betonte Yvette nach einem Moment des Schweigens, „because I am still a little bit sad from religion“ (Yvette, Interview 04.12.2018). Daher müsse sie sich erst langsam wieder an das herantasten, was sie nichtsdestotrotz als ihre Religion verstand: „You have to re-study your own religion and decode it yourself, because it’s your gift [...], because you are born in that religion for a reason, it’s your soul’s purpose“ (Yvette, Interview 04.12.2018).

Yvettes religiöser Werdegang, ihre Zweifel und Fragen waren keine Ausnahme. Ganz im Gegenteil: Yvettes Pendeln zwischen Ablehnung von Religion und die spirituell induzierte und inspirierte Annäherung an die eigene Religion ist sinnbildlich für alle meine Forschungspartnerinnen. Im Folgenden werde ich sukzessive zeigen, wie zeitgenössische spirituelle Praktiken zur Gestaltung der individuellen Religiosität der Frauen beitragen.

6.1 Islam und Christentum in spirituellen Kursen und Zentren

Während meines Besuchs von unterschiedlichen spirituellen Kursen und Zentren beobachtete ich, dass alle spirituellen Lehrer:innen im Rahmen ihrer Kurse das Thema Islam bzw. Christentum berührten. Ich hörte beispielsweise beiläufige Verweise auf eine Koransure, die mit dem gerade angesprochenen spirituellen Aspekt korrelierte, wertschätzende Hinweise auf die Lehren Jesu und Mohammeds oder Bekräftigungen, dass Gott der Schöpfer allen Seins und Lenker aller Geschehnisse des Universums sei. Gleichzeitig vernahm ich aber auch vehemente Erklärungen, im Rahmen des Kurses nicht über individuelle religiöse Anschauungen sprechen zu wollen, zaghaft oder wütend vorgetragene Kritik an den politisierten religiösen Institutionen des Libanon sowie die auffällige Randständigkeit oder gänzliche Abwesenheit muslimischer und christlicher religiöser Symbole in den Kursräumen. Beharrlich zog sich das Thema Religion durch die Kurse und präsentierte sich für mich als ein schwer fassbares, aber stetig anwesendes „Gegenüber“, auf das Lehrer:innen implizit wie explizit, in positiver wie negativer Konnotation, zu sprechen kamen.

Im Folgenden zeige ich, dass die ambivalenten Positionierungen spiritueller Lehrer:innen gegenüber dem Thema Religion eine fein justierte Komposition aus

Abgrenzungen zu den etablierten Religionen und Verbindungen mit ausgewählten inhaltlichen Aspekten von Islam und Christentum war. Ich argumentiere, dass die Lehrer:innen mit dieser Haltung vielfältige Anknüpfungspunkte für die Kursteilnehmerinnen und ihre Suche nach individuell passenden, religiösen Ausdrucksformen boten.

6.1.1 Abgrenzungen

In den spirituellen Zentren und Kursen beobachtete ich, dass Lehrer:innen sich in ihrer spirituellen Praxis von den im Libanon etablierten Religionen distanzieren. Am Beispiel von Sarahs und Rayhans Zentren analysiere ich, welche Ausdrucksformen diese vielgestaltigen Momente der Abgrenzung besaßen, und beleuchte die Gründe für diese distanzierenden Positionierungen.

Politische Dynamiken und explizite Distanzierungen – Sarahs Space of Knowledge¹²⁷

Das Schlimmste, was passieren könne, gestand Sarah in einem unserer Gespräche, sei, dass jemand öffentlich etwas schreibe wie „Sarah, the Sheikh or Sarah, the Priest“ (Sarah, Forschungsnotizen 06.11.2018). Mein Angebot, ihr Zitate vor einer Veröffentlichung vorzulegen, hatte sie entschieden abgelehnt. Mit diesem Hinweis gab sie mir jedoch zu verstehen, wo die „rote Linie“ verlief, die sie als spirituelle Lehrerin fürchtete. Bedenklich war für Sarah nicht, ob ihr spiritueller Unterricht auf Ablehnung stieß, weil die von ihr vertretenen Sichtweisen auf gesellschaftliche und individuelle Situationen sowie religiöse Zusammenhänge als soziokulturell unpassend angesehen würden. Der schlimmste anzunehmende Fall bedeutete für Sarah, dass jemand ihr Zentrum Space of Knowledge im öffentlichen Diskurs als neue Religion mit ihr als Führerin darstellen könnte. Als Alternative zu Christentum und Islam verstanden zu werden, verband Sarah nicht nur mit der Befürchtung, die gesellschaftlich machtvollen religiösen Institutionen zu verärgern, sondern auch all jene Libanes:innen zu brüskieren, für die der grundsätzliche muslimisch bzw. christlich geprägte Glaube an Gott wichtig und unverrückbar war.

Das Streben, nicht als neue Religion und damit als Konkurrenz zur christlichen und muslimischen Religion missinterpretiert zu werden, wurde auch in Sarahs Unterricht explizit sichtbar. Sie grenzte ihren spirituellen Unterricht hinsichtlich seines Inhalts und seines Fokus von etablierten Religionen ab. Wenn Teilnehmer:innen Fragen bezüglich ihrer Religion hätten, so sollten sie sich an den Priester oder muslimischen Gelehrten ihres Vertrauens wenden, sagte Sarah immer wieder rundheraus in ihren Kursen. Zu diesen Fragen könne und vor allem wolle sie nichts beitragen. Mit dieser Haltung unterstrich Sarah ihr Credo, dass spirituelle Aus- oder Weiterbildung die Praxis des eigenen Glaubens zwar erweitere, diesen jedoch niemals ersetze oder ihn

¹²⁷ Zentrale Aspekte dieses Unterkapitels formulierte ich erstmalig in dem Sammelbandbeitrag „Ein Kabbala-Frauenkreis in Beirut – Religiosität und weibliche Lebensgestaltung“ (Kühn 2022).

gänzlich ablöse. Diese Einstellung Sarahs spiegelte sich auch in den Haltungen der Besucher:innen wider. Gesprächspartner:innen verwiesen auf so etwas wie eine stille, aber von allen Beteiligten geteilte Überzeugung, die Yvette folgendermaßen zusammenfasste: „And we’re saying that you’re born in Christianity for a reason. You’re born in a Muslim [family, J.K.] for a reason. You’re born in [a] Druze [family, J.K.] for a reason. You’re born in [a] Buddhist [family, J.K.] for a reason“ (Yvette, Interview 04.12.2018). Der Übertritt zu einer anderen Religion oder das Abwenden von ihrer Religion zu Gunsten einer (neuartigen) spirituellen Lehre war somit für Sarah und ihre Kursteilnehmer:innen weder auf praktischer Ebene noch in spiritueller Hinsicht eine Option.

Sarahs Abgrenzungsbemühungen für ein korrektes Verständnis ihres spirituellen Angebots wurden intensiviert durch eine politische Brisanz, die im Kern ihrer Kurse enthalten war. Ihre Veranstaltungen boten Besucher:innen Handlungsanregungen für das eigene Leben auf Basis der mystischen Tradition des Judentums. Im gesellschaftlichen Diskurs des Libanon ist das Judentum eng mit dem Nachbarland Israel verbunden, mit welchem der Libanon durch jahrzehntelange kriegerische Auseinandersetzungen verbunden ist.

Die wechselvolle politische Geschichte der beiden Nachbarländer reicht bis in die 1940iger Jahre zurück und kann an dieser Stelle nur schlaglichtartig wiedergegeben werden: Nach der Gründung des Staates Israels im Jahr 1948 und dem damit einhergehenden Krieg floh ein Teil der Palästinenser:innen in den Libanon – wo sie bis heute leben.¹²⁸ Nicht zuletzt die Operationen der Palästinensischen Befreiungsorganisation (PLO) von libanesischem Boden aus führten im Jahr 1982 zum Eintritt Israels in den libanesischen Bürgerkrieg. Ein Resultat war die israelische Besetzung der südlichen Grenzregion des Libanon, die seit dem Rückzug der israelischen Armee aus anderen Teilen des Libanon 1985 bis ins Jahr 2000 fort dauerte. Nur wenige Jahre später, im Jahr 2006, führten andauernde Auseinandersetzungen zwischen der schiitischen Hisbollah und dem Staat Israel an der südlichen Grenze des Libanon erneut zu einem Krieg. Dieser Krieg brachte insbesondere die Zerstörung der südlichen Vororte Beiruts mit sich und stellte in den Narrativen meiner Interaktionspartner:innen eine geschichtliche Zäsur dar (weiterführend siehe Hage 2009; Leenders, Ghazal und Hanssen 2006; Moghnieh 2017).

Sarahs spirituelle Lehre war also mit einer Religion verflochten, die in gesellschaftlichen Diskussionen mit einem, wenn nicht sogar *dem* politischen Opponenten des Libanon verbunden wurde. Diese politische Dimension ihrer Veranstaltungen explizierte Sarah, als ich sie nach dem Unterschied zwischen ihrer spirituellen Lehrtätigkeit in London und in Beirut fragte:

¹²⁸ Rebecca Roberts: „Flüchtlinge zweiter Klasse: Palästinenser im Libanon“, *Bundeszentrale für politische Bildung*, 26. Juni 2016, <https://www.bpb.de/gesellschaft/migration/laenderprofile/228365/palastinenser-im-libanon>. Die Autorin gibt die gegenwärtige Anzahl registrierter palästinensischer Flüchtlinge im Libanon mit „mehr als 450 000“ an.

The differences that when you mentor in England, what they fear more is God. The whole concept of the light and that there is a divine power. They are like: ‚Wow, dude! Don’t go there!‘ Here what they fear is Kabbalah. [...] there [in London, J.K.] it’s like: ‚Oh please, this is just a New Age religion now!‘. And here [in Lebanon, J.K.] it’s like: ‚Oh my God, this is a Jewish thing!‘

(Sarah, Interview 07.12.2018)

Aufgrund dieser politischen Implikationen war die Abgrenzung ihrer spirituellen Lehre und ihres Zentrums vom Judentum und besonders vom Nachbarland Israel ein wiederkehrendes Moment. Auf unterschiedliche Art und Weise versuchten Sarah und die Besucher:innen ihres Zentrums zu zeigen, was sie *nicht* waren und welche Verbindungen *nicht* existierten. Dies betraf zum einen institutionelle Verflechtungen. Sarah unterstrich, dass sie keine monetären Zuwendungen, sondern nur vereinzelt organisatorische und inhaltliche Unterstützung vom Kabbalah Centre in London erhalte. Ihre ehemaligen Kabbala-Lehrer:innen hatten sie punktuell bei der Führung ihres Zentrums beraten und für einige Veranstaltungen nutzte Sarah Publikationen und in einzelnen Fällen aufgezeichnete Vorträge der Organisation.

Im Erscheinungsbild und im alltäglichen Ablauf von Sarahs Space of Knowledge waren diese politisch induzierten Abgrenzungsbestrebungen ebenfalls sichtbar. Auf dem Social-Media-Auftritt von Sarahs Zentrum erschien Kabbala lediglich als eine von vielen spirituellen Lehren, die am Zentrum unterrichtet wurden. Auch auf dem Hinweisschild am Eingang des Zentrums bediente sich Sarah zwar einer Symbolik, die die Verbindung zu Kabbala herstellte, suggerierte namentlich aber eine Nähe zum Sufismus. Auch das Interieur des Zentrums war eher neutral gehalten. Sarahs Space of Knowledge erstreckte sich über zwei Etagen. In der ersten befand sich ein kleiner L-förmiger Raum mit niedrigen Fenstern an einer Seite. Links vom Eingang befand sich ein Bücherregal, in dem eine englischsprachige Ausgabe der Zohar, einem zentralen Werk der Kabbala, eine Ausgabe des Koran sowie ein Chanukka-Leuchter stand. Überdies enthielt der Raum ein Whiteboard, einige Stühle, ein bis zwei Tische und einige Kissen und Decken. Der hintere Teil des Raums, der vom Eingang nicht direkt einsehbar war, beherbergte eine kleine Küchenzeile sowie wechselnde Kartons und abgestellte Gegenstände. Dieser kleine Raum wurde für den Frauenkreis und gelegentlich für kleinere Veranstaltungen genutzt. Der Raum des Zentrums, der vorrangiger Veranstaltungsort und primäre Anlaufstelle für die Besucher:innen war, befand sich eine Etage höher. Er war C-förmig und erstreckte sich über die gesamte Breite des Gebäudes, wobei nur das vordere Drittel aktiv genutzt wurde. Er war von Säulen durchzogen und besaß sowohl Tische als auch Stühle sowie eine Leinwand und einen Beamer. Vor den bodentiefen Fenstern, die eine gesamte Seite des Raums säumten, standen zahlreiche Pflanzen, deren Blätter und Blüten als Tee genutzt werden konnten. Neben einem Tisch mit Trinkwasserspender, Bechern und süßen Knabbereien gab es einen Tisch mit Büchern über Kabbala, die vom Kabbalah Centre herausgegeben worden waren. Während meines Forschungsaufenthalts wurde dieser Teil des Zentrums renoviert. Farblich war der Raum in Weiß und Blau gehalten. Bis auf den Büchertisch und drei

große hebräische bzw. aramäische Schriftzeichen, die an eine Wand gemalt waren, enthielt der Raum keine dekorativen Hinweise auf den Zweck seiner Verwendung. Und selbst diese Schriftzeichen sowie der Büchertisch waren nicht direkt beim Betreten des Zentrums sichtbar, sondern erschlossen sich erst nach einem genaueren Rundgang durch die Räumlichkeiten.

Neben dieser zurückhaltenden Inneneinrichtung, die wenig über die inhaltliche Ausrichtung von Sarahs spiritueller Lehre preisgab, beobachtete ich in Sarahs Kursen die Vermeidung von Begriffen, die eine politische Verbindungen zum Judentum und Israel suggerieren könnten. Hierzu gehörte die konsequente Bezeichnung von Buchstaben und Ausdrücken aus dem Kontext der Kabbala-Lehre und des Judentums als aramäisch statt differenziert als aramäisch oder/und hebräisch. Diese terminologische Vorsicht ließen Zentrumsbesucherinnen auch in unseren gemeinsamen Interviews walten. Sie zeigten sich skeptisch gegenüber einer Aufzeichnung des Gesprächs oder lehnten dies gänzlich ab – ein Umstand, der mir während Interviews mit Besucher:innen anderer spiritueller Zentren nicht passierte. Die Gesprächspartnerinnen wählten zudem achtsam die Worte, mit denen sie ihre spirituelle Praxis an Sarahs Zentrum beschrieben. Eine Frau eröffnete unser Interview gar mit der Information, dass ich wissen müsse, dass sie keine Jüdin sei (Forschungsnotizen 20.11.2018).

Der Umgang mit der politischen Dimension der spirituellen Lehre besaß im Falle von Sarahs Zentrum schließlich auch Formen der Zutrittsregelung, die sich aus Sicherheitsbedenken speisten: „[W]hen I first started, it was very much that I started as Kabalah. [...] So I was a bit scared and worried and I just had a baby“ (Sarah, Interview 07.12.2018). Sarahs Angst hatte sich seither zwar abgeschwächt, dennoch beinhaltete der Auftritt von Sarahs Space of Knowledge in den sozialen Medien weiterhin nicht die Adresse des Zentrums. Diese Information erhielt man erst nach einem Telefonat mit Sarah. Auf das Fehlen der Ortsangabe angesprochen, antwortete mir Sarah: Sie wolle wissen, wer aus welchem Grund ihr Zentrum besuche, statt unreglementiert Tür und Tor für jede:n zu öffnen.

Zusammenfassend waren Sarahs Abgrenzungsbemühungen also eine Reaktion auf politische Dynamiken. In verbalen und non-verbalen Formen adressierte sie zwei politische Themenfelder. Mit dem gesellschaftlichen Einfluss von Religionsgemeinschaften und der politischen Macht religiöser Institutionen und Autoritäten fand sie einen pragmatischen Umgang, indem sie dem Missverständnis entgegentrat, eine neue Religion zu propagieren. Damit wendete sie den potenziellen Konflikt ab, als Konkurrentin zu Islam und Christentum angesehen zu werden und entsprechend feindselige Konsequenzen von Seiten etablierter Religionsinstitutionen hervorzurufen. Auf den andauernden Konflikt zwischen Israel und dem Libanon reagierte Sarah, indem sie deutlich machte, dass die spirituelle Praxis, die sie lehrte, aus dem Judentum hervorgegangen sei, sie aber nicht die jüdische Religion, sondern eine universell anwendbare mystische Lehre unterrichte. Auf diese Weise kam sie der potenziellen Diskreditierung entgegen, politische Ansichten oder religiöse Überzeugungen desjenigen Nachbarlands zu verbreiten, mit dem der Libanon sich offiziell im Kriegszustand befand.

*Schwindende Sichtbarkeit und Nicht-Thematisierung –
Rayhans Curative Centre und Prosperity Centre*

Nicht alle spirituellen Lehrer:innen gingen wie Sarah den Weg der expliziten Distanzierung. Ich beobachtete ebenso implizite Formen der Abgrenzungen. Ein prägnantes Beispiel hierfür war Rayhans Umgang mit Islam und Christentum in den zwei Niederlassungen seines spirituellen Zentrums. Auch da Rayhans Meditationspraxis im Vergleich zu Sarahs Angeboten keine politisch brisanten Verflechtungen besaß, zog er in seinem Zentrum auf stille, aber kaum weniger nachdrückliche Art bestimmte Grenzen. Rayhan erkannte zwar an, dass der Islam bzw. das Christentum für die Teilnehmer:innen seiner Kurse relevant waren. Religion oder individuelle religiöse Ansichten waren jedoch kein Diskussionsgegenstand während der spirituellen Zusammenkünfte in seinem Zentrum. „And however, we don’t talk too much religion. It’s really, we never open this subject. We only searching for light and love and happiness and joy“, betonte er direkt in unserem ersten Gespräch (Rayhan, Interview 12.12.2017). Duktus und Kontext von Rayhans Aussage suggerierten, dass die Nicht-Thematisierung religiöser Aspekte sich organisch aus der Dynamik der Kurse ergebe. Meine Beobachtungen, insbesondere in Hinblick auf die materiell-ästhetische Gestaltung seines Zentrums, legen jedoch nahe, dass das verbale und non-verbale Ausklammern von Religion eine dezidierte Strategie Rayhans war, mittels der er seine spirituelle Lehre von etablierten Religionen abgrenzte und die sich im Laufe meiner Forschung intensivierte.

Rayhan investierte zusammen mit seinen Mitarbeiterinnen und Geschäftspartner:innen viel Zeit in das Erscheinungsbild des spirituellen Zentrums. Sie mieteten insgesamt zwei Räumlichkeiten im Beiruter Stadtteil Sodeco an: das Curative Centre und das Prosperity Centre. Zu Beginn meiner Forschung fanden sämtliche Kurse im Curative Centre statt. Das Prosperity Centre wurde vor allem für Yogakurse externer Lehrer:innen genutzt. Im Verlauf meiner Aufenthalte gewann das Prosperity Centre jedoch immer weiter an Bedeutung. Nach und nach verlagerten sich sämtliche Veranstaltungen, von Meditationskursen über Yogaklassen bis hin zu alternativen Heilbehandlungen und Wochenendworkshops, vom improvisiert wirkenden Curative Centre in das frisch renovierte Prosperity Centre. Das Curative Centre wurde aufgrund seiner opulenten Dachterrasse nur noch für große Events, informelle Treffen und soziale Aktivitäten genutzt. Ende 2018 entschied sich Rayhan, nicht zuletzt auch aufgrund ökonomischer Engpässe, das Curative Centre gänzlich aufzugeben.

Die beiden Niederlassungen unterschieden sich nicht nur in ihrem Aufbau und ihrer Größe, sondern auch in ihrem Design. Das Curative Center lag in einem unscheinbaren Eckhaus an einer ruhigen Querstraße, die mehrstöckige Gebäude mit Wohnungen, Büros sowie vereinzelt kleine Läden säumten. Nichts deutete von außen auf das spirituelle Zentrum hin. Lediglich die buddhistischen Gebetsfahnen, die um das Geländer des letzten Treppenabsatzes gewickelt waren, gaben Aufschluss über die Verwendung der Dachwohnung. Mit dem Betreten der Wohnung standen Besucher:innen an der langen Seite eines durch Säulen unterteilten Raumes, der das Herzstück dieser Niederlassung

bildete. Vom Eingang nicht einsehbar führte ein kleiner Flur zu weiteren Räumen, die Rayhans Privaträume beherbergten. Ein Fakt, den ich erst nach einiger Zeit erfuhr und der weder von Rayhan noch von Besucher:innen des Zentrums expliziert wurde.

Direkt bei meinem ersten Besuch betonte Rayhan mir gegenüber das multireligiöse Erscheinungsbild des Zentrums: Der Raum für die Meditationspraxis beherberge sowohl Artefakte spiritueller Praktiken als auch des Christentums und des Islam. Vom Eingang aus gut sichtbar stand zwischen zwei großen Roll-ups, die für Rayhans Zentrum warben, eine mannshohe Buddhastatue (Forschungsnotizen 28.11.2017). Ebenfalls von der Eingangstür aus erkennbar lehnte auf einem kleinen Beistelltisch ein Koran aufrecht an der Wand. Daneben stand eine Abbildung der Jungfrau Maria. Die weißen Wände schmückten bunte Tücher mit Schriftzeichen in Sanskrit und zwei Drittel des rechteckigen Raumes waren mit Teppichen und Yogamatten ausgelegt. An einem zentralen Punkt dieser Landschaft aus Yogamatten stach ein Platz hervor: Steine verschiedener Farbe und Größe lagen neben einer hölzernen Abbildung eines maronitischen Heiligen. Unterschiedlich große Klangschalen, diverse Bücher und Manuskripte über alternative Heilmethoden sowie mehrere Sets von Doreen Virtues Engelkarten, die sichtbare Gebrauchsspuren aufwiesen, waren aufgereiht. Hier saß Rayhan, wenn er seine Meditationsstunden leitete.

Um diesen Hauptraum der Niederlassung legte sich L-förmig eine ausgedehnte Dachterrasse, in deren Zentrum ein selbst gebauter Unterstand aus Holz platziert war. Die Holzbalken des Unterstands waren mit buddhistischen Gebetsfahnen geschmückt. Auf einem kleinen Brett, welches etwa auf Hüfthöhe im Inneren des Unterstands angebracht war, stand eine Kalligrafie, eine weitere Abbildung der Jungfrau Maria sowie eine etwa notizheftgroße Holzkonstruktion, an der kleine Metallröhrchen befestigt waren. Stieß man eines der Röhrchen an, setzte sich dieses Artefakt für buddhistische Gebetszeremonien hell klimpernd in Bewegung.

Die dekorativen Elemente des Curative Centre positionierten die spirituelle Lehre bzw. Rayhans Meditationspraxis einerseits und Artefakte unterschiedlicher Religionen andererseits zwar räumlich-materiell nebeneinander, aktive Verbindungen, beispielsweise durch das Einbeziehen religiöser Gegenstände in die Kurse, blieben jedoch aus. Die ausgestellten religiösen Schriften waren stets verschlossene Bücher. In keiner meiner zahlreichen Besuche sah ich Kursteilnehmer:innen darin lesen oder sie auch nur von dem kleinen Beistelltisch aufnehmen und in den Händen halten. Auch Rayhan verwies nur sporadisch auf ihre „Anwesenheit“ – meistens dann, wenn er neuen Besucher:innen das Zentrum vorstellte. Er band weder Koran noch Bibel inhaltlich oder haptisch in seine Kurse ein. All diese Dinge schienen vor allem Dekoration zu sein, die Religionen respektvoll sichtbar machten, ihnen aber einen sprichwörtlichen Platz am Rand zuwies, indem sie nicht aktiv in die spirituelle Praxis eingebunden wurden. Auch traten diese religiösen Gegenstände gegenüber den buddhistischen Gebetsfahnen oder der mannshohen Buddhastatue, die ich hier nicht als religiöse Ausdrucksform, sondern als weit verbreitete ästhetische Symbole der spirituellen Szene verstehe, in den Hintergrund. Ich argumentiere, dass Rayhan durch dieses Design und den ausbleibenden Umgang mit gewissen Dekorationselementen keinen Zweifel darüber auf-

kommen ließ, was im Fokus der von ihnen gepflegten Praxis stand: Es wurde gemeinsam meditiert, nicht gemeinsam gebetet. Es wurden spirituelle Selbsterkenntnis und Lebensgestaltung verfolgt, keine Glaubensansichten verhandelt.

Mit der Verlagerung der Zentrumsaktivitäten vom Curative Center ins Prosperity Centre wurde das materiell-ästhetische Erscheinungsbild von Rayhans Zentrum und damit seine distanzierende Positionierung gegenüber der Religion noch deutlicher. Das Prosperity Centre lag etwa fünf Gehminuten vom Curative Center entfernt in einem Neubau. Der Ort ähnelte professionellen Praxisräumen, mit einem Eingangsbereich mit Sitzgelegenheit und Empfangstresen, einer Küche und insgesamt vier, nach Funktionen differenzierten Räumen (Forschungsnotizen 06.12.2018). Zwei dieser Räume wurden besonders intensiv genutzt. Im größten Raum mit ausgedehnter Spiegelwand und imposanter Fensterfront, die einen Blick über die Silhouette Beiruts erlaubte, fanden Yoga- und Fitnesskurse statt. Je nach Veranstaltungsplan beherbergte der Raum auch die Meditationskurse von Rayhan oder Wochenendworkshops zu alternativen Heilmethoden. Ebenso häufig in Gebrauch war einer der kleineren Räume, der durch seine dunkle Wandverkleidung und Sitzgelegenheiten auf dem Boden einen höhlenartigen Charakter besaß. Besondere Aufmerksamkeit zog hier eine der Wände auf sich: Sie war vollständig mit von hinten beleuchteten rosa-beige-farbenen Steinen verkleidet. Dies seien echte Salzsteine aus dem Himalaya, wie Rayhan betonte. Nicht zuletzt wegen diesem als energetisch wertvoll angesehene Dekor, welches nach Meinung der Kursteilnehmerin Nabila Heilung unterstütze, beherbergte dieser Raum Rayhans Meditationskurse, wenn der große Raum mit der Spiegelwand belegt war. Auch Rayhans Meditationsplatz aus dem Curative Centre, der mit Engelkarten, Steinen und Klangschalen ausgestattet war, fand dauerhaft in dem Salzstein-Raum des Prosperity Centre seinen Platz. In Bezug auf die religiösen Artefakte war ein Unterschied zwischen den beiden Räumlichkeiten sichtbar. Zwar zierte Rayhans Meditationsplatz weiterhin ein kleines maronitisches Heiligenbild, welches bereits im Curative Centre Teil der Einrichtung gewesen war, Koran und Bibel suchte ich jedoch vergeblich in den Räumlichkeiten des Prosperity Centre. Stattdessen wurden in den Regalen im Eingangsbereich Edelsteinketten, Nahrungsergänzungsmittel sowie Engeltarotkarten zum Kauf angeboten. In einem Bücherregal, welches sich als das „Who's Who“ der internationalen Spiritualitäts- und Selbsthilfeszene las, warteten ausnahmslos englischsprachige Publikationen auf interessierte Leser:innen.

Rayhan und seine Mitarbeiterinnen betonten mit Verweis auf die räumliche Veränderung die fortschreitende Professionalisierung des spirituellen Zentrums: Das Prosperity Centre wurde als präsentabler, moderner und damit als besser als das Curative Centre erachtet. Während das Curative Centre den Charme einer improvisierten Meditationsstätte versprühte, besaß das Prosperity Centre die Atmosphäre einer spirituell angehauchten Wellness-Oase. Das Curative Centre sei der spiritueller Ort (Nabila, Interview 06.12.2017), das Prosperity Centre hingegen „more commercial“ (Rayhan, Forschungsnotizen 12.01.2018), lautete entsprechend das Resümee von Rayhan, seinen Mitarbeiterinnen sowie vielen Besucher:innen. Ein Fazit, welches sich im Namen der beiden Orte widerzuspiegeln schien. Ich argumentiere, dass dieser als

Professionalisierung wahrgenommene Veränderungsprozess des spirituellen Zentrums nicht zuletzt die fortschreitende Abgrenzung Rayhans zu den im Libanon etablierten Religionen beinhaltete. Die symbolisch-gegenständliche Ausstattung des Prosperity Centre beinhaltete im Vergleich zum Curative Centre kaum mehr religiöse Artefakte. Der Wandel des Zentrumsdesigns spiegelte die Intensivierung von Rayhans Abgrenzungsbestrebungen durch Nicht-Thematisierung wider: Der randständige Platz von Religion im Zentrumsdesign wich einer beinahe gänzlichen Unsichtbarkeit von Religion.

Unterschiedlichkeit zu etablierten Religionen konstatieren

Sarahs und Rayhans Positionen verdeutlichen unterschiedliche Ausprägungen einer Haltung, die ich in allen spirituellen Zentren und Kursen beobachtete, die ich im Rahmen meiner Forschung besuchte: Lehrer:innen grenzten sich und ihre Lehre von Religion ab. Sie schufen auf unterschiedliche Art und Weise Distanz zwischen ihrer eigenen Praxis und dem Islam bzw. Christentum. Und sie brachten zum Ausdruck, dass ihre spirituelle Lehre keine Religion sei. Formen dieser Abgrenzung waren eine implizite Distanzierung, wie im Falle von Rayhans Zentrumsdesign, oder explizite Unterscheidungen, wie Sarahs Hinweise gegenüber ihren Kursteilnehmer:innen. In unterschiedlichem Maße und mittels verschiedener Strategien waren Lehrer:innen bestrebt, das Thema Religion so weit wie möglich in ihren Kursen zu umgehen und den Fokus stattdessen auf ihre spirituelle Lehre, deren Praxisform und Inhalte zu lenken.

Bezüglich der abgrenzenden Handlungen der spirituellen Lehrer:innen gegenüber Religion fällt meiner Ansicht nach auf, dass der Akt und nicht der Inhalt der Abgrenzung im Vordergrund stand. Obwohl die Abgrenzungen vielfach sichtbar waren, erlebte ich selten eine Darlegung der Gründe für die Abgrenzung oder ein Aufzeigen tatsächlicher, inhaltlicher Unterschiede. Spirituelle Lehrer:innen machten also deutlich, dass sich ihre spirituelle Praxis von Religion unterschied, führten diese Differenzen aber selten auf inhaltliche Art und Weise aus. In dieser Hinsicht ist der Fall von Rayhan beispielhaft. Die Gründe für Rayhans intensivierter non-verbaler Nicht-Thematisierung von Religion blieben ähnlich implizit wie die konkreten Unterschiede, die er zwischen Islam und Christentum und seiner spirituellen Praxis sah und die ihn dazu bewogen, die ohnehin randständige, gegenständliche Sichtbarkeit von Islam und Christentum in seinen neuen Zentrumsräumlichkeiten weiter zu reduzieren. Rayhan und vielen der anderen spirituellen Lehrer:innen, denen ich während meiner Forschung begegnete, schien es wichtiger zu sein, die Unterschiedlichkeit zu konstatieren und deutlich zu machen, was ihre jeweilige spirituelle Praxis *nicht* war – Religion im weitesten Sinne des Wortes –, als explizit auszdifferenzieren, aus was sich diese Unterschiedlichkeit speiste und welche Gründe sie zu dieser Abgrenzung bewogen hatten. Die vielfältigen Handlungen, mit denen Lehrer:innen ihre spirituellen Praktiken von Islam und Christentum abgrenzten, waren damit klare, aber leise, entschiedene, aber inhaltlich offene Momente der Distanzierung, in denen die Bemühung deutlich wurde, eine wichtige Information zentral zu platzieren, dabei aber wenig inhaltlichen Staub aufzuwirbeln.

Ich argumentiere nun, dass sich diese spezifischen Abgrenzungsversuche aus den politischen Aspekten, die dem Thema Religion im Libanon anhaften, ergeben. Ich stelle die These auf, dass die Abgrenzung von Religion in den spirituellen Kursen eine Abgrenzung von im Libanon etablierten religiösen Institutionen und Autoritäten und deren machtpolitischen Verstrickungen darstellte. Religion war insofern ein politischer Faktor, als dass sich im Kontext des Konfessionalismus religiöse Macht und Autorität in politische Macht und Autorität übersetzte. Religion, religiöse Praxis und religiöse Autorität waren (und sind) im Libanon – jenseits polemischer Religionskritik – eine Dimension von gesellschaftlicher Kontrolle. Religiöse Praxis konnte als Ausdruck politischer Orientierung gelesen werden und religiöse Zugehörigkeit als Achse politischer Mobilisierung ge- bzw. missbraucht werden. Damit war Religion Politik – im unmittelbaren Sinne. Mehr noch: Eine Form der Politik, die von vielen Libanes:innen und ausnahmslos allen meinen Forschungspartnerinnen als Grund für den Niedergang des Landes erachtet wurde.

Von diesen politisierten Facetten und Implikationen von Religion grenzten sich spirituelle Lehrer:innen mittels der dargestellten Handlungen und Aussagen ab – so meine These. Die Distanz, die Lehrer:innen übten, war somit vor allem eine Distanz zu den institutionell-organisatorischen Ideen von Religion, ihren Hierarchien sowie zu ihrem Streben nach „power, money or the search for status“ (Fedele und Knibbe 2013a: 3) und weniger zu deren inhaltlichen Wertvorstellungen. Diese Abgrenzung nahmen die spirituellen Lehrer:innen erstens aus pragmatischen Gründen vor, um keine Konfliktlinien in dieser Arena der Macht auszulösen, bei denen sie als Konkurrent:in von religiösen Institutionen wahrgenommen werden könnten. Sarahs Angst, als Scheich oder Priester betitelt zu werden, illustriert diesen Punkt exemplarisch. Zweitens spiegelte diese Abgrenzung auch die individuellen kritischen Einstellungen der Lehrer:innen gegenüber etablierten religiösen Institutionen und Autoritäten wider. Und drittens holten die spirituellen Lehrer:innen mit dieser Abgrenzung ebenfalls einen überwältigenden Teil der Kursteilnehmer:innen in ihrer kritischen Haltung gegenüber den im Libanon etablierten religiösen Institutionen und Autoritäten ab.

Diese Abgrenzung zur Religion als Institution signalisierten die spirituellen Lehrer:innen ihren Kursteilnehmer:innen bereits durch die Verwendung ihrer Begrifflichkeiten. Obwohl Lehrer:innen sich bemühten, auch arabische Übersetzungen gängiger spiritueller Begriffe anzubieten statt ausschließlich mit englischen Begriffen zu arbeiten, wurde ein zentraler Begriff bei Lehrer:innen beinahe ausnahmslos im Englischen verwendet: Spiritualität. Aus Angst, eine Nähe zu etablierten Religionen zu suggerieren, nutzte niemand der Lehrer:innen die etablierte arabische Übersetzung *rūḥāniyya*. Angesprochen auf den Umstand, dass trotz formaler Bedeutungsgleichheit der Begriff *spirituality* dem Gebrauch von *rūḥāniyya* vorgezogen wurde, sinnierte Gaga, die eines der ersten Yogastudios Beiruts eröffnet hatte:

[M]any people are running away from religions. So they would rather hear the term spirituality than *rūḥāniyya*, because for them *rūḥāniyya* might mean

church or mosque. It's like: ‚I don't want to go into that trend!‘. But you're going into that under the umbrella of a different language. But this is the terminology. (Gaga, Interview 22.11.2018)

Gaga verwies auch auf die Verquickung von Religion und Politik in der Vergangenheit und Gegenwart des Libanon. Diese habe sich tief in das Gedächtnis der Menschen eingeschrieben – als abschreckendes Kapitel in der Geschichte des Landes. Religion werde mit Institutionen und Autoritäten verbunden, zu denen die Menschen Distanz suchten – vor allem jene Libanes:innen, die Yogastudios und Meditationszirkel besuchten. Aus diesem Grund werde bei diesem Begriff die Übersetzung vom Englischen ins Arabische vermieden. Im Gegensatz zum Begriff *rūḥāniyya*, der für viele Besucher:innen ihres Studios Assoziationen zu eben jenen Institutionen der libanesischen Gesellschaft wecke, deren Lehren und Perspektiven auf die Welt sie hinter sich lassen wollten, erscheine der Begriff *spirituality* zunächst einmal frei von institutionellen wie politischem „Ballast“. Diese „neue“ Terminologie ermögliche es, die jeweiligen Praktiken vorbehaltlos zu erkunden, so Gagas Perspektive. Abgrenzung gegenüber Islam und Christentum bedeutet daher gleichermaßen für spirituelle Lehrer:innen wie Kursteilnehmer:innen, die Unterschiedlichkeit zu bestimmten, als negativ angesehenen Facetten etablierter Religionen zu konstatieren (vgl. Fedele und Knibbe 2013a: 2, 6–7).

6.1.2 Verbindungen

Spirituelle Lehrer:innen grenzten ihre spirituelle Praxis unaufgereggt, aber entschieden, in sprachlicher und materiell-räumlicher Form von den etablierten Religionen ab. Zugleich machten sie aber auch deutlich, dass Verbindungen zwischen den von ihnen angebotenen spirituellen Lehren und Islam bzw. Christentum bestanden. Im Folgenden zeige ich, dass es vier unterschiedliche Formen gab, wie sie auf Berührungspunkte zwischen spirituellen Praktiken und Religion hinwiesen. Ich argumentiere, dass Lehrer:innen mit diesen Handlungen ausdrücken wollten, dass ihre Kurse zwar anders sind als Islam und Christentum, aber prinzipiell kompatibel mit Religion und religiöser Praxis.

Individuelle Verbundenheit

Eine Form, mittels derer spirituelle Lehrer:innen Verbindungen zu Religion zogen, war ihre ausdrückliche individuelle Identifikation mit Islam bzw. Christentum. So erklärte beispielsweise Sarah explizit, dass sie praktizierende Muslimin sei: ‚I'm Muslim. I'm born Muslim. I believe in Islam. I practice Islam. I'm 100% Muslim. I'm married to a Christian and I've studied Kabbalah‘, machte sie im Interview (07.12.2018) und in vergleichbarer Form auch in ihren Kursen deutlich. In diesem Zusammenhang erzählte sie auch immer wieder von ihrer Tagesroutine, die sowohl Praktiken der Kabbala und des Sufismus als auch etablierte muslimische religiöse Routinen umfasste: ‚I pray like

the Islamic way. And then, at dawn, I do my *šma' yisra'el*¹²⁹, which is like a kabbalistic prayer. And then I do a Sufi meditation. [...] That is my daily routine“ (Sarah, Interview 07.12.2018). Darüber hinaus berichtete Sarah, dass sie alle „spiritual gates“ (Sarah, Interview 07.12.2018) befolge. Mit diesem Begriff beschrieb sie das Zelebrieren von religiösen Feiertagen. Familiär bedingt partizipierte sie an christlichen Festen und aus ihrer eigenen religiös-spirituellen Verortung heraus beging sie muslimische und jüdische Feiertage: „So during *ramadān*, I fast. On *yom kippur*, I fast. On *purim*, I party. On *hanukkah*, I light the *hanukkiyah* and I do my connections and prayers and meditations“ (Sarah, Interview 07.12.2018).¹³⁰ Ich argumentiere, dass Sarah durch diese Einblicke in ihre individuellen religiös-spirituellen Gewohnheiten nicht nur ihre individuelle, auf ihrem Glauben basierende Verbundenheit mit der Religion (hier: der Islam) konstatierte. Sie bewies ebenso die prinzipielle Vereinbarkeit der beiden Praktiken und Sphären, indem sie sich als Beispiel für eine gelebte Verbindung von Religion und spiritueller Praxis präsentierte.

Diese Form, spirituelle mit religiöser Praxis durch individuelle Alltagshandlungen harmonisch zu verbinden, beobachtete ich nicht nur bei Sarah. Auch Rayhan präsentierte den Teilnehmer:innen seiner Kurse Beispiele für eine alltagspraktische Verbindung von spiritueller und religiöser Praxis. Im Gegensatz zu Sarah waren seine Demonstrationen jedoch wesentlich unmittelbarer, indem sie die einzelnen Teilnehmer:innen in den Mittelpunkt stellten. So bat er zu Beginn der Meditation anlässlich des Datums 12.12. die Ankommenden, auf einer der vielen Yogamatten Platz zu nehmen, und statt sich unterhaltend auf den Anfang der Stunde zu warten, für sich zu beten (Forschungsnotizen 12.12.2018). Die Teilnehmer:innen sollten bittend in einen Dialog mit Gott treten, um ihren Wünschen für die kommenden zwölf Monate sowie dem Wunsch nach Begleitung in der Meditation Ausdruck zu verleihen. Rayhan wies der religiösen Praxis, konkret dem Gebet, somit einen Platz im Raum seiner spirituellen Praxis zu, der zwar explizit nicht Teil seiner Meditationspraxis war, der aber die grundsätzliche Verbindung zwischen und die Kompatibilität von spiritueller Praxis und Religion unterstrich. Zu betonen gilt es, dass es sich bei diesem Beispiel, genau wie bei Sarah, um *individuelle* religiöse Praxis handelte, in der die praktizierende Person ihren Vorstellungen von Religion folgte und nicht etablierte Lehrmeinungen rekonstruiert und postuliert wurden. Damit unterlief meiner Ansicht nach Rayhans Aufruf zur Kombination von Gebet und Meditation zu Beginn der 12.12.-Meditation nicht seine abgrenzende Haltung gegenüber der Religion, die ich im vorherigen Unterkapitel skizzierte. Er differenzierte zwar spirituelle von religiöser Praxis (und positionierte

¹²⁹ Das *šma' yisra'el* (wörtl. „Höre, Israel“) ist ein zentrales Gebet des Judentums und kann als jüdisches Glaubensbekenntnis verstanden werden. Die Tatsache, dass Sarah dieses Kernelement jüdischer religiöser Praxis als kabbalistisch bezeichnete, ist ein weiteres Beispiel für die politisch motivierten Abgrenzungsbestrebungen, die ich in Kapitel 6.1.1 dargelegt habe.

¹³⁰ *Yom kippur*, *purim* und *hanukkah* sind jüdische Feiertage. Wie in Sarahs Zitat deutlich wird, sind die religiösen Riten an den jeweiligen Festen durch Fasten (*yom kippur*), geselliges Essen und Trinken (*purim*) und das rituelle Entzünden des acht- bzw. neunarmigen Leuchters (*hanukkah*) geprägt.

sich gegen die Form etablierter Religionen), verdeutlichte aber die Kompatibilität von religiöser Praxis und spiritueller Praxis in der Lebenswirklichkeit von individuellen Akteur:innen.

Respekt und Wertschätzung

Des Weiteren schufen spirituelle Lehrer:innen Verbindungen zwischen spiritueller Praxis und Religionen, indem sie ihren Respekt und in Teilen ihre Wertschätzung gegenüber Islam und Christentum zum Ausdruck brachten. Vor dem Hintergrund ihres Bekenntnisses zu spirituellen Praktiken *und* Religion befolgte und forderte beispielsweise Sarah in ihrem Zentrum bestimmte Regeln des Respekts vor Islam und Christentum sowie deren Vertreter:innen. Uninformierte und abwertende Rede über Religionen stellten eine „rote Linie“ für sie dar: „For example: ‚I heard that Prophet Mohammad says this‘. And it’s like: ‚Have you read it?‘ – ‚No.‘ – ‚Are you Muslim?‘ – ‚No.‘ [...] this is not wisdom, this is just darkness and installing fear in other people and really pointless“ (Sarah, Interview 07.12.2018). Eine weitere Grenze war für Sarah der fehlende Respekt gegenüber spirituellen und religiösen Lehrer:innen, die sie mit dem hebräischen Begriff *šaddiq* bzw. *šaddiqim* (Gerechter, Rechtschaffener (Sg.) bzw. Gerechte, Rechtschaffene (Pl.)) bezeichnete: „The second time I set a limit is when people are rude about *šaddiqim*. So if you say ‚The idiot Mohammad!‘ or ‚Pff! What did Jesus know?‘. That is a hard-core limit for me! I don’t appreciate disrespect to anyone! I appreciate sarcasm though“ (Sarah, Interview 07.12.2018).

Auch Rayhan brachte eine positiv konnotierte Positionierung gegenüber Islam und Christentum zum Ausdruck, indem er Respekt vor wichtigen Aspekten der Religion ausdrückte. Dies tat er meiner Analyse nach, indem er bestimmte Grenzen wahrte. Im Gegensatz zu Engeln, Maria, der Mutter Jesu, und Jesus selbst, die Rayhan regelmäßig in seinen Meditationskursen um Unterstützung bat und in den Dienst seiner spirituellen Reinigungsziele stellte, „verfügte“ er niemals in dieser Weise über den Propheten Mohammed. Der Prophet Mohammed wurde in den Meditationskursen weder um Hilfe gefragt noch in den Dienst eines bestimmten Schritts der Meditation gestellt. Ich schließe aus dieser Beobachtung, dass in Anbetracht der vorwiegend muslimisch geprägten Besucher:innen die Verwendung explizit christlicher religiöser Inhalte für Rayhan ein deutlich geringeres Potenzial für Konflikte besaß als das Einbinden zentraler muslimischer religiöser Figuren. Der Rückgriff auf den Propheten und seine aktive Einbindung in die Praxis könnten als respektlose „Nutzung“ einer zentralen religiösen Figur und damit als Affront verstanden werden.

Darüber hinaus kontrastierte Rayhan Meditation und Gebet. Er betonte, dass Meditation kein Gebet sei (Rayhan, Meditation 26.01.2018). Bei der Meditation gehe die Person nach innen und reinige sich (Rayhan, Meditation 26.01.2018). Meditation war laut Rayhan damit „enlightenment“, „awakening“ – und „healing“, wie die Kurs Teilnehmerin Nabila hinzufügte (Meditation 26.01.2018). Demgegenüber betrachteten Rayhan und die Besucherinnen seiner Meditation das Gebet als einen Weg, direkt

mit Gott in Kontakt zu treten und Bitten und Dankbarkeit auszudrücken (Rayhan und Shayma, Meditation 26.01.2018). Diese klare Trennung zwischen Gebet und Meditation verstehe ich ebenfalls als respektvolle und wertschätzende Anerkennung von dem, was religiöse Praxis aus Rayhans Sicht leisten kann, spirituelle Praxis aber nicht. Rayhan fand somit deutlich subtilere Formen, Respekt gegenüber Religion zu zeigen als Sarah. Dennoch argumentiere ich, dass auch er durch Handlungen wie die soeben skizzierte harmonische und verbindende Fäden zwischen spiritueller und religiöser Praxis flocht.

Übersetzungen

Eine weitere Methode, mittels derer einige spirituelle Lehrer:innen Verbindungen zwischen spiritueller und religiöser Praxis herstellten, war die aktive Übersetzungsarbeit zwischen spirituellen und religiösen Ideen und Praktiken. So übersetzte zum Beispiel die Yogalehrerin Nour direkt zwischen den Begriffen und Formen der Yogapraxis und der religiösen muslimischen Praxis. Nour, die sich als Muslimin verstand, war sowohl im Libanon und in Kanada aufgewachsen und ausgebildete Grundschullehrerin. Als solche hatte die Enddreißigerin lange Jahre an Schulen in den Golfstaaten gearbeitet, bevor sie, aus familiären Gründen und dem Bedürfnis nach einem beruflichen Wechsel folgend, in den Libanon zurückkehrte. Ihr Interesse an spirituellen Praktiken und ihre Freude an körperlicher Betätigung hatte sie schließlich zur Ausbildung als Yogalehrerin geführt, die sie in unterschiedlichen Aschrams in Indien absolviert hatte. In unseren Gesprächen machte Nour keinen Hehl daraus, dass neben der Freude an Yoga und ihrer Frustration über ihre Tätigkeit als Lehrerin auch finanzielle Aspekte ausschlaggebend für ihren Berufswechsel gewesen waren. Als gut vernetzte, selbstständige Yogalehrerin, die Privatstunden in Beiruts Mittel- und Oberschicht gab und an Universitäten und in Yoga- und Fitnessstudios unterrichtete, hatte sie nach eigener Aussage ein besseres Auskommen als in der Privatwirtschaft Angestellte, die mit vierzig und mehr Stunden pro Woche mehr arbeiteten als Nour. Auch vor der sich anbahnenden wirtschaftlichen Krise sah Nour sich geschützt. Sicherlich würden ihr nicht alle Kund:innen erhalten bleiben, gab sie zu, aber „rich people here stay rich“ (Nour, Interview 13.11.2018). Und so war sie zuversichtlich, auch in schwieriger werdenden Zeiten ausreichend viele Kurse geben zu können, um ihren Lebensunterhalt zu bestreiten.

Nour war sich auch aus einem weiteren Grund der Treue ihrer Kursteilnehmenden sicher. Sie betonte in Gesprächen mit mir, dass sie ihre Kurse bewusst an der religiösen Positionierung der jeweiligen Teilnehmer:innen ausrichtete. Hierbei verfolgte sie in unterschiedlicher Intensität die Strategie, Parallelen zwischen spiritueller und religiöser Praxis aufzuzeigen und sie somit als zwei unterschiedliche Ausdrucksformen des gleichen Inhalts zu präsentieren. Der Versuch, Verbindungen zwischen Religion und Yogapraxis zu ziehen, wurde besonders deutlich am Beispiel einer Gruppe von vier Frauen, die Nour einmal in der Woche unterrichtete. Eine der Teilnehmer:innen war Nours Tante Zohra, die mit drei Freundinnen den privaten Yogazirkel ins Leben gerufen hatte. Alle Frauen waren ihrer Religion tief verbunden, wobei eine eine Christin war und die anderen drei

schiitische Musliminnen waren.¹³¹ Aus diesem Grund fokussierte sich Nour besonders darauf, Verbindungen zwischen Islam und Yoga zu ziehen. „My aunt and her friends, they're older women and they are all veiled. So their style of yoga, or the way I teach them, I really link it to Islam, a lot!“ (Nour, Interview 22.11.2017). Dies konnte z. B. die Ermutigung sein, sich ein islamisches bzw. christliches Gebet als Ersatz für ein im Yoga übliches Mantra zu suchen (Nour, Interview 03.12.2018). Um aber nicht nur Ersatz zu bieten, sondern aktiv Verbindungen zu ziehen, griff Nour auf ihr kürzlich erwachtes Interesse am Sufismus zurück. Diese – in ihren Worten – Brücke zwischen Yogapraxis und Islam war aber nicht frei von Ambivalenz, wie meine folgende Beobachtung während einem Treffen der Frauen verdeutlicht (Forschungsnotizen 23.11.2017).

Nachdem die Frauen ihre Yogamatten im Wohnzimmer ausgebreitet hatten, begann Nour die Stunde. Sie bat die Frauen, sich eine Affirmation zu suchen, die sie leise im Kopf wiederholen sollten, um den Geist zu beruhigen. Dies könne ein Mantra, aber auch ein religiöser Ausspruch wie „*Allāhu 'akbar*“ sein, fügte Nour hinzu. Wichtig sei es, dass es sich passend anfühle. Dann führte Nour die Frauen durch eine kurze Anfangsmeditation und einige Atemübungen, bevor sie mehrere Abfolgen des Sonnengrußes anleitete. Zum Schluss gab es eine längere Abschlussmeditation, während der die Teilnehmerinnen still und mit geschlossenen Augen auf ihren Matten lagen. Diese Meditation wurde eingeleitet von einer Sufimusic, in der eine Frauenstimme „*Allāhu 'akbar*“ und das muslimische Glaubensbekenntnis sang. Nour stellte die Musik jedoch abrupt nach der Hälfte der Meditationszeit aus und ließ die Stunde in Stille ausklingen. Später erzählte Noura mir, sie sei sich plötzlich unsicher gewesen, was die Teilnehmerin Naima, die in der Gruppe den Ruf einer Gläubigen hatte, die in strenger Form den muslimischen Glaubensvorschriften folgte, von der Musik halten würde. Immerhin sei es Sufimusic gewesen und eine Frauenstimme habe religiöse Texte rezitiert. Um möglichem Ärger zuvorzukommen, hatte Nour die Musik daher kurz entschlossen abgebrochen.

Diese Episode zeigt, dass Nours Ansinnen, für die Teilnehmerinnen spirituelle und religiöse Praxis miteinander zu verflechten, nicht nur ein Brückenschlag zur Yogapraxis, sondern auch ein stetiges Wandeln entlang des Affronts war. Hierbei lag das Problem weniger in der Mixtur unterschiedlicher religiöser und spiritueller Praktiken, sondern begründete sich in divergierenden religiösen Ansichten der Teilnehmerinnen. Während Zohra und die beiden anderen Frauen die Sufimusic möglicherweise als vertrautes, religiös bedeutsames Element in ungewohnten Körperposen und Atemtechniken begrüßten, befürchtete Nour Ablehnung von Seiten der Teilnehmerin Naima. In der Vergangenheit hatte es einen Konflikt zwischen Nour und Naima gegeben, als Nour etwas über Hinduismus erzählt hatte.

She's a very open minded, religious person, really connected to God, but one of those people who say: „Our religion is right, all other religions are wrong.

¹³¹ Zum Ende meiner Forschung hatte sich die Besetzung der Gruppe geändert und es nahmen zwei Christinnen und zwei Musliminnen an dem Kurs teil.

Everyone who isn't of our religion is a *kāfir* [non-believer, J.K.], is someone who's gonna go to hell'. You know what I mean? She's really intense with that. I stayed being super cool with her, but I felt she took it so personal. But I stayed super cool. And me and her now are super cool. (Nour, Interview 03.12.2018)

Vor diesem Hintergrund stellten mit Bedacht ausgewählte und gut erläuterte Ähnlichkeiten zwischen spiritueller und religiöser Symbolik und Praxis eine wichtige Strategie für Nour dar. So zog sie beispielsweise die Parallele zwischen der nach oben geöffneten, leicht gebeugten Hand in einigen Yogahaltungen und dem nach oben geöffneten Halbmond auf Moscheen:

you notice on the top of the mosque, there is the upside crescent and it's always opened upward, because it's always sending energy and receiving, like everything from the heavens or whatever one wanna call it. That's why we sit this way. And then they [Zohra and her friends, J.K.] were like ,Oh, that's beautiful!'

(Nour, Interview 22.11.2017)

Mit diesen Erklärungen zog Nour eine Verbindung zwischen Yogapraxis und muslimischer religiöser Praxis, legte die Entscheidung, inwieweit diese Verknüpfung jedoch angenommen wurde, in die Hände der einzelnen Teilnehmerin. Ein Freiraum, der von den vier Frauen individuell gestaltet wurde. So schufen die Frauen auch ihre eigenen Formen, die Yogapraxis gemäß ihrer Glaubensansichten auszurichten. Nour berichtete mir, dass ihre Tante Zohra den anderen Teilnehmerinnen empfohlen habe, vor der Yogastunde einen kurzen religiösen Segen zu sprechen, um der Praxis die entsprechende Intention und Ausrichtung zu geben: „she told them, just say *bismi 'llāhi 'r-raḥmāni 'r-raḥīmi* [In the name of God, the Most Gracious, the Most Merciful, J.K.] or something like that, and it will bless the practice“ (Nour, Interview 03.12.2018).

Trotz der Begeisterung, mit der Nour nach Möglichkeiten suchte, für die Teilnehmerinnen Verbindungen zwischen Yogapraxis und Religion zu ziehen, vertrat sie die Meinung, dass die etablierte Form muslimischer bzw. christlicher Religionspraxis der spirituellen Praxis Grenzen setze. Indem alle fundamentalen Lehren und Positionen in einem zentralen Buch niedergeschrieben seien, sei das Feld des Vorstellbaren und (körperlich) Erlebbaren für diese Praktizierenden klar umrissen: „It's still the one book that you follow. If you tell someone like ,Who says heaven or hell exist?' They'd be like [gasps]“ (Nour, Interview 03.12.2018). Aus dem (Un-)Willen, Bekanntes in Frage zu stellen, folgte laut Nour eine unterschiedliche Offenheit bezüglich körperlich-sinnlicher Wahrnehmung. In der Erklärung ihrer Position griff Nour auf die beiden hinduistischen Götter Atman und Brahman zurück. Im Hinduismus symbolisiere Atman jenes, was in Christentum und im Islam als „the one God“ (Nour, Interview 03.12.2018) betitelt werde. Brahman hingegen sei alles: „Brahman is you. Brahman is me. Brahman is the universe. Brahman is everything outside of the universe. It's just what's all beyond“ (Nour, Interview 03.12.2018). Entsprechend dieser Unterscheidung beschrieb Nour die Prozesse, die Zohra und ihre Freundinnen ihrer Ansicht nach maximal im Yoga-

unterricht erfahren konnten. Die Frauen würden sich in der Dimension von Atman aufhalten und sich niemals auf die Unendlichkeit Brahman einlassen, denn sie seien an die Inhalte der religiösen Schriften des Islams und des Christentums gebunden und würden daher die Grenzen der Vorstellung von einem Gott als transzendente Entität nicht verlassen: „So of course, with their meditations in the end, they’re only gonna go so far. [...] Sometimes they’ll catch a feeling. It’ll be like, something grand, but it will always be, for them, associated with Atman“ (Nour, Interview 03.12.2018).

Obwohl Nour hier eine beinahe normativ anmutende Einordnung ihrer Yogaschüler:innen vornahm, dürfen ihre Aussagen nicht als abwertende Kritik der entsprechenden Personen missverstanden werden. Im Gespräch mit mir reflektierte und beschrieb sie vielmehr ihre divergierenden Lehrerfahrungen und körperlich-sinnlichen Empfindungen während ihres Yogaunterrichts in unterschiedlichen Kontexten. Diese Lehrerfahrungen waren ihrer Ansicht nach entscheidend durch die religiöse Perspektive der Teilnehmenden geprägt. So beschrieb sie die Atmosphäre im Kurs von Zohra und ihren Freundinnen als eine warme, goldene „grounded energy connected with the skies“ (Nour, Interview 03.12.2018). An anderer Stelle im Interview erwähnte Nour die Verbindung zu Gott und das Gefühl der Sicherheit, Zusammengehörigkeit und Liebe, die die gemeinsame Praxis mit den Frauen ihrer Empfindungen nach auszeichne:

With Islam, it’s not unknown, it’s all written. And of course, there are some things that are unknown, but there’s a book, and they [Zohra and her friends, J.K.] follow and they believe in all of this, that we’re limited. So that’s why we stay grounded, we stay connected here. The religion grounds us to reality, and at the same time, takes us and connects us with our God who’s close to us. [...] So it’s comforting because it’s not surprising. And it keeps you sheltered up here, down here. So we’re here connected so much, but we feel this so much, but we stay in between these two areas. So it’s as if we’re hugged, we’re loved. There’s a beautiful connection, and as I said, it feels so safe. (Nour, Interview 03.12.2018)

Diese Unterrichtserfahrung kontrastierte Nour mit ihrer Yogaklasse an einer großen libanesischen Universität. Der Kurs bestand vorwiegend aus Studierenden sowie vereinzelt (jüngeren) Angestellten der Universität und fand zweimal in der Woche für eineinhalb Stunden in den Sporträumen des Campus als freiwillige außercurriculare Aktivität statt. Damit war die Klasse nicht nur in Bezug auf das Alter, sondern auch hinsichtlich der vorhandenen Perspektiven auf und Verortungen in im Libanon etablierten Religionen anders aufgestellt als die Gruppe um Zohra. Ein Fakt, der nach Meinung von Nour ausschlaggebend für die spirituelle Ausrichtung der Stunden war:

I never realised that, but it’s so true. Because with the [university, J.K.] students, because we’re not all one religion, and not everyone is so deeply with their own religion. [...] So because there isn’t this strong connection to one, it’s as if we’re able to go into the unknown. Go into greater than what’s God, bigger than G-O-D, larger. [...] because we’re all so open, we reach the state, we go up to

like Brahman all together. We enter the world of unknown and un-wondering. [...] we just end up going pshshsh, past this. But to go, pshshsh past, isn't easy. For these ladies, who say Islam is the only real religion, 'Who said Prophet Muhammed even existed?', 'Who said any of the stuff is real?', for me to say this, will shock the hell out of them. (Nour, Interview 03.12.2018)

In Nours Reflexionen wird deutlich, dass die Form der Übersetzungen zwischen spiritueller Praxis und Religion auch eine Frage der individuellen religiösen Ansichten und dem Alter bzw. der Generation der Kursteilnehmer:innen war. Welche Verbindungen denkbar und machbar, welche Aspekte hinterfragbar waren, war an die Verortung der Teilnehmer:innen gebunden. Auch wenn den Teilnehmer:innen der universitären Yogakurse von Nour nicht per se eine weniger starke Verbindung zu ihrer Religion unterstellt werden soll, so waren die Studierenden dennoch anderen Diskussionen als Zohra und ihren Freundinnen ausgesetzt. Populäre (Selbsthilfe-)Literatur, die mit spirituellen und religiösen Konzepten anderer Kulturen und Gesellschaften spielte, Vorstellungen einer achtsamen und gesunden Lebensführung oder die Idee von meditativen Körperpraktiken als Garant für eine nachhaltige Leistungsfähigkeit waren für die Studierenden bekannte Ideen und Konzepte und damit selbstverständlicher Teil ihrer Perspektiven.¹³² Diese Parameter der Teilnehmer:innen bestimmten nicht nur für Nour, sondern auch für andere spirituelle Lehrer:innen, ob und in welcher Form sie aktive Übersetzungen zwischen Elementen spiritueller Praktiken und Elementen muslimischer und christlicher Religion vornehmen konnten. Möglicherweise war die Herausforderung, Übersetzungen zwischen der spirituellen Lehre und den Religionen zu finden, die die Gemeinsamkeiten betonen statt ungewollt deren Unterschiedlichkeit aufzeigen, auch ein Grund, warum ein Großteil der spirituellen Lehrer:innen eher selten eine Übersetzung konkreter Handlungen, Symbole oder Ideen von der spirituellen Lehre in Begriffe und Ansichten von Islam und Christentum vornahm.

Geteilte Inhalte

Spirituelle Lehrer:innen knüpften oftmals Verbindungen zwischen spirituellen Praktiken und Religion, indem sie auf grundlegende, geteilte Inhalte verwiesen. Diese indirekte Form der Übersetzung durch den Verweis auf geteilte Kernpunkte pflegte auch Sarah in ihren Kursen. Sie berichtete mir, dass es für sie eine schrittweise Ent-

¹³² Der alltägliche Kontakt mit derlei Inhalten und die aktive Auseinandersetzung hiermit war den Studierenden, im Vergleich zu Zohra und ihren Freundinnen, auch deshalb so selbstverständlich möglich, da sie sich als Mitglieder einer jungen Generation von Libanes:innen der Mittelschicht barrierefrei in den englisch- und französischsprachigen Diskussionen der globalen Spiritualitätsszene bewegen konnten – sowohl online als auch offline. Unter meinen Forschungspartner:innen war die Altersgrenze zwar keine klare Linie hinsichtlich Sprachkompetenz und Internetaffinität, aber die Hemmschwelle, die Onlinewelt zu betreten, schien für die verschiedenen Generationen unterschiedlich hoch zu sein: Diejenigen älteren Lehrer:innen, die Facebook-Seiten und Blogs besaßen, waren bei der Pflege ihres Social-Media-Auftritts auf die Ratschläge und Hilfe von jungen Verwandten angewiesen.

wicklung gewesen sei, spirituelle und religiöse Erklärungen für eine Situation, einen Zusammenhang oder eine Sichtweise miteinander zu verbinden, aber dass sie im Laufe ihrer Lehre in Beirut diese Vorgehensweise immer weiter kultiviert habe. Je offizieller und größer ihre spirituellen Kurse wurden, desto sicherer fühlte sie sich, die unterschiedlichen Perspektiven in ihrem Unterricht zusammenzuführen:

I would explain a kabbalistic concept and then I would explain it scientifically and then I was very open and ‚Mohammad says this‘ [...] I realized people were much more receptive, they were much more like ‚Oh yah! That totally makes sense and I love the fact that I can relate it to Mohammad!‘.

(Sarah, Interview 07.12.2018)

Laut Sarah entwickelten sowohl die Teilnehmer:innen als auch sie das Bedürfnis, Inhalte der Kabbala in Verbindung zu Christentum und Islam zu setzen. Auf diese Weise verstanden sie nicht nur eine Idee oder einen Aspekt aus unterschiedlichen Blickwinkeln. Sie machten so ebenfalls deutlich, dass die scheinbar unterschiedlichen Blickwinkel durch eben jene Idee oder eben jenen Aspekt miteinander in Harmonie verbunden waren.

Auch Rayhan bediente sich dieses Vorgehens. Und ähnlich wie bei dem Ausdruck von individueller Verbundenheit und Respekt gegenüber der Religion gestalteten sich auch Rayhans Hinweise auf geteilte Inhalte von Religion und spiritueller Praxis zurückhaltender und unbestimmter als in Sarahs Fall: Er verwies sehr allgemein auf inhaltliche Kernpunkte der muslimischen bzw. christlichen religiösen Schriften (vgl. Loimeier 2022: 33), die auch in seiner spirituellen Praxis gültig waren. Auch wenn Rayhan in seinen Kursen vorwiegend nicht-religiös konnotierte Begriffe wie „Universum“ und „Energien“ nutzte, verwies er wiederholt darauf, dass Gott die letzte Instanz allen Seins sei: Gott sei derjenige, der alle Dinge schaffe und lenke, und die Reinform der Liebe darstelle (Rayhan, Meditation 11.11.2018). Rayhan definierte also auch für seine spirituelle Praxis Gott als höchste Autorität. Auf diese Weise zeigte er nicht nur seinen Respekt gegenüber diesem Kernelement christlichen und muslimischen Glaubens. Er definierte diesen zentralen Aspekt muslimischer wie christlicher Religion auch als Kernelement seiner spirituellen Praxis. Diese Überzeugung Rayhans wurde immer wieder mittelbar in Momenten seiner Kurse sichtbar. So beschrieb er in den von ihm geführten Gedankenreisen, die Teil seiner Meditationen waren, unterschiedlich gefärbtes Licht (siehe Kapitel 5.1.2). Während er die Farben, wie Blau, Gelb oder Rot, gewissen Engeln zuwies, blieb das weiße Licht, welches aus physikalischer Sicht alle anderen Farben beinhaltet, stets Gott vorbehalten. Rayhan beschrieb es als das kraftvollste und intensivste Licht und als Licht Gottes (Rayhan, Meditation 12.12.2018). Ich argumentiere, dass Rayhan mit diesen Beschreibungen die religiöse Idee einer kosmologischen Ordnung mit Gott an der Spitze in seinen Meditationen reproduzierte und als Teil seiner spirituellen Lehre markierte. Damit schuf er nicht zuletzt Verbindungen zwischen spiritueller Praxis und Religion, die auf geteilten Inhalten basierte.

Auch in anderen Momenten seiner Kurse verwies Rayhan auf Gemeinsamkeiten zwischen seiner Meditationspraxis und der religiösen Praxis. Hierbei bezog er sich vorrangig auf den Islam, wie die folgende Situation bezüglich der Engelkartensets von Doreen Virtue zeigt, die Rayhan intensiv in seinen Meditationskursen nutzte. Als ich mich in einem unserer Gespräche erkundigte, ob alle seine Engelkartensets auf Englisch, also nicht auf Arabisch seien, antwortete Rayhan mir, er kenne und nutze nur englischsprachige Engelkarten, sei sich aber sicher, dass vergleichbare Karten auch auf Arabisch existieren würden. Nach einer kurzen Pause fügte er hinzu:

Those cards, lots of the things are from the Bible, from the *Qur'ān*, from the messages [*ḥadīth*, J.K.] as well: guidance, current situations, challenges. Even if you open the *Qur'ān* like this or the Bible, asking God questions you will find the answer.
(Rayhan, Interview 12.12.2017)

An dieser Aussage Rayhans sind zwei Aspekte für meine Analyse relevant. Erstens zog Rayhan die Verbindung zwischen der Engelkartenpraxis und muslimischen religiösen Schriften. Mit den Engelkarten von Doreen Virtue stellte er dezidiert ein englischsprachiges, globalisiertes, spirituelles Werkzeug ins Zentrum seiner Lehrtätigkeit; zugleich betonte er aber, dass sich der Inhalt der Engelkarten aus Bibel und Koran speise. Diese Verbindung zog er gelegentlich auch während der Stunden. Dies geschah dann, wenn Figuren in den Karten benannt wurden, die im Koran bedeutsam waren, oder wenn die Handlungsaufforderung einer Engelkarte inhaltlich mit einer Koransure korrespondierte. Durch diesen Brückenschlag verlieh Rayhan den Karten eine weitere Bedeutungsdimension, kontextualisierte und naturalisierte sie in Bezug zur muslimischen religiösen Verortung der Teilnehmer:innen. Die Engelkarten mit den religiösen Figuren der Engel und der Vorstellung einer hierarchischen Kosmologie aus Menschen, nicht-menschlichen Wesen und Gott waren an sich durchaus schon anschlussfähig für muslimische Nutzer:innen. Durch Rayhans Brückenschlag wurden die spirituellen Utensilien, die ursprünglich aus dem spirituellen US-amerikanischen und daher christlich geprägten Kontext stammen, aber noch besser in den kulturell-religiösen Kontext von Rayhans Meditationsstunden integriert.

Zweitens verglich Rayhan in seiner Aussage über die Engelkarten seine spirituelle Praxis mit der aus seiner Sicht etablierten religiösen Praxis, göttlichen Rat einzuholen, bei der zufällig aufgeschlagene Koran- und Bibelverse als Antworten auf vorher gestellte Fragen gelesen werden. Meiner Analyse nach betonte seine Aussage daher nicht nur die Gemeinsamkeit der Inhalte, sondern auch Ähnlichkeiten in der Form. Seiner Ansicht nach war seine Befragung der Engelkarten vergleichbar mit der Befragung religiöser Schriften in dem oben skizzierten Verfahren. Des Weiteren interpretiere ich diese Aussage Rayhans dergestalt, dass er durch diesen Vergleich versuchte, seiner Engelkartenpraxis Legitimität und kulturell-religiöse Authentizität zu verleihen. Gemäß seiner Argumentation konfrontierten die Engelkarten die Teilnehmer:innen nicht mit „fremden“ religiösen Inhalten oder Praktiken. Vielmehr stellten sie gemäß Rayhans

Perspektive eine neue Form einer altbekannten und akzeptierten religiösen Praxis dar. Hiermit situierte Rayhan seine Meditationskurse im Rahmen dessen, was Bibel und Koran erlauben, und unterstrich die Kompatibilität der formal unterschiedlichen spirituellen und religiösen Praktiken.

Deutlich wurde diese Suche nach Verbindungen, die eine Kompatibilität spiritueller Praktiken mit religiösen Überzeugungen betonen und spirituelle Praktiken gleichzeitig legitimieren, auch in Hinblick auf das, was immer wieder Referenzpunkt von Rayhans Praxis war: Liebe bzw. Selbstliebe. Dieses spirituelle Kernkonzept setzte Rayhan in Verbindung mit Inhalten, welche er als Kernelement von Islam und Christentum identifizierte. In einem unserer Gespräche betonte er, dass die Idee der Liebe fundamentaler Bestandteil in vielen Religionen sei:

We are not bringing things from outside. It [love, J.K.] is just a belief available in all religions, in all bibles [religious books, J.K.]: give love, forgive! It's the same. We are applying it in an easy and simple way, without complication, without the rule that if you don't love me, I will kill you. Okay, love me when you want to love me, when you feel to love me, because it's a reflection of me.

(Rayhan, Interview 12.12.2017)

In dieser Aussage betonte Rayhan rundheraus, in seinen Meditationen nichts den Religionen „Fremdes“ zu lancieren. Vielmehr divergiere in seiner spirituellen Praxis nur die Art und Weise, wie das Ideal der Liebe umgesetzt werde, von dem, was laut Rayhan im Islam und im Christentum praktiziert werde. Damit enthielt Rayhans Erklärung den erneuten Verweis auf geteilte Inhalte von Spiritualität und Religionen.

Kompatibilität mit Islam und Christentum beweisen

Mit Blick auf die unterschiedlichen Formen, mit denen spirituelle Lehrer:innen Verbindungen zwischen ihrer spirituellen Praxis und Islam und Christentum zogen, möchte ich zusammenfassen: Die Lehrer:innen waren bemüht, die Kompatibilität der beiden Praxisfelder zu unterstreichen. Diese Kompatibilität besaß mehrere Dimensionen. Sie betraf zum einen inhaltliche Aspekte. Spirituelle Lehrer:innen propagierten in ihren Kursen ganz grundsätzlich den Glauben an Gott, dem Schöpfer und der letzten Instanz einer kosmologischen Ordnung. Ebenso galten auch in ihren Augen religiöse Schriften als Wort Gottes und als Referenzpunkt für Fragen des Glaubens und der Glaubenspraxis. Auch religiöse Kernelemente fanden sich in den spirituellen Lehren wieder: Liebe für sich selbst und die Mitmenschen und das Streben nach friedvollem Miteinander wurden gleichermaßen als Ziele von Spiritualität und Religion angesehen. Einige Lehrer:innen betonten zudem ähnliche Ausdrucksformen und Symboliken, wie beispielsweise der von Nour angeführte Halbkreis in der Meditationshaltung und als Halbmond auf Moscheen. Der Verweis auf die Kompatibilität spiritueller Praktiken und Religion betraf aber nicht nur die inhaltliche Ebene, sondern tangierte auch

Fragen nach der Koexistenz der Praktiken. Immer wieder betonten die spirituellen Lehrer:innen und machten in ihren Handlungen sichtbar, dass spirituelle und religiöse Praktiken im Alltagsleben einer Person koexistieren können.

Ich argumentiere, dass spirituelle Lehrer:innen mit dieser Form des Anschlusses an Religion nicht nur ihre eigene Haltung gegenüber Kernelementen von Islam und Christentum zum Ausdruck brachten. Sie bezogen sich ebenso auf die individuelle Bedeutung, die Islam und Christentum für die Kursteilnehmer:innen hatten. Muslimisch und christlich geprägter Glaube war für meine Forschungspartnerinnen unverrückbarer Bestandteil ihres Lebens, wie ich in Kapitel 4.4 gezeigt habe. Die Frauen betonten immer wieder, dass sie gläubig seien und sich Islam bzw. Christentum verbunden fühlten. Kein Interview verging, ohne dass die Forschungspartnerin ihre Verbindung zu Gott konstatierte und als zentral für ihr Leben benannte. Dies galt in gleichem Maße für Personen, die eine positive Verbindung zu etablierten Religionen einnahmen, als auch für diejenigen, die eine kritische Haltung gegenüber institutionalisierten Religionen und die Politisierung von religiöser Zugehörigkeit pflegten. Auch die spirituellen Lehrer:innen, die ich während meiner Forschung begleitete, fühlten sich Islam und Christentum grundsätzlich verbunden, auch wenn das Ausmaß dieser Verbindung ähnlich wie bei den Kursteilnehmer:innen variierte. Mit den spezifischen Verbindungen zwischen spiritueller Lehre und Religion gingen die spirituellen Lehrer:innen auf das Gefühl der Verbundenheit mit Aspekten von Islam und Christentum ein, das zentral für die Forschungspartner:innen war. Wie die Reiki-Lehrerin Mira im Interview (17.01.2018) festhielt: „And this is what I love, they [clients, J.K.] love, [...] I put them on the path that stays with their religions“.

6.1.3 Vielfältige Anknüpfungspunkte

Mein empirisches Material zeigt, dass Islam und Christentum in spirituellen Kursen in Beirut auf vielfältige Art thematisiert wurden. Der Blick auf die spirituellen Kurse bzw. Zentren von Rayhan, Sarah und Nour verdeutlichen dabei das inhaltliche Spektrum und die Ausdrucksformen der Positionierungen gegenüber den beiden Religionen, die mir unter den Lehrenden begegneten. Während einige Lehrende ihre Position in ihren Kursen verbalisierten, nahmen andere eher durch die materiell-ästhetische Gestaltung ihres Zentrums Stellung. Darüber hinaus variierten die Positionierungen der Lehrer:innen auch in inhaltlicher Hinsicht. Wie Rayhan postulierte ein Teil der Lehrenden die Übereinstimmung bestimmter Ideale, wie (Selbst-)Liebe, und pflegte dennoch eine geringe bis gar keine dekorative Einbindung religiöser Symbole und Artefakte in die Kursräume. Andere Lehrer:innen wählten den Weg von Sarah und betonten mit Verweis auf religiöse Schriften Überschneidungen zwischen Religionen und spirituellen Praktiken, betonten aber, dass jede:r Teilnehmer:in die spirituelle Lehre individuell im Kontext ihrer Religion fruchtbar machen müsse. Und einige wenige Lehrer:innen boten wie Nour direkte Übersetzungen zwischen spiritueller Lehre und etablierten religiösen Praktiken. Diese unterschiedlichen Herangehensweisen, spirituelle Lehre und Islam bzw. Christentum zueinander zu positionieren, variierten nicht

nur von Lehrer:in zu Lehrer:in, sondern ließen sich auch in den unterschiedlichen Kursen ein und derselben Lehrerin bzw. ein und desselben Lehrers finden. Ebenso veränderte sich in einigen Fällen die Umgangsform der Lehrenden mit der Religion im Laufe der Zeit, wie nicht zuletzt Rayhans Beispiel verdeutlicht.

Was alle spirituellen Lehrer:innen einte, war erstens, dass ihre Positionierungen sowohl aus dem Aufzeigen von Differenzen als auch der Betonung von Gemeinsamkeiten zwischen spiritueller Praxis und der Religion bestanden. Diese bedachte Kombination von Abgrenzung und Verbindung bedeutete aber nicht nur, dass spirituelle Lehrer:innen sowohl abgrenzende als auch verbindende Aussagen trafen. Wenn ich von einer fein justierten Kombination aus Unterschiedlichkeit und Gemeinsamkeit spreche, dann meine ich damit auch, dass diese beiden Positionierungen in einer Gleichzeitigkeit vorgetragen wurden. Aussagen der spirituellen Lehrer:innen, die Gemeinsamkeiten zwischen spiritueller und religiöser Praxis betonten, enthielten immer auch ein Moment der Abgrenzung – ähnlich wie Aussagen über die Unterschiedlichkeit ebenso Elemente von Verbindung in sich trugen. Rayhans Handlungen sind hierfür exemplarisch: Obwohl er die inhaltliche Ähnlichkeit zwischen spirituellen und religiösen Praktiken betonte, unterstrich er die Unterschiedlichkeit der Form (z. B. Engelkarten statt Koran) und des Modus der beiden Praxisfelder: Im Gegensatz zu im Libanon etablierten Religionen setzte er die Regel der (Selbst-)Liebe im Rahmen seiner spirituellen Praxis weder kompliziert noch gewaltvoll um, so Rayhan. Es gehe nicht darum, jemand unter Androhung von Ausschluss oder Tod zur Liebe zu zwingen, sondern Mitmenschen durch Respekt von der Notwendigkeit eines liebevollen Umgangs miteinander zu überzeugen.

Diese Gleichzeitigkeit von Abgrenzung und Anknüpfen sorgte auch dafür, dass die verbalen und non-verbalen Aussagen der spirituellen Lehrer:innen in vielfacher, durchaus konträrer Weise zu verstehen waren. Ihre Positionierungen gegenüber Islam und Christentum besaßen somit einen offenen, optionalen Charakter. Keine der verbalen wie non-verbalen Positionierungen wirkte aufdringlich, extrem oder abschließend. Es schien, als nähmen die spirituellen Lehrer:innen zwar Stellung, würden jedoch jegliche zu eindeutige, konfliktive oder provozierende Positionierung vermeiden und ihren Kursteilnehmer:innen stattdessen vielfältige und vielfältig interpretierbare Anknüpfungspunkte und Sichtweisen anbieten (vgl. Hero 2010: 206; Redden 2002: 44). Ich argumentiere, dass dieser offene Charakter, die vielfach interpretierbaren Positionierungen, nicht zuletzt eine Antwort der spirituellen Lehrer:innen auf die religiöse Zusammensetzung ihrer Kurse war. Im Gegensatz zu spirituellen Praktiker:innen im globalen Norden lag im Falle meiner Forschung keine religiöse Homogenität der Teilnehmer:innen vor. Die vielseitige Haltung der Lehrer:innen gegenüber der Religion diente daher auch dem Zweck, die Kurse für Besucher:innen unterschiedlicher religiöser Positionierung offenzuhalten. Dies betraf nicht nur unterschiedliche Konfessionen, sondern auch individuelle Einstellungen zur eigenen Religion und ihrer institutionellen Ausgestaltung. Die Aufnahme bestimmter grundsätzlicher religiöser Elemente, die sowohl Islam als auch Christentum teilen und daher Anschlusspunkt für diejenigen Besucher:innen der Kurse waren, die sich einer dieser Religionen ver-

bunden fühlten, war zugleich nicht abschreckend für diejenigen Personen, die institutionalisierten Religionen konfrontativ gegenüberstanden. Dieser Mittelweg aus inhaltlichem Anschluss und institutioneller Distanzierung holte somit die Kursteilnehmer:innen in ihren unterschiedlichen religiösen Positionierungen ab. Eine solche Balance zwischen Anknüpfung und Distanzierung zu schaffen, war für die spirituellen Lehrer:innen nicht zuletzt auch ökonomisch relevant. Eine Positionierung zu entwickeln, die den unterschiedlichen religiösen Verortungen der Teilnehmer:innen gerecht wurde, war existenziell für all diejenigen, die durch die Lehre von Kabbala oder dem Unterrichten von Yoga und Meditation ihren Lebensunterhalt verdienen wollten und mussten. Lehrer:innen waren daher bestrebt, einen individuell interpretierbaren Strauß von Betrachtungsweisen und Haltungen gegenüber der Religion anzubieten, der eine offene Einladung an die Teilnehmer:innen aussprach, ohne dabei dogmatisch oder ausschließend zu sein (vgl. Hero 2010: 209).

Abgesehen von diesen externen Gründen für den Umgang spiritueller Lehrer:innen mit Islam und Christentum gab es aber auch intrinsische Gründe. Ich argumentiere, dass die Handlungskombination aus Abgrenzung und Verbindung, die spirituelle Lehrer:innen in ihren Kursen bezüglich der Religion pflegten, ein Wiederhall ihrer grundsätzlichen Auffassung von Religion und Spiritualität und deren Verhältnis war. Diese Perspektive betrachtete Religion und Spiritualität zwar als zwei Felder unterschiedlicher Praktiken, Ausdrucksformen, Personen und zum Teil Inhalte, sah sie aber bezüglich grundlegender inhaltlicher Elemente vereint. So erklärte Sarah (Interview 07.12.2018) mir gegenüber, dass Religion die „external physical practice of spirituality“ sei. Hieraus ergab sich für sie auf grundsätzlicher Ebene eine Deckungsgleichheit: „So religion and spirituality are exactly the same thing. A *truly* spiritual person is a *truly* religious person. And a *truly* religious person is a *truly* spiritual person“ (Sarah, Interview 07.12.2018). Sarah konstatierte hier also die Gleichheit der *Inhalte*, aber die Unterschiedlichkeit der *Form*. Sie betonte, dass eine „wahrhaftig“ spirituelle Person auch religiös sei und vice versa. Ihre Formulierung „truly religious“ und „truly spiritual“ sagt aber auch aus, dass es eine Form gebe, Spiritualität bzw. Religion zu leben, die nicht „wahrhaftig“ sei. Und dass in diesem Falle des spirituellen und religiösen Holzweges keine Deckungsgleichheit mehr zwischen den beiden Feldern bestehe. Ich sehe meine Analyse auch durch eine weitere Aussage Sarahs bestätigt. Kurze Zeit später im Interview adressierte sie nochmals die Frage nach dem Verhältnis von Spiritualität und Religion. Sie gab zu bedenken:

On a more shallow level, spirituality means a scientific mentality in a religious context. And a religious person is just someone who wants to blame and be himself, but wants to pretend that he's a good person and he does all the right rituals. But he's going nowhere, in my opinion. (Sarah, Interview 07.12.2018)

Auch wenn Sarah ihre eigene Beschreibung als vereinfachenden Blick auf Religion und Spiritualität beschrieb, wurde in ihrer Aussage dennoch deutlich, dass sie die Idee vertrat, dass Religion und Spiritualität in ihren Grundüberzeugungen gleich seien. Sie

kämen gemäß ihrer Ansicht jedoch in ihrer Praxis und in der Interpretation von Dingen, Schriften und Situationen zu unterschiedlichen Ergebnissen. Mehr noch: Sarah versah diese Unterschiedlichkeit mit einer Wertung. Sie unterstrich die Stärke der spirituellen Perspektiven und die spirituellen Umsetzungsformen genereller Grundwerte und verwies auf die Schwächen der religiösen Umsetzungsform eben jener Grundwerte. Die Tatsache, dass spirituelle Lehrer:innen sich vorrangig mit spirituellen Praktiken und nicht mit religiösen Praktiken beschäftigten, war bereits ein Statement darüber, was sie als die „zielführende“ der beiden Praktiken ansah. Diese Haltung war nicht nur bei Sarah zu sehen. Ich argumentiere, dass sie in vielen Momenten der Abgrenzung erkennbar war, da die Hinweise auf die Unterschiedlichkeit zwischen spiritueller und religiöser Praxis nicht selten mit einer Wertung verbunden waren. Beispielsweise wies Rayhan auf den Wert „Liebe“ hin, den spirituelle Lehre und Religion teilen würden, machte aber gleichzeitig deutlich, dass dieser Wert seiner Meinung nach in spiritueller Praxis einladend und erklärend sei und in Religionen mit Zwang vermittelt werde. Rayhan suggerierte mit dieser Aussage, dass seine spirituelle Praxis Möglichkeiten bot, Kernelemente bzw. Grundwerte der Religionen in einer einfacheren und positiven Form zu kultivieren als es in etablierten Praktiken von Islam und Christentum der Fall sei.

In derlei fein justierten Kombinationen aus leisen, aber dennoch klaren Distanzierungen und Verbindungen trat meiner Analyse nach zu Tage, was zeitgenössische spirituelle Praktiken auch transportierten: Alternativen. Ich stelle die These auf, dass die spirituellen Lehrer:innen mit ihren spirituellen Praktiken implizit eine neue Form propagierten, religiöse Werte zu leben. Obgleich sie bemüht waren, Verbindungen zu Religionen herzustellen und eine Kompatibilität zwischen spiritueller und religiöser Praxis zu proklamieren, waren ihre Praktiken ein Angebot, das von den Kurs Teilnehmer:innen als Gegenentwurf zu etablierten religiösen Praktiken verstanden werden *konnte* (vgl. van der Veer 2009: 1097). Sarah, Rayhan und auch Nour boten den Teilnehmer:innen ihrer Kurse Möglichkeiten, sich religiösen Grundelementen neu zu nähern, sie auf andere Art und Weise auszudrücken. Spirituelle Lehrer:innen adressierten in ihren Veranstaltungen damit die Suche der Forschungspartnerinnen nach individuell passenden und als ‚authentisch‘ empfundenen Ausdrucksformen ihres Glaubens.

Konkret sprachen spirituelle Lehrer:innen diese Suche der Forschungspartnerinnen dergestalt an, dass sie ihnen Neuinterpretationen der soziokulturellen Bedeutungskonstruktion „Religion“ boten. In ihren Kursen setzten sie sich mit etablierten Wahrheiten – im Foucault’schen Sinne (Foucault 1991: 10; Ruoff 2018: 262) – über Islam und Christentum auseinander, veränderten diese soziokulturellen Bedeutungskonstruktionen oder fügten ihnen neue Facetten hinzu. In ihren vielgestaltigen Positionierungen zu Islam und Christentum in ihren spirituellen Zentren und Kursen zeigten sie damit auch, dass die Gestaltung individueller Religiositäten – ähnlich wie die Gestaltung des Selbst – widerständig und bestätigend zugleich war. Islam und Christentum an und für sich wurde von keiner/m spirituellen Lehrer:in in Abrede gestellt. Aber die Praxis, die Ausdrucksform, die Vorgehensweise und damit verbundene Institutionen und Autoritäten wurden mal laut und mal leise hinterfragt. In diesem

Prozess des Alternativen-Anbietens war bereits die Existenz spiritueller Kurse ein Statement. Sie waren fleisch- und praxisgewordener Gegenentwurf zu dem, was die religiösen Institutionen zu bieten hatten. Oder präziser ausgedrückt: Die spirituellen Praktiken konnten als solche Gegenentwürfe wahrgenommen werden. Denn obgleich die Praktiken mit ihren alternativen Ausdrucksformen und Betrachtungsperspektiven von religiösen Kernelementen zutiefst subversiv wirken konnten, blieben sie „sanft“: So wie die Abgrenzungen und Verbindungen waren auch die Neuentwürfe bestimmte, aber leise vorgetragene Alternativen, die von den spirituellen Lehrer:innen offen dargeboten wurden und die je nach Bedarf von den Kursteilnehmer:innen angenommen oder einfach von diesen übergangen werden konnten. Die Gestaltungsprozesse, die die spirituellen Lehrer:innen durch ihre Positionierung zu Islam und Christentum in ihren Kursen kultivierten, waren somit *Angebote*, sich mit der soziokulturellen Bedeutungskonstruktion „Religion“ auseinanderzusetzen. Und die Ergebnisse aus diesen Gestaltungsprozessen waren Wahrheiten (Foucault 1991: 10; Ruoff 2018: 262), die zur Verfügung standen, keine Wahrheiten, die den Kursteilnehmer:innen dogmatisch aufgedrängt wurden – so der implizite wie explizite Anspruch und das Selbstverständnis der spirituellen Lehrer:innen.

Wie diese vielfältigen Angebote und Anregungen der spirituellen Lehrer:innen, durch spirituelle Praktiken auf Religion zu blicken, von meinen Forschungspartnerinnen aufgenommen wurden, werde ich im folgenden Unterkapitel betrachten.

6.2 Spirituelle Praktiken und individuelle Perspektiven auf Islam und Christentum

Die zahlreichen Anknüpfungspunkte zu Islam und Christentum, die spirituelle Lehrer:innen ihren Kursteilnehmer:innen anboten, verhalten nicht. Immer wieder erzählten mir Forschungspartnerinnen, dass spirituelle Praktiken zu ihrem Verständnis von Islam bzw. Christentum beigetragen hatten. Das Wissen und die Erfahrungen, die sie aus spirituellen Kursen mitgenommen hatten, habe es ihnen ermöglicht, einen neuen¹³³ Zugang zu ihrer Religion zu finden. Die Frauen drückten dabei auf unterschiedliche Art und Weise aus, dass sich ihr Verhältnis zu Islam bzw. Christentum im Lichte ihres spirituellen Engagements positiv verändert hatte.

In diesem Unterkapitel zeige ich, dass spirituelle Praktiken die Sichtweise meiner Forschungspartnerinnen auf ihre Religion positiv veränderten. Ich argumentiere, dass sich die „Anwendung“ spiritueller Ideen auf Islam und Christentum als Gestaltungsprozess beschreiben lässt, in dessen Zuge sich die Frauen mit der soziokulturellen Bedeutungskonstruktion „Religion“ bestätigend und widerständig auseinandersetzen und ein neues positives Verständnis von Islam und Christentum entwickelten.

¹³³ Mit „neu“ bezeichne ich hier für die Forschungspartnerinnen bis dato unbekannte Perspektiven auf Islam und Christentum. Dieser Begriff impliziert keine Wertung, sondern gibt die zeitliche Abfolge der Verständnisse aus der Sicht der Forschungspartnerinnen wieder.

6.2.1 Neuinterpretationen religiöser Schriften und Praktiken

Die erste Art und Weise, wie spirituelle Praktiken die Perspektive der Forschungspartnerinnen auf Islam bzw. Christentum veränderten, war, dass sie den Frauen ermöglichten, religiöse Schriften und Praktiken neu zu interpretieren.

Beispielsweise nahm Yvettes neuerliche Zuwendung zum Christentum ihren Anfang in der spirituell inspirierten Beschäftigung mit der Bibel. Mit Begeisterung widmete sie sich der eigenständigen Lektüre der christlichen religiösen Schrift. Aus Yvettes Erzählung geht hervor, wie sie sich im Lichte ihres spirituellen Wissens ein neues Verständnis des religiösen Textes erschloss:

But now every time I do it on my own, I read a text from the bible: ‚Ah! Really? This is what it means?‘. You start decoding it yourself, because you have the knowledge of these mystic [kabbalistic, J.K.] texts that you have been studying. [...] Okay, now I know what that means! Now I’m ready!

(Yvette, Interview 04.12.2018)

Yvette sprach in unseren Unterhaltungen in genereller Form über ihre Lektüre der Bibel und der darin enthaltenen religiösen Gebote und Inhalte. Sie erklärte mir, was aus ihrer Sicht eine spirituell inspirierte Auseinandersetzung mit religiösen Schriften auszeichnet: „Religion alone, it will produce radicalism, because you’re taking word by word. And spirituality is the energy that decodes the word by word and then you see the right jewel inside of it“ (Yvette, Interview 04.12.2018). In Yvettes Augen bedurfte es des spirituellen Wissens, um die Kernbotschaft religiöser Texte zu entdecken, statt an deren Oberfläche, das heißt in einer wortwörtlichen Auslegung, zu verharren. Darüber hinaus berichtete mir Yvette, dass sie in dem spirituell inspirierten Studium religiöser Schriften einen Weg gefunden hatte, ihren religiösen Zweifeln Raum zu geben und sich ihnen auf eine zufriedenstellende Weise inhaltlich zu widmen: Die Kabbala-Lehre gab ihr die Möglichkeit einer kritischen, aber glaubensgeleiteten Auseinandersetzung mit dem Christentum, die einem Vorgehen von Zweifel-und-Beweis folgte. Durch diese Form der Auseinandersetzung wurde das Christentum für Yvette von einem starren Regelsystem, das vor allem mit Strafe drohte, zu einer positiv konnotierten Leitlinie für das Leben.

Auch die Gesprächspartnerin Sabira, eine Frau Mitte 30, die ich in Rayhans Zentrum kennen gelernt hatte, berichtete von dem Einfluss ihres spirituellen Engagements auf ihr Verständnis religiöser Schriften. Für Sabira war der Koran die absolute religiöse Wahrheit: „To me, with all my spirituality, I believe that the *Qurʾān* is the talk of God. So what is there, for me, is the final answer“ (Sabira, Interview 09.11.2018). Dennoch gab es ihrer Meinung nach verschiedene Arten, sich diese Wahrheit zu erschließen. Sabira sagte, dass sie den Koran heute mit anderen Augen lese als früher: „Well, before I used to read it with one pair of eyes and now I read it with a completely different pair of eyes“ (Sabira, Interview 09.11.2018). Spirituelle Praktiken hatten Sabira damit nicht von der Überzeugung abgebracht, den Koran als letzte Instanz religiöser Fragen zu ver-

stehen. Vielmehr hatten spirituelle Praktiken Sabiras Umgang mit und ihr Verständnis von dieser religiösen „Autorität“ verändert.

Mit dieser Suche nach neuen Zugangsmöglichkeiten zu religiösen Schriften waren Sabira und Yvette prägnante Beispiele für die Gruppe meiner Forschungspartnerinnen. Auch in anderen Gesprächen mit Frauen begegnete mir dieses Narrativ. Gesprächspartnerinnen berichteten mir, dass sie Koran bzw. Bibel mit anderen Augen lesen würden. Ich stelle daher die These auf, dass die spirituelle Lesart religiöser Schriften den Frauen neue Handlungsmöglichkeiten gab, mit ihrer Religion umzugehen. Konkret führte der spirituell inspirierte Fokus auf religiöse Schriften dazu, dass sie die Inhalte von Koran und Bibel auf eine für sie neue Art und Weise interpretierten. Sowohl bei Sabira als auch bei Yvette fiel mir auf, dass sie in unserem Gespräch keine Beispiele für konkrete Neuinterpretationen bestimmter Bibel- bzw. Koranstellen nannten. Worin genau der Unterschied in der Lesart bestand, ob die beiden Frauen Aussagen anders verstanden oder neue Verständnisebenen in bekannten Interpretationen entdeckt hatten, führten weder Sabira noch Yvette aus. Wichtiger als konkrete Inhaltsverschiebungen schien den Forschungspartnerinnen die Tatsache zu sein, dass sie sich auf eine neue, positiv konnotierte Art mit ihrer Religion verbinden konnten, da sie etwas „Neues“ in deren Schriften entdeckt hatten.

Ausgehend von dem Kontext der Erzählungen der beiden Frauen und der weiteren Gespräche, die ich im Laufe meiner Forschung führte, interpretiere ich die Aussage der Forschungspartnerinnen, Bibel und Koran durch spirituelle Praktiken „mit neuen Augen“ zu lesen, wie folgt: Ich stelle die These auf, dass Forschungspartnerinnen ihr ablehnendes Gefühl gegenüber jener Interpretation von Religion, die sie als Kind und junge Erwachsene im Rahmen etablierter Religionsinstitutionen kennen gelernt hatten, durch die Betrachtung von Islam und Christentum aus spiritueller Perspektive bestätigt sahen.

Die Erzählungen der Frauen über vergangene Erfahrungen mit etablierten Religionen, die ich in Kapitel 4.4 präsentiert habe, zeigen, dass Forschungspartnerinnen schon vor ihrem Kontakt mit spirituellen Praktiken sinnliche Missempfindungen in Anbetracht bestimmter religiöser Interpretationen oder Lehrmeinungen verspürt hatten. Yvette beispielsweise führte aus, dass sie bereits in ihrer Kindheit die sinnliche Empfindung gehegt habe, dass die Lehre des Priesters nicht korrekt sei: „I couldn't buy what they were saying. [...] I used to look at the priest, [...] they used to say something that really didn't resonate and I did not accept whatsoever“ (Yvette, Interview 04.12.2018). Yvette beschrieb ihre emotional-sinnlichen Empfindungen als einen fehlenden positiven Widerhall der Lehre in ihr selbst, die Abwesenheit von Resonanz, die sie nun, bei der Lektüre der Bibel im Lichte ihres Kabbalawissens, kognitiv bestätigt fand. Ähnlich verhielt es sich auch bei Sabira. Sie betonte, dass ihr erst der Gang in die spirituelle Welt die Augen dafür geöffnet habe, dass ihr persönliches, aber für sie rational nicht erklärbares, ablehnendes Gefühl gegenüber etablierten religiösen Autoritäten und ihren Lehrmeinungen richtig gewesen sei: „[M]any of the things that we were taught by religious men is crab and it's their own interpretation. It has nothing to do with God“ (Sabira, Interview 09.11.2018). Die Deklaration dieser Wahrnehmungen als legitime

Gefühle einerseits und als legitimes Wissen über Glaubenszusammenhänge andererseits erfolgte jedoch erst im Rahmen der spirituellen Praktiken – so mein Argument.

Die neue Lesart von Bibel und Koran umfasste für Forschungspartnerinnen wie Sabira und Yvette daher nicht nur, dass der spirituelle Blick auf Religion den beiden Frauen bestätigte, dass religiöse Schriften andere bzw. tiefer gehende Botschaften enthielten, als sie es im Religionsunterricht erfahren hatten. Sie vermittelte den Frauen ganz generell eine andere Form, mit religiösen Schriften umzugehen. Dieser veränderte Umgang legte die interpretative Autorität in die Hände der Frauen und ermutigte sie, sich auf die Suche nach anderen Botschaften zu machen als jenen, die ihnen von offiziellen Religionsvertretern oder vom dominanten gesellschaftlichen Diskurs vermittelt worden waren. Die spirituelle Lesart religiöser Schriften eröffnete den Frauen damit neue Handlungsmöglichkeiten, mit ihrer Religion umzugehen und deren Botschaft in Harmonie mit ihrer Lebenswirklichkeit und ihrer sonstigen Perspektive auf die Welt auszulegen.

Auch bei der Gesprächspartnerin Hadiya stand am Anfang ihrer Suche nach einer anderen Bedeutungsebene religiöser Botschaften ein diffuser Widerwillen gegen eine sozial verbreitete Interpretation. Hadiyas Zweifel betrafen das weite Feld der Geschlechterverhältnisse. Sie beschrieb ihre Skepsis als unbestimmtes, aber hartnäckiges Gefühl, dass etwas nicht zusammenpasse, dass die Religion von einer Gruppe Menschen für etwas herangezogen werde, zu dem die Religion eigentlich keine oder eine andere Aussage treffe. Im Gegensatz zu der generellen Neubetrachtung religiöser Schriften, wie sie beispielhaft Yvette und Sabira praktizierten, trat Hadiya jedoch mit konkreten Fragen an etablierte Lesarten des Korans heran.

In unserem ersten Interview (29.01.2018) erzählte Hadiya detailliert über ihr Interesse an Geschlechterverhältnissen, im gesellschaftlichen wie im religiösen Kontext. Hierbei interessierte sie nicht nur, wie in unterschiedlichen Gesellschaften und Zeiten aus ihrer Sicht ohne Ausnahme eine Hierarchie zwischen Männern und Frauen etabliert worden war. Sie tat ebenso ihre Absicht kund, religiöse Normen, die gesellschaftlich etabliert und zum Teil explizit in religiösen Schriften des Islam festgeschrieben seien, einer kritischen Überprüfung aus heutiger Sicht zu unterziehen, da sie sie als geschlechterungleich empfinde. Besonders die Erbfolge gemäß Koran, die Söhnen die doppelte Erbmasse der Töchter zusprach, hatte Hadiyas Interesse und ihre Diskussionsfreudigkeit geweckt. Sie wolle niemanden überzeugen oder in den individuellen Verhaltensweisen kritisieren, erzählte sie mir, aber durch die Thematisierung ihrer Sichtweise beabsichtige sie, ein Bewusstsein für die Problematik dieser Regelungen in ihrem sozialen Umfeld zu wecken. Hadiya ging es nicht um eine pauschale Verurteilung religiöser Normen, sondern darum, nach alternativen Perspektiven auf religiöse Schriften zu suchen, die ihr in ihrer Lebenswirklichkeit mehr Handlungsmöglichkeiten in ihrer Rolle als weibliche Gläubige erlaubten.

Ihr alternatives, die weibliche Perspektive betonendes, Verständnis von religiösen Geboten sah Normen als eine zeitlich gebundene, sozial verortete Interpretation von religiösen Schriften. Diese bedürfe einer ständigen Aktualisierung an gesellschaftliche Umstände – oder wie Hadiya es ausdrückte:

Nothing in the *Qur'ān* is written in a wrong way! But the explanation, maybe, I don't know, God didn't show it that much, because of the time and their view [...] if they would have directly put in the *Qur'ān*, with Mohammad saying: 'You are equal!' [The people would have said:., J.K.] 'You are not a prophet! We don't need you!' [...] At that time, it would have been impossible. So they explained it this way through time. They needed to! Now there's no need to explain it this way anymore.
(Hadiya, Interview 29.01.2018)

In diesem Sinne nutzte Hadiya ihr Wissen aus Meditationskursen und alternativen Heilformen, um einen veränderten Blick auf religiöse Schriften und die darin enthaltenen Gebote zu werfen. In unseren Gesprächen betonte sie, dass ihr Engagement in der spirituellen Sphäre sie dazu ermutigt und ihr ermöglichte hatte, ihr umfangreiches und von etablierten muslimischen Lehrmeinungen geprägtes Verständnis des Islam Schritt für Schritt zu hinterfragen und die Texte auf der Suche nach neuen Lesarten durchzuarbeiten. Hierbei betonte sie, dass es ihr nicht nur um ein kognitives Lesen, sondern um ein ganzheitliches, d.h. rationales wie sinnliches Verstehen der Gebote gehe. Dazu gehörte, dass Regelungen, wie besagte Erbfolge (oder, zu einem späteren Zeitpunkt der Forschung, ihre Zweifel am Tragen des Kopftuchs), die ihr sinnliches Unbehagen bereiteten, umfassend hinterfragt und von allen möglichen Perspektiven aus befragt wurden. Dieses Ausloten neuer Perspektiven ermöglichte es Hadiya, neue Formen ihres Glaubens zu leben. Aus dem neuen Blick folgten für sie damit nicht nur neue Verständnisse, sondern auch neue Handlungsmöglichkeiten.

Forschungspartnerinnen reinterpretierten aber nicht nur religiöse Schriften in einer Form, die ihrer lang gehegten, vorrangig sinnlich vermittelten Perspektive auf Religion entsprach. Einige Frauen überdachten auch ihre religiösen Praktiken. Dies konnte zum Beispiel bedeuten, dass das regelmäßige Beten oder der Kirchengang kritisch hinterfragt wurde (Denise, Interview 05.02.2018). Forschungspartnerinnen reinterpretierten religiöse Praktiken dergestalt, dass sie ihnen eine neue Form verliehen. Sie verlagerten zum Beispiel die Momente der Verbindung und Kommunikation zu Gott (Beten) in andere als die etablierten Momente ihres Alltags. Auf diese Weise schufen sie sich damit eine andere, individuell passende Form für eine etablierte religiöse Tätigkeit (Hadiya, Interview 29.01.2018 und 19.11.2018). Des Weiteren drückten Frauen ihre grundsätzlichen Zweifel an der Notwendigkeit dieser religiösen Rituale aus. Ihrer Meinung nach würde die Befolgung dieser Praktiken eher das kritische Auge der Gesellschaft besänftigen als eine wirkliche religiöse Verbindung ausdrücken (Amira, Interview 22.01.2018). In diesen Fällen bestand die Neuinterpretation bestehender religiöser Praxis also weniger in einer neuen Perspektive auf bekannte religiöse Rituale, sondern in einer neuerlichen Kontextualisierung und Bewertung dieser Rituale: War die religiöse Praxis wirklich Ausdruck des eigenen Glaubens? Konnte das Ziel auch in anderer ritueller Form erreicht werden? Welche neuen Möglichkeiten, Glaube zu leben, ergaben sich aus einer Distanzierung zu etablierten religiösen Praxisformen?

Schließlich interpretierten Forschungspartnerinnen vereinzelt auch konkrete religiöse Rituale neu (vgl. Fedele 2013: 104). So war die Suche nach „neuen“ Formen

für „alte“ religiöse Feste ein Bestandteil von Sabiras Erzählung. Sie hinterfragte das religiös begründete Schlachten von Schafen und die wohl tätige Verteilung des Fleisches im sozialen Umfeld zum muslimischen Opferfest¹³⁴. Als Veganerin betrachtete sie es als barbarischen und aus der Zeit gefallenen Akt, hinter dem der Bezug zur Botschaft des religiösen Festes längst verloren gegangen war (Sabira, Interview 09.11.2018). Mit Unterstützung ihrer gleichdenkenden Schwestern hatte Sabira (ältere) Verwandte in einem längeren Prozess davon überzeugt, als Familie eine neue Form zu entwickeln, wie dem Propheten Ibrahim gedacht und schlechter gestellte Mitmenschen unterstützt werden konnten. Stolz berichtete sie mir, dass sie und ihre Familie das Opferfest seit Kurzem ohne geschlachtete Schafe begingen. In ihrer Erzählung wurde deutlich, dass sie mit der gleichen Vehemenz die Wichtigkeit und Bedeutung des religiösen Festes bekräftigte, wie sie die Forderung erhob, es an heutige gesellschaftliche Bedingungen und ihren Blick auf die Welt anzupassen. Auch für Sabira ging es darum, mit alternativer spiritueller Perspektive nach neuen, für sie stimmigeren Möglichkeiten zu suchen, mit denen sie ihren Glauben leben und religiöse Gebote erfüllen konnte.

6.2.2 Neue Erklärungen religiöser Gebote und Praktiken

Spirituelle Praktiken beeinflussten individuelle Religionsverständnisse aber nicht nur, indem sie Forschungspartnerinnen Neuinterpretationen religiöser Schriften ermöglichten, die ihren lang gehegten individuellen Empfindungen und Sichtweisen auf die Welt entsprachen. Ihr Blick auf Islam und Christentum durch die Brille der spirituellen Lehren lieferte den Frauen auch alternative Erklärungen für religiöse Gebote.

In Kapitel 6.1 zeigte ich, dass spirituelle Lehrer:innen sich von der Form der Lehre etablierter religiöser Autoritäten abzugrenzen versuchten. Sie machten deutlich, dass sie nicht mit Zwang, sondern auf der Basis von Freiwilligkeit und nachvollziehbaren Erklärungen versuchten, ihren Kursteilnehmer:innen spirituelle Inhalte zu vermitteln. In den Interviews mit Kursteilnehmerinnen fand ich diese Herangehensweise wieder. Gesprächspartnerinnen berichteten, dass ihnen spirituelle Praktiken die Notwendigkeit religiöser Gebote und Praktiken durch Wissen begreiflich machten. Hierdurch empfanden die Frauen neue religiöse Handlungs- und Entscheidungsfähigkeiten, die es ihnen ermöglichten, sich aus sich heraus und mit voller Überzeugung statt aufgrund von Zwang für das Befolgen bestimmter Regeln zu entscheiden.

Die Gesprächspartnerin Zeinab thematisierte explizit die für sie wichtige Möglichkeit von spirituellen Praktiken, religiöse Reglements auf neue Art und Weise zu erklären. Zeinab war Anfang 30, unverheiratet und beschrieb sich als Muslimin. Sie hatte sich vor einigen Jahren entgegen dem Trend in ihrer Familie dazu entschieden, ein Kopftuch zu tragen. Sie hatte in Beirut studiert und arbeitete in unterschiedlichen

¹³⁴ Das muslimische Opferfest (*īdu l-Adḥā*) gedenkt der koranischen Erzählung von Ibrahim, der bereit war, seinen Sohn Ismael Gott zu opfern, kurz vor Vollzug der Tat jedoch von Gott aufgehalten wurde. Aus Freude ob dieser Rettung opferten Ibrahim und sein Sohn einen Widder und teilten das Fleisch mit ihrem sozialen Umfeld.

Positionen angestellt sowie als Freelancer in der Privatwirtschaft. Darüber hinaus war sie aktives Mitglied in der lokalen Gruppe einer international tätigen Organisation, die eine Form der energiebasierten alternativen Heilmethode vertrat. In unserem Gespräch bemängelte Zeinab die Lehrweise etablierter Religionsvertreter und stellte dieser die Argumentationsweise spiritueller Praktiken entgegen:

Like religiously, in the Middle East, they all impose on you. The dogma, they impose on you. ‚Do this! Don’t do that!‘ But when it comes to spiritual [practices, J.K.], they don’t tell you to do this. They tell you about Karma. They tell you, if you do a positive act, what you will get is happiness. There is not a chance to get negativity.
(Zeinab, Interview 19.02.2018)

Spirituelle Praktiken machten es Zeinab einfach, die Gründe für religiöse Regeln zu verstehen. Ihrer Ansicht nach verstünden Menschen zwar, dass Religionen bestrebt seien, das Gute im Menschen zu fördern, es sei aber nicht immer allen bewusst, dass Ge- und Verbote die Form seien, mit denen Religionen versuchten, dieses Ziel zu verwirklichen. Es sei nicht immer für alle ersichtlich, dass diese Regel oder jene Praktik dem Zweck diene, den Charakter zu schulen. Nach Meinung Zeinabs tue die Art und Weise, wie die Notwendigkeit der Regelbefolgung von offiziellen Religionsvertretern vermittelt werde, ihr Übriges, dass die positive Intention religiöser Regeln nicht erkannt werden würde. Gemäß Zeinabs eigener Erfahrung würden spirituelle Praktiken helfen, diese potenzielle Lücke zu füllen. Sie böten Erklärungen, dass und wie Islam und Christentum durch bestimmte Handlungen versuchten, Normen umzusetzen, die für einen Großteil der Menschen erstrebenswert und persönlich hilfreich seien. Zudem bewirke die Vermittlung von Regeln, die auf dem individuellen Verstehen der Regeln basiere, gemäß Zeinabs Erfahrung keine negativen Gefühle oder Abwehrhaltungen. Aus diesem Grund stelle sie eine nachhaltigere Form dar, religiöse Kernelemente zu vermitteln, als Ge- und Verbote durch Drohungen durchzusetzen.

Auch Sabira sprach über die spirituelle Lesart muslimischer Gebote. Sie drückte damit die Schnittmenge zwischen spiritueller und religiöser Praxis aus, die ähnliche Ziele verfolgen, aber unterschiedliche Praktiken nutzen würden. Genau wie Zeinab brachte auch Sabira zum Ausdruck, dass sie durch die spirituelle Sichtweise die Sinnhaftigkeit religiöser Gebote besser verstanden habe. In unserem Interview (09.11.2018) zählte sie Pfeiler des muslimischen Glaubens auf, wie das regelmäßige Gebet, das Fasten während des *ramadān* sowie wohlätiges Engagement, und erklärte mir die spirituelle Sichtweise dieser Handlungen. Das Gebet war gemäß dieser Sichtweise eine Möglichkeit, „the mess that you have inside“ (Sabira, Interview 09.11.2018) aufzuräumen. Sie beschrieb das Fasten als einen Weg, Energien aus dem Universum aufzunehmen. Und eine wohlätige Handlung sei im spirituellen Vokabular die positive Arbeit am eigenen Karma. Die spirituelle Sichtweise auf religiöse Gebote und Praktiken führte Sabira dabei nicht nur vor Augen, warum diese Handlungen und Regeln wichtig waren, sondern legte auch auf eine für sie plausible Art und Weise dar, warum es sich für sie persönlich lohnte, sie zu einem Bestandteil ihres Alltags zu machen. Die spirituelle Sichtweise auf diese religiösen

Praktiken machten Sabira also Ziel und Sinnhaftigkeit dieser Praktiken begreiflich und unterstrichen deren Bedeutung. So war aus der Befolgung von Regeln der Regeln wegen für Sabira ein bewusstes und überzeugtes Bekenntnis zu Normen geworden, die ihr Leben auf positive Art und Weise prägten: „And I saw things differently. What they used [to tell, J.K.] us about fasting or praying [...], I saw it now with completely new eyes. I understood it! I understood its benefit, its correlation“ (Sabira, Interview 09.11.2018).

Geschichten wie jene von Zeinab und Sabira hörte ich des Öfteren von meinen Forschungspartnerinnen. Das erklärende Begreiflichmachen statt Drohen war die Art und Weise, wie spirituelle Praktiken auf individuelle Religionsverständnisse wirkten. Der in den Praktiken kultivierte Blick auf die Welt brachte den Forschungspartnerinnen religiöse Reglements auf überzeugende Art und Weise näher. Diese spirituellen Erklärungen für religiöse Gebote und Praktiken beschreibe ich daher als einen Gestaltungsprozess, der sich auf bestätigende Art und Weise mit soziokulturellen Bedeutungskonstruktionen auseinandersetzte. Nicht die Regeln an und für sich wurden in dem spirituellen Diskurs reinterpreted. Vielmehr wurde ein neuer, erklärender Kontext geschaffen, indem andere Perspektiven und Verständnisse der Welt, wie zum Beispiel die Vorstellung einer alle Lebewesen innewohnenden und „versorgenden“ Energie, herangezogen wurden. Auf diese Weise wurde an den ursprünglichen diskursiven Wahrheiten (Foucault 1991: 10; Ruoff 2018: 262) nichts verändert, aber deren Rekontextualisierung führte für die Frauen subjektiv zu mehr Handlungsmöglichkeiten. Konkret bedeutete dies, auf eine für sie ‚authentische‘ und individuell passende Art und Weise die Reglements ihrer Religion zu leben.

6.2.3 „I went directly to God“¹³⁵ – Religion erleben

Die Betrachtung von Islam bzw. Christentum aus der Warte spiritueller Praktiken begründete für die Forschungspartnerinnen aber nicht nur ein neues Verständnis religiöser Schriften und etablierter religiöser Praktiken und Gebote. Sie führte ebenso dazu, dass die Frauen Religion auf eine für sie berührende und nachhaltig verbindende Art und Weise erlebten.

Dieses Erleben der eigenen Religion war von zwei miteinander verflochtenen Aspekten geprägt. Frauen berichteten zunächst von einem Wiederentdecken bzw. Erkennen der grundsätzlichen Werte der eigenen Religion, mit denen sich die Frauen identifizieren konnten. Dies wird besonders deutlich in der Erzählung der Gesprächspartnerin Jamila. Die junge Frau Anfang 20, die sich als Muslimin schiitischer Prägung verstand, lernte ich in einem Yogakurs von Nour an einer großen Beiruter Universität kennen. Bereits vor ihrem Kontakt mit spirituellen Praktiken war Jamila praktizierende Muslimin gewesen. Im Gegensatz zu einem Großteil meiner Forschungspartnerinnen besaß Jamila keine ambivalente Beziehung zur etablierten Religion, d.h. in ihrem Fall zu den muslimischen Praktiken, Autoritäten und Institutionen. Trotzdem hatte auch sie damit gehadert, dass sie religiöse Pflichten aus Angst vor negativen Konsequenzen

¹³⁵ Hadiya, Interview 29.01.2018.

erfüllte: „That’s a feeling I don’t want to have: I don’t want to be afraid of my religion. I used to feel guilt when I didn’t do the five prayers a day. I felt a burden. I hated the fact that my religion was a burden“ (Jamila, Interview 08.11.2018). Jamila führte ihre Einstellung auf ihre Erlebnisse mit etablierten Formen religiöser Lehre zurück. Sie kritisierte, dass „[t]he way they teach Islam is horrible. It is mechanical“ (Jamila, Interview 08.11.2018). Maschinengleich herrsche die Idee vor, dass Pflichterfüllung zu göttlicher Belohnung, das Verfehlen der Pflichten zu göttlicher Strafe führe. Die „values and basics“ (Jamila, Interview 08.11.2018), die der Islam mit den Geboten zu verwirklichen versuche, würden aber nicht erklärt werden, so Jamilas Kritik. Die „values and basics“ hatte Jamila erst durch die Linse spiritueller Praktiken erkannt und verstanden. Spirituelles Engagement, in Jamilas Fall das Praktizieren von Yoga und die Lektüre spirituell inspirierter Selbsthilfeliteratur, wie z. B. Eckehard Tolles (1997) Buch *The Power of Now*, hatten ihr die grundlegenden Werte ihrer Religion enthüllt. Auch im Islam gehe es laut Jamila darum, „treating others well, being aware, giving back“ (Jamila, Interview 08.11.2018).

Der Bewusstwerdung muslimischer bzw. christlicher Grundwerte durch spirituelles Wissen folgte bei Jamila und anderen Forschungspartnerinnen eine neuerliche persönliche Identifikation mit und eine Wertschätzung der eigenen Religion. Dies bedeutete in Jamilas Fall insbesondere, dass sie religiöse Alltagshandlungen anders betrachtete, da sie wusste, welchen Grundwerten diese verkörperten Praktiken dienen sollten. In diesem Zuge hatte sich auch Jamilas Einstellung gegenüber der Erfüllung religiöser Regeln verändert. „After getting to know the values and basics, I started believing in it“ (Jamila, Interview 08.11.2018). Diese Werte und Grundüberzeugungen, die hinter den religiösen Praktiken standen und die sie mit Hilfe des spirituellen Wissens erkannt hatte, hätten ihr begreiflich gemacht, warum „traditions“ (Laya, Interview 08.11.2018), d.h. etablierte religiöse Praktiken, so seien wie sie seien. Statt Furcht und der von Widerstand geprägte Versuch, Gebote zu erfüllen, um den Konsequenzen zu entgehen, würden nun Liebe und Hingabe Jamilas Verhältnis zu täglichen religiösen Routinen kennzeichnen (Jamila, Interview 08.11.2018). An die Stelle von Distanz und durch Erfüllungsdruck hervorgerufene negative Gefühle sei eine Verbundenheit getreten. Jamila hatte nicht nur die dem Islam zugrunde liegenden moralischen Prinzipien, Werte und deren Sinnhaftigkeit entdeckt, sondern sich und ihre Grundüberzeugungen in diesem moralischen Koordinatensystem wiedererkannt: „I saw myself in the religion“ (Jamila, Interview 08.11.2018), subsumierte sie ihr neues Verhältnis zum Islam.

Das eigene moralische Koordinatensystem in der Religion wiederzuerkennen, die in Islam und Christentum vertreten Grundwerte zu identifizieren und als deckungsgleich mit dem eigenen Blick auf die Welt zu erkennen, war ein bedeutsamer Schritt für die Frauen, die Religion oftmals mit negativen Gefühlen und ihrer Weltsicht konträren Ansichten assoziierten. Auch Sabira beschrieb diese Wandlung: Durch spirituelle Praktiken war ihr persönliches Verhältnis zu ihrer Religion nicht länger von Ablehnung und Distanz, sondern von einem Erleben der Religion im Einklang mit den eigenen Sichtweisen und Empfindungen gekennzeichnet. Und auch bei Sabira mündete dieser

Erkenntnisprozess über die eigene Religion in einer neuerlichen Wertschätzung des Islam: „I started reading religion in a different pair of eyes. And I started appreciating it much more“ (Sabira, Interview 09.11.2018). Diese intensivierete Verbindung zur vormals ambivalent wahrgenommenen Religion bzw. religiösen Praxis bezog sich jedoch nicht nur auf die normativen Kernelemente von Islam und Christentum.

Forschungspartnerinnen berichteten dezidiert von einer tieferen Liebe zu Gott. So explizierte Sabira ihre Verbundenheit zu Gott im Interview mit den Worten: „I ended up loving God much more and understanding Him much more“ (Sabira, Interview 09.11.2018). Besonders eindrücklich sprach die Forschungspartnerin Hadiya von der neuen, intensivierten Qualität, die ihre Beziehung zu Gott kennzeichne.¹³⁶ Hadiya betonte in unserem ersten Interview die Bedeutung von Meditation für ihre neu gewonnene Beziehung zu Gott und ihren muslimischen Glauben. Eingängig beschrieb sie mir den Moment, als sie nach einer Meditation zum ersten Mal in ihrem Leben ihre Liebe zu Gott gespürt hatte. Einen Zustand, den sie – so betonte sie – durch jahrelanges Studium von religiösen Schriften in etablierten Lehrformaten nicht erreicht hatte.

Hadiya, now? Now you are saying *be'badak* [I worship you, J.K.]? Now? What were you doing there, studying religion? There you should say this! I didn't. This is my special experience, my own experience that I didn't get to this point through years of studying religion. I had it through meditation. I went directly to God. I loved him. I adored him and worshipped him. I was shocked! Really! This [studying religion, J.K.] is the time we learn, but I didn't feel it. I didn't know the meaning! It's only words, passing, passing. (Hadiya, Interview 29.01.2018)

In ihrer Erzählung kontrastierte Hadiya ihr Studium des Islam mit ihren körperlich-sinnlichen Erfahrungen während der Meditation. Hadiya berichtete mir, dass sie jahrelang im Libanon sowie im arabischen Ausland an etablierten islamischen Schulen ihr Wissen über ihre Religion vertieft und ihre Beziehung zu Gott zu ergründen versucht hatte – eine Hoffnung, die sich besonders hinsichtlich des letztgenannten Ziels nicht erfüllt hatte. Kritisch warf sie die Frage auf, warum die etablierte Form der Religionslehre für sie lediglich Worte ohne emotionale Verbindung gewesen seien. Sie hatte weder körperlich-sinnliche Reaktionen erlebt, das heißt ihre Beziehung zu Gott fühlend erlebt, noch ein umfassendes Verständnis von dem Ziel, Gott zu lieben, entwickelt. Der fehlende sinnliche Eindruck, die fehlende Verkörperung ihres kognitiven Wissens über den Islam hatte Hadiya beständig an der Form zweifeln lassen, in der Islam interpretiert und gelehrt wurde. Auch wenn sie das im Studium erworbene Wissen über den Islam wertschätzte, gerade weil es ihr aus ihrer Sicht ermöglichte, Verbindungen zwischen ihrer Religion und ihrer spirituellen Praxis zu ziehen, machte sie dennoch deutlich, dass es ihre Meditationspraxis war, die ihr die Werkzeuge gab, um ihre Verbindung und ihre

¹³⁶ Die analytischen Gedanken dieses Abschnitts formulierte ich erstmals in meinem englischsprachigen Artikel „Seeing Lights. Healing in a Meditation Class in Beirut“ (Kühn 2019: 72–73).

Liebe zu Gott und damit ihren Glauben in all seinen Facetten erleben zu können. Vor dem Hintergrund dieser Erfahrungen bezeichnete Hadiya Meditation als ihr wunderbares Erlebnis – eine intime Erfahrung, die ihr Verhältnis zu ihrer Religion (hier: dem Islam) grundsätzlich verändert hatte und die es ihr ermöglicht hatte, eine individuelle Ausdrucksform ihres Glaubens zu entwickeln.

6.2.4 Positive individuelle Verständnisse von Islam und Christentum gestalten

Das empirische Material zeigt, dass für meine Forschungspartnerinnen ihr spirituelles Engagement existenziell prägend war, und zwar für ihre Wahrnehmung und ihr Verständnis von Islam und Christentum. Die Frauen nutzten die religionsbezogenen Anregungen, die ihnen spirituelle Lehrer:innen in den Kursen boten, um sich Islam und Christentum neu zu nähern. Hierbei gingen sie über die Anreize der spirituellen Kurse hinaus und ließen sich auch von generellen spirituellen Ideen und Lehren und ihrem individuellen körperlich-sinnlichen Empfinden während der spirituellen Praxis inspirieren, um ihre Religion anders zu begreifen. Ergebnis dieses neuen Verständnisses war eine positiv konnotierte Verbindung zu Islam und Christentum.

Betrachtet man diese spirituell inspirierten Auseinandersetzungen der Forschungspartnerinnen mit ihrer Religion genauer, so wird deutlich, dass es sich um einen Prozess des Gestaltens handelt. Forschungspartnerinnen setzten sich mit soziokulturellen Bedeutungskonstruktionen über Islam und Christentum auseinander. Grundlage für diese Rekapitulation soziokultureller Bedeutungskonstruktionen über die eigene Religion waren einerseits die Inhalte, die spirituelle Lehrer:innen den Frauen in den spirituellen Kursen vermittelten, andererseits die individuellen spirituellen Überlegungen und Ideen der Frauen sowie ihre sinnlich-körperlichen Erfahrungen während der spirituellen Praxis. Diese Gestaltungsprozesse wirkten dabei sowohl bestätigend als auch widerständig auf bestehende religiöse Gepflogenheiten. Die Frauen reinterpretierten religiöse Schriften und bestätigten damit deren Autorität, aber enthüllten dabei gleichzeitig für sie bis dahin unbekanntere Verständnisebenen. Ebenso bekräftigten sie die Sinnhaftigkeit und Bedeutung etablierter religiöser Gebote und Praktiken. Dies geschah, indem die Frauen neue Erklärungskontexte schufen.

Hierbei gilt es zu beachten, dass die Gestaltungsprozesse vielfach verortet waren. Damit meine ich, dass die Anregungen und der Ausgangspunkt für die Auseinandersetzung mit Religion zwar die spirituellen Praktiken in den Kursen waren, die Anwendung bzw. Umsetzung jedoch größtenteils individuell und abseits dieser Kurse geschah. Wie ich in Kapitel 6.1 gezeigt habe, verstanden spirituelle Lehrer:innen sich als optionale Stichwortgeber:innen für ihre Kursteilnehmer:innen und deren Suche nach Formen, ihren Glauben zu leben. Obgleich den Kursen und Lehrer:innen damit eine zentrale Rolle zukam, entnahm ich den Interviews, dass die Auseinandersetzung mit der eigenen Religion ein persönlicher Prozess war. Frauen tauschten sich daher mit befreundeten Praktiker:innen in privaten Gesprächen aus. Sie eruierten generelle Fragen, die sie hinsichtlich ihrer Religion hatten, mit spirituellen Lehrer:innen ihres Vertrauens. Auch beteiligten sie sich an grundsätzlichen Diskussionen und Gesprächen,

die bezüglich des Themas Religion in den Kursen entstanden (so diese Unterhaltungen ob ihrer Eindeutigkeit nicht von den spirituellen Lehrer:innen unterbunden wurden). Ihre individuellen religiösen Ansichten verhandelten die Frauen jedoch nicht in den Kursen.

Unbenommen dieser partiellen „Privatheit“ der Gestaltungsprozesse und ihrer inhaltlichen Individualität war das Ergebnis für alle Frauen gleich: Die Gestaltungsprozesse hatten zur Folge, dass die Forschungspartnerinnen neue Möglichkeiten erhielten, in der religiösen Sphäre zu handeln. Mehr handeln zu können bedeutete zum einen, dass die Frauen, die Chance bekamen, negativ erlebten Aspekten ihrer Religion neu zu begegnen. Durch ein andersartiges Verstehen war es den Frauen möglich, sich mit der eigenen Religion zu versöhnen und die Gefühle der Abwehr, über die sie alle eindringlich in den von mir geführten Interviews sprachen, zu Gunsten der Gefühle der Verbindung aufzulösen. Zum anderen bedeutete mehr Handlungsmöglichkeiten zu haben, dass die Frauen Formen entwickeln konnten, ihren Glauben auszudrücken, die sie als passend und ‚authentisch‘ empfanden und denen sie aus Überzeugung und nicht aus Pflichtgefühl folgten. Diese individuellen Ausdrucksformen umfassten sowohl etablierte religiöse Praktiken, die von den Frauen nun anders verstanden und daher für sie annehmbar wurden, als auch radikale Neuerungen. Denn nicht immer mündeten die Gestaltungsprozesse in einer besänftigenden Verbindung zu etablierten religiösen Praktiken. Manchmal führte die Gestaltung individueller Religiosität im Kontext des spirituellen Engagements die Frauen auch von dem weg, was ihr soziales Umfeld als Ausdruck von Islam bzw. Christentum verstand, wie es zum Beispiel bei Sabiras Ablehnung der Praktiken zum muslimischen Opferfest der Fall war.

6.3 Individuelle Religiositäten gestalten

Ich habe gezeigt, dass spirituelle Lehrer:innen vielgestaltige Anknüpfungspunkte bezüglich Religion in ihren Kursen boten, die von meinen Forschungspartnerinnen zahlreich und individuell angenommen wurden, um die soziokulturelle Bedeutungskonstruktion „Religion“ neu zu interpretieren. Das Ergebnis dieser Gestaltungsprozesse war ein neuerliches, positives Verständnis der Frauen zu Islam bzw. Christentum sowie die Reinterpretation oder Veränderung spezifischer religiöser Praktiken. Im Anschluss daran betrachte ich nun, welche Formen des Glaubensausdrucks sich für die Frauen aus diesem neuen Verständnis von Islam bzw. Christentum und ihrem Engagement in spirituellen Praktiken ergaben.

Ich zeige, dass die Frauen individuelle Formen von Religiosität gestalteten und kultivierten, die sich durch wandelbare Ausdrucksformen zwischen religiösen und spirituellen Praktiken und dem Streben nach Selbstbestimmtheit auszeichneten und für deren Auswahl individuelle körperlich-sinnliche Empfindungen entscheidend waren. Ich argumentiere, dass der inhaltliche Raum zwischen Religion und Spiritualität, in dem sich die Frauen bewegten, als schöpferisches Spannungsfeld für ihre Suche nach individuell passenden Formen, Glaube zu leben, beschrieben werden kann.

6.3.1 Wandelbare, individuelle und selbstbestimmte Ausdrucksformen des Glaubens

„I am out of the box“, fasste Hadiya ihren Wandel im Glauben in unserem ersten Interview (29.01.2018) zusammen. Rund zehn Monate später sollte der tatsächliche Umfang ihrer Aussage deutlich werden. Während Hadiya zu Beginn meiner Forschung grundlegende Zweifel an der Vermittlungsform des Islam geäußert hatte, jedoch weiterhin betete, fastete, keinen Alkohol trank und ein Kopftuch trug, begrüßte mich bei meinem letzten Forschungsaufenthalt Ende 2018 eine Frau mit hochgeschlitztem Kleid und offenen Haaren, die – so berichtete sie mir – ein Bier trank, wenn ihr danach war. Ihren Glauben habe sie deshalb nicht verloren, betonte Hadiya (Interview 19.11.2018) ernst. Verändert habe sich lediglich, dass sie nun entscheide, *wie* sie ihren Glauben im Alltag lebe. Sie tue, was sie wolle, und weigere sich, eine der gesellschaftlichen „Schubladen“ zu erfüllen. Wenn sie heute Bier trinken wolle, dann tue sie das. Wenn sie morgen entscheide, wieder *hiğāb* zu tragen, dann werde sie diesen Schritt gehen. Sie bete, weil sie ein Bedürfnis danach habe, und auf eine Weise, wie sie sich Gott in diesem Moment nahe fühle. Hadiya betonte, dass sie ihre individuelle Religiosität als flexiblen und offenen Prozess betrachte, der zu verschiedenen Situationen und Zeitpunkten unterschiedliche Ausdrucksformen annehmen könne.

Hadiyas neuerliche Form, ihren Glauben zu leben, entsprach damit weder der etablierten muslimischen Religionspraxis noch wandte er sich prinzipiell dagegen. Vielmehr offenbart ihre Erzählung, dass sie bestrebt war, ihrem muslimischen Glauben, der nach wie vor eine zentrale Säule ihres Lebens war, die Form zu geben, die ihrer Lebenswirklichkeit, ihrem Blick auf die Welt und ihren Erwartungen an ihr Leben entsprach. Dies bedeutete, dass Hadiya religiöse Grundüberzeugungen in Einklang mit mondänen Lebensfacetten und grundsätzlichen Lebensansichten brachte. Hierzu gehörte ihr Alltagsleben als alleinerziehende Mutter dreier Kinder, ihre Lebensziele, wie einen erfüllenden Job als selbständige Lifecoach und eine neue Beziehung, und ihre Ansichten von und über die Welt, die von spirituellen Ideen der Verbundenheit und des Karmas sowie den Forderungen nach Geschlechtergerechtigkeit geprägt waren. Hadiya beanspruchte für sich, ihre Religiosität an ihre Lebenswirklichkeit anzupassen, und zwar auf eine Weise, die ihrem Glauben nichts von seiner Wichtigkeit nahm, aber wandelbar in seinen Ausdrucksformen war.

Hadiyas Geschichte verdeutlicht stellvertretend für die Gruppe meiner Forschungspartnerinnen, dass der Auseinandersetzung mit der eigenen Religion im Lichte von spirituellen Praktiken die Entwicklung individueller Religiositäten folgte. Die Reinterpretation soziokultureller Bedeutungskonstruktionen über Islam und Christentum ging insofern über das neue, positiv konnotierte Verständnis der eigenen Religion hinaus, als dass Forschungspartnerinnen mit diesen Überzeugungen und Einsichten entsprechende Formen individueller Religiosität entwickelten (vgl. Loimeier 2022: 65). Auch Hadiyas Form der muslimischen Religiosität ist emblematisch für die Gruppe der Frauen. Charakteristika, die ich in allen Glaubenserzählungen bzw. -handlungen meiner Forschungspartnerinnen identifizieren konnte, waren Wandelbarkeit, Individualität und Selbstbestimmtheit. Diese drei Aspekte möchte ich im Folgenden näher beleuchten.

Die Religiositäten der Frauen präsentierten sich insofern als wandelbar und individuell, als dass sie eine situative Zusammenführung unterschiedlicher, originär religiöser wie spiritueller Praxiselemente darstellten (vgl. Fedele und Knibbe 2013a: 2). Meine Forschungspartner:innen verstanden sich als gläubig *und* als spirituell, d.h. in ihren Ausdrucksformen des Glaubens verbanden sich originär spirituelle und religiöse Praktiken miteinander. Für alle Frauen waren spirituelle und religiöse Praktiken dabei harmonisch statt konfliktiv oder gegensätzlich miteinander verbunden. Damit ist in meinem Forschungskontext auffindbar, was auch Eugenia Roussou (2013) für ihre griechischen Forschungspartnerinnen beobachtete. Die Autorin hält in ihrer Studie über spirituelle Praktiken in Griechenland, insbesondere Praktiken gegen den „bösen Blick“ (Roussou 2013: 52), fest, dass die Frauen „employ religion and spirituality in a complementary rather than an antithetical manner“ (Roussou 2013: 47). Eine „spiritual amalgamation“ (Roussou 2013: 49) führe Spiritualität und Religion im Rahmen des Alltagslebens der Frauen zusammen, und zwar ausgehend von den Lebenssituationen der Forschungspartnerinnen: „In sum, they combine religion and spirituality, based on their individual needs and beliefs“ (Roussou 2013: 48). Die Frauen kombinierten also spirituelle und religiöse Praktiken miteinander und reinterpretierten religiöse Praktiken auf eine Art und Weise, die ihren Ansichten und Lebenssituationen als weibliche Mitglieder der gebildeten urbanen Mittelschicht entsprachen (vgl. Loimeier 2022: 19–20). Sabiras Neuinterpretation des muslimischen Opferfestes im Schein spiritueller Praktiken ist ein Beispiel für diese Dynamik. Die Form der Religiosität, die spirituelle Praktiken und etablierte religiöse Praktiken verband, war auch ein Glaubensausdruck, der auf die Lebensrealitäten und den Lebensstil der Frauen zugeschnitten war. Für Sabira, einer Enddreißigerin mit britischem Hochschulabschluss und einer erfolgreichen Karriere in unterschiedlichen Wirtschaftsunternehmen, gehörte zu einer Suche nach einem Islam, der ihrer Weltsicht entsprach, neben dem Streben nach Gleichberechtigung der Geschlechter im Kontext Religion auch eine Tierleid vermeidende Religiosität. Ebenso waren für Nabila und ihre Entscheidung, das Kopftuch abzulegen, neben religiösen Gründen auch berufliche Gründe ausschlaggebend: Der *hiğāb* hatte sich für sie als Hindernis bei der Arbeitssuche erwiesen (Nabila, Interview 06.12.2017). Damit hatte sich Nabila nicht gegen das religiöse Gebot an und für sich entschieden. Vielmehr suchte sie, genauso wie Sabira, nach einer Form, dieses Gebot entsprechend ihrer Lebensrealität zu erfüllen. Diese Suche der Frauen nach einem Lebensstil mit Religiosität bzw. einer Religiosität, die zum eigenen Lebensstil passte, war auch ein Faktor, der auf die Betrachtung des eigenen Glaubens im Lichte spiritueller Praktiken einwirkte. Spirituelle Praktiken erschienen in diesem Prozess als Kitt, der die partiell widerstreitenden Aspekte „Religion“ und „urbaner Lebensstil“ vereinte, indem spirituelle Sichtweisen den Forschungspartnerinnen neue Facetten der eigenen Religion enthüllten.

Neben Wandelbarkeit und Individualität strebten die Gesprächspartnerinnen ebenso nach Selbstbestimmtheit in Glaubensfragen und Ausdrucksformen. Forschungspartnerinnen betonten, dass sie zwar die Meinung offizieller Religionsvertreter einholten, jedoch selbst entschieden, ob diese Ansichten für sie valide waren oder nicht.

Die Entscheidung, wie sie ihren Glauben lebten und ausdrückten, lag einzig und allein in ihren Händen. Im gleichen Atemzug, in dem sie die Deutungshoheit religiöser Autoritäten und Institutionen relativierten, betonten viele Frauen, dass ihr Glaube nicht weniger oder weniger wichtig für ihr Leben geworden sei (vgl. Loimeier 2022: 31). So betonte die Gesprächspartnerin Sabira im Interview: „I’m a big believer. I practice my faith. I’m a Muslim and I’m a practitioner and I believe in God and I believe in Karma“ (Sabira, Interview 09.11.2018). Statt den etablierten religiösen Institutionen und Ausdrucksformen zu folgen, beanspruchten die Frauen, selbst zu entscheiden, wie sich ihr Glaube in ihrem Alltagsleben zeigte, in welcher Form sie ihre Beziehung zu Gott pflegten und welche religiösen Gebote sie in welcher Form befolgten. Für Forschungspartnerinnen, wie z. B. Sabira oder Jamila, bedeutete dies, weiterhin auf Alkohol zu verzichten und im *ramadān* zu fasten. Für andere Gesprächspartnerinnen, wie Amira oder Hadiya, trat der Verzicht auf Alkohol oder das regelmäßige Gebet für einige Zeit in den Hintergrund. Ein verbindendes Element war jedoch, dass für alle Forschungspartnerinnen – muslimische wie christliche – die religiösen Schriften zentraler Referenzpunkt waren und blieben. Dies bedeutete, dass Bibel bzw. Koran weiterhin ein wichtiger Bezugspunkt ihres Glaubens war und deren bzw. dessen Lektüre ein Bestandteil ihrer individuellen Religiositäten. Doch auch in diesem Aspekt zeigt sich die Vielgestaltigkeit der Religiositäten: Die Interpretationen und Verständnisse dieser religiösen Schriften schienen gleichermaßen konform mit etablierten Interpretationen zu sein wie sie über diese hinausgingen oder sie reinterpretierten.

Die Frage nach einer selbstbestimmten, individuell passenden Ausdrucksform ihres Glaubens umfasste für die Forschungspartnerinnen aber nicht nur die Frage, welche etablierten religiösen Praktiken sie in welcher Form in ihren Alltag integrierten. Die Frauen widmeten sich ebenso der Frage, welche spirituellen Praktiken sie befolgten und in welcher Weise dies mit religiösen Praktiken verbunden werden konnte und sollte. Diesbezüglich gab es unterschiedliche Ansätze. Beispielsweise war für Yvette die „Versöhnung“ mit der eigenen Religion, d.h. dem Christentum, keine einfache Aufgabe. Religiöse und spirituelle Praxis blieben für sie erst einmal unverbunden im Alltag nebeneinander bestehen. Sie berichtete mir, dass sie in ihrem Alltag das Gebet wiederentdeckt habe und es regelmäßig praktiziere. Während sie mir nichts über die Teilnahme an etablierten christlichen Ritualen, wie dem Besuch der Sonntagsmesse, erzählte, berichtete sie am Ende einer Veranstaltung in Sarahs Zentrum anderen Teilnehmerinnen in euphorischen Worten über die Wirkkraft einer – in ihren Worten – spirituellen Zeremonie, die sie zusammen mit einer weiteren Schülerin und unter Sarahs Anleitung durchgeführt hatte. Die Frauen hatten sich am frühen Morgen an einen Strandabschnitt Beiruts begeben und das rituelle Untertauchen des gesamten Körpers, im Judentum *Tevila* genannt, durchgeführt. In Ermangelung einer *Mikwe*, dem dafür vorgesehenen, üblicherweise in Synagogen vorhandenen Tauchbad, waren sie auf das kühle Mittelmeer ausgewichen. Ein Erlebnis, welches Yvette als lebensverändernd beschrieb und sie den Anwesenden wärmstens ans Herz legte (Forschungsnotizen 13.12.2018). Obgleich Yvette sorgsam zwischen den spirituellen und religiösen

Praktiken unterschied, so gewann ich aus ihren Erzählungen den Eindruck, dass sie beide Praktiken gleichermaßen als Ausdruck ihres Glaubens verstand.

Im Gegensatz zu Yvette strebten andere Forschungspartnerinnen eine zeitliche und inhaltliche Verflechtung spiritueller und religiöser Praktiken an. Shayma beispielsweise befolgte die muslimischen Gebete und hatte zugleich Meditation als festen Bestandteil ihres Alltagslebens etabliert. Für sie waren diese beiden Momente der innerlichen Einkehr eine tägliche Routine. Meditation sei für sie eine wichtige „everyday practice“ (Shayma, Interview 31.01.2018), die eng mit ihrer religiösen Routine verflochten war. In unserem Interview schilderte sie ihre morgendliche Routine, die das frühe Aufstehen zum *ṣalāt al-fadschr* (Gebet zur Morgenstunde) und eine anschließende Meditation umfasste. Erst danach begann Shayma ihr Tagewerk. Über den Tagesverlauf folgte sie den vier weiteren muslimischen Gebeten bis eine Abendmeditation, meistens kollektiv im Rahmen von Rayhans Stunden, ihren Tag abschloss.

Shayma betonte, dass religiöse Praxis und spirituelle Routine über die zeitliche Nähe hinausgehend miteinander verflochten waren. Im Gegensatz zu Yvette verstand sie aber nicht beide Praktiken als Ausdruck ihres Glaubens. Vielmehr waren sie zwei Bereiche ihres Lebens, die geteilte Inhalte aufwiesen und sich gegenseitig beeinflussten. Auf der einen Seite steckte ihr Glaube die Form und die Inhalte ihrer spirituellen Praxis ab. „I have faith“, sagte Shayma zu mir, daher müsse sie vorsichtig sein, was sie tue (Shayma, Interview 31.01.2018). Da sie ihren Glauben nicht durch ihr spirituelles Engagement verletzen wollte, setzte Shayma beispielsweise in Meditationen ihren Fokus auf Gott. „I don’t like to follow any other thing“, fügte sie hinzu und bekräftigte damit, dass aus ihrer Sicht jene Bereiche der spirituellen Sphäre, die von Göttern im Plural sprachen oder die Existenz Gottes leugneten, Tabu für sie waren. Sie richtete sich in ihrer Meditation aber nicht nur an ihrem „creator“ aus, sondern meditierte auch für ein konkretes Ziel: „on doing my prayers correctly“ (Shayma, Interview 31.01.2018). Spirituelles Engagement bewegte sich für Shayma also nicht nur entlang der vom Glauben festgelegten Grenzen. Shayma verstand zum Beispiel Meditation ebenso als Vorbereitung auf religiöse Praktiken bzw. als eine Form der Unterstützung für diese. So erzählte sie mir, dass Meditation ihre Verbindung zu Gott und ihr Bewusstsein für Gottes Schöpfung verstärkt habe: „It seems for me that meditation has made me be more (pause) more aware of the universe, of the creator and to be more close to God“ (Shayma, Interview 31.01.2018). Die glaubenskonforme Ausrichtung spiritueller Praktiken war für Shayma ein Prozess stetiger Aushandlungen. Und so konnten Aspekte spiritueller Praktiken auch nach jahrelangem Befolgen verworfen werden, wenn es Shayma an einem Punkt erschien, dass sie nicht mehr mit religiösen Reglements im Einklang standen:

The mantras, I used to say, [...] I thought there is nothing wrong with it, and they always say that’s the sound of the universe, but I googled and researched it and I found that it is related with many Gods of Hindus [...] For me, I always like to be on a safe side. [...] When I discovered this, I said: „My God, do you know my

intention?’ So I can say *Allāh*, I can say the names of God in my meditation and I think I will be more safe and more productive and more sure of what I’m doing.
(Shayma, Interview 31.01.2018)

Shaymas Ringen um die richtige Form ihrer Meditation zeigt beispielhaft, dass das Streben der Forschungspartnerinnen nach Selbstbestimmtheit nicht nur die Form einer kritischen Haltung gegenüber etablierten religiösen Lehrmeinungen einnahm. Es konnte ebenso eine kritische Distanz gegenüber spirituellen Lehren annehmen. Forschungspartnerinnen betonten, sie müssten beständig und individuell überprüfen, was für sie akzeptabel sei und was nicht, und zwar sowohl, was religiöse Praktiken als auch was spirituelle Praktiken angehe. Diese Aussage trafen muslimische wie christliche Forschungspartnerinnen gleichermaßen. Es ging darum, zu eruieren, was für einen persönlich und im Lichte des jeweils „Anderen“ richtig und passend war.

Die Religiositäten der Frauen waren somit von einem selbstbestimmten Umgang mit jeglichen Autoritäten geprägt. Weder lehnten sie religiöse Stimmen per se ab noch erachteten sie spirituelle Praktiken als *die* Alternative und Antwort. So hatte beispielsweise die Gesprächspartnerin Sabira gewisse spirituelle Ansichten „geparkt“, wie sie es nannte. Bei diesen Ansichten handelte es sich um Thesen oder Ideen, von denen sie meinte, dass sie zu diesen erst nach und nach ihre Position entwickeln konnte. Besonderes Kopfzerbrechen hatte ihr die in spirituellen Kreisen weit verbreitete Überzeugung von Reinkarnation bereitet. Sie berichtete mir, wie sie lange mit diesem „belief“ gerungen habe, immer dem Gefühl nachhängend, dass sie dieser Idee nicht wirklich zustimmen, sie aber auch nicht vollumfänglich ablehnen könne: „Here was this feeling here [points to her heart] always telling me that I was 50% convinced. There was 50% to which I was not convinced“ (Sabira, Interview 09.11.2018). Getragen von dem Gefühl, die Überzeugung nicht teilen zu können, hatte sie den Koran zur Rate gezogen, da „the *Qur’ān* has answers to pretty much everything. Everything in life and in spirituality“ (Sabira, Interview 09.11.2018). Sabiras Lektüre hatte ihr ein klares Ergebnis geliefert und ihr unmissverständlich gezeigt, dass Reinkarnation nicht existiere. Dennoch verwarf sie diese spirituelle Ansicht nicht vollständig. Vielmehr suchte Sabira nach Wegen, ein anderes Verständnis darauf zu entwickeln. Denn bei unbequemen spirituellen wie religiösen Ansichten galt ihr Credo, ein individuelles Verständnis und eine persönliche Position dazu zu entwickeln, die verband statt trennte:

I’m parking it. I don’t believe in multiple lives anymore. I believe that every day is a multiple life. Every day is rebirth. Every day you get the chance to learn something new and unlearn something old, to forgive something that you waited all your life for, to fall in love again, to fix your relationship with someone, to meet God. Every day is a new birth, every single day. So maybe that was the idea of rebirth and people interpreted it differently.

(Sabira, Interview 09.11.2018)

Offenheit und die fortlaufende Bereitschaft, neue Perspektiven einzunehmen sowie bekannte Sichtweisen zu hinterfragen und gegebenenfalls zu verwerfen, galten für Sabira in gleichem Maße für ihren Glauben wie für ihre spirituelle Praxis. Schließlich sei dies alles eine Reise, sagte sie mir im Interview, und einige Erkenntnisse bräuchten einfach Zeit.

Die empirischen Beispiele zeigen, dass Selbstbestimmtheit in Glaubensfragen, d.h. Selbstbestimmtheit in religiösen *und* spirituellen Fragen, meinen Forschungspartnerinnen grundlegend wichtig war. Das Streben nach Selbstbestimmtheit fand dabei nicht nur Ausdruck in individuellen Formen von Religiosität, sondern war darüber hinaus eng mit einer kritischen Würdigung und gegebenenfalls einer Ablehnung von Inhalten verbunden. Bei den meisten Gesprächspartnerinnen waren die Adressat:innen dieser kritischen Distanzierung vorwiegend die im Libanon etablierten Religionen, aber auch spirituelle Lehren und Lehrende wurden genannt. Die Kritik an etablierten Religionen bedeutet also nicht, dass spirituelle Praktiken als Gegenentwurf kritiklos übernommen wurden (vgl. Loimeier 2022: 20). Im Gespräch betonten viele Frauen, dass eine kritische Würdigung der religiösen *und* spirituellen Sphären vonnöten sei. Geschähe dies nicht, bestünde die Gefahr, ein Dogma gegen das andere auszutauschen, so die auf unterschiedliche Art und Weise geäußerte Überzeugung (Amira, Interview 22.01.2018; Hadiya, Interview 19.11.2018; Shayma, Interview 31.01.2018; Yvette, Interview 04.12.2018).

6.3.2 Das Diktum sinnlicher Empfindungen

Das Navigieren der Forschungspartnerinnen zwischen religiösen und spirituellen Dogmen hin zu individuellen Religiositäten besaß eine klare Leitlinie. Ich argumentiere, dass der als ‚authentisch‘ empfundene Ausdruck des eigenen Glaubens zwischen religiösen und spirituellen Praktiken entscheidend durch individuelle körperlich-sinnliche Empfindungen konstituiert wurde. Wie Paul Heelas es in seiner Untersuchung von New-Age-Praktiken im globalen Norden ausdrückt: „[A]uthority lies with the *experience of the Self*“ (1996: 29, Hervorhebungen im Original; siehe auch Knoblauch 2009: 129, 271–272).

Verkörperte Empfindungen stellten die Referenzpunkte für die Beantwortung von Glaubensfragen dar. Das Interviewmaterial, das ich im Laufe dieses Kapitels vorgestellt habe, enthält zahlreiche Beispiele dafür, dass die sinnlichen Empfindungen der Frauen entscheidend für die Bewertung und die Wahl derjenigen Praktiken waren, die Teil der individuellen Religiositäten waren. So verwies Sabira bei der Ablehnung der Idee der Reinkarnation auf ihr „feeling“, das sie durch ihre Gestik in ihrem Herzen lokalisierte (Sabira, Interview 09.11.2018). Diese Empfindung hatte ihren Zweifel an dem Konzept genährt, gegen das ihr Verstand indes keine Einwände vorbrachte (Sabira, Interview 09.11.2018). Jamila wiederum sprach über negative Gefühle, die sie bezüglich ihrer Religion gehabt hatte und die sie dazu gebracht hatten, sich auf die Suche nach weiteren Perspektiven auf ihre Religion zu begeben (Jamila, Interview 08.11.2018).

Auch Nabila betonte, dass sie sich glücklich schätze, dass ihre Eltern ihr beigebracht hätten, sich in Glaubensfragen selbst zu befragen (Nabila, Interview 06.12.2017). Mit „sich selbst befragen“ war in Nabilas Ausführungen das Befragen ihres Herzens gemeint (Nabila, Interview 06.12.2017) – ein Vorgang, den ich als eine Form der Beobachtung individueller sinnlicher Empfindungen bezüglich einer Frage, Situation oder eines Problems verstehe. Diesen Aspekt brachte Nabila dabei explizit in Verbindung mit aus ihrer Sicht fragwürdigen etablierten religiösen Autoritäten:

So Sheikhs, unfortunately, recently, it's becoming something like, [pause] I don't know how to describe it, like commercials or something. Not all of them are pure. [...] not all of them can be trusted. So that's why I'm very happy that I can really count on myself to do whatever feels right. (Nabila, Interview 06.12.2017)

Und nicht zuletzt waren diffuse Gefühle des Schmerzes und des Unwohlseins entscheidende Referenzpunkte für meine Forschungspartnerinnen gewesen, sich von den etablierten Religionen abzuwenden und auf die Suche nach für sie passenden Ausdrucksformen ihres Glaubens zu begeben, wie ich in Kapitel 4.4 gezeigt habe.

Individuelle sinnlich-körperliche Wahrnehmungen waren aber nicht nur ein zentraler Referenzpunkt für die Bewertung von religiösen Praktiken und Fragen. Sie bildeten auch die Richtschnur für die Beurteilung spiritueller Praktiken. Unterhaltungen nach den Stunden drehten sich darum, wie Praktiken empfunden wurden, was sie emotional oder körperlich bei den Teilnehmenden ausgelöst hatten. Die eigenen (Miss-)Empfindungen waren in diesem Sinne die Referenz für die Qualität einer Technik oder die Fähigkeiten der Lehrenden. So bewertete Sabira die Channeling-Sitzung eines ägyptischen Mediums als unzureichend, da sich bei ihr keinerlei körperliche Reaktionen eingestellt hatten: „I was expecting answers that would give me goosebumps and chills and [breathes in deeply] those aha-moments. And I've got nothing of that“ (Sabira, Interview 09.11.2018). Eine andere Praktikerin warnte mich dezidiert vor dem Besuch einer bestimmten Meditationsstunde, da sie während einer Unterhaltung mit dem entsprechenden Lehrer das intensive Gefühl von Schleim an ihren Händen gehabt hatte und dies als Zeichen dafür interpretierte, dass der Lehrer mit „dark energies“ arbeite, die ich Gefahr liefen aufzunehmen (Forschungsnotizen 11.11.2018). Sinnliche Wahrnehmungen wurden somit auch als Hinweis auf spirituelle Heilungserfolge sowie Gefahren und unlautere Praktiken verstanden.

Der Umstand, dass sinnliche Empfindungen als valides Wissen für Glaubensentscheidungen galten, war wiederum Ergebnis spiritueller Praktiken und ein Moment ihres handlungsermächtigenden Potenzials. Wie ich in Kapitel 6.2 gezeigt habe, sorgte spirituelles Wissen zum einen dafür, dass negative Gefühle gegenüber der eigenen Religion als Gefühle legitim wurden. Jamila gestand es sich beispielsweise zu, dass sie negative Gefühle gegenüber ihrer Religion gehegt hatte und somit eine als positiv konnotierte und gesellschaftlich als „gut“ gerahmte Säule ihres Lebens für sie zu einer Belastung geworden war. Im Rahmen spiritueller Praktiken eruierte sie aber auch den

Grund für diese Empfindungen: Sie identifizierte diese Empfindung als ihre legitime Art, auf die Form, wie Islam von religiösen Institutionen und Autoritäten gelehrt wurde, zu reagieren. Zum anderen legitimierte spirituelles Wissen individuelle sinnliche Empfindungen als Informationen, die für Glaubensentscheidungen und -praxis relevant waren. Forschungspartnerinnen lernten, diese individuellen Gefühle als gültige Referenzpunkte zu erkennen. Mehr noch: Im Rahmen von spirituellen Praktiken übten sie sich in dieser Form der Selbstbeobachtung und Selbsterkundung, wie ich in Kapitel 5.1 gezeigt habe.

Die Kultivierung individueller Sinneserfahrungen als Kriterium für die Ausgestaltung von Religiositäten stellte somit die von spirituellen Kursen angebotene Form dar, als ‚authentisch‘ empfundene Religiositäten zu entwickeln. Hinsichtlich der Frage, *wie* die Frauen ihren Glauben so ausdrücken konnten, dass er ihnen stimmig erschien, lieferten die spirituellen Praktiken die folgende Antwort: Statt auf religiöse Autoritäten oder die Erwartungen und Normen des sozialen Umfelds sollten die Frauen den Fokus auf die eigene Verkörperung lenken und anhand ihrer emotionalen und sinnlichen Reaktionen jenen Praktiken folgen, die sich für sie „richtig“ anfühlten. Diese oder jene Idee resoniere nicht, war dementsprechend eine Aussage, die ich fortlaufend in meiner Forschung hörte. Sie war die begriffliche Kondensation des Credo, welches die spirituellen Praktiken meinen Forschungspartnerinnen auf ihrer Suche nach Ausdrucksformen des Glaubens mit auf den Weg gaben: Besinne dich auf deine Wahrnehmung und Empfindungen und du wirst sowohl die Eckpfeiler deines Glaubens als auch die dazugehörigen Ausdrucksformen finden. Die letzte Instanz für Glaubensfragen war damit die einzelne Person für sich (vgl. Fedele und Knibbe 2013a: 15; Heelas 1996; Loimeier 2022: 17, 20, 53).

6.3.3 Harmonisierung von Glaube und Religion oder: Religion und spirituelle Praktiken als schöpferisches Spannungsfeld

Die analytischen Erkenntnisse dieses Kapitels identifizieren spirituelle Praktiken als Quelle für Wissen, welches eine produktive, d.h. ermächtigende Auseinandersetzung der Forschungspartnerinnen mit Religion und dem Finden ihrer individuell passenden Ausdrucksform von Glauben ermöglichte. Die Auseinandersetzung mit soziokulturellen Bedeutungskonstruktionen, d.h. den dominanten christlichen und muslimischen religiösen Ideen von einer erstrebenswerten und korrekten Art zu glauben, im Rahmen von spirituellen Praktiken mündete für die Forschungspartnerinnen in einen Moment des erweiterten Handlungsvermögens: die Formung individueller Religiositäten.

Vor diesem Hintergrund lässt sich das Verhältnis von spirituellen Praktiken und Religion meiner Analyse nach als interdependenter Wirkprozess, als schöpferisches Spannungsfeld im Leben der Forschungspartnerinnen beschreiben. Ich wähle den Begriff des schöpferischen Spannungsfelds, da meiner Argumentation nach die Konstruktion und Rekonstruktion von spirituellen Praktiken und Religion als gegensätzlich und doch vereinbar letztendlich einen „Raum“ vielfältiger und fluider Bedeutungen

eröffnete. In diesem Raum war den Frauen die selbstbestimmte und individuelle Gestaltung ihrer Religiosität möglich.

Religion und spirituelle Praktiken wurden von Forschungspartner:innen als Sphären verstanden, die gleichzeitig verbunden und getrennt waren und stetig neu verbunden und getrennt wurden (vgl. Roussou 2013: 50). Dies geschah zum Beispiel, wenn die spirituellen Lehrer:innen zwischen impliziter und expliziter Kritik von Religion pendelten, wenn sie ihre Unterstützung religiöser Grundbotschaften unterstrichen oder Verbindungen zwischen religiöser und spiritueller Praxis aufzeigten. Auf diese Weise wurde die grundsätzliche und unverrückbare Kompatibilität der beiden Sphären deutlich gemacht, ihre niemals gänzliche Trennung bei beständiger Opposition. Auch in den Narrativen der Forschungspartnerinnen tritt diese (Re-)Konstruktion des Verhältnisses von spirituellen Praktiken und Religion zu Tage. Nicht nur in den Zentren und Kursen, sondern auch im Alltag der Forschungspartnerinnen besaßen die beiden Sphären ein amorphes Verhältnis, welches sowohl durch Unterschiedlichkeit als auch durch Ähnlichkeit gekennzeichnet war. Einerseits war Unterschiedlichkeit, z. B. hinsichtlich der Form der Vermittlung von Regeln und ihrer Sinnhaftigkeit, ein fundamentaler Dreh- und Angelpunkt anhand dessen Forschungspartnerinnen etablierte Religion von spirituellen Praktiken unterschieden. Andererseits betonten die Frauen die inhaltliche Deckungsgleichheit eben jener Regeln, deren Vermittlung durch religiöse Autoritäten und Institutionen sie so vehement kritisierten.

Ich argumentiere, dass genau diese Ambivalenz den Kern des Verhältnisses von Religion und spirituellen Praktiken und dessen Wirkkraft ausmachte. Religion und spirituelle Praktiken waren in den Augen und Handlungen meiner Forschungspartner:innen eine Dichotomie, die beständig konstruiert wurde, um sie wieder zu dekonstruieren. Spirituelle Praktiken waren der Kontrast, vor dem die Abgründe der jeweils eigenen Religion betrachtet wurden – jene Aspekte der Religion, denen sich Forschungspartnerinnen nicht verbunden fühlten, da sie ihre Lebenswirklichkeit und ihre Ansprüche an ihr Leben konterkarierten. Und gleichzeitig unterstrichen spirituelle Praktiken diejenigen Aspekte der Religion, denen sich Gesprächspartnerinnen verbunden fühlten und die etablierte und umsetzbare Werte ihrer mondänen Lebenswirklichkeiten waren. In diesem Moment der Spannung wurde das Verhältnis zwischen etablierten Religionen und „neuen“ spirituellen Praktiken zum Geburtsort für wandelbare, individuelle muslimische und christliche Glaubensformen. Anders ausgedrückt: Spirituelle Praktiken vermochten das konfliktive Verhältnis zwischen etablierter Religion und Glauben für die Forschungspartnerinnen zu harmonisieren. Ausdruck dieser Harmonisierung und Ergebnis des Spannungsfeldes von Religion und spirituellen Praktiken waren die individuell geformten, als ‚authentisch‘ empfundenen Religiositäten der Frauen.

Roussou (2013: 49) vergleicht ihre Erkenntnisse über spirituelle Praktiken und christliche Religion im Kontext Griechenlands mit Fallstudien über spirituelle Praktiken in Europa und hält fest, dass die Akteur:innen „Greek popular religiosity“ nicht bloß transformieren, sondern gegen sie rebellieren würden, ohne dabei jedoch „doctrinal religion“ an und für sich abzulehnen. Sie resümiert daher, dass die Trenn-

linie zwischen Religion und Spiritualität in Griechenland beinahe inexistent sei und die beiden Sphären ineinander übergehen würden. Dies stehe im Gegensatz zu der in der Literatur dominanten Annahme, in der von „denominational religion and subjectivized spirituality“ als Antithesen geredet werde (Roussou 2013: 51). Statt Gegensätzlichkeit und Austausch, d.h. Spiritualität statt Religion, zeichne sich ihrer Ansicht nach eine langsame Wandlung griechischer Religiosität durch die Verbindung von Religion und Spiritualität ab (Roussou 2013: 58). Aus der Warte meiner Forschung möchte ich mich Roussous kritischer Überprüfung bestehender Forschungsergebnisse über Spiritualität und Religion anschließen. Auch mein empirisches Material zeigt, dass meine Forschungspartnerinnen Religion durch spirituelle Praktiken neu betrachteten und formten, „finding their own ways beyond the religious tradition in which they were raised“ (Fedele und Knibbe 2013a: 3). Hierbei gab es aber keine Prozesse des Ersetzens, d.h. dass das Spirituelle genauso wie das Säkulare als Alternative zu etablierten Religionen im gegenwärtigen Europa und Nordamerika konstruiert werde (van der Veer 2009: 1097), sondern ein Prozess des Verbindens. „[S]pirituality‘ seems to be inextricably linked to ‚religion““, wie Fedele und Knibbe festhalten (2013a: 4). Schlussendlich wirkten Spiritualität und Religion, obgleich in einem Spannungsfeld verbunden, gegenseitig befruchtend und schöpferisch. Dies geschah einerseits unmittelbar und kurzfristig auf individuelle Art und Weise für die Frauen und löste möglicherweise auch mittelbar und langfristig gesamtgesellschaftlich eine grundsätzliche Wandlung von muslimischer und christlicher Religion und Religiosität im Libanon aus. Kern dieses Wandels stellte die Überwindung individuell unvereinbarer Aspekte von Glaube und Lebensstil einerseits sowie etablierten Religionen andererseits dar, zwischen welchen die spirituellen Praktiken in Form der Gestaltungsprozesse zu vermitteln vermochten.

6.4 Zwischenfazit: *Agency* im Religiösen

In diesem sechsten Kapitel habe ich erläutert, dass spirituelle Lehrer:innen sich in ihren Kursen und Zentren auf ambivalente Weise zu Islam und Christentum positionierten, indem sie ihre spirituelle Lehre von etablierten Religionen abgrenzten und Verbindungen zwischen ihrer spirituellen Lehre und Kernelementen von Islam und Christentum zogen. In dieser fein justierten Gleichzeitigkeit von Distanz und Gemeinsamkeiten schufen die spirituellen Kurse alternative Formen, wie religiöse Kernelemente durch Körperpraxis ausgedrückt werden können. Ich habe geschlussfolgert, dass spirituelle Lehrer:innen mit dieser Positionierung vielfältige Anknüpfungspunkte für die Kursteilnehmer:innen und ihre Suche nach individuell passenden Ausdrucksformen ihres Glaubens boten. Die Frauen nahmen die Anregungen der spirituellen Kurse auf und setzten sich auf diese Weise mit dominanten soziokulturellen Konstruktionen über Islam und Christentum auseinander. Dieser Gestaltungsprozess mündete in einem positiv konnotierten Verhältnis zu Islam und Christentum. In den Interviews berichteten die Forschungspartnerinnen, wie spirituelle Ideen sowie Erfahrungen während der spirituellen Praktiken ihnen neue Wege, sich mit Islam und

Christentum zu verbinden, aufgezeigt hatten. Sie berichteten von neuen Verständnissen von religiösen Geboten und Ritualen und meinten, dass sie hierdurch ihre Religion nachhaltig und umfänglich sowie ihre Liebe zu Gott und die Sinnhaftigkeit religiöser Regeln umfassend erleben konnten. Auf Basis dieses neuen Wissens über die eigene Religion und der neuerlichen Wertschätzung und individuellen Verbindung zu dieser entwickelten sie Formen individueller Religiosität, die sowohl spirituelle Praktiken und Ideen als auch Ausdrucksformen etablierter Religionen enthielten und sich durch Wandelbarkeit und dem Streben nach Selbstbestimmtheit auszeichneten.

Zurückkommend zum Ausgangspunkt dieses Kapitels, der Frage, wie spirituelles Engagement für die Forschungspartnerinnen und ihre Suche nach als ‚authentisch‘ empfundenen Ausdrucksform ihres Glaubens bedeutsam waren, resümiere ich daher: Zeitgenössische spirituelle Praktiken waren deshalb für meine Forschungspartnerinnen bedeutsam, da sie ihnen subjektiv mehr *agency* bei der Ausdrucksform ihres Glaubens ermöglichten. Die Praktiken vermittelten Wahrheiten im Foucault’schen Sinne (Foucault 1991: 10; Ruoff 2018: 262) über Islam und Christentum, welche bei den Frauen neue Verständnisse der beiden Religionen, ihrer Grundwerte und möglicher Ausdrucksformen entstehen ließen. Durch die Auseinandersetzung mit ihrer Religion im Lichte von Spiritualität, also durch die Betrachtung von dominanten soziokulturellen Bedeutungskonstruktionen im Lichte dieser in der spirituellen Sphäre neu geschaffenen Wahrheiten, eröffneten sich neue Handlungsfähigkeiten für die Forschungspartnerinnen: Sie konnten sich ihre Religion so zu eigen machen, dass sie ihren Bedürfnissen nach Selbstbestimmtheit entsprach und sie dennoch in ihren (normativen) Sichtweisen der Welt abholte. Religion und Spiritualität und die mit ihnen assoziierten Praktiken wurden auf diese Weise zu einem schöpferischen Spannungsfeld, das eine individuelle Harmonisierung von Glaube und Lebensstil der Forschungspartnerinnen mit muslimischer und christlicher Religion ermöglichte. Das Ergebnis dieses erweiterten Handlungsvermögens und der Ausdruck des Harmonisierungsprozesses waren die individuellen, als ‚authentisch‘ empfundenen Religiositäten der Frauen.

7 Die Gestaltung weiblicher Lebenswirklichkeiten

In diesem siebten Kapitel verknüpfe ich die Analyseergebnisse, die ich in den vorherigen Kapiteln dieser Arbeit aus meinem empirischen Material herausgearbeitet habe. Ich gehe der Frage nach, wie die Auseinandersetzungen meiner Forschungspartnerinnen mit ihren Selbstkonzepten und ihrer Positionierung in Gemeinschaft (Kapitel 5) sowie ihre Auseinandersetzungen mit ihrer Religiosität (Kapitel 6) in ihrem spirituellen Engagement verbunden waren.

Schritt für Schritt argumentiere ich, dass meine Forschungspartnerinnen im Rahmen von zeitgenössischen spirituellen Praktiken nicht nur thematische Anliegen aus der sozialen und religiösen Sphäre bearbeiteten, sondern ganz grundsätzlich Perspektiven auf, Verständnisse von und Handlungsoptionen für die individuelle Gestaltung ihrer weiblichen Lebenswirklichkeiten entwickelten. Zunächst zeige ich, dass der Gestaltungsprozess des Selbst in Gemeinschaft und der Gestaltungsprozess individueller Religiositäten ein gemeinsames Grundelement besaßen (Kapitel 7.1): Sie etablierten und kultivierten die Idee vom Selbst als Zentrum des eigenen Lebens. Diese Betonung der Einzelnen im Rahmen von zeitgenössischen spirituellen Praktiken war jedoch kein Abgesang auf die Gemeinschaft und ihre Ordnungsweisen (Kapitel 7.2). Die Frauen befanden sich in einem Prozess, den ich als „rebellische Vermittlung“ bezeichne: Sie waren bestrebt, ihre individuellen Bedürfnisse und Ziele stärker zu realisieren *und* diese gleichzeitig in eine harmonische Verbindung mit grundsätzlichen gesellschaftlichen Erwartungen und religiösen Normen zu bringen. Die Gestaltung weiblicher Lebenswirk-

lichkeiten im Rahmen von zeitgenössischen spirituellen Praktiken in Beirut beinhaltete damit die Stärkung des Selbst mit dem Ziel, ein neu justiertes, harmonisches Verhältnis zwischen der jeweiligen Akteurin und ihrem sozialen Umfeld inklusive ausgewählter, grundlegender Normen und Werte zu etablieren.

Hierauf aufbauend argumentiere ich, dass zeitgenössische spirituelle Praktiken abseits individueller Auswirkungen gesamtgesellschaftliche Implikationen besaßen (Kapitel 7.3). Zum einen stellten die Praktiken einen Raum dar, in dem die gebildete urbane Mittelschicht ihre Schichtidentität zum Ausdruck brachte, diese reproduzierte und sich ihrer versicherte. Zum anderen folgte aus den Autonomiebestrebungen der spirituellen Praktikerinnen ein Bedeutungs- und Machtverlust sozial-familiärer, patriarchal geprägter Strukturen sowie etablierter religiöser Autoritäten und Institutionen.

Basierend auf diesen Erkenntnissen über die individuelle Wirkung und die gesamtgesellschaftlichen Implikationen zeitgenössischer spiritueller Praktiken schlussfolgere ich, dass spirituelle Kurse in Beirut als schicht- und genderspezifische Heterotopien verstanden werden können (Kapitel 7.4). In den unterschiedlichen spirituellen Praktiken wurden neue Formen von weiblichen Lebenswirklichkeiten und des gesellschaftlichen Miteinanders entworfen. Diese Konstruktionen waren im gleichen Maße Gegenentwurf zu bestehenden gesellschaftlichen Realitäten, wie sie an ausgewählte fundamentale Aspekte dieser bestehenden Realität angeschlossen. Zeitgenössische spirituelle Praktiken in Beirut waren damit sowohl Ausdruck davon, wie weibliche Mitglieder der gebildeten urbanen Mittelschicht leben *wollten*, als auch Motor für diesen individualisierenden Lebenswandel innerhalb der libanesischen Gesellschaft.

7.1 „I’m the creator of my life“¹³⁷

Zahlreiche Autor:innen haben argumentiert, dass die Triebfeder für das Engagement in zeitgenössischen spirituellen Praktiken die Suche nach Strategien zur Bewältigung des herausfordernden (Alltags-)Lebens in einer zunehmend komplexen, von Paradoxen gekennzeichneten Welt ist (Fedele und Knibbe 2013a: 7–9; Heelas 1996: 137; Redden 2002: 45–46; Sutcliffe und Gilhus 2014: 5–7; Utriainen 2014: 243, 2016: 185; Zhang 2015, 2018). Studien aus unterschiedlichen soziokulturellen Kontexten zeigen, dass dieser Suchprozess vorrangig weibliche Mitglieder der gebildeten urbanen Mittelschicht betrifft und sowohl soziale, religiöse als auch wirtschaftliche Aspekte ihrer Lebensrealitäten umfasst (Fedele und Knibbe 2013a: 7, 9, 12; Heelas 1996: 3, 136; Sutcliffe und Gilhus 2014: 5, 8; Utriainen 2014: 243, 2016: 175; Zhang 2015: 316–317, 2018: 45).

Meine Forschung reiht sich in diese Studien über die – in Nabilas (Interview 06.12.2017) Worten – „lebensverändernde“ Wirkung zeitgenössischer spiritueller Praktiken für Frauen der gebildeten urbanen Mittelschicht ein. In Kapitel 4 habe ich gezeigt, wie die Lebenssituation meiner Forschungspartnerinnen aussah. Ich habe

¹³⁷ Hadiya, Interview 19.11.2018.

argumentiert, dass die Frauen sich Herausforderungen in den Bereichen „soziale Beziehungen“ und „Religion“ gegenüberstehen. Die Gesprächspartnerinnen stellten sich die Fragen, wie sie ihre individuellen Bedürfnisse innerhalb ihrer sozialen Beziehungen umsetzen konnten und wie eine als ‚authentisch‘ empfundene und ihrem Lebensstil entsprechende Ausdrucksform ihres muslimischen bzw. christlichen Glaubens aussehen konnte. In Kapitel 5 und Kapitel 6 habe ich gezeigt, dass die Frauen in zeitgenössischen spirituellen Praktiken Antworten auf diese Fragen fanden. Mittels meines Konzepts des Gestaltens habe ich herausgearbeitet, dass die Frauen sich einer Neuinterpretation soziokultureller Bedeutungskonstruktionen über das Selbst in Gemeinschaft sowie über Islam und Christentum widmeten. Sie entwickelten Wahrheiten im Foucault’schen Sinne (Foucault 1991: 10; Ruoff 2018: 262) über das Selbst und seine Position in der Gemeinschaft sowie über religiösen Gebote, Praktiken und Schriften von Islam und Christentum. Diese Gestaltungsprozesse ermöglichten es den Frauen zum einen, individuelle Bedürfnisse einerseits und soziale Erwartungen andererseits harmonisch zu verbinden. Ausdruck dieser harmonischen Verbindung war das Streben nach „sozialverträglicher Selbstzentriertheit“. Zum anderen ermöglichten diese Gestaltungsprozesse den Frauen, ihre Religion einerseits und ihren Glauben sowie ihre weltlichen Überzeugungen und Lebensweisen andererseits harmonisch zu verbinden. Ausdrucksform dieser harmonischen Verbindung waren die selbstbestimmten, wandelbaren und individuellen Religiositäten der Frauen. Mit anderen Worten: Zeitgenössische spirituelle Praktiken verhalfen den Frauen zu mehr *agency* in sozialen Beziehungen und in Fragen der Religion. Spirituelle Praktiken wirkten für die Gesprächspartnerinnen subjektiv ermächtigend in jenen Bereichen ihres Lebens, in welchen sie darum rangen, auf verbindende Art und Weise ihren Bedürfnissen, Zielen und Wünschen einen Platz einzuräumen.

Der umfassende Blick auf die Gestaltung des Selbst in Gemeinschaft und die Gestaltung individueller Religiositäten zeigt damit, dass diese beiden Prozesse jenseits der unterschiedlichen thematischen Ausrichtungen ein verbindendes Grundelement besaßen: Sie lieferten den Frauen das Werkzeug für mehr *agency* in der Verfolgung und Realisierung ihrer Lebensziele, indem sie das Selbst, seine Bedürfnisse und seine sinnlich-körperliche Wahrnehmung der Welt in den Mittelpunkt des Lebens stellten.

Im Rahmen der konkreten Suche nach Antworten im Bereich des Sozialen und im Bereich des Religiösen widmeten sich spirituelle Praktiken ganz grundsätzlich der wertschätzenden Stärkung der Einzelperson. Im Kabbala-Frauenkreis hielt Sarah die Frauen dazu an, ihre Aufgaben, Ziele und Prioritäten zu erkennen und ihre alltäglichen Handlungen hierauf auszurichten. In Rayhans Meditation wurden die Teilnehmerinnen angeleitet, sich ihres verkörperten Selbst bewusst zu werden, und darin bestärkt, es liebevoll und wertschätzend anzunehmen. In den unterschiedlichen spirituellen Kursen wurden also die Forschungspartnerinnen angehalten, sich ihrer Gefühle und sinnlich-körperlichen Reaktionen zu vergegenwärtigen und sie als Gradmesser und Kompass für (Lebens-)Entscheidungen heranzuziehen. Ausgehend von Fragen zu sozialen Beziehungen oder Glaubensaspekten etablierten alle von mir untersuchten

spirituellen Praktiken das grundsätzliche Credo „Höre auf dein Selbst!“ bzw. „Mache dich selbst zur Leitlinie deines Lebens!“.

„[T]he Self itself is sacred“ in den Praktiken des „New Age Movement“, hält Paul Heelas (1996: 2) in einer frühen Analyse der unterschiedlichen Praktiken im globalen Norden fest. Auch in den themenspezifischen Neuinterpretationen soziokultureller Bedeutungskonstruktionen im Kontext meiner Forschung wird dies deutlich. Sie beinhalteten immer die grundsätzliche Wertschätzung des Selbst, seiner Bedürfnisse und Wahrnehmungen, sowie die Etablierung und Stärkung des Selbst und seiner Sichtweise als Entscheidungsindikator für Lebensfragen. Die beiden themenzentrierten Gestaltungsprozesse im Rahmen von zeitgenössischen spirituellen Praktiken lancierten damit eine Wahrheit im Foucault'schen Sinne (Foucault 1991: 10; Ruoff 2018: 262), die über die unmittelbaren thematischen sozialen und religiösen Anliegen hinausgingen. Diese Wahrheit wurde sowohl verbal als auch körperlich vermittelt und betraf die Forschungspartnerinnen als Akteurinnen in ihrer Lebenswirklichkeit. Wie Kim E. Knibbe (2013: 180) konstatiert: „embodiment and subjectivity are the main site of the ‚work‘ that spirituality assigns to people to be done“. Diese verkörperte, die „subjectivity“ (Knibbe 2013: 180) der Forschungspartnerinnen betreffende Wahrheit, die im Rahmen von zeitgenössischen spirituellen Praktiken kultiviert und erlebt wurde, zeichnete die einzelne Frau nicht nur als kompetent und handlungsfähig, sondern als oberste und letzte Instanz für ihr Leben.

Ich stelle daher die These auf, dass meine Forschungspartnerinnen im Rahmen von zeitgenössischen spirituellen Praktiken sowohl ihr Selbst in Gemeinschaft und individuelle Religiositäten als auch weibliche Lebenswirklichkeiten an und für sich gestalteten.¹³⁸ In anderen Worten: Die Frauen lernten in den spirituellen Veranstaltungen, sich selbst zum Zentrum ihres Lebens zu machen, und erlebten auf diese Weise mehr Möglichkeiten für die Formung ihrer Lebenswirklichkeiten. Zeitgenössische spirituelle Praktiken erweiterten damit die subjektiv empfundene *agency* der Frauen in sozialen und religiösen Belangen. Die beiden Gestaltungsprozesse hinsichtlich des Selbst in Gemeinschaft und hinsichtlich individueller Religiositäten verbanden sich zu einem grundsätzlichen Koordinatensystem für weibliche Lebenswirklichkeiten, indem sie das Selbst, seine Bedürfnisse und seine körperlich-sinnlichen Wahrnehmungen als Referenzpunkte für Lebensentscheidungen kultivierten. Hierbei gilt es zu beachten, dass diese Gestaltung weiblicher Lebenswirklichkeiten inhaltlich offen geschah. Frauen kultivierten die Art und Weise, ihr Leben aus *sich* heraus und *für sich* zu formen. Die Praktiken schrieben nicht vor, *wie* weibliche Lebenswirklichkeiten per se auszusehen hatten. Vielmehr beschrieben sie die Logik oder das Regelwerk, nach welchem sich

¹³⁸ Diese Gestaltungsprozesse können auch als eine Form der Selbstoptimierung in einem von beruflichen wie sozialen Ansprüchen geprägten kapitalistischen System interpretiert werden (z. B. Eitler 2010: 341, 343–344; Neufend 2022: 295; Schnäbele 2013). Ohne diese ambivalenten „systemischen“ Verflechtungen zeitgenössischer spiritueller Praktiken in Beirut in Abrede stellen zu wollen, beabsichtige ich mit meiner Analyseperspektive detailliert zu zeigen, auf welche Weise spirituelle Praktiken für die teilnehmenden Frauen in ihrem soziokulturellen Kontext wirkungsvoll waren – statt „a simple storyline of neoliberal takeover in self-care“ (Zhang 2018: 54) zu konstatieren.

jede Frau ihre Lebenswirklichkeit gestalten könne: indem sie sich als Zentrum ihres Lebens, ihre Bedürfnisse als Leitlinie ihrer Handlungen und ihre körperlich-sinnlichen Wahrnehmungen als Lackmустest für Entscheidungen versteht. Damit verhalfen zeitgenössische spirituelle Praktiken meinen Forschungspartnerinnen nicht nur zu mehr subjektiv empfundenem Handlungsvermögen in sozialen wie religiösen Belangen. Sie wirkten in einer mittelbaren Art und Weise auch auf das grundsätzliche Erleben der Frauen, ihr eigenes Leben formen zu können. „New age self-help promises the restoration of the personal ability to know and act“, wie Guy Redden (2002: 46) in seiner Untersuchung über englischsprachige New-Age-Selbsthilfeliteratur festhält. Auch im Kontext meiner Forschung gilt, dass die hier vorgestellten spirituellen Praktiken „emphasizing the cognitive powers of individuals to judge what is right for themselves and consequently to determine personal destiny“ (Redden 2002: 46).

In den Narrativen der Frauen wurde diese grundsätzliche „Lehre“ spiritueller Praktiken, die eigene Person ins Zentrum des Lebens zu stellen und zur Grundlage der Formung der eigenen Lebenswirklichkeiten zu machen, auf vielfältige Weise sichtbar. Zum einen begegnete sie mir in individuellen biografischen Erzählungen. Das überschriftgebende Zitat dieses Unterkapitels beispielsweise stammt von der Gesprächspartnerin Hadiya. In einem unserer Interviews (19.11.2018) resümierte sie: „I’m the creator of my life“. Ihr Ausspruch, welcher im ersten Moment wie aus einem Lehrbuch für Selbstverwirklichung neoliberaler Couleur klingen mag, muss meiner Ansicht nach im Kontext des soeben dargestellten Grundnarrativs spiritueller Praktiken verstanden werden. Hadiya traf die Aussage am Ende meiner Forschungszeit, als wir über ihre aktuelle spirituelle Praxis sprachen und sie mir über die jüngsten Veränderungen in ihrem Leben berichtete. Vor diesem Hintergrund verstehe ich ihre Aussage, zur Schöpferin ihres eigenen Lebens geworden zu sein, nicht dahingehend, dass sie der Überzeugung anhing, alles erreichen zu können, was sie wolle. Meiner Interpretation nach spricht aus dieser Beschreibung vielmehr Hadiyas subjektive *Erfahrung*, zur Entscheiderin und Richtungsgeberin ihres eigenen Lebens *geworden zu sein*. Mit anderen Worten: Hadiya hatte im Rahmen von bzw. durch spirituelle Praktiken *erlebt*, auf Basis der eigenen Prioritäten und Ansichten entscheiden, handeln und damit ihre Lebenswirklichkeit formen zu können.

Noch deutlicher drückte die Gesprächspartnerin Amira ihre – im engen Wortsinne – selbst-bewusste bzw. selbst-zentrierter Ausrichtung ihres Lebens aus: „For me you have to be a leader, because God creates leaders“, verkündete Amira (Interview 22.01.2018) in einem unserer Gespräche. „We came to life as leaders. So why do we restrain ourselves to traditions, and society and stuff? They turn us into followers and I don’t wanna be a follower!“ Mit dieser Aussage machte Amira deutlich, dass die aktive Gestaltung ihres Lebens gemäß ihren Ansichten und Bedürfnissen ihr Anspruch und ihr Modus war, mit dem sie durchs Leben zu gehen beabsichtigte. Dieses Ideal fasste sie mit dem Begriff der Anführerin zusammen, die sich nicht von externen Normen und Erwartungen beschränken lässt, sondern aus sich heraus und für sich das Leben gestaltet. Amira verflocht diese Aussage direkt mit ihrem spirituellen Engagement: Das Praktizieren von Meditation und energiebasierten Heilmethoden hatte sie ihrer Ansicht

nach befähigt, dieses Selbstverständnis über die eigene Person zu entwickeln und diese Form der selbstbestimmten sozialen wie religiösen Lebensführung zu realisieren. Heelas (1996: 2) beschreibt diesen, meiner Meinung nach zentralen Aspekt von spirituellen Praktiken damit, dass die spirituellen Praktiker:innen im Rahmen der Kurse Zugang finden zur „spirituality which lies within the person“. Basierend auf diesem Zugang zur eigenen Person erlebten Amira und meine übrigen Forschungspartnerinnen die Fähigkeit, sich von einer „contaminated mode of being – what we are by virtue of socialization –“ (Heelas 1996: 2) zu befreien und zu einer selbst-fokussierten Formung ihrer Lebenswirklichkeit zu finden – eine „leader“ zu werden statt eine „follower“ zu bleiben, um es in Amiras Begrifflichkeit auszudrücken.

7.2 Rebellische Vermittlung

Die von mir beschriebene neu kultivierte Verbindung zum Selbst, den eigenen Bedürfnissen und sinnlich-körperlichen Wahrnehmungen, die die Basis für die subjektiv erlebte Erweiterung der *agency* darstellte, sollte nicht als narzisstische Überhöhung der eigenen Person zu Lasten gemeinschaftlicher Aspekte missverstanden werden.

Zum einen muss eine „Erhöhung des Selbst“ in ihrem weiteren sozialen Kontext verstanden werden. In ihrer auf den globalen Norden bezogenen, gendersensiblen Replik kontextualisieren Eeva Sointu und Linda Woodhead (2008: 272–273) den Vorwurf gegenüber spirituellen Praktiken, eine moralisch fragwürdige, gemeinschaftsschädliche Selbstzentriertheit zu befördern.¹³⁹ Die Autorinnen verweisen auf die genderspezifische Marginalisierung von Frauen, die den überwiegenden Teil der Teilnehmer:innen spiritueller Praktiken ausmachen würden (Sointu und Woodhead 2008: 272). Diese Position der Teilnehmerinnen müsse in das Verständnis und die Bewertung der inhaltlichen Ausrichtung der Praktiken einbezogen werden. Sie argumentieren, dass die Zentralität des Selbst in spirituellen Praktiken „is not lacking in moral horizons as its critics charge“ (Sointu und Woodhead 2008: 272). Vielmehr wirke sich die Stärkung des Selbst in ganz anderer Weise auf jene Personen aus, „whose femininity continues to be defined in terms of their ability to care for others before themselves“ als auf jene Personen „whose masculinity is defined by society in terms of bodily health and strength, self-assertion, competitiveness, and economic success (Connell 1995, 2002)“¹⁴⁰ (Sointu und Woodhead 2008: 272). Die Analyse der Autorinnen gilt meiner Ansicht nach ebenso für meinen soziokulturell anderen Forschungskontext. Ich habe in Kapitel 2.2.3 und Kapitel 4.3.3 gezeigt, dass meine Forschungspartnerinnen aufgrund ihrer genderspezifischen Verortung oftmals in abhängigen relationalen Verbindungen im sozialen

¹³⁹ Sointu und Woodhead (2008: 272) beziehen sich hier primär auf Aussagen von Charles Taylor (Charles Taylor (1989): *Sources of the Self*, Cambridge: Harvard University Press, S. 508).

¹⁴⁰ Sointu und Woodhead beziehen sich in diesem Zitat auf die folgenden Publikationen: R. W. Connell (1995): *Masculinities*, Berkely: University of California Press und R. W. Connell (2002): *Gender*, Cambridge: Polity Press.

und rechtlich-institutionellen Geflecht positioniert waren (Joseph 1993: 461, 1994b). Auch in Beirut muss daher beachtet werden, dass die Stärkung der Einzelperson für diejenigen Personen erfolgte, deren Ziele und Bedürfnisse aufgrund ihrer Genderidentität oftmals zweitrangig in sozialen Zusammenhängen waren.

Zum anderen muss beachtet werden, dass im Rahmen von spirituellen Praktiken nicht nur die Zentralität des Selbst, sondern auch die Bedeutung von Gemeinschaft kultiviert wurde. Zeitgenössische spirituelle Praktiken lieferten meinen Forschungspartnerinnen Anreize, eigene Bedürfnisse und gesellschaftliche Erwartungen harmonisch miteinander in Einklang zu bringen. Einerseits wurden die individuellen Positionen der Frauen zwar gestärkt und legitimiert, andererseits wurde dieses Ziel aber auch in bestehende Strukturen und Erwartungen eingegliedert. So habe ich in Kapitel 5 gezeigt, wie neben der Etablierung des Selbstkonzepts vom individuellen Selbst ebenfalls der Wert und die Wichtigkeit von Gemeinschaft in den Praktiken unterstrichen wurden. In Kapitel 6 habe ich dargelegt, dass die Forschungspartnerinnen um alternative Interpretationen und Ausdrucksformen muslimischer und christlicher Religion rangen, die es ihnen erlaubten, eine neuerliche positive Verbindung zur eigenen Religion herzustellen, statt sich gänzlich von Islam und Christentum abzuwenden. Mein empirisches Material unterstreicht somit, dass die Gestaltung des eigenen Lebens gemäß der persönlichen Bedürfnisse zwar das primäre Anliegen der Forschungspartnerinnen in der spirituellen Sphäre war. Zugleich wird aber auch deutlich, dass mit dieser Gestaltung des Lebens eine Einbettung in soziale und religiöse Ordnungen angestrebt wurde.

Spirituelle Lehrer:innen hielten die Frauen zur aktiven Gestaltung ihres Lebens vis-à-vis der Gesellschaft bzw. ihres sozialen Umfelds an, ohne dabei den Einfluss und die Wichtigkeit eben jener Strukturen wie Familie und Religion und die hierauf basierende Ordnung in Frage zu stellen. So wie in anderen soziokulturellen Kontexten, die in der Literatur betrachtet werden, präsentierten sich auch spirituelle Praktiken im Kontext Beiruts als Raum der Reproduktion und des Konterkarierens (gender-spezifischer) Machtdynamiken (Fedele und Knibbe 2013a: 5). Insbesondere der Blick auf die Gestaltung des Selbst in Gemeinschaft verdeutlicht, dass die Ideen und Verständnisse, die in spirituellen Praktiken kultiviert wurden, durchaus jene machtvollen sozialen Strukturen reproduzierten, deren Erwartungsdruck die Frauen spürten. Die Umdeutung etablierter genderspezifischer Rollen, wie Ehefrau und Mutter, als Räume der individuellen Verwirklichung, wie es Sarah in ihrer spirituellen Lehre vertrat (Kühn 2022), ist ein illustres Beispiel hierfür. Die Forschungspartnerinnen loteten die Grenzen bestehender Werte und Gendernormen aus, indem sie neue Interpretationen des Status quo im Rahmen spiritueller Kurse entwickelten. Das Ziel war hierbei, sich in der gegebenen Realität Handlungsspielräume zu eröffnen. Den Frauen ging es also nicht um die absolute Ablehnung von etablierten Ansichten und Normen. Sie grenzten sich ab, erfanden Neues und knüpften gleichzeitig an Altes an. Es waren Nuancen und Details, wie veränderte Verständnisse und Sichtweisen sowie geänderte Handlungsweisen, die die bestehende Lebenswirklichkeit für die einzelne Frau von einer machtlosen in eine machtvolle Situation veränderte.

Bezüglich der Auseinandersetzung mit bestehenden sozialen Ordnungsformen fällt des Weiteren auf, dass sowohl die Frauen als auch die spirituellen Lehrer:innen darum bemüht waren, offene Konflikte zu vermeiden.¹⁴¹ Kamen die Gesprächspartner:innen durch ihr spirituelles Engagement zu Ergebnissen, die sich von den Ansichten (naher) Verwandter und Freund:innen unterschied, so versuchten sie, diesen Differenzen in einer friedlichen Form zu begegnen. Forschungspartner:innen betonten die Notwendigkeit, andere (religiöse wie soziale) Verständnisse von der Welt zu respektieren und unterschiedliche Ansichten stehen zu lassen. Diese Bemühungen wurden in einem Gespräch mit Rayhan deutlich, in dem er von seinem Umgang mit Familienmitgliedern erzählte, die religiöse Ansichten hegten, denen er nicht zustimmte. „I go inside the thing. When I start to see things that are not matching, I grab my learnings and I say goodbye [laughs] [...] I run quickly. I tried to be as gentle as I can to leave with easiness” (Rayhan, Interview 12.12.2017). Obgleich Rayhan unmissverständlich Grenzen zwischen seiner Form des muslimischen Glaubens und den strikteren religiösen Überzeugungen seiner Verwandten zog, war es für ihn wichtig, diese Distanzierung auf eine friedliche und zugewandte Art und Weise zu vollziehen, die weiterführende Interaktionen mit diesem Teil seiner Familie ermöglichte. Und auch in Amiras Narrativ wurde deutlich, dass sie ein Leben als „leader“ anstrebte, in dem Autonomie und Individualität die Basis für ihre Verwurzelung in der Gesellschaft darstellten. Wie ich zu Beginn von Kapitel 5 ausführlich dargestellt habe, besaß Amira ihre eigenen Vorstellungen davon, *wie* ihr Leben aussehen sollte. Diese Vorstellungen waren in Teilen, aber nicht gänzlich, deckungsgleich mit sozialen Gepflogenheiten. Anstatt jedoch in eine umfängliche, offene Opposition zu den Erwartungen ihres sozialen Umfelds zu gehen, zog sie eine Mischung aus selbstfokussierten und sozialfokussierten Handlungsweisen vor. Sie verstand ihr spirituelles Engagement als Zeit, sich um sich selbst zu kümmern, insbesondere sich selbst lieben zu lernen (Amira, Interview 22.01.2018). Im Verständnis von Amira schuf die selbstzugewandte Haltung, die sie im Zuge von spirituellen Praktiken kultivierte, die Basis für ein gelungenes Erfüllen sozialer Erwartungen und genderspezifischer Positionen (Amira, Interview 22.01.2018) – Positionen und Erwartungen, wie Ehefrau, Mutterschaft und religiöse Praxis, die nicht nur für Amiras soziales Umfeld, sondern auch für Amira selbst bedeutsam und erstrebenswert waren.

Ich stelle daher die These auf, dass das Streben meiner Forschungspartnerinnen nach mehr *agency* im eigenen Leben zu einem Prozess führte, den ich „rebellische Vermittlung“ nenne. Diese rebellische Vermittlung hatte zum Ziel, die Autonomie und Individualität der Frauen zu erhöhen und gleichzeitig deren Übereinstimmung mit grundlegenden gesellschaftlichen Gepflogenheiten zu manifestieren. In diesem Prozess waren die Frauen insbesondere bestrebt, einen harmonischen Mittelweg zwischen individuellen Bedürfnissen und gemeinschaftlichen Erwartungen sowie eine harmonische Verbindung von etablierten religiösen Praktiken und individuellen Glaubensansichten zu finden. Spirituelle Praktiken in Beirut vermittelten den Teilnehmerinnen

¹⁴¹ Die analytischen Gedanken dieses Abschnitts formulierte ich erstmals in meinem englischsprachigen Artikel „Seeing Lights. Healing in a Meditation Class in Beirut“ (Kühn 2019: 74).

also eine Form weiblicher Lebensgestaltung, die als eine die gemeinschaftlichen Belange inkludierende und wertschätzende Stärkung des Individuums verstanden werden muss. Ich stimme daher Heelas (1996: 3) zu, dass die Attraktivität des „New Age Movement“ in seiner doppelten Anschlussfähigkeit besteht: Es bietet einerseits Antwort auf die Unsicherheiten gegenwärtiger Lebenswirklichkeiten, insbesondere den Verlust individueller Identitäten, und ist andererseits mit den Ergebnissen dieser ‚Modernität‘ und ihren „widespread cultural assumptions“ kompatibel (Heelas 1996: 3). Im Kontext meiner Forschung in Beirut bedeutet diese zweifache diskursive Kompatibilität, dass im Rahmen von spirituellen Praktiken gleichermaßen die Betonung und Stärkung des Selbst erfolgte, wie auch der Anschluss an bestehende soziale wie religiöse Normen und Werte gesucht wurde, die für die jeweilige Praktikerin wichtig und unverhandelbar waren. Zusammenfassend waren zeitgenössische spirituelle Praktiken für die weiblichen Mitglieder der gebildeten urbanen Mittelschicht eine Form „to sustain a society of individuals“ (Pagis 2019: 124).

Dieses auf Gleichgewicht und Harmonie ausgerichtete Oszillieren zwischen Neuinterpretation und Rekonstruktion bestehender sozialer Ordnungsformen spiegelte sich meiner Ansicht nach in dem omnipräsenten emischen Diskurs über Heilung wider. Meine Forschungspartnerinnen sprachen viel und intensiv über die Idee der Heilung.¹⁴² Heilung war in der Tat so etwas wie ein Metanarrativ, in welchem die unterschiedlich fokussierten Anliegen zusammenliefen, die die Frauen im Rahmen spiritueller Kurse verfolgten. Die Forschungspartnerinnen benutzten den Begriff im Zusammenhang mit unterschiedlichen Leiden und Problemen ihres (Alltags-)Lebens. Diese betrafen insbesondere die Überwindungen von Herausforderungen im Bereich des Sozialen wie auch im Bereich des Religiösen, gingen aber auch über diese thematisch konkreten Anliegen hinaus und umfassten eine grundsätzliche Neuausrichtung ihres Lebens. „And I’m going to work on healing myself. And healing starts in the head and in the heart and then manifests in your body“, beschrieb beispielsweise die Gesprächspartnerin Sabira in unserem Interview (09.11.2018) ihren Beweggrund für ihr spirituelles Engagement. Wie Sabira benannten auch viele andere Frauen in unseren Gesprächen Heilung als zentrales Ziel ihrer spirituellen Aktivitäten. Frauen benannten aber nicht nur ihre Heilungsbestrebungen, sondern sie berichteten ebenso über Erfahrungen und Erfolge auf ihrer individuellen „healing journey“ (Rafa, Interview 17.11.2018). Diese Erzählungen über Heilungsprozesse und -ziele machten deutlich, dass die Überzeugung unter den Frauen dominierte, dass jede Person sich selbst heilen könne und müsse: „So we really have to self-work and self-heal“ (Gaga, Interview 22.11.2018). Dauerhafte positive Veränderungen könnten nicht von außen erzeugt, sondern nur von innen geschaffen werden, so die weit geteilte Ansicht unter meinen Forschungspartnerinnen. Entsprechend dieser Ansicht verstanden die Gesprächspartnerinnen die unterschiedlichen spirituellen Praktiken als Methoden, sich selbst zu heilen. Shayma bezeichnete Meditation beispielsweise explizit als „a kind of healing“ (Shayma, Interview 15.11.2018).

¹⁴² Dieser Diskurs spiegelte sich auch in der Namensgebung von Zentrum, Praktiken und Kursen wider, in denen „Heilung“ und „Transformation“ Kernbegriffe darstellten (vgl. Redden 2002: 34).

Abseits individueller Heilungsbestrebungen, die im Fokus meiner Analyse stehen, begegnete mir in einigen Gesprächen auch eine Idee von kollektiver Heilung durch spirituelle Praktiken, die vorrangig die von gewaltvollen Konflikten durchzogene Geschichte der libanesischen Gesellschaft fokussierte. Beispielsweise brachte die Gesprächspartnerin Rafa zum Ausdruck, dass sie sich der Heilung des Libanon widmen wolle: „I have a dream to have a healing centre in Lebanon, because I feel there are so many wounds and it's such a tormented place and so many wars and thousands of years of war and chaos and so on and so forth“ (Rafa, Interview 17.11.2018). Die Künstlerin und spirituelle Praktikerin Leyla hatte ähnlich gelagerte Pläne bereits in die Tat umgesetzt. Sie hatte sich in einer Phase ihres künstlerischen Schaffens explizit der Heilung der Kriegstraumata des Libanon gewidmet. In ihrer performativen und bildlichen Kunst brachte sie Orte, die ihrer Ansicht nach Heilung benötigten, und Praktiken und Gegenstände, die ihrer Erfahrung nach Heilung spenden konnten, zueinander (Interview 22.11.2018). Beispielsweise schuf sie an ehemaligen Orten des bewaffneten Konflikts, wie Bürgerkriegsgefängnissen, kalligraphisch inspirierte Bilder, die sie mit Tinte aus verbrannten weißen Schleiern drusischer Frauen malte. Die „Herstellung“ dieser Bilder bestand dabei aus der künstlerischen Technik des Malens und einer Reihe von spirituell inspirierten Handlungen, wie stille und tänzerische Meditationen. Die Ausstellung dieser und weiterer Objekte zum Thema Heilung wurde durch ein Programm begleitet, in dem Besucher:innen der Ausstellung an Workshops zu unterschiedlichen spirituellen Praktiken, wie Yoga und energiebasierten Heilmethoden, teilnehmen konnten.

Der (emische) Begriff der Heilung ist ein viel diskutierter Aspekt in der wissenschaftlichen Literatur zu zeitgenössischen spirituellen Praktiken. In seiner Studie über das „New Age Movement“ im globalen Norden hält Heelas (1996: 81) fest, dass „[i]n a general sense of the term, the entire New Age has to do with ‚healing““. Heelas (1996: 82) führt weiter aus, dass Heilung die Heilung des Subjekts durch das Subjekt bedeute. Ziel der Auseinandersetzung mit dem Selbst in spirituellen Praktiken sei unter anderem der Übergang zu einer Lebensweise, die – im Gegensatz zu etablierten Formen der Sozialisierung – der „authentic nature“ der jeweiligen Person entspreche (Heelas 1996: 2; siehe auch Redden 2002: 36, 39 sowie Amiras Narrativ über „leader“ und „follower“). Auch Pascal Eitler (2011: 177) identifiziert das Streben nach Heilung, genauer Selbstheilung, als Kernaspekt unterschiedlicher New-Age-Praktiken im Deutschland des 20. Jahrhunderts. In seiner Analyse kommt er zu dem Schluss, dass die Selbstheilungsbestrebungen mittels Körpertechniken erfolgten (Eitler 2011: 171), wie z. B. Yoga (Eitler 2011: 171–177), und aus der Überwindung der von New-Age-Akteur:innen diagnostizierten schadhaften Trennung von Intellekt und Emotionen bestanden (Eitler 2011: 165, 170). Shu-Chuan Chen (2008) interpretiert in ihrer Studie über New-Age-Praktiken in Taiwan Heilung als Rekonstruktion der „self-identity“ (2008: 149), wobei auch sie darauf verweist, dass Selbstreflexion auf Basis von Körperpraktiken zentral für den Heilungsprozess sei (Chen 2008: 147–149). Und Judith Macpherson (2008) hält in ihrer Arbeit über schottische Reiki-Praktikerinnen fest, dass die auf Körperpraxis basierenden Heilungserfahrungen ihrer Forschungspartnerinnen als eine „ongoing

transformation of self-to-society relationship“ (2008: 221) verstanden werden können. Obgleich die genannten Studien unterschiedliche Forschungskontexte und -zeiten fokussieren, ziehen die Autor:innen damit gleichermaßen eine Verbindung zwischen dem Heilungsdiskurs und den Heilungserfahrungen der spirituellen Praktiker:innen, ihrer spirituellen Körperpraxis und von ihnen als positiv wahrgenommenen Änderungen in der Lebenswirklichkeit.

Unter Rückgriff auf die Erkenntnisse dieser Autor:innen argumentiere ich, dass in zeitgenössischen spirituellen Praktiken in Beirut mit dem Begriff der „Heilung“ eben jene spirituelle Gestaltung weiblicher Lebenswirklichkeiten samt ihres Prozesses der „rebellischen Vermittlung“ gemeint ist. Der Heilungsprozess bestand in der Mobilisierung von individueller *agency* (vgl. Utraiainen 2014: 243) und das Heilungsergebnis war die subjektiv erweiterte Fähigkeit, die eigene Lebenswirklichkeit aus sich heraus und für sich zu gestalten, während die Verbindung zur umgebenden sozialen Realität und ihren Werten erhalten blieb. „This healing transforms us in something that is active“, umriss Rayhan in einer seiner Meditationsstunden das Ziel seines spirituellen Angebots (Rayhan, Meditation 11.11.2018). Und die Gesprächspartnerin Rafa verlautbarte im Interview (17.11.2018): „Invest your energy into your healing journey and eventually you gonna change a lot of things“. Diese Aussagen verdeutlichen meiner Ansicht nach exemplarisch, dass „Heilung“ im Rahmen spiritueller Praktiken für meine Forschungspartnerinnen bedeutete, die Fähigkeit zu entwickeln, ihre Lebenswirklichkeit zu formen. Per körperlich-sinnlicher und verbaler Gestaltungsprozesse kultivierten die Forschungspartnerinnen die Fähigkeit, sich selbst ins Zentrum des Lebens zu stellen und ihr Verhältnis zu der sie umgebenden sozialen Welt neu auszuloten. Heilung war etwas Aktives und Selbstbestimmtes für die Frauen. Heilung bedeutete, aktiv zu werden. Es bedeutete, die Dinge, die den Frauen wichtig waren, bewegen zu können. Zugleich erschien Heilung als etwas Ruhiges und Versöhnliches in den Erzählungen der Forschungspartnerinnen. Heilung bedeutete nicht nur, die eigenen Ziele erreichen zu können, sondern auch, verbunden zu bleiben mit dem, was den Frauen in besonderer Weise wichtig war: ihren sozialen Beziehungen und ihrem muslimischen bzw. christlichen Glauben.

7.3 Gesellschaftliche Implikationen einer Freizeitpraktik

Im Fokus meiner Forschung standen die subjektiven Wahrnehmungen und Narrative meiner Forschungspartnerinnen. Zeitgenössische spirituelle Praktiken waren für die Frauen bedeutsam, da sie handlungsermächtigend auf sie wirkten. Über die thematisch fokussierten Gestaltungsprozesse hinsichtlich des Selbst und hinsichtlich individueller Religiositäten hinausgehend kultivierten die Forschungspartnerinnen Perspektiven und Ansichten über sich und die Welt, die ihre subjektiv empfundene Fähigkeit, ihre Lebenswirklichkeit gemäß ihren Vorstellungen zu formen, erweiterte. Zentraler Punkt hierfür war die neu kultivierte Zentralität des Selbst, der eigenen Bedürfnissen und der sinnlich-körperlichen Wahrnehmungen.

Die Frage dieses resümierenden Kapitels, wie sich die Gestaltung des Selbst in Gemeinschaft und die Gestaltung individueller Religiositäten verbinden, lässt sich nicht nur im Hinblick auf die Perspektiven der Forschungspartnerinnen und ihre individuellen Lebenswirklichkeiten stellen, sondern auch auf die gesamtgesellschaftliche Ebene erweitern. Ich argumentiere, dass zeitgenössische spirituelle Praktiken gesellschaftliche Implikationen besaßen, die die Reproduktion der gebildeten urbanen Mittelschicht sowie einen Machtverlust etablierter religiöser und sozialer Strukturen umfassten. Diese makrogesellschaftlichen Folgen des individuellen spirituellen Engagements möchte ich im Folgenden erläutern.

Verschiedene Autor:innen haben die Verbindung zwischen Freizeitpraktiken, Werten und Normen sowie Mittelschichtidentität analysiert (z. B. Deeb 2006; Heiman, Liechty und Freeman 2012; Neubert 2014).¹⁴³ In ihrer Arbeit über junge gläubige Schiit:innen in Beiruts südlichem Vorort Dahiye zeigen Lara Deeb und Mona Harb (2013), wie Konsum und Freizeitpraktiken als Marker für eine spezifische Mittelschichtidentität dienen, die sowohl von religiösen Überzeugungen als auch von weltlichen Erwartungen geprägt ist. Maïke Neufend (2022: 350–252) wiederum interpretiert die spirituellen Selbstverwirklichungsbestrebungen von Sufi-Praktiker:innen in Beirut als eine Antwort auf die unerfüllten ökonomischen wie sozialen Erwartungen ihrer Forschungspartner:innen an ein Leben in der Mittelschicht. Im Kontext von Israel argumentieren Dana Kaplan und Rahel Werczberger (2017), dass die Popularität eines „Jewish New Age“ unter säkularen Jüdinnen und Juden der Mittelschicht als schichtspezifische Antwort auf den erhöhten gesellschaftlichen Druck, die eigene Identität in einer religiösen Terminologie konstruieren und verbalisieren zu müssen, verstanden werden kann. Und Jessica Winegar kommt in ihrer Analyse von Aufräum- und Säuberungspraktiken von Demonstrant:innen in Kairo zu dem Schluss, dass „[b]ecoming middle class [...] in many contexts, is a deeply moral project“ insofern, als dass die Beteiligten „often seek to distance themselves from what they view as rich people’s immoral extravagances and poor people’s lack of sophistication“ (Winegar 2016: 611; siehe auch Birkholz 2014; Liechty 2012: 271–272).

Inspiriert durch die Erkenntnisse dieser Autor:innen, stelle ich die These auf, dass zeitgenössische spirituelle Praktiken ein Raum waren, in dem meine Forschungspartnerinnen ihre soziale Positionierung als gebildete urbane Mittelschicht reproduzierten und sich ihrer versicherten. Wie ich in Kapitel 4 dargelegt habe, können meine Forschungspartnerinnen als Teil der gebildeten urbanen Mittelschicht verstanden werden, wobei die jüngsten politischen wie wirtschaftlichen Verwerfungen im Libanon dafür sorgten, dass ihre gesellschaftliche Position zumindest hinsichtlich der ökonomischen Dimension als gefährdet betrachtet werden kann. Vor diesem Hintergrund diente das spirituelle Engagement den Forschungspartnerinnen auch als Raum und als Form, sich ihrer „middle-class subjectivities“ (Heiman, Liechty und Freeman 2012: 5) zu versichern, so mein Argument. In den spirituellen Praktiken reproduzierten und kon-

¹⁴³ Gedanken dieses und des folgenden Absatzes formulierte ich erstmalig in meinem englischsprachigen Artikel „Seeing Lights. Healing in a Meditation Class in Beirut“ (Kühn 2019: 74–75).

struierten die Frauen ihre Art der Lebenswirklichkeit. Durch ihr Engagement in der spirituellen Sphäre verliehen die Forschungspartnerinnen fundamentalen Werten Ausdruck, die ihre schichtspezifische Identität ausmachte und anhand derer sie sich von anderen Teilen der libanesischen Gesellschaft differenzierten: beständiges Lernen sowie Erwerbs- und Care-Arbeit als integrale Bestandteile des Lebens, eine tiefe Verbundenheit mit sozial-familiären Strukturen und religiösen Überzeugungen, ohne dabei abhängig von diesen zu sein bzw. in gänzlicher Übereinstimmung mit deren Werten und Normen leben zu müssen.

Ein Beispiel für diese Reproduktion von Mittelschichtswerten stellt der emische Diskurs über die „Wissenschaftlichkeit“ spiritueller Praktiken dar. Das Verständnis spiritueller Praktiken als „scientific“ war ein in unterschiedlichen Schattierungen wiederkehrendes Moment meiner Forschung (vgl. Voss 2013: 119–120).¹⁴⁴ Spirituelle Lehrer:innen betonten, dass die von ihnen unterrichteten Praktiken naturwissenschaftlichen (deutlich seltener geäußert: sozialwissenschaftlichen) Erkenntnissen entsprächen und deren Wirkungsweise somit beweisbar und erklärbar sei. So präsentierte Sarah den Teilnehmer:innen ihrer Kurse Kabbala als einen wissenschaftlich kohärenten, mit dem Verstand nachvollziehbaren und religiöse Sichtweisen aufnehmenden Blick auf das menschliche Dasein im Geflecht sozialer und transzendenter Beziehungen. Auch Amal, die Besitzerin eines der ersten spirituellen Zentren Beiruts, unterstrich auf einer öffentlichen Informationsveranstaltung über die Angebote ihres Zentrums, in dem Yoga, Entspannungstechniken und alternative energiebasierte Heilmethoden unterrichtet wurden, dass die angebotenen Praktiken wissenschaftlich fundiert seien. Um den Teilnehmer:innen zu beweisen, dass die Wirkungsweisen der Methoden mit (natur-)wissenschaftlichem Faktenwissen erklärbar seien, bediente sie sich in ihrem Vortrag einer offiziellen wissenschaftlichen Zitierweise mit einem anhängigen Literaturverzeichnis sowie einem technisch-naturwissenschaftlichen Vokabular (Forschungsnotizen 03.02.2018). Diese Kontextualisierung spiritueller Praktiken, ihr diskursives Gewand, wurde von den Kursteilnehmer:innen aufgenommen und reproduziert. Für die Frauen war dieser Aspekt spiritueller Praktiken tagtäglich erfahrbar:

Why I love what I'm studying is that science and spirituality are levelling up with each other. That's what I love. 'Cause I want proofs all the time. So with what I'm studying, it's amazing, because everything makes sense suddenly. And everything that, like string theorists, the quantum physicists, they're all saying things that spirituality 5 000 years ago talked about. Now it's making sense.

(Yvette, Interview 04.12.2018)

Ich argumentiere, dass diese Rahmung von spirituellen Praktiken als verbunden mit wissenschaftlichen Erkenntnissen das Selbstverständnis der Frauen als *gebildete* urbane

¹⁴⁴ Diese Idee über die Verbindung zwischen Mittelschichtsidentität und der diskursiven Rahmung spiritueller Praktiken als „wissenschaftlich“ entwickelte ich erstmals in dem Sammelbandartikel „Ein Kabbala-Frauenkreis in Beirut – Religiosität und weibliche Lebensgestaltung“ (Kühn 2022: 194–196).

Mittelschicht ansprach und zugleich diese identitätsstiftenden Werte der Frauen reproduzierte. Wie die Gesprächspartnerin Yvette in dem Interviewausschnitt zum Ausdruck bringt, reihten sich spirituelle Praktiken in dieser Hinsicht in ihr Verständnis der Welt ein. Für Yvette und die anderen Forschungspartnerinnen spiegelten sich in den spirituellen Praktiken Logik- und Verständnismuster, die auch in ihrem sonstigen Leben von identitätsstiftender Bedeutung waren: Wissen und Wissenschaftlichkeit als Elemente ‚moderner‘ Bildung waren für die Frauen identitätsstiftende Überzeugungen. Dieser Aspekt kam besonders in Bezug auf die Betrachtung ihrer Religion aus der spirituellen Warte zum Tragen. Der Zugang zur eigenen Religion, der sich in den spirituellen Praktiken manifestierte, entsprach dem Habitus (Bourdieu 1987: 113–114) der Forschungspartnerinnen als gebildete Libanesinnen der Mittelschicht, die einer spezifischen Form des Lernens und einem Ideal von Wissen als kognitiv-rational und individuell überprüfbar verbundenen waren (vgl. Sieveking 2020b). Wissen, das sich aus den spirituellen Praktiken speiste und Religionen betraf, war in den Augen der Forschungspartnerinnen Form und Ausdruck eines wissenschaftlichen Zugangs zu religiösen Inhalten (vgl. Voss 2013: 119–120). Yvettes Aussage, sie fordere immer Beweise, auch in Fragen des Glaubens (Interview 04.12.2018), ist ein prägnantes Beispiel für diese Selbstpositionierung, die implizit und explizit die Interviews mit den Frauen durchzogen. Auch die Gesprächspartnerin Nabila (Interview 06.12.2017) betonte, dass sie den Anspruch habe, spirituellen Praktiken zu folgen, die wissenschaftlich seien. Dies bedeute, dass die Praktiken den wissenschaftlichen Erkenntnissen über die physikalischen Wirkungsweisen der Welt nicht zuwiderliefen, sondern diese aufnehmen und mit religiösen Ideen und Konzepten verbinden würden. Ich analysiere diesen Anspruch als eine Facette der Identität als gebildete urbane Mittelschicht, die gleichzeitig als Abgrenzungsmoment gegenüber anderen Gesellschaftsteilen und ihren Formen der Religiosität diene.

Der Diskurs über die Vereinbarkeit von spirituellen Lehren und (natur-)wissenschaftlichen Erkenntnissen stellt eine Dimension dar, mittels derer die Forschungspartnerinnen ihre Mittelschichtsidentitäten im Rahmen ihres spirituellen Engagements rekonstruierten. In anderen Worten: Spirituelle Praktiken stellten einem Raum innerhalb der libanesischen Gesellschaft dar, in dem die Werte und Ansichten sowie der Lebensstil gebildeter urbaner Mittelschichtlibanesinnen vor den übrigen Teilen der Gesellschaft und der eigenen Gruppe konstruiert und versichernd zur Schau getragen wurden.

An dieser Stelle möchte ich darauf hinweisen, dass für diesen Prozess der Reproduktion und Versicherung sozialer Verortung die im Kontext vom Libanon so oft betonte Identitätsfacette „Konfession“ eine marginale Rolle spielte. Meine Analyse zeigt, dass von den unterschiedlichen Identitätsdimensionen, nach denen sich meine Forschungspartnerinnen wahlweise in eine homogene oder in eine heterogene Gruppe einteilen lassen, „Gender“ und „Schichtzugehörigkeit“ von primärer, „religiöse und konfessionelle Zugehörigkeit“ und „Alter“ hingegen von sekundärer Bedeutung waren. Die Mittelschichtsidentität, die die Frauen im Rahmen von zeitgenössischen spirituellen Praktiken reproduzierten, war damit eine Form der gesellschaftlichen Verortung, in der eine divergierende konfessionelle Zugehörigkeit zu Gunsten von geteilten

Aspekten – wie zuallererst soziale und religiöse Sinnsuche, aber auch ökonomische Position, Bildungsstand sowie Genderidentität – überschrieben wurde. Es lässt sich daher resümieren, dass in der Popularität der Freizeitpraktik „zeitgenössische spirituelle Praxis“ ein „neues“ Milieu innerhalb der gebildeten urbanen Mittelschicht sichtbar wird (Loimeier 2022: 19), in dem vormals bedeutsame Variablen sozialer Verortung, wie „Konfession“ und „Religionszugehörigkeit“, an Bedeutung verlieren.

Neben der Reproduktion und Versicherung von weiblicher Mittelschichtsidetität besaßen die spirituellen Praktiken meiner Analyse nach noch eine zweite gesellschaftliche Implikation: Spirituelle Praktiken stellten religiöse sowie in geringerem Maße sozial-familiäre Machtstrukturen der libanesischen Gesellschaft in Frage.¹⁴⁵ Das widerständige Potenzial spiritueller Praktiken mag auf den ersten Blick marginal erscheinen, waren es doch primär veränderte (Selbst-)Verständnisse und (Selbst-)Wahrnehmungen der Frauen, die die spirituellen Praktiken produzierten. Ich argumentiere jedoch, dass diese veränderten Perspektiven zu veränderten Handlungsweisen der Frauen führten, die mittelbar konkrete gesellschaftliche Folgen besaßen. Wie Roman Loimeier festhält:

Das Bestehen der Menschen auf Individualität und den privaten, ja intimen Charakter ihrer religiösen Praxis (oder Nicht-Praxis) mag zunächst als eine sehr unpolitische Haltung erscheinen, stellt in Wirklichkeit aber eine eminent politische Haltung dar, weil sie die Ansprüche sowohl etablierter religiöser Gelehrter wie auch radikaler Gruppierungen auf Deutungshoheit im öffentlichen Raum in Frage stellt. (Loimeier 2022: 45)

Was Loimeier vorrangig mit Blick auf das Religiöse festhält, lässt sich in meinem Forschungskontext auf religiöse sowie soziale Aspekte übertragen. Dadurch, dass die Frauen sich selbst als Zentrum des Lebens und die eigene Person als kompetent für die Beurteilung religiöser und sozialer Zusammenhänge konstruierten, entzogen sie sich in Teilen dem Einfluss etablierter sozial-familiärer und religiöser Autoritäten und Strukturen. Indem die Frauen beispielsweise beanspruchten, Ehe und Elternschaft sowie berufliche Biografie individuell und gemäß ihren eigenen Vorstellungen zu formen, *lebten* die Frauen ihre Überzeugung, dass sozial erwartete, genderspezifische Positionen für sie nicht mehr verpflichtenden, sondern richtungweisenden Charakter besaßen. Indem sie religiöse Ausdrucksformen auf Basis ihrer eigenen Ansichten und ihres eigenen Lebensstils konstruierten, *lebten* die Frauen ihre Überzeugung, dass die Werte der entsprechenden Autoritäten und Institutionen für sie nicht mehr verpflichtenden, sondern optionalen Charakter besaßen. Die Frauen widersetzten sich mit dieser Form der Lebensführung den sozial-familiären und religiösen, patriarchalen und konfessionell geprägten Ordnungsformen der libanesischen Gesellschaft. Dies

¹⁴⁵ Dieser Aspekt kann auch als genderspezifischer Aspekt der Reproduktion von Mittelschichtsidetität verstanden werden. Aufgrund seiner Wichtigkeit möchte ich ihn an dieser Stelle jedoch als gesonderte gesellschaftliche Folge zeitgenössischer spiritueller Praktiken diskutieren.

taten sie nicht lauthals und in Konfrontation, sondern sie entzogen sich in stiller, unspektakulärer, aber entschiedener und nachhaltiger Art und Weise.

Während die sozial-familiären Folgen spiritueller Praktiken nur gelegentlich und implizit in den Erzählungen der Frauen offensichtlich wurden, in dem sie beispielsweise von genderspezifischen Konflikten mit Verwandten sprachen, schienen mir die Implikationen der spirituellen Praktiken für die religiösen Machtstrukturen umfassender zu sein. Ich interpretiere diesen unterschiedlich starken Einfluss spiritueller Praktiken auf die beiden Lebensbereiche der Frauen dahingehend, dass sich das Abwenden bzw. die Veränderung von sozial-familiären, patriarchal geprägten Strukturen für die Frauen wesentlich schwieriger und ambivalenter gestaltete als die Distanzierung von religiösen Autoritäten. Die weiblich konnotierte Neupositionierung in sozialen Geflechtem stellte immer auch eine Bedrohung jener Strukturen dar, die gleichzeitig für Sicherheit und emotionale Nähe standen. Demgegenüber konnte etablierten religiösen Institutionen wesentlich nachdrücklicher und risikoärmer entgegengetreten werden, ihr Einfluss je nach Lebenswirklichkeit der Frau gar vergleichsweise einfach aus dem eigenen Leben verbannt werden.

Diese Bruchlinien und Machtverschiebungen im Bereich des Religiösen, die sich meiner Ansicht nach aus der steigenden Popularität spiritueller Praktiken ergaben, legten medial geführte, stark emotionalisierte Debatten um das Beirut Yoga-Festival beispielhaft offen.¹⁴⁶ Ende 2015 – das Yogafestival fand in diesem Jahr zum zweiten Mal statt – warnte die Journalistin Marlene Wehbe in der arabischsprachigen Zeitung *Aljournhouria* vor der scheinbar harmlosen Freizeitbeschäftigung Yoga.¹⁴⁷ In dem besagten Zeitungsartikel bescheinigt die Autorin der Yogapraxis neben einer positiven Reputation in intellektuellen Kreisen eine ebenso große Popularität im wohlhabenden Teil der Bevölkerung. Hierbei öffne Yoga, von den Praktizierenden unbemerkt, die Tür zu hinduistischen Formen der Anbetung und satanischen Praktiken, die unpassend für das libanesisches Individuum und die Gesellschaft seien – so Wehbe. Die Autorin warnte also nicht nur generell vor dem Verlust von (religiösen) Werten, die der libanesischen Gesellschaft inhärent seien, sie skizzierte zugleich einen gewissen Teil der Gesellschaft, der ihrer Ansicht nach treibende Kraft für diese negative Entwicklung sei. Einige Monate später veröffentlichte *Aljournhouria* dann das Pamphlet des Priesters Marwan Khoury gegen Yoga, in dem er Yoga als Form der Teufelsanbetung bezeichnete – eine Position, die ihrerseits mitunter scharfe Kritik von Debattenteilnehmer:innen in sozialen Medien hervorrief.¹⁴⁸ Diese Auseinandersetzungen flammten

¹⁴⁶ Auch in anderen muslimischen Mehrheitsgesellschaften sowie in Online-Portalen existiert eine rege Debatte darüber, ob und wie Yogapraxis und Islam miteinander zu vereinbaren sind (siehe Ramadan Al Sherbini: „Fatwa against Yoga under Fire in Egypt“, *Gulf News*, 02. Oktober 2004, <https://gulfnews.com/world/mena/fatwa-against-yoga-under-fire-in-egypt-1.334331>; Ramstedt 2011).

¹⁴⁷ Marlene Wehbe: „Vorsicht Yoga“ (Auf Arabisch), *Aljournhouria*, 17. Dezember 2015, <https://www.aljournhouria.com/ar/news/279328>.

¹⁴⁸ Ali Harb: „Lebanese Priest Says Yoga is Satanic Ritual“, *The Arab American News*, erstmals veröffentlicht am 26. Januar 2016, letztmalig bearbeitet am 01. Februar 2017, <https://www.arabamericannews.com/2016/01/26/lebanese-priest-says-yoga-is-a-satanic-ritual/>; Gino Raidy: „Lebanese Priest

im Jahr 2017 erneut auf. Forschungspartnerinnen berichteten mir von den medial präsenten Diskussionen, die sich über das eintägige Programm aus Yogakursen, Meditationsworkshops und geselligem Rahmenprogramm im Herzen Beiruts ergeben hatten. Religionsvertreter und -anhänger:innen bezeichneten erneut Yoga als Teufelsanbetung, riefen zu einem Boykott des Yoga-Festivals auf und versuchten, es zu verhindern, indem sie unter anderem für Regen am Tag der Freiluftveranstaltung beteten (Nour, Interview 22.11.2018).¹⁴⁹ Und die Lebanese Episcopal Commission for Social Communication ließ über das Catholic Information Center verlauten, dass Yoga und christlicher Glaube grundsätzlich inkompatibel seien.¹⁵⁰ Derartige Positionierungen insbesondere aus christlichen Kreisen bewogen wiederum Festivalbeteiligte und Yoga-praktizierende, sich auf erklärende Art und Weise öffentlich zu Wort zu melden.¹⁵¹ Diese Auseinandersetzungen zwischen Gegner:innen und Befürworter:innen der Yogapraxis drehten sich dabei längst nicht mehr nur um den Stein des Anstoßes, das eintägige Yogafestival, sondern entwickelten sich zu einer grundsätzlichen Auseinandersetzung um zeitgenössische spirituelle Praktiken und den Einfluss der etablierten muslimischen und insbesondere der christlichen Institutionen und Autoritäten.¹⁵²

Die Reaktion insbesondere von Anhänger:innen und Vertretern christlicher Institutionen auf das Yoga-Festival zeigt meiner Ansicht nach beispielhaft, dass die Popularität zeitgenössischer spiritueller Praktiken nicht nur Gegenstand mitunter erbitterter Auseinandersetzungen war, weil (scheinbar) konträre religiöse und weltanschauliche Überzeugungen aufeinandertrafen. Es wird ebenso deutlich, dass spirituelle Praktiken hinsichtlich der generellen Machtstrukturen in der libanesischen Gesellschaft das Potenzial besaßen, bestehende Verwerfungen zu intensivieren. Das Yoga-Festival war für einige Diskutant:innen der genannten Debatte Anlass, um

Thinks Yoga is Satanic, Lebanese Police Believe Him“, *Gino's Blog*, 26. Januar 2016, <https://ginosblog.com/lebanese-priest-thinks-yoga-is-satanic-lebanese-police-believe-him-fd0f2a6a578a>.

¹⁴⁹ Rayane Kfoury: „Kampagne attackiert Yoga in Libanon... „Satanische Formen von Hexerei““ (Auf Arabisch), *Annahar*, 06. September 2017, <https://www.annahar.com/article/655971-شيطاني-فيه-سحر-عمل-شيطاني-فيه-سحر-عمل-شيطاني-فيه-سحر-عمل-شيطاني-فيه-سحر-عمل>; Joelle Tamer: „Yoga verursacht Kontroverse in Libanon: „Satanische“ Praktiken und gegenseitige Anschuldigungen...und die Kirche antwortet“ (Auf Arabisch), *Lebanon24*, 13. September 2017, <https://www.lebanon24.com/news/lebanon/365489/لبنان-ممارسات-شيطانية-واتهامها-اليوغا-تثير-بلبله-في-لبنان-ممارسات-شيطانية-واتهامها-اليوغا-تثير-بلبله-في>.

¹⁵⁰ „Catholic Media Center: Yoga ist nicht kompatibel mit christlichem Glauben“ (Auf Arabisch), *Annahar*, 15. September 2017, <https://www.annahar.com/article/662366-اليوغا-لا-تتلاءم-مع-الإيمان-المسيحي-المركز-الكاثوليكي-للإعلام>; „Kirche warnt vor Yoga“ (auf Arabisch), *IMLebanon*, 30. Oktober 2017, <https://www.imlebanon.org/2017/10/30/yoga-church-position/>; Timour Azhari: „Yoga ‚Incompatible‘ with Christianity, Catholic Center Warns“, *The Daily Star Lebanon*, 16. September 2017, S.2. In den genannten Quellen wird auch deutlich, dass andere religiöse Vertreter für eine differenziertere Sichtweise auf Yoga plädierten.

¹⁵¹ Syndicate of Yoga Teachers Lebanon: „Clarifying the Basics of Yoga“, *Facebook*, 09. September 2017, <https://m.facebook.com/beirutyogafestival/posts/1991995057702443>.

¹⁵² Gino Raidy: „Yogis in Lebanon: Beware of the Lebanese Church“, *Gino's Blog*, 06. September 2017, <https://ginosblog.com/yogis-in-lebanon-beware-of-the-lebanese-church-bd2b67f916>. Hanibaal: „Stupid Catholics: Yoga is Devil Worship“, *Lebanon Iznogood*, 05. September 2017, <http://lebanoniznogood.blogspot.com/2017/09/stupid-catholics-yoga-is-devil-worship.html>.

grundsätzlich den Einfluss religiöser Institutionen im Libanon zu kritisieren und in ihren alltäglichen Handlungen zu beschränken. Im Kontext spiritueller Praktiken schienen sich die schwelenden und durch Schicht-, Gender- oder sexuelle Identität begründeten Vorbehalte gegenüber religiösen Strukturen, ihrem Wertekanon und ihres gesellschaftlichen Einflusses Ausdruck zu verleihen. Mehr noch: Die Vorbehalte schienen sich zu verfestigen und nicht zuletzt zu Schritten aktiver Distanzierung zu werden, da spirituelle Praktiken alternative Antworten, Handlungsweisen und Erklärungen lieferten.

Es würden sich diejenigen Personen spirituellen Praktiken zuwenden, die aufgrund ihrer Identität oder ihres Lebensstils keine Heimat mehr in der Religion finden könnten, teilte mir die Kabbala-Lehrerin Sarah ihre Beobachtung mit. Sarahs Gedanken weiterführend möchte ich anfügen: Mit der Verbreitung zeitgenössischer spiritueller Praktiken im Libanon wirkte sich der Ausschluss bestimmter Lebensentwürfe und Weltanschauungen durch etablierte religiöse und sozial-familiäre Machtstrukturen nicht mehr disziplinierend auf die einzelne Person aus. Vielmehr ergaben sich durch das spirituelle Engagement für einige Teile der libanesischen Gesellschaft die Möglichkeit, alternative Lebenswirklichkeiten zu gestalten, die einen harmonischen Mittelweg zwischen den etablierten Normen und religiösen Überzeugungen einerseits sowie ihren individuellen Bedürfnissen, Zielen und Überzeugungen andererseits darstellten.

7.4 Zeitgenössische spirituelle Praktiken als gender- und schichtspezifische Heterotopie

„Es gibt [...] wirkliche Orte, wirksame Orte, die in die Einrichtung der Gesellschaft hingezeichnet sind“, beschreibt Michel Foucault (1992: 39) sein Konzept der Heterotopien, „[...] tatsächlich realisierte Utopien, in denen die wirklichen Plätze innerhalb der Kultur gleichzeitig repräsentiert, bestritten und gewendet sind“. Jede Gesellschaft habe solche widerständigen Orte, hält der Autor weiter fest (Foucault 2014: 11), in denen abgegrenzt von den übrigen Orten und doch unübersehbar in sie hineingepflanzt, die Grundpfeiler der Gesellschaft verhandelt würden (Foucault 2014: 19–20). Ich habe gezeigt, dass das Engagement der Forschungspartnerinnen in spirituellen Kursen umfassende Auswirkungen auf der individuellen wie gesamtgesellschaftlichen Ebene hatte. Meine Forschungspartnerinnen entwarfen und erlebten im Rahmen von spirituellen Praktiken, wie sie als weibliche Mitglieder der gebildeten urbanen Mittelschicht leben wollten. Ich stelle daher die These auf, dass zeitgenössische spirituelle Praktiken in Beirut eine schicht- und genderspezifische Heterotopie im Foucault'schen Sinne (1992, 2014) darstellen.¹⁵³ Ich argumentiere, dass sich die Gestaltungsprozesse hinsichtlich des Selbst

¹⁵³ Pascal Eitler (2013: 198) verneint im Rahmen seiner Untersuchungen der New-Age-Bewegung in (West-)Deutschland in den 1970ern und 1980ern die Idee von zeitgenössischen spirituellen Praktiken als Heterotopie. In einem einzigen Satz fordert der Autor, „die religiöse Topologie des ‚New Age‘“ weder „als kindliche Utopie zu belächeln“ noch „als vermeintliche Heterotopie zu bestaunen“, sondern

in Gemeinschaft und hinsichtlich individueller Religiositäten zu einer die grundlegende Lebenswirklichkeit betreffenden Heterotopie verdichteten, zu einem umfassenden Gegenentwurf zu der bestehenden individuellen wie gesellschaftlichen Realität.

Spirituelle Kurse und Zentren sowie die Momente der gemeinschaftlichen privaten Praxis sind meiner Analyse nach eine „Kompensationsheterotopie“ (Foucault 1992: 45). Die Forschungspartnerinnen schufen und erlebten im Rahmen von spirituellen Praktiken einen „Raum, der so vollkommen, so sorgfältig, so wohlgeordnet ist wie der unsrige ungeordnet mißraten und wirr ist“ (Foucault 1992: 45). In dem geschlossenen Raum (Foucault 2014: 18), einen Raum „geteilter Privatheit“, gestalteten und lebten die Frauen eine Lebenswirklichkeit, die einen widerständigen Gegenentwurf zum Bestehenden in der Gesellschaft darstellte (Foucault 2014: 19–20). Die Forschungspartnerinnen entwarfen und erlebten in der Kompensationsheterotopie eine neue „Version“ ihres weiblichen Selbst, ihrer genderspezifischen Position im sozialen Geflecht und ihrer individuell passenden Religiosität als Frau: Sie erlebten sich als handlungsmächtig und ihre Religiosität als erfüllend und individuell passend. „It is really addicting, because in the chaos, in this world, you find peace, you create peace, a reality of your own“, beschrieb beispielsweise die Gesprächspartnerin Nabila (Interview 06.12.2017) ihre Erfahrungen in Rayhans Meditationsstunden. „Everything is realistic, but a touch from inside, spiritual touch, because you decide what you want to have in your life, whom do you want to have in your life, what things to accept and what other things to not accept“ (Nabila, Interview 06.12.2017). In der geführten Gedankenreise kreierte Nabila einen positiven Gegenentwurf zu ihrer bestehenden, aus ihrer Sicht veränderungsbedürftigen Lebensrealität. In diesem Gegenentwurf, ihrer „reality of your own“ bestimmte Nabila, wer und was Bestandteil ihres Lebens war, was sie tolerierte und welche Ideen und Verhaltensweisen sie zurückwies. Nabila entwarf und erlebte also eine Version ihrer Lebenswirklichkeit, in der sie mit ihren Ansichten und Zielen im Mittelpunkt stand und aktiv ihre eigene Realität formte.

Zugleich waren die Lebenswirklichkeiten, die die Frauen in den spirituellen Praktiken erlebten und entwarfen, nicht nur eine Heterotopie im Sinne von „mythischen oder realen Negationen des Raumes, in dem wir leben“ (Foucault 2014: 11). Spirituelle Praktiken waren ebenso ein heterotopischer Raum, der „mit allen anderen [Räumen, J.K.] in Verbindung“ (Foucault 1992: 38) stand und in dem „die wirklichen Plätze innerhalb der Kultur“ nicht nur konfrontiert, sondern „gleichzeitig repräsentiert“ wurden (Foucault 1992: 39). Dies bedeutete, dass spirituelle Praktiken in einem ambivalenten, d.h. bestätigenden wie widerständigen Verhältnis zu den grundlegenden Wahrheiten im Foucault’schen Sinne (Foucault 1991: 10; Ruoff 2018: 262) der sie umgebenden gesellschaftlichen Realität standen. Die Frauen entwickelten widerständige Entwürfe ihrer Lebenswirklichkeit, die zugleich an Grundpfeiler des

die Praktiken und Diskurse in einer körpersensiblen Analyse „historisch [zu] verorten und kritisch [zu] befragen“ (Eitler 2013: 198). Eine Konzeptualisierung des Begriffs der Heterotopie, die kritische Anwendung auf seine Fallstudie sowie eine weiterführende Erklärung seiner Ablehnung des Konzepts bleiben indes aus.

Bestehenden anschlossen, wie insbesondere Ordnungsformen sozialer Beziehungen sowie muslimische und christliche Religion. Die Heterotopie „spirituelle Praktiken“ war damit gleichsam Teil der Gesellschaft und ein auf ihr aufbauender Gegenentwurf.

Diese gender- und schichtspezifische Heterotopie „spirituelle Praktiken“ war überdies ein „wirksame[r] Ort[...]“ (Foucault 1992: 39). Das Engagement in spirituellen Kursen war eine Freizeitpraktik, die zwar in konkreten Orten und Zeiten verankert war, in ihren Konsequenzen aber umfänglich auf das jetzige wie zukünftige Leben meiner Forschungspartnerinnen einwirkte. Die Heterotopie war damit zeitlich wie örtlich brüchig und verband eigentlich unverbundene Dinge (vgl. Foucault 2014: 14, 16). Die Frauen konstruierten und erlebten nicht nur verbal und körperlich-sinnlich neue Entwürfe ihres Selbst und ihrer Religiosität. Diese heterotopischen Erfahrungen hatten vielmehr einen realen Einfluss auf ihr Leben abseits der spirituellen Praktiken. Die Gestaltungsprozesse beschränkten sich mitnichten auf den Besuch der jeweiligen spirituellen Kurse, sondern veränderten das (Alltags-)Leben – so die subjektive Erfahrung der Frauen. Der Besuch der Meditationsstunde oder des Kabbala-Kurses setzte veränderte Vorstellungen über die Wirkungsweise der Welt und die Beschaffenheit des Selbst in Gang, die die Art und Weise, wie die Frauen ihren Lebenswirklichkeiten begegneten, beeinflussten. Die Wahrheiten im Foucault’schen Sinne (Foucault 1991: 10; Ruoff 2018: 262), die die Frauen in dem geschützten Raum „spiritueller Kurs“ über sich selbst, ihre sozialen Beziehungen, ihren Glauben und ihre Religion schufen und erlebten, wurden in das Leben jenseits der Kurse hineingetragen und entfalteten sich für die Forschungspartnerinnen dort zu einem subjektiv empfundenen Gefühl der erweiterten *agency*. Mit diesen zu einer schicht- und genderspezifischen Heterotopie verdichteten Gestaltungsprozessen waren zeitgenössische spirituelle Praktiken daher eine Form der Freizeitgestaltung, die weit über ein Hobby hinausging. Das spirituelle Engagement war für die Frauen meiner Forschung „not an easy work, but [...] a way of life“, wie die Gesprächspartnerin Mira (Interview 17.01.2018) halb lachend, halb im Ernst resümierte.

Über Foucault hinausgehend resümiere ich daher, dass der Heterotopie „zeitgenössische spirituelle Praktiken“ ein Moment des Wandels innewohnte. Spirituelle Praktiken waren eine Form der Freizeitgestaltung, die es den Forschungspartnerinnen ermöglichte, ihre subjektiv empfundene Realität zu verändern. „[I]n being what they are, they ‚accomplish things‘ for people“, wie Eva Illouz (2008: 4) die Bedeutung kultureller Praktiken mit Blick auf globalisierte therapeutische Praktiken umreißt. Zugleich zeigte ich im vorherigen Unterkapitel, dass diese individuellen Veränderungen und Handlungen gesamtgesellschaftliche Implikationen besaßen. Sie hinterfragten religiöse und soziale Machtdynamiken der libanesischen Gesellschaft und (re-)konstruierten schichtspezifische Identitäten. Zeitgenössische spirituelle Praktiken waren damit zu einer Heterotopie verdichtete Gestaltungsprozesse. Sie waren sowohl Ausdruck davon, wie weibliche Mitglieder der gebildeten urbanen Mittelschicht sich ein erfüllendes, ein „good life“ (Zhang 2015: 327) imaginierten, als auch ein Motor für diese sozialen wie religiösen, individualisierenden Wandlungsprozesse innerhalb eines bestimmten Teils der libanesischen Gesellschaft.

8 Schluss

In dieser Arbeit bin ich der Frage nachgegangen, auf welche Art und Weise zeitgenössische spirituelle Praktiken für Frauen der gebildeten urbanen Mittelschicht Beiruts bedeutsam waren. Ich begann diese Arbeit mit einer jungen Frau namens Nabila und ihrer Geschichte über die verändernde Kraft von Meditation. In diesem beispielhaften Zitat berichtete Nabila, wie spirituelles Engagement es ihr ermöglicht hatte, lang gehegte berufliche und religiöse Entscheidungen in die Tat umzusetzen. Nabila erzählte mir, dass spirituelle Praktiken sie zu einer stärkeren, selbstbewussten und mutigen Frau gemacht hätten, die machen *könne*, was *sie* wolle (Nabila, Interview 06.12.2017). In diesem Bericht der jungen Frau ist bereits die Kernaussage dieser Arbeit enthalten: Zeitgenössische spirituelle Praktiken waren für meine Forschungspartnerinnen der gebildeten urbanen Mittelschicht bedeutsam, weil sie subjektiv ermächtigend für die Frauen wirkten. Diese Erweiterung subjektiv empfundener, individueller *agency* betraf insbesondere den sozialen und religiösen Bereich der weiblichen Lebenswirklichkeiten.

8.1 Suchen und Gestalten

Meine Forschungspartnerinnen waren auf der Suche. Sie waren auf der Suche, wie sie als Frauen in der libanesischen Gesellschaft leben, wichtige soziale Beziehungen führen und als Muslimin oder Christin ihren Glauben ausdrücken konnten – und zwar auf eine Art und Weise, die ihren Bedürfnissen, Zielen und Lebensrealitäten ent-

sprach. Antworten auf diese Fragen fanden die Frauen in zeitgenössischen spirituellen Praktiken. Die Teilnahme an Meditationskursen, am Kabbala-Unterricht, an Yogastunden oder alternativen energiebasierten Heilmethoden zeigte ihnen Wege auf, wie sie diese zwei Bereiche ihres Lebens gestalten konnten. Die Kurse halfen den Frauen, mehr und zielführender jene Bereiche ihres Lebens zu formen, die für sie zugleich wichtig und herausfordernd waren.

Mein analytisches Konzept des Gestaltens, das eine praxistheoretische Perspektive einnimmt, enthüllt hierbei, *wie* diese spezifische Erweiterung der individuellen *agency* im Rahmen von spirituellen Praktiken erfolgte. In den Kursen setzten sich die Frauen mit soziokulturellen Bedeutungskonstruktionen auseinander. Sie reinterpretierten und rekonstruierten gesellschaftliche Wahrheiten im Foucault'schen Sinne (Foucault 1991: 10; Ruoff 2018: 262) über das Selbst, ihre sozialen Beziehungen sowie die Praktiken und Inhalte von Islam bzw. Christentum. Die Frauen konstruierten und erlebten sich im Kontext spiritueller Praktiken als handlungsmächtige und selbstbewusste soziale Akteurinnen, die aktiv ihre sozialen Beziehungen gestalteten und in ihren Handlungen einen harmonischen Mittelweg zwischen individuellen Bedürfnissen und gesellschaftlichen Erwartungen fanden. In gleicher Weise widmeten sich die Forschungspartnerinnen den religiösen Fragen. In spirituellen Praktiken entwickelten und erlebten sie eine neue Perspektive auf muslimische bzw. christliche religiöse Inhalte und Ausdrucksformen von Islam und Christentum – eine Sichtweise auf und ein Erleben von Islam und Christentum, die gleichermaßen auf die Gefühle der Verbindung zu Gott und die Gefühle der Abwehr gegenüber den Lehrformen und Interpretationen etablierter religiöser Autoritäten und Institutionen eingingen. Die Frauen erlebten die eigene Religion als positiv und im Einklang mit ihren sonstigen Überzeugungen und ihrem Lebensstil als gebildete urbane Mittelschicht. Und sie erlebten sich selbst als religiöse Akteurinnen, deren Ansichten und sinnlich-körperliche Wahrnehmung legitim, wahrhaftig und richtungsweisend waren.

Auf einer grundlegenden Ebene unterstrichen und stärkten die Gestaltung des Selbst in Gemeinschaft und die Gestaltung individueller Religiositäten die Sichtweise und die Position der einzelnen Frau. In den zeitgenössischen spirituellen Praktiken kultivierten und erlebten die Forschungspartnerinnen sich selbst als Zentrum ihres Lebens. Sie kreierten auf verbale und körperlich-sinnliche Weise einen Lebensentwurf, in welchem sie im Mittelpunkt standen und die Macht besaßen, Dinge zu beeinflussen und zu verändern. Auf diese Weise erlebten die Frauen sich als subjektiv ermächtigt, ihre individuell erfüllenden Lebenswirklichkeiten gestalten zu können. Zeitgenössische spirituelle Praktiken ermöglichten es den Frauen durch eine Auseinandersetzung mit Verständnissen und Perspektiven auf die eigene Person und auf ihre Religion, ihre *agency* im sozialen und religiösen Bereich ihres Lebens subjektiv zu erweitern.

Mit dieser Analyse habe ich herausgearbeitet, dass zeitgenössische spirituelle Praktiken ein junges und wachsendes, dennoch aber wichtiges gesellschaftliches Phänomen im Libanon darstellten. Die Praktiken waren ein Spiegel gesellschaftlicher Veränderungsprozesse. Sie waren Ausdruck und Widerhall einer grundsätzlichen kriseninduzierten Transformation der libanesischen Gesellschaft, in der etablierte

gesellschaftliche Autoritäten, Normen und Werte insofern an Bedeutung verloren, als dass sie insbesondere für die weiblichen Teile der gebildeten urbanen Mittelschicht keine zufriedenstellenden Antworten mehr auf Sinnfragen oder Handlungsoptionen für alltägliche Herausforderungen boten. Die Praktiken waren damit ein heterotopischer Aushandlungsort für die Suche der gebildeten urbanen Mittelschichten nach ‚authentischer‘ Lebensführung in Zeiten von politischer Instabilität, wirtschaftlicher Krise und sozialen Veränderungen.

8.2 Der Wandel von Religiositäten und genderspezifischen Selbstkonstruktionen im Lichte einer Freizeitpraktik

Meine Analyse einer spezifischen Freizeitpraktik in Beirut, die insbesondere unter Frauen der gebildeten Mittelschicht populär war (und ist), ermöglicht damit nicht nur einen Einblick in die sozialen, religiösen und gesellschaftlichen Dynamiken und Wandlungsprozesse der libanesischen Gesellschaft. Sie erweitert ebenso die bestehende Forschung über zeitgenössische spirituelle Praktiken, die sich im überwiegenden Teil auf Praktiker:innen im globalen Norden fokussiert. Überdies ist meine Analyse spiritueller Praktiken in Beirut ein Beitrag zur sozialwissenschaftlichen Forschung über Religiositäten und zur ethnologischen Gender- und Identitätsforschung in Gesellschaften des Nahen Ostens.

Ich konnte zeigen, wie das Engagement in spirituellen Praktiken für muslimische wie christliche Forschungspartnerinnen gleichermaßen dazu führte, dass sie selbstbestimmte, individuell geformte und wandelbare Religiositäten entwickelten. Diese Form des Glaubensausdrucks oszillierte zwischen der Ablehnung der etablierten und institutionalisierten Religion und der überzeugten Annahme von inhaltlichen Grundelementen muslimischer und christlicher Religion. Meine Arbeit ist damit zum einen ein Beispiel dafür, dass sich in urbanen Mittelschichten des Nahen Ostens fundamentale religiöse Wandlungsprozesse vollzogen, die sowohl muslimische wie auch christliche Gläubige ergreifen und die als Individualisierungs- und Privatisierungsprozesse von Religion verstanden werden können (vgl. Loimeier 2022: 53, 66). Meine Analyse zeigt, dass diese Wandlungsprozesse eine stille, beinahe sanfte, trotzdem aber entschlossene Distanzierung von sozial wie politisch machtvollen religiösen Autoritäten und ihrem Anspruch auf die Deutungshoheit beinhalteten. Meine Forschung liefert zum anderen einen Hinweis darauf, dass im Libanon gewisse Auseinandersetzungen über Religion über die Konfessionsgrenzen hinweg in den unterschiedlichen Teilen der gebildeteren urbanen Mittelschicht des Landes stattfanden. Die Gruppe meiner Forschungspartnerinnen war in religiöser Hinsicht heterogen: Es existierten ebenso muslimische und christliche wie vereinzelt auch drusische religiöse Selbstverortungen. Diesen religiösen Unterschieden zum Trotz glichen sich die Narrative der Forschungspartnerinnen über ihre religiöse Suche. In anderen Worten: Hinsichtlich der religiösen Wandlungsprozesse sind Genderidentität und Schichtzugehörigkeit und nicht etwa Konfessionszugehörigkeit die für meine Forschung relevanten analytischen Dimensionen.

Abseits des religiösen Themenkomplexes liefert meine Forschung einen Beitrag zur genderspezifischen Identitätsforschung. Eine scheinbar unpolitische Freizeitpraktik bildete den Raum für die Aushandlungsprozesse der Frauen über ihre genderspezifischen Selbstverständnisse und sozialen Verortungen. Meine Forschung gibt einen Hinweis darauf, dass in diesen Aushandlungen über patriarchal geprägte Formen sozialer Ordnung globalisierte Verständnisse des Selbst mit dominanten lokalen Verständnissen des Selbst verflochten wurden: Das „individuelle Selbst“, das sich durch Autonomie definierte, wurde von den Frauen auf vielfältige Art und Weise mit dem „relationalen Selbst“ verbunden, das sich primär durch soziale Einbettung konstituiert. Durch das individuelle Verwerfen, Verbinden und die Neuinterpretation von Selbstkonzepten und Weiblichkeitskonstruktionen schufen sich die Forschungspartnerinnen einen Raum, in welchem sie erweiterte Handlungsmöglichkeiten für die Realisierung ihrer Bedürfnisse und Ziele erlangten. Damit zeigt meine Forschung auch, dass Freizeitpraktiken nicht nur eine Form der schichtspezifischen Form des Zeitvertreibs sind, sondern produktiven Charakter für eben jene Schichtzugehörigkeit und die Vielfältigkeit weiblicher Selbst-Verständnisse birgt.

Meine Analyse zeitgenössischer spiritueller Praktiken in Beirut ermöglicht damit eine Reihe von Aussagen zu Kernthemen der Ethnologie, wie Religion, Genderkonstruktionen und soziale Beziehungen. Zukünftige Forschung wird zeigen müssen, wie sich die Bedeutung zeitgenössischer spiritueller Praktiken im Libanon entwickelt und welche individuellen und gesellschaftlichen Wandlungsprozesse sich in den Praktiken verdichten. Im Angesicht der wirtschaftlich-politischen Krise des Landes seit 2019 stellt sich unmittelbar die Frage, ob und in welcher Form sich die Popularität spiritueller Praktiken verändert hat. Ein weiterer aufschlussreicher Forschungspfad wäre die Beantwortung der Frage, ob andere Akteur:innengruppen Meditation, Kabbala, alternative Heilmethoden und Yoga als „wirksame“ (Foucault 1992: 39) Freizeitpraktik für sich entdeckt haben. Hier ziele ich insbesondere auf gebildete, junge Männer der urbanen Mittel- und Oberschicht ab, die laut den Aussagen spiritueller Lehrer:innen und gemäß meiner eigenen Beobachtungen eine kleine, aber zur Zeit meiner Forschung stetig wachsende Teilnehmergruppe in zeitgenössischen spirituellen Praktiken darstellten.

9 Literatur

- AbiYaghi, Marie-Noëlle, Myriam Catusse und Miriam Younes (2017). From isqat an-nizam at-ta'ifi to the Garbage Crisis Movement: Political Identities and Antisectarian Movements. In: Rosita Di Peri und Daniel Meier (Hg.). *Lebanon Facing the Arab Uprisings. Constraints and Adaption*. Palgrave Macmillan. DOI: https://doi.org/10.1057/978-1-352-00005-4_5. S.73–91.
- Abu-Lughod, Lila (1990). The Romance of Resistance: Tracing Transformations of Power through Bedouin Women. *American Ethnologist* 17(1):41–55.
- Abu-Lughod, Lila und Catherine A. Lutz (1990). Introduction: Emotion, Discourse, and the Politics of Everyday Life. In: Catherine A. Lutz und Lila Abu-Lughod (Hg.). *Language and the Politics of Emotions*. Cambridge: University Press. S.1–23.
- Ahearn, Laura M. (2001). Language and Agency. *Annual Review of Anthropology* 30:109–137.
- Albanese, Catherine L. (1999). The Subtle Energies of Spirit: Explorations in Metaphysical and New Age Spirituality. *Journal of the American Academy of Religion* 67(2):305–325.
- Allouche, Sabiha (2019). Love, Lebanese Style. Toward an Either/And Analytic Framework of Kinship. *Journal of Middle East Women's Studies* 15(2):157–178.
- Angern, Wolf-Hagen von (2010). *Geschichtskonstrukt und Konfession im Libanon*. Berlin: Logos Verlag.

- Atkinson, Paul und Amanda Coffey (2001). Revisiting the Relationship between Participant Observation and Interviewing. In: Jaber F. Gubrium und James A. Holstein (Hg.). *Handbook of Interview Research. Context & Method*. Thousand Oaks: Sage. S.801–814.
- Augis, Erin (2013). Dakar’s Sunnite Women. The Dialectic of Submission and Defiance in a Globalizing City. In: Mamadou Diouf (Hg.). *Tolerance, Democracy, and Sufis in Senegal*. New York: Columbia University Press. S.73–98.
- Aupers, Stef und Dick Houtman (2006). Beyond the Spiritual Supermarket: The Social and Public Significance of New Age Spirituality. *Journal of Contemporary Religion* 21(2):201–222.
- Avon, Dominique und Anais-Trissa Khatchadourian (2012). *Hezbollah. A History of the “Party of God”*. Cambridge: Harvard University Press.
- Bahous, Rima, Nahla Nola Bacha und Mona Nabhani (2011). Multilingual Educational Trends and Practices in Lebanon: A Case Study. *International Review of Education* 57:737–749.
- Battaglia, Debora (1995). Problematizing the Self: A Thematic Introduction. In: Debora Battaglia (Hg.). *Rhetorics of Self-Making*. Berkeley: University of California Press. S.1–15.
- Bauer, Nicole M. (2018). The Kabbalah Centre. Preprint, Version vom 14.08.2018, für Egil Asprem (Hg.) Dictionary of Contemporary Esotericism. <https://contern.files.wordpress.com/2018/08/b-kabbalah-centre-bauer.pdf>.
- Baumann, Hannes (2016). *Citizen Hariri. Lebanon’s Neoliberal Reconstruction*. Oxford: University Press.
- (2019). The Causes, Nature, and Effect of the Current Crisis of Lebanese Capitalism. *Nationalism and Ethnic Politics* 25(1):61–77.
- Baydoun, Azza Charara (2011). Cases of Femicide before Lebanese Courts. Kafa Enough Violence and Exploitation, Beirut. https://lb.boell.org/sites/default/files/cases_of_femicide_before_lebanese_courts.pdf.
- Birkholz, Sina (2014). Struggles of Distinction: Young Women Constructing Their Class Identity in Egypt’s Americanized Milieu. *Middle East – Topics & Arguments* 2:46–62.
- Bourdieu, Pierre (1987). *Sozialer Sinn. Kritik der theoretischen Vernunft*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Bourke, Brian (2014). Positionality: Reflecting on the Research Process. *The Qualitative Report* 19(33):1-9. DOI: <https://doi.org/10.46743/2160-3715/2014.1026>.
- Breidenstein, Georg, Stefan Hirschauer, Herbert Kalthoff und Boris Nieswand (2013). *Ethnografie. Die Praxis der Feldforschung*. Konstanz, München: UVK Verlagsgesellschaft/Lucius.
- Brettel, Caroline (2003). Migration Stories. Agency and the Individual in the Study of Migration. In: Caroline Brettel (Hg.). *Essays on Transnationalism, Ethnicity, and Identity*. Walnut Creek: Altamira Press. S.23–45.
- Chami, Nael und Yara Rizk (2021). Beirut Post Blast Reconstruction. *Academia Letters*, Article 2107. DOI: <https://doi.org/10.20935/AL2107>.

- Charmaz, Kathy (2004). Qualitative Interviewing and Grounded Theory Analysis. In: J.F. Gubrium und J.A. Holstein (Hg.). *Handbook of Interview Research*. Thousand Oaks: Sage. S.675–694.
- (2014). *Constructing Grounded Theory*. Los Angeles: Sage.
- Charmaz, Kathy und Richard G. Mitchell (2001). Grounded Theory in Ethnography. In: Paul Atkins, Amanda Coffey, Sara Delamont, John Loftland und Lyn Loftland (Hg.). *Handbook of Ethnography*. London: Sage. S.160–174.
- Chen, Shu-Chuan (2008). *Contemporary New Age Transformation in Taiwan. A Sociological Study of a New Religious Movement*. Lewiston: The Edwin Mellen Press.
- (2014). Theorizing Emotions in New Age Practice. An Analysis of Feeling Rules in Self-Religion. In: Steven J. Sutcliffe und Ingvild Sælid Gilhus (Hg.). *New Age Spirituality: Rethinking Religion*. London: Routledge. S.227–241.
- Chikhani, Nicolas (2020). Whither Lebanon? Crisis and (Re)Solutions. Talk at the Orient-Institut Beirut, 21.07.2020 (Live-Stream).
- Comaroff, Jean und John L. Comaroff (1997). *Of Revelation and Revolution. Christianity, Colonialism, and Consciousness in South Africa*. Chicago: University Press.
- Csordas, Thomas J. (1990). Embodiment as a Paradigm for Anthropology. *Ethos* 18(1):5–47.
- (1994a). Self and Person. In: Philip K. Bock (Hg.). *Psychological Anthropology*. Westport: Praeger. S.331–350.
- (1994b). *The Sacred Self. A Cultural Phenomenology of Charismatic Healing*. Berkeley: University of California Press.
- (1994c). Introduction: The Body as Representation and Being-in-the-World. In: Thomas J. Csordas (Hg.). *Embodiment and Experience. The Existential Ground of Culture and Self*. Cambridge: University Press. S.1–24.
- Debevec, Liza (2012). Postponing Piety in Urban Burkina Faso. In: Samuli Schielke und Liza Debevec (Hg.). *Ordinary Lives and Grand Schemes. An Anthropology of Everyday Religion*. New York: Berghahn. S.33–47.
- Decker, Doris (2016). Politische Partizipation von Frauen im Libanon. Ein Überblick über die historische Entwicklung bis zur Gegenwart. Frankfurt Forschungszentrum Globaler Islam. <https://www.ffgi.net/files/dossier/polpart-libanon-decker.pdf>.
- Deeb, Lara (2006). *An Enchanted Modern. Gender and Public Piety in Shi'i Lebanon*. Princeton: Princeton University Press.
- (2015). Thinking Piety and the Everyday Together. A Response to Fadil and Fernando. *HAU: Journal of Ethnographic Theory* 5(2):93–96.
- Deeb, Lara und Mona Harb (2013). *Leisurely Islam. Negotiating Geography and Morality in Shi'ite South Beirut*. Princeton: University Press.
- Deeb, Lara und Jessica Winegar (2012). Anthropologies of Arab-Majority Societies. *Annual Review of Anthropology* 41:537–558.
- DeWalt, Kathleen M. und Billie R. DeWalt (2011). *Participant Observation. A Guide for Fieldworkers*. Second Edition. Lanham: AltaMira Press.

- Doostdar, Alireza (2018). *The Iranian Metaphysicals. Explorations in Science, Islam and the Uncanny*. Princeton: University Press.
- Dox, Donnalee (2016). *Reckoning with Spirit in the Paradigm of Performance*. Ann Arbor: University of Michigan Press.
- Eitler, Pascal (2010). „Alternative“ Religion. Subjektivierungspraktiken und Politisierungsstrategien im „New Age“ (Westdeutschland 1970–1990). In: Sven Reichardt und Detlef Siegfried (Hg.). *Das Alternative Milieu. Antibürgerlicher Lebensstil und linke Politik in der Bundesrepublik Deutschland und Europa 1968–1983*. Göttingen: Wallstein. S.335–352.
- (2011). „Selbstheilung“. Zur Somatisierung und Sakralisierung von Selbstverhältnissen im New Age (Westdeutschland 1970–1990). In: Sabine Maasen, Jens Elberfeld, Pascal Eitler und Maik Tändler (Hg.). *Das beratene Selbst. Zur Genealogie der Therapeutisierung in den „langen“ Siebzigern*. Bielefeld: Transcript. S.161–181.
- (2012). Privatisierung und Subjektivierung. Religiöse Selbstverhältnisse im „New Age“. In: Norbert Frei und Dietmar Süß (Hg.). *Privatisierung. Idee und Praxis seit den 1970er Jahren*. Göttingen: Wallstein. S.140–156.
- (2013). „Orte der Kraft“. Körper, Gefühle und die religiöse Topologie des „New Age“. In: Frank Bösch und Lucian Hölscher (Hg.). *Jenseits der Kirche. Die Öffnung religiöser Räume seit den 1950er Jahren*. Göttingen: Wallstein. S.176–199.
- Eitler, Pascal und Monique Scheer (2009). Emotionengeschichte als Körpergeschichte. Eine heuristische Perspektive auf religiöse Konversionen im 19. und 20. Jahrhundert. *Geschichte und Gesellschaft. Zeitschrift für Historische Sozialwissenschaft* 35(2):282–313.
- Fadil, Nadia und Mayanthi Fernando (2015). Rediscovering the “Everyday” Muslim. *HAU: Journal of Ethnographic Theory* 5(2):59–88.
- Farha, Mark (2019). *Lebanon. The Rise and Fall of a Secular State under Siege*. Cambridge: University Press.
- Fedele, Anna (2013). “Black” Madonna versus “White” Madonna. Gendered Power Strategies in Alternative Pilgrimages to Marian Shrines. In: Anna Fedele und Kim E. Knibbe (Hg.). *Gender and Power in Contemporary Spirituality. Ethnographic Accounts*. New York: Routledge. S.96–114.
- Fedele, Anna und Ruy Llera Blanes (2011). Introduction. In: Anna Fedele und Ruy Llera Blanes (Hg.). *Encounters of Body and Soul in Contemporary Religious Practices. Anthropological Reflections*. New York: Berghahn. S.x–xxvii.
- Fedele, Anna und Kim E. Knibbe (2013a). Introduction: Gender and Power in Contemporary Spirituality. In: Anna Fedele und Kim E. Knibbe (Hg.). *Gender and Power in Contemporary Spirituality. Ethnographic Accounts*. New York: Routledge. S.1–27.
- (Hg.) (2013b). *Gender and Power in Contemporary Spirituality. Ethnographic Accounts*. New York: Routledge.

- (2016). From Angel in the Home to Sacred Prostitute: Unconditional Love and Gendered Hierarchies in Contemporary Spirituality. In: Lena Gemzöe, Marja-Liisa Keinänen und Avril Maddrell (Hg.). *Contemporary Encounters in Gender and Religion. European Perspectives*. Cham: Palgrave Macmillan. S.195–216.
- Fisk, Robert (2001). *Pity the Nation. Lebanon at War*. New Edition. Oxford: University Press.
- Fitzek, Herbert (2014). *Gestaltpsychologie kompakt. Grundlinien einer Psychologie der Praxis*. Wiesbaden: Springer.
- Föllmer, Katja, Lisa Maria Franke, Johanna Kühn, Roman Loimeier und Nadine Sieveking (2022a). Einleitung. In: Katja Föllmer, Johanna Kühn, Lisa Maria Franke, Roman Loimeier und Nadine Sieveking (Hg.). *Religiöser Wandel in muslimischen Gesellschaften: Individualisierung, Geschlecht und soziale Milieus*. Göttingen: Universitätsverlag. DOI: <https://doi.org/10.17875/gup2022-2043>. S.7–17.
- (2022b). *Religiöser Wandel in muslimischen Gesellschaften: Individualisierung, Geschlecht und soziale Milieus*. Göttingen: Universitätsverlag. DOI: <https://doi.org/10.17875/gup2022-2042>.
- Fonneland, Trude A. (2013). Sami Tourism and the Signposting of Spirituality. The Case of Sami Tour: A Spiritual Entrepreneur in the Contemporary Experience Economy. *Acta Borealia: A Nordic Journal of Circumpolar Societies* 30(2):190–208.
- Fonneland, Trude A. und Siv Ellen Kraft (2014). New Age, Sami Shamanism and Indigenous Spirituality. In: Steven J. Sutcliffe und Ingvild Sælid Gilhus (Hg.). *New Age Spirituality. Rethinking Religion*. London: Routledge. S.132–145.
- Foster, Edgar (2003). Der Faszination des Krieges erliegen. Männlichkeit und die Rettung des Lebendigen. In: Julia Neissl, Kristin Eckstein, Silvia Arzt und Elisabeth Anker (Hg.). *Männerkrieg und Frauenfrieden. Geschlechterdimensionen in kriegerischen Konflikten*. Wien: Promedia-Forschung. S.31–46.
- Foucault, Michel (1977). *Überwachen und Strafen. Die Geburt des Gefängnisses*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- (1991). *Die Ordnung des Diskurses*. Frankfurt am Main: Fischer.
- (1992). Andere Räume. In: Karlheinz Barck, Peter Gente, Heidi Paris und Stefan Richter (Hg.). *Aisthesis. Wahrnehmung heute oder Perspektiven einer anderen Ästhetik*. Leipzig: Reclam. S.34–46.
- (1995). Methode. In: *Der Wille zum Wissen. Sexualität und Wahrheit, Band 1* (Aus dem Französischen übersetzt von Ulrich Raulff und Walther Seitter). Frankfurt am Main: Suhrkamp. S.113–124.
- (2005a). Technologien des Selbst. In: Daniel Defert und François Ewald (Hg.). *Michel Foucault. Schriften in vier Bänden. Dits et Ecrits. Band IV: 1980–1988*. Frankfurt am Main: Suhrkamp. S.966–999.
- (2005b). Subjekt und Macht. In: *Analytik der Macht*. Frankfurt am Main: Suhrkamp. S.240–263.

- (2014). Die Heterotopien. In: *Die Heterotopien. Der utopische Körper. Zwei Radiovorträge*. Berlin: Suhrkamp. S.7–22.
- (2022). *Archäologie des Wissens*. Frankfurt am Main: Fischer.
- Gärde, Johan (2012). Patterns of Religiosity among Sunnis, Shias, and Christians in Lebanon's Multi-confessional Context. *Middle East Critique* 21(3):291–308.
- Geertz, Clifford (1973). Thick Description. Towards an Interpretative Theory of Culture. In: Clifford Geertz (Hg.). *The Interpretation of Cultures. Selected Essays*. New York: Basic Books. S.1–30.
- (1986). Making Experiences, Authoring Selves. In: Victor W. Turner und Edward M. Bruner (Hg.). *The Anthropology of Experience*. Urbana: University of Illinois Press. S.373–380.
- Geha, Carmen (2018). Politics of a Garbage Crisis: Social Networks, Narratives, and Frames of Lebanon's 2015 Protests and their Aftermath. *Social Movement Studies*. 18(1):78–92.
- Gell, Alfred (1998). *Art and Agency: An Anthropological Theory*. Oxford: Clarendon.
- Ghousseb, Mai und Emma Sinclair-Webb (Hg.) (2006). *Imagined Masculinities*. London: Saqi.
- Gilhus, Ingvild Sælid (2014). "All Over the Place": The Contribution of New Age to a Spatial Model of Religion. In: Steven J. Sutcliffe und Ingvild Sælid Gilhus (Hg.). *New Age Spirituality. Rethinking Religion*. London: Routledge. S.35–49.
- Glaser, Barney G. und Anselm L. Strauss (2005). *Grounded Theory. Strategien qualitativer Forschung*. Aus dem Amerikanischen von Axel T. Paul und Stefan Kaufmann. 2., korrigierte Auflage. Bern: Hans Huber.
- Government of Lebanon und United Nation (2019). Lebanon Crisis Response Plan, 2017–2020 (Update 2019). <https://reliefweb.int/sites/reliefweb.int/files/re-sources/67780.pdf>.
- Gupta, Akhil und James Ferguson (1997). Discipline and Practice: "The Field" as Site, Method, and Location in Anthropology. In: Akhil Gupta und James Ferguson (Hg.). *Boundaries and Grounds of a Field Science*. Berkeley: University of California Press. S.1–46.
- Hage, Ghassan (2009). Hating Israel in the Field. *Anthropological Theory* 9(1):59–79.
- Hall, Stuart (2001). Foucault: Power, Knowledge and Discourse. In: *Discourse Theory and Practice. A Reader*. London: Sage. S.72–81.
- Hanegraaff, Wouter J. (1996). *New Age Religion and Western Culture: Esotericism in the Mirror of Secular Thought*. Leiden: Brill.
- Hanf, Theodor (2009). Modell „Hongkong" oder „Hanoi"? Das libanesische Parteiensystem zwischen Beharrung und Wandel. In: Antonius Liedhegener und Torsten Oppeland (Hg.). *Parteiendemokratie in der Bewährung. Festschrift für Karl Schmitt*. Baden-Baden: Nomos. S.497–512.
- Harris, Grace Gredys (1989). Concepts of Individual, Self, and Person in Description and Analysis. *American Anthropologist* 91(3):599–612.

- Haugbolle, Sune (2005). Public and Private Memory of the Lebanese Civil War. *Comparative Studies of South Asia, Africa and the Middle East* 25(1):191–203.
- (2010). *War and Memory in Lebanon*. Cambridge: University Press.
- Hauser, Beatrix (2013). *Yoga Traveling. Bodily Practice in Transcultural Perspective*. Cham: Springer.
- Heelas, Paul (1996). *The New Age Movement. The Celebration of the Self and the Sacralization of Modernity*. Oxford: Blackwell.
- Hegner, Victoria (2013). Urban Witchcraft and the Issue of Authority. In: Anna Fedele und Kim E. Knibbe (Hg.). *Gender and Power in Contemporary Spirituality. Ethnographic Accounts*. New York: Routledge. S.142–159.
- Heiman, Rachel, Mark Liechty und Carla Freeman (2012). Introduction. In: Rachel Heiman, Carla Freeman und Mark Liechty (Hg.). *The Global Middle Classes. Theorizing through Ethnography*. Santa Fe: School for Advanced Research Press. S.3–29.
- Herma, Holger (2019). *Bezugsräume des Selbst. Praxis, Funktion und Ästhetik moderner Selbstthematization*. Weinheim: Beltz Juventa.
- Hermann, Elfriede (2003). Manifold Identifications within Differentiations: Shaping of Self among the Relocated Banabans of Fiji. *Focaal* 42:77–88.
- (2004). Emotions, Agency and the Dis/Placed Self of the Banabans in Fiji. In: Toon van Meijl und Jelle Miedema (Hg.). *Shifting Images of Identity in the Pacific*. Leiden: KITLV Press. S.191–217.
- Hero, Markus (2010). *Die neuen Formen des religiösen Lebens. Eine institutionen-theoretische Analyse neuer Religiosität*. Würzburg: Ergon.
- High, Casey (2010). Warriors, Hunters, and Bruce Lee: Gendered Agency and the Transformation of Amazonian Masculinity. *American Ethnologist* 37(4):753–770.
- Huss, Boaz (2014). Spirituality: The Emergence of a New Cultural Category and its Challenge to the Religious and the Secular. *Journal of Contemporary Religion* 29(1):47–60.
- (2015). Kabbalah and the Politics of Inauthenticity: The Controversies over the Kabbalah Center. *Numen* 62:197–225.
- (2018). Spiritual, but not Religious, but not Secular: Spirituality and its New Cultural Formations. Paper read at the European University at Saint Petersburg on 17th November. https://www.academia.edu/37804743/Spiritual_but_not_Religious_but_not_Secular_Spirituality_and_its_New_Cultural_Formations_Lecture_draft_.
- (2019). The Kind of Stuff Madonna Talks About – That’s not Real Kabbala, Is It? In: Wouter J. Hanegraaf, Peter J. Forshaw und Marco Pasi (Hg.). *Hermes Explains: Thirty Questions about Western Esotericism*. Amsterdam: University Press. S.153–160.
- Hyndman-Rizk, Nelia (2019). A Question of Personal Status: The Lebanese Women’s Movement and Civil Marriage Reform. *Journal of Middle East Women’s Studies* 15(2):179–198.

- Illouz, Eva (2008). *Saving the Modern Soul*. Berkeley: University of California Press.
- Inhorn, Marcia C. (2012). *The New Arab Man*. Princeton: University Press.
- Joseph, Suad (1993). Connectivity and Patriarchy among Urban Working-Class Arab Families in Lebanon. *Ethos* 21(4):452–484.
- (1994a). Brother/Sister Relationships: Connectivity, Love, and Power in the Reproduction of Patriarchy in Lebanon. *American Ethnologist* 21(1):50–73.
- (1994b). Problematizing Gender and Relational Rights: Experiences from Lebanon. *Social Politics: International Studies in Gender, State & Society* 1:271–285.
- (1996). Gender and Citizenship in the Middle Eastern States. *Middle East Report* 198:4–10.
- (1997). The Public/Private: The Imagined Boundary in the Imagined Nation / State / Community: The Lebanese Case. *Feminist Review* 57:73–92.
- (1999). Introduction: Theories and Dynamics of Gender, Self, and Identity in Arab Families. In: Suad Joseph (Hg.). *Intimate Selving in Arab Families. Gender, Self, and Identity*. Syracuse: University Press. S.1–17.
- (2000a). Civic Myths, Citizenship, and Gender in Lebanon. In: Suad Joseph (Hg.). *Gender and Citizenship in the Middle East*. Syracuse: University Press. S.107–136.
- (2000b). Gendering Citizenship in the Middle East. In: Suad Joseph (Hg.). *Gender and Citizenship in the Middle East*. Syracuse: University Press. S.3–30.
- Kanaaneh, Abed T. (2021). *Understanding Hezbollah. The Hegemony of Resistance*. Syracuse: University Press.
- Kanafani, Samar und Zina Sawaf (2017). Being, Doing and Knowing in the Field: Reflections on Ethnographic Practice in the Arab Region. *Contemporary Levante* 2(1):3–11.
- Kaplan, Dana und Rahel Werczberger (2017). Jewish New Age and the Middle Class. Jewish Identity Politics in Israel under Neoliberalism. *Sociology* 51(3):575–591.
- Karstein, Uta und Friederike Benthaus-Apel (2012). Asien als Alternative oder Kompensation? Spirituelle Körperpraktiken und ihr transformatives Potenzial (nicht nur) für das religiöse Feld. In: Robert Gugutzer und Moritz Böttcher (Hg.). *Körper, Sport und Religion. Zur Soziologie religiöser Verkörperung*. Wiesbaden: Springer. S.311–339.
- Kelly, Natasha A. (2019). Weil wir weitaus mehr als nur „Frauen“ sind! Eine Einleitung. In: Natasha A. Kelly (Hg.). *Schwarzer Feminismus. Grundlagentexte*. Münster: Unrast. S.9–16.
- Khalil, Joe F. (2017). Lebanon’s Waste Crisis: An Exercise of Participation Rights. *New Media & Society* 19(5):701–712.
- Khater, Akram Fouad (2001). *Inventing Home. Emigration, Gender, and the Middle Class in Lebanon, 1870–1920*. Berkeley: University of California Press.

- Khatib, Lina (2008). Gender, Citizenship and Political Agency in Lebanon. *British Journal of Middle Eastern Studies* 35(3):437–451.
- Kirsch, Gesa E. (2005). Friendship, Friendliness, and Feminist Fieldwork. *Signs: Journal of Women in Culture and Society* 30(4):2163–2172.
- Klaus, Elisabeth und Susanne Kassel (2003). Frauenrechte als Kriegslegitimation in den Medien. In: Julia Neissl, Kristin Eckstein, Silvia Arzt und Elisabeth Anker (Hg.). *Männerkrieg und Frauenfrieden. Geschlechterdimensionen in kriegerischen Konflikten*. Wien: Promedia-Forschung. S.13–30.
- Knappett, Carl und Lambros Malafouris (2008). *Material Agency. Towards a Non-Anthropocentric Approach*. New York: Springer.
- Knibbe, Kim E. (2013). Obscuring the Role of Power and Gender in Contemporary Spiritualities. In: Anna Fedele und Kim E. Knibbe (Hg.). *Gender and Power in Contemporary Spirituality. Ethnographic Accounts*. New York: Routledge. S.179–194.
- Knoblauch, Hubert (2009). *Populäre Religion. Auf dem Weg in eine spirituelle Gesellschaft*. Frankfurt am Main: Campus Verlag.
- Koch, Gertraud (2014). Ethnografieren im Internet. In: Christine Bischoff, Karoline Oehme-Jüngling und Walter Leimgruber (Hg.). *Methoden der Kulturanthropologie*. Bern: Haupt. S.361–382.
- Kraidy, Marwan M. (2016). Trashing the Sectarian System? Lebanon’s “You Stink” Movement and the Making of Affective Publics. *Communication and the Public* 1(1):19–26.
- Kriener, Jonathan (2019). When Crisis Promotes Proximity: Patterns of Social Control at the Lebanese University. *Middle East – Topics & Arguments* 13:64–76.
- Kroeker, Lena und Carola Lentz (2015). The Making of Middle Classes: Social Mobility and Boundary Work in Global Perspective. Bericht vom 15.01.2015 auf HSozKult zur gleichnamigen Tagung vom 06. bis 08.11.2014 in Berlin. <https://www.hsozkult.de/conferencereport/id/fdkn-124388>.
- Kühn, Johanna (2016). Gendered Agency – Das Engagement der Frauen von MachsomWatch in Israel und dem Westjordanland. Institut für Ethnologie der Universität Göttingen, GISCA Occasional Papers No. 4, DOI: <https://doi.org/10.3249/2363-894X-gisca-4>.
- (2019). Seeing Lights. Healing in a Meditation Class in Beirut. *Curare. Journal of Medical Anthropology* 42(3 und 4):65–78.
- (2020). Über Religiositäten sprechen? Forschungserfahrungen in Beirut. In: Sieveking, Nadine (Hg.). Dimensionen des Religiösen und Nicht-Religiösen. Empirische Forschungen im ERC-Projekt „Private Pieties. Mundane Islam and New Forms of Muslim Religiosity: Impact on Contemporary Social and Political Dynamics“. Institut für Ethnologie der Universität Göttingen, GISCA Occasional Papers No. 26, S.30-36. DOI: <https://doi.org/10.3249/2363-894X-gisca-26>.
- (2022). Ein Kabbala-Frauenkreis in Beirut – Religiosität und weibliche Lebensgestaltung. In: Katja Föllmer, Lisa Maria Franke, Johanna Kühn, Roman

- Loimeier und Nadine Sieveking (Hg.). *Religiöser Wandel in muslimischen Gesellschaften: Individualisierung, Geschlecht und soziale Milieus*. Göttingen: Universitätsverlag. S.173-204. DOI: <https://doi.org/10.17875/gup2022-2047>.
- Kurz, Helmar (2017). Diversification of Mental Health Care – Brazilian Kardecist Psychiatry and the Aesthetics of Healing. *Curare. Journal of Medical Anthropology* 40:195–206.
- Lau, Kimberly J. (2000). *New Age Capitalism. Making Money East of Eden*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press.
- Leenders, Reinoud, Amal Ghazal und Jens Hanssen (Hg.) (2006). The Sixth War. Israel's Invasion of Lebanon. The MIT Electronic Journal of Middle East Studies 6. <http://hdl.handle.net/1721.3/177978>.
- Lentz, Carola (2015). Elites or Middle Classes? Universität Mainz, Arbeitspapiere des Instituts für Ethnologie und Afrikastudien No. 161, DOI: <http://doi.org/10.25358/openscience-90>.
- Lichterman, Paul (2017). Interpretative Reflexivity in Ethnography. *Ethnography* 18(1):35–35.
- Liebelt, Claudia (2019). Secular Self-fashioning against “Islamization”: Beauty Practices and the Crafting of Secular Subjectivities among Middle-Class Women in Istanbul. In: Monique Scheer, Nadia Fakil und Birgitte Schepelern Johansen (Hg.). *Secular Bodies, Affects and Emotions. European Configurations*. London: Bloomsbury Academic. S.109–122.
- Liechty, Mark (2012). Middle-Class Déjà Vu: Conditions of Possibility, from Victorian England to Contemporary Kathmandu. In: Rachel Heiman, Carla Freeman und Mark Liechty (Hg.). *The Global Middle Classes: Theorizing Through Ethnography*. Santa Fe: School for Advanced Research Press. S.271–299.
- Loimeier, Roman (2016). *Islamic Reform in Twentieth-Century Africa*. Edinburgh: University Press.
- (Hg.) (2021a). *Negotiating the Religious in Contemporary Everyday Life in the “Islamic World”*. Göttingen: Universitätsverlag. DOI: <https://doi.org/10.17875/gup2021-1596>.
- (2021b). Introduction: Negotiating the Religious in Contemporary Everyday Life in the “Islamic World” In: Roman Loimeier (Hg.). *Negotiating the Religious in Contemporary Everyday Life in the “Islamic World”*. Göttingen: Universitätsverlag. DOI: <https://doi.org/10.17875/gup2021-1596>. S.9–15.
- (2022). „Individual Pieties“ und „Non-Pieties“. *Dynamiken des religiösen Wandels in der „islamischen Welt“*. Göttingen: Universitätsverlag.
- Lourenço, Inês (2013). Gender and Power. In: Anna Fedele und Kim E. Knibbe (Hg.). *Gender and Power in Contemporary Spirituality. Ethnographic Approaches*. New York: Routledge. S.160–178.
- Luhrmann, Tanya M. (2001). The Ugly Goddess: Reflections on the Role of Violent Images in Religious Experience. *History of Religions* 41(2):114–141.

- (2010). What Counts as Data? In: James David und Dimitrina Spencer (Hg.). *Emotions in the Field. The Psychology and Anthropology of Fieldwork Experience*. Stanford: University Press. S.212–238.
- Macpherson, Judith Ann (2008). *Women and Reiki. Energetic/Holistic Healing in Practice*. London: Equinox.
- Mageo, Jeannette Marie (2002). Toward a Multidimensional Model of the Self. *Journal of Anthropological Research* 58(3):339–365.
- Mahler, Sarah J. und Patricia R. Pessar (2001). Gendered Geographies of Power. Analyzing Gender Across Transnational Spaces. *Identities* 7(4):441–459.
- Mahmood, Saba (2005). *Politics of Piety. The Islamic Revival and the Feminist Subject*. New Jersey: Princeton University Press.
- Mansour, Nisrine (2017). Visualising the (In)visible. The Queer Body and the Revolving Doors of the Lebanese Queer Subculture. In: Tarik Sabry und Loyal Ftouni (Hg.). *Arab Subcultures. Transformations in Theory and Practice*. London: I.B. Tauris. S.196–221.
- Mansour-Ille, Dina und Maegan Hendow (2018). From Exclusion to Resistance: Migrant Domestic Workers and the Evolution of Agency in Lebanon. *Journal of Immigrant & Refugee Studies* 16(4):449–469.
- McClellan, Stuart (2005). “The Illness is Part of the Person”: Discourses of Blame, Individual Responsibility and the Individuation at a Centre for Spiritual Healing in the North of England. *Sociology of Health & Illness* 27(5):628–648.
- van Meijl, Toon und Henk Driessen (2003). Introduction: Multiple Identifications and the Self. *Focaal* 42:17–29.
- Mercer, Claire (2014). Middle Class Construction: Domestic Architecture, Aesthetics and Anxieties in Tanzania. *Journal of Modern African Studies* 52(2):227–250.
- Mikaelsson, Lisbeth (2014). New Age and the Spirit of Capitalism: Energy as Cognitive Currency. In: Steven J. Sutcliffe und Ingvild Sælid Gilhus (Hg.). *New Age Spirituality. Rethinking Religion*. London: Routledge. S.160–173.
- Miyazaki, Hirokazu (2000). Faith and its Fulfillment. Agency Exchange, and the Fijian Aesthetics of Completion. *American Ethnologist* 27(1):31–51.
- Moghadam, Valentine M. (1993). Introduction and Overview: Recasting the Middle East. In: *Modernizing Women. Gender and Social Change in the Middle East*. Boulder: Lynne Rienner Publishers. S.1–29.
- Moghnieh, Lamia (2017). “The Violence We Live In”: Reading and Experiencing Violence in the Field. *Contemporary Levante* 2(1):24–36.
- Monroe, Kristin V. (2016). *The Insecure City. Space, Power, and Mobility in Beirut*. New Brunswick: Rutgers University Press.
- Moore, Henrietta (1999). Whatever Happened to Women and Men? Gender and Other Crisis in Anthropology. In: Henrietta Moore (Hg.). *Anthropological Theory Today*. Cambridge: Polity. S.151–171.
- Morris, Brian (1994). *Anthropology of the Self. The Individual in Cultural Perspective*. London: Pluto.

- Mustonen, Liina (2021). The Disguise of the “Secular”: Questions of Gender and Class During Islamist Rule in Egypt. In: Roman Loimeier (Hg.). *Negotiating the Religious in Contemporary Everyday Life in the “Islamic World”*. Göttingen: Universitätsverlag. DOI: <https://doi.org/10.17875/gup2021-1596>. S.25–37.
- Myers, Jody (2008). The Kabbalah Centre and Contemporary Spirituality. *Religion Compass* 2(3):409–420.
- Naber, Nadine und Zeina Zaatari (2014). Reframing the War on Terror: Feminist and Lesbian, Gay, Bisexual, Transgender, and Queer (LGBTQ) Activism in the Context of the 2006 Israeli Invasion of Lebanon. *Cultural Dynamics* 26(1):91–111.
- Nelson, Cynthia (1991). Old Wine, New Bottles. In: Earl L. Sullivan und Jaqueline S. Ismael (Hg.). *The Contemporary Study of the Arab World*. Edmonton: The University of Alberta Press. S.127–152.
- Neubert, Dieter (2014). What is “Middle Class”? In Search of an Appropriate Concept. *Middle East – Topics & Arguments* 2:23–35.
- Neubert, Dieter und Florian Stoll (2015). Socio-Cultural Diversity of the African Middle Class: The Case of Urban Kenya. Universität Bayreuth, Bayreuth African Studies Working Papers No. 14. <https://epub.uni-bayreuth.de/id/eprint/2500>.
- Neufend, Maike (2022). *Das Soziale im Selbstbezug. Eine Ethnografie der Selbstverwirklichung in Beirut*. Wiesbaden: Springer.
- Norton, Augustus Richard (2009). *Hezbollah. A Short History*. Princeton: University Press.
- Nucho, Johanna Randa (2016). *Everyday Sectarianism in Urban Lebanon. Infrastructures, Public Services, and Power*. Princeton: University Press.
- Okely, Judith (2007). Fieldwork Embodied. *The Sociological Review* 55(1):65–79.
- Ortner, Sherry B. (1994). Theory in Anthropology since the Sixties. In: Nicholas B. Dirks, Geoff Eley und Sherry B. Ortner (Hg.). *Culture/Power/History. A Reader in Contemporary Social Theory*. Princeton: University Press. S.372–411.
- (1999). Thick Resistance. Death and Cultural Construction of Agency in Himalayan Mountaineering. In: Sherry B. Ortner (Hg.). *The Fate of “Culture”. Geertz and Beyond*. Berkeley: University of California Press. S.136–163.
- (2006). Power and Projects: Reflections on Agency. In: Sherry B. Ortner. *Anthropology and Social Theory. Culture, Power, and the Acting Subject*. Durham: Duke University Press. S.129–153.
- Ouzgane, Lahoucine (Hg.) (2006). *Islamic Masculinities*. London: Zed Books.
- Pagis, Michal (2013). Religious Self-Constitution: A Relational Perspective. In: Courtney Bender, Wendy Cadge, Peggy Levitt und David Smilde (Hg.). *Religion on the Edge. De-Centering and Re-Centering the Sociology of Religion*. Oxford: University Press. S.92–114.

- (2019). *Inward. Vipassana Meditation and the Embodiment of the Self*. Chicago: University Press.
- Pauli, Julia (2008). A House of One's Own: Gender, Migration, and Residence in Rural Mexico. *American Ethnologist* 35(1):171–187.
- Pearlman, Wendy (2014). Competing for Lebanon's Diaspora: Transnationalism and Domestic Struggles in a Weak State. *International Migration Review* 48(1):34–75.
- Picard, Elizabeth (2002). *Lebanon. A Shattered Country*. Revised Edition. New York: Holmes & Meier.
- Pink, Sarah (2015). *Doing Sensory Ethnography*. 2nd Edition. Los Angeles: Sage.
- Pink, Sarah und David Howes (2010). The Future of Sensory Anthropology/the Anthropology of the Senses. *Social Anthropology* 18(3):331–340.
- Ramey, Steven W. (2007). Challenging Definitions. Human Agency, Diverse Religious Practices and the Problems of Boundaries. *Numen* 54(1):1–27.
- Ramstedt, Martin (2011). A Fatwa against Yoga: Mitigating Conflict in the Face of Increasing Fundamentalism in Indonesia. *Journal of Interreligious Studies* 5. <https://irstudies.org/index.php/jirs/article/view/65/81>.
- Ranstorp, Magnus (2016). The Role of Hizbullah in the Syrian Conflict. In: Maximilian Felsch und Martin Wählich (Hg.). *Lebanon and the Arab Uprisings. In the Eye of the Hurricane*. London: Routledge. S.32–49.
- Rapport, Nigel und Joanna Overing (2000). Agent and Agency. In: *Social and Cultural Anthropology. The Key Concepts*. London: Routledge. S.1–9.
- Redden, Guy (2002). The New Agents. Personal Transfiguration and Radical Privatization in New Age Self-Help. *Journal of Consumer Culture* 2(1):33–52.
- (2005). The New Age: Towards a Market Model. *Journal of Contemporary Religion* 20(2):231–46.
- Rinaldo, Rachel (2008). Muslim Women, Middle Class Habitus, and Modernity in Indonesia. *Contemporary Islam* 2(1):23–39.
- Rindfleisch, Jennifer (2005). Consuming the Self: New Age Spirituality as “Social Product” in Consumer Society. *Consumption, Markets and Culture* 8(4):343–360.
- Roussou, Eugenia (2013). Spirituality within Religion. Gendered Responses to a Greek “Spiritual Revolution”. In: Anna Fedele und Kim E. Knibbe (Hg.). *Gender and Power in Contemporary Spirituality. Ethnographic Approaches*. New York: Routledge. S.46–61.
- Ruah-Midbar, Marianna (2012). Current Jewish Spiritualities in Israel. *A New Age. Modern Judaism* 32(1):102–124.
- Ruah-Midbar, Marianna und Nurit Zaidman (2013). “Everything Starts Within”: New Age Values, Images, and Language in Israeli Advertising. *Journal of Contemporary Religion* 28(3):421–436.
- Ruoff, Michael (2018). *Foucault-Lexikon. Entwicklung – Kernbegriffe – Zusammenhänge*. 4., aktualisierte und erweiterte Auflage. Paderborn: Wilhelm Fink.

- Rüpke, Jörg (2015). Religious Agency, Identity, and Communication: Reflections on History and Theory of Religion. *Religion* 45(3):344–366.
- Salibi, Kamal (1988). *A House of Many Mansions. The History of Lebanon Reconsidered*. London: I.B. Tauris.
- Salloukh, Bassel F., Rabie Barakat, Jinan S. Al-Habbal, Lara W. Khattab und Shoghig Mikaelian (2015). *The Politics of Sectarianism in Postwar Lebanon*. London: Pluto.
- Schaeffer, Konstantin Daniel (2017). The Case of Beirut Madinati: How to Maintain a Wind of Change? Heinrich Böll Stiftung, Beirut, Middle East. https://lb.boell.org/sites/default/files/beirut_madinati_revised.pdf.
- Schielke, Samuli (2010). Second Thoughts about the Anthropology of Islam, or How to Make Sense of Grand Schemes in Everyday Life. Zentrum Moderner Orient Berlin, ZMO Working Papers No. 2. <https://d-nb.info/1019243724/34>.
- Schielke, Samuli und Liza Debevec (2012a). Introduction. In: Samuli Schielke und Liza Debevec (Hg.). *Ordinary Lives and Grand Schemes. An Anthropology of Everyday Religion*. New York: Berghahn. S.1–32.
- (Hg.) (2012b). *Ordinary Lives and Grand Schemes*. New York: Berghahn.
- Schnäbele, Verena (2013). The Useful Body: The Yogic Answer to Appearance Management in the Post-Fordist Workplace. In: Beatrix Hauser (Hg.). *Yoga Traveling. Bodily Practice in Transcultural Perspective*. Cham: Springer. S.135–153.
- Sehlikoglu, Sertaç (2018). Revisited: Muslim Women’s Agency and Feminist Anthropology of the Middle East. *Contemporary Islam* 12:73–92.
- (2021). *Working out Desire. Women, Sport, and Self-Making in Istanbul*. Syracuse: University Press.
- Sengebusch, Karolin (2014). Eine neue Generation: Junge Aktivisten gegen den libanesischen Konfessionalismus. In: Jörg Gertel und Rachid Ouaiya (Hg.). *Jugendbewegungen. Städtischer Widerstand und Umbrüche in der Arabischen Welt*. Bielefeld: Transcript. S.288–305.
- (2019). *Die Proteste gegen den libanesischen Konfessionalismus. Die Politik und das Politische in einer sozialen Bewegung*. Wiesbaden: Springer.
- Sengebusch, Karolin und Ali Sonay (2014). Caught in the Middle? On the Middle Class and its Relevance in the Contemporary Middle East. *Middle East – Topics & Arguments* 2:4–10.
- Sewell, William H. (1992). A Theory of Structure: Duality, Agency, and Transformation. *American Journal of Sociology* 98:1–29.
- Shafak, Elif (2015). *The Forty Rules of Love*. London: Penguin.
- Sieveking, Nadine (Hg.) (2020a). Dimensionen des Religiösen und Nicht-Religiösen. Empirische Forschungen im ERC-Projekt „Private Pieties. Mundane Islam and New Forms of Muslim Religiosity: Impact on Contemporary Social and Political Dynamics“. Institut für Ethnologie der Universität Göttingen, GISCA Occasional Papers No. 26, DOI: <https://doi.org/10.3249/2363-894X-gisca-26>.

- (2020b). Koranlektüre-Kurse für „Intellektuelle“ in Dakar, Senegal: religiöse Erwachsenenbildung in frankophonen Mittelschichtsmilieus. *Sociologus* 70(2):159–179.
- (2022). Geselligkeit, muslimische Soziabilität und individuelle Religiositäten in einem Mittelschichtsmilieu von Dakar (Senegal). In: Katja Föllmer, Lisa Maria Franke, Johanna Kühn, Roman Loimeier und Nadine Sieveking (Hg.). *Religiöser Wandel in muslimischen Gesellschaften: Individualisierung, Geschlecht und soziale Milieus*. Göttingen: Universitätsverlag. DOI: <https://doi.org/10.17875/gup2022-2048>. S.205–247.
- Skulte-Ouass, Jennifer und Paul Tabar (2014). Strong in Their Weakness or Weak in Their Strength? The Case of Lebanese Diaspora Engagement with Lebanon. *Immigrants & Minorities* 33(2):141–164.
- Sointu, Eeva und Linda Woodhead (2008). Spirituality, Gender, and Expressive Selfhood. *Journal for the Scientific Study of Religion* 47(2):259–276.
- Spletstößer, Anne (2019). *Umstrittene Sammlungen. Vom Umgang mit kolonialem Erbe aus Kamerun in Ethnologischen Museen*. Göttingen: Universitätsverlag.
- Spradley, James P. (1979). *The Ethnographic Interview*. New York: Holt, Rinehart and Winston.
- Spronk, Rachel (2009). Media and the Therapeutic Ethos of Romantic Love in Middle-Class Nairobi. In: Jennifer Cole und Lynn M. Thomas (Hg.). *Love in Africa*. Chicago: University Press. S.181–203.
- (2012). *Ambiguous Pleasures*. New York: Berghahn Books.
- (2014). Exploring the Middle Classes in Nairobi: From Modes of Production to Modes of Sophistication. *African Studies Review* 57(1):93–114.
- Sutcliffe, Steven J. und Ingvild Sælid Gilhus (2014). Introduction: “All mixed up” – Thinking about Religion in Relation to New Age Spiritualities. In: Steven J. Sutcliffe und Ingvild Sælid Gilhus (Hg.). *New Age Spiritualities. Rethinking Religion*. London: Routledge. S.1–16.
- Teisenhofer, Viola (2013). The Power of Submission? Personal Growth and the Issue of Power among Umbanda Practitioners in Paris. In: Anna Fedele und Kim E. Knibbe (Hg.). *Gender and Power in Contemporary Spirituality. Ethnographic Accounts*. New York: Routledge. S.78–95.
- Thorpe, Holly und Nida Ahmad (2015). Youth, Action Sports and Political Agency in the Middle East: Lessons from a Grassroots Parkour Group in Gaza. *International Review for the Sociology of Sport* 50(6):678–704.
- Tolle, Eckhart (1997). *The Power of Now. A Guide to Spiritual Enlightenment*. Vancouver: Namaste Publishing.
- Tong, Joy Kooi-Chin und Bryan S. Turner (2008). Women, Piety and Practice: A Study of Women in Religious Practice in Malaysia. *Contemporary Islam* 2(1):41–59.
- Tönnies, Ferdinand (1922). *Gemeinschaft und Gesellschaft. Grundbegriffe der reinen Soziologie*. 4. und 5. Auflage. Berlin: Karl Curtius.

- (2012). *Studien zu Gemeinschaft und Gesellschaft*. Herausgegeben von Klaus Lichtblau. Wiesbaden: Springer.
- Traboulsi, Fawwaz (2007). *A History of Modern Lebanon*. London: Pluto.
- (2014). Social Classes and Political Power in Lebanon. Heinrich Böll Stiftung, Middle East. https://lb.boell.org/sites/default/files/fawaz_english_draft.pdf.
- Turner, Annabel Claire (2015). Yoga Practices in Beirut. Master Thesis, American University of Beirut.
- Utriainen, Terhi (2014). Doing Things with Angels. Agency, Alterity and Practices of Enchantment. In: Steven J. Sutcliffe und Ingvild Sælid Gilhus (Hg.). *New Age Spiritualities. Rethinking Religion*. London: Routledge. S.242–255.
- (2016). Desire for Enchanted Bodies: The Case of Women Engaging in Angel Spirituality. In: Lena Gemzöe, Marja-Liisa Keinänen und Avril Maddrell (Hg.). *Contemporary Encounters in Gender and Religion. European Perspectives*. Cham: Palgrave Macmillan. S.175–193.
- Utriainen, Terhi, Tuija Hovi und Broo Måns (2012). Combining Choice and Destiny: Identity and Agency within Post-Secular Well-being Practices. In: Peter Nynäs, Mika Lassander und Terhi Utriainen (Hg.). *Post-Secular Society*. New Brunswick: Transaction. S.187–216.
- van der Veer, Peter (2009). Spirituality in Modern Society. *Social Research* 76(4):1097–1120.
- Vicini, Fabio (2014). “Do Not Cross Your Legs”. Islamic Sociability, Reciprocity and Brotherhood in Turkey. *La Ricerca Folklorica* 69:93–104.
- Virtue, Doreen (1999). *Healing with the Angels. How the Angels Can Assist You in Every Area of Your Life*. o.O.: Hay House.
- (2005). *Angel Medicine. How to Heal the Body and Mind with the Help of the Angels*. o.O.: Hay House.
- (2007). *How to Hear Your Angels*. o.O.: Hay House.
- (2012). *The Angel Therapy Handbook*. o.O.: Hay House.
- (2020). *Deceived No More. How Jesus Led Me Out of the New Age and into His World*. o.O.: Thomas Nelson.
- van Vliet, Sam (2016). Syrian Refugees in Lebanon: Coping with Unprecedented Challenges. In: Maximilian Felsch und Martin Wählich (Hg.). *Lebanon and the Arab Uprisings. In the Eye of the Hurricane*. London: Routledge. S.89–103.
- Volk, Lucia (2010). *Memorials and Martyrs in Modern Lebanon*. Bloomington: Indiana University Press.
- Voss, Ehler (2013). From Crisis to Charisma: Redefining Hegemonic Ideas of Science, Freedom and Gender among Mediumistic Healers in Germany. In: *Gender and Power in Contemporary Spirituality. Ethnographic Approaches*. New York: Routledge. S.115–125.
- Weiss, Hada (2019). *We Have Never Been Middle Class. How Social Mobility Misleads Us*. London: Verso.
- Werczberger, Rahel und Boaz Huss (Hg.) (2001). New Age Culture in Israel. *Israel Studies* 29(2).

- Wimmen, Heiko (2013). Lebanon's Slow-Motion Self-Destruction. Stiftung Wissenschaft und Politik Berlin, SWP Comment 2013/C21. https://www.swp-berlin.org/publications/products/comments/2013C21_wmm.pdf.
- (2014). Teilen und Herrschen. Konfessionalismus und Machterhalt im Arabischen Frühling: Bahrain, Irak, Libanon und Syrien. Stiftung Wissenschaft und Politik Berlin, SWP-Studie 2014/S11. https://www.swp-berlin.org/publications/products/studien/2014_S11_wmm.pdf.
- (2015). Libanesischer Balanceakt am Abgrund. Stiftung Wissenschaft und Politik Berlin, SWP-Aktuell 2015/A37. https://www.swp-berlin.org/publications/products/aktuell/2015A37_wmm.pdf.
- Winegar, Jessica (2016). A Civilized Revolution: Aesthetics and Political Action in Egypt. *American Ethnologist* 43(4):609–622.
- World Economic Forum (2021). Global Gender Gap Report 2021. World Economic Forum Genf. https://www3.weforum.org/docs/WEF_GGGR_2021.pdf.
- York, Michael (2001). New Age Commodification and Appropriation of Spirituality. *Journal of Contemporary Religion* 16(3):361–372.
- Younes, Miriam (2021). *Die Revolution des 17. Oktober. Ursachen, Verlauf und Ziele der Massenproteste im Libanon*. Münster: Unrast.
- Zbib, Youssef (2014). Public Education: A Route into Lebanon's Middle Class in the 1960s and Early 1970s. *Middle East – Topics & Arguments* 2:63–73.
- Zhang, Li (2015). Cultivating Happiness. Psychotherapy, Spirituality, and Well-Being in a Transforming Urban China. In: Peter van der Veer (Hg.). *Handbook of Religion and the Asian City. Aspiration and Urbanization in the Twenty-First Century*. Oakland: University of California Press. S.315–332.
- (2018). Cultivating the Therapeutic Self in China. *Medical Anthropology* 37(1):45–58.

Zeitgenössische spirituelle Praktiken, wie unterschiedliche Meditations- und Yogapraktiken, spirituelle Lehren und Selbsthilfeangebote sowie alternative energiebasierte Heilmethoden, erfreuen sich in Libanons Hauptstadt Beirut großer Beliebtheit. Insbesondere Frauen der gebildeten urbanen Mittelschicht sind in entsprechenden öffentlichen Kursen und privaten Zirkeln vertreten. Johanna Kühn analysiert den Einfluss dieser Freizeitpraktiken für Prozesse weiblicher Selbstkonstruktion und der Individualisierung von Religiositäten. Sie zeigt, dass ihre Forschungspartnerinnen sich in einem Suchprozess nach sinnstiftenden Antworten befinden: Die Frauen kultivieren im Kontext spiritueller Praktiken neue Verständnisse ihres Selbst und ihrer genderspezifischen Positionen in Gemeinschaft sowie alternative Perspektiven auf Islam bzw. Christentum. Zeitgenössische spirituelle Praktiken wirken somit handlungsermächtigend für die Frauen und ihrem Ziel einer individuellen Gestaltung ihrer Lebenswirklichkeit.

Diese Arbeit stellt einen grundlegenden wie wegweisenden Beitrag zum wissenschaftlichen Verständnis von globalisierten spirituellen Praktiken in Gesellschaften des Nahen Ostens dar. Die Untersuchung überzeugt dabei nicht nur mit der feingliederigen Analyse des umfassenden ethnografischen Materials, sondern auch mit dem von der Autorin entwickelten theoretischen Konzept des Gestaltens, mittels welchem der Einfluss spiritueller Praktiken auf genderspezifische Subjektkonstruktionen sowie individualisierte Formen von Religiosität unter Frauen der gebildeten urbanen Mittelschicht Beiruts überzeugend herausgearbeitet wird.

Johanna Kühn ist Ethnologin mit einem regionalen Schwerpunkt auf den Ländern des Nahen Ostens. Sie hat Ethnologie, Soziologie und Wirtschaftswissenschaften in Bayreuth, Göttingen und Haifa studiert und forschte im Libanon sowie in Israel und Palästina.



GEORG-AUGUST-UNIVERSITÄT
GÖTTINGEN

ISBN: 978-3-86395-635-6
ISSN: 2199-5346
eISSN: 2512-6881

Universitätsverlag Göttingen