

# RelBib

Bibliography of the Study of Religion

<https://relbib.de>

Dear reader,

This is a self-archived version of the following article:

---

Author: Lüddeckens, Dorothea  
Title: "Relevanz in der Interaktion: Kleidung und Religion"  
  
Published in: Die Sichtbarkeit religiöser Identität: Repräsentation - Differenz -  
Konflikt  
Zürich: Pano-Verlag  
Editors: Lüddeckens, Dorothea / Uehlinger, Christoph / Walthert, Rafael  
Year: 2013  
Pages: 37-76  
ISBN: 978-3-290-22022-8  
Persistent Identifier: <https://doi.org/10.5167/uzh-100283>

---

The article is used with permission of [Theologischer Verlag Zürich](#).

Thank you for supporting Green Open Access.

Your RelBib team

EBERHARD KARLS  
UNIVERSITÄT  
TÜBINGEN



UNIVERSITÄTSBIBLIOTHEK

# Relevanz in der Interaktion: Kleidung und Religion

Dorothea Lüdeckens

## 1 Einleitung

«Eines der wirksamsten Mittel bei der Hypnose – der äußeren Einwirkung auf den seelischen Zustand des Menschen – ist die Kostümierung. Die Menschen wissen das sehr gut. So erklärt sich das Mönchsgewand im Kloster und die Uniform beim Militär.» (Tolstoj 1979: 536)

Kleider bieten mehr als Schutz für den Körper ihreR TrägerIn. Sie bestimmen, wie im Zitat Tolstojs angedeutet, den Blick auf Menschen und damit auch auf Situationen maßgeblich.<sup>1</sup> In einigen Wissenschaftsdisziplinen ist Kleidung ein vielbehandelter Untersuchungsgegenstand, so in der Psychologie und insbesondere der Ethnologie.<sup>2</sup> Hier wurde gezeigt, dass Kleidung in starker Beziehung zur sozialen Rolle eines Individuums steht und zur Weitergabe einer kulturellen Tradition beitragen kann. Zudem wurde der Möglichkeit, Kleidung symbolisch zu codieren, besondere Aufmerksamkeit geschenkt: «[...] dress can be an extremely powerful symbolic way of expressing and reinforcing subtle values, relationships, and meaning in human culture» (Hamilton/Hamilton 2008: 142).<sup>3</sup>

In anderen Forschungsbereichen wurde Kleidung bislang wenig beachtet, obwohl darauf hingewiesen wurde, dass deren Analyse von der Kirchengeschichte (vgl. Kaufmann 2009: 294) bis hin zur Organisationssoziologie (vgl. Rafaeli/Pratt 1993: 33) äußerst aufschlussreich für die

- 1 Eindrücklich hat Gottfried Keller dies in seiner Novelle «Kleider machen Leute» thematisiert (Keller [1874] 1997). Der Titel geht auf ein Sprichwort von Quintilian zurück: «vestis virum reddit» (Quintilian, *Institutio oratoria* VIII, 5).
- 2 In der Ethnologie lässt sich ein größeres Interesse seit Ende der 1980er Jahre beobachten (vgl. Hansen 2004: 370). Abgesehen von zahlreichen Einzeluntersuchungen und neben diversen Tagungen, wurden in den letzten Jahrzehnten verschiedene Überblickswerke herausgegeben (u.a. Eicher/Evenson/Lutz 2008; Taylor 2002; Hansen 2004) und Zeitschriften zum Thema gegründet. Zu den beiden Journalen der in den 1970ern gegründeten *Costume Societies* aus England und den USA, «Costume» und «Dress», kam 1997 «Fashion Theory: The Journal of Dress, Body and Culture» hinzu.
- 3 Hamilton und Hamilton fassen auf diese Weise ihre Forschungsergebnisse bei den Karen (Thailand) im Abstract des entsprechenden Aufsatzes zusammen.

entsprechenden Sachverhalte sein kann. Warum außerhalb der Ethnologie relativ wenige Forschungen zu Kleidung vorliegen, wäre eine eigene Diskussion wert. Auffallend ist jedenfalls, dass Kleidung vor allem als weibliche Domäne gesehen wird und sich dies auch in der Forschung insofern niederschlägt, als einschlägige Publikationen häufig von Autorinnen stammen.

Der vorliegende Aufsatz möchte aufzeigen, warum und inwiefern *religiöser Kleidung*<sup>4</sup> eine spezifische Relevanz zukommt. Dieser Beitrag wird daher nicht enzyklopädisch vestimentäre religiöse Praktiken oder religiöse Zeichenkodierungen über Kleidung vorstellen und es wird nicht um die Frage spezifischer symbolischer Bedeutungen gehen.<sup>5</sup>

Eine weitere Fokussierung der Fragestellung besteht in der Frage, auf welche Weise Kleidung *Interaktionen* mitbestimmen kann, inwiefern *religiöse Kleidung* dies auf spezifische Weise tun kann und warum dies möglich ist.

Um die genannten Fragen bearbeiten zu können, soll hier zunächst der Kleidungs-begriff geklärt und dann auf die Relevanz des Körpers eingegangen werden. Daran anschließend konzentriert sich der Beitrag auf den Zusammenhang von Kleidung und Interaktion, um schließlich die Spezifität der Relevanz *religiöser Kleidung* zu diskutieren.

Im englischen Diskurs um Kleidung wird zwischen «dress» und «clothing» unterschieden. «Dress» umfasst sowohl einen Prozess als auch ein Produkt (vgl. Eicher/Evenson/Lutz 2008: 4). Der Prozess «dress(ing)» wiederum umfasst alle Handlungen, die den Körper verändern und ergänzen.<sup>6</sup>

4 Zur Begriffsbestimmung vgl. unten 4.1.

5 Eine andere, hier nicht behandelte Thematik ist die Relevanz von Kleidung in der Tradierung von religiösen Traditionen oder auch für die religiöse Sozialisation. Eine weitere, religiöse Relevanz kommt Kleidung auch zu, insofern sie als Schutz gegen Immaterielles, Gefahren bzw. Einfüsse von «außen» angesehen werden kann. Religiöser Kleidung wird in vielen Fällen die Funktion zugewiesen, vor moralischen Gefahren zu schützen, was besonders auch im Hinblick auf Sexualität relevant ist und insbesondere auf Ordensgewänder zutreffen kann (vgl. Flügel 1986: 251–253), aber auch im Hinblick auf andere Kräfte, die als gefährlich angesehen werden. So wird von den Parsi-Zoroastriern der sudreh, ein rituelles Untergewand, auch als «Schutzschild» bezeichnet.

6 «[...] actions undertaken to modify and supplement the body in order to address physical needs and to meet social and cultural expectations about how

Darin eingeschlossen ist Bodybuilding, Parfümieren, Schminken und Frisieren oder das Schneiden von Körperhaaren. Entsprechend diesem Verständnis von «dress(ing)» bezeichnet «dress» als Produkt Dinge, die am Körper angebracht oder ihm hinzugefügt werden. Dies können nicht nur Kleider, sondern auch Schmuckstücke, Accessoires, Tattoos, Düfte etc. sein.<sup>7</sup> «Cloth» und «clothing» bezeichnet hingegen im engeren Sinne Kleidung, in der Art, wie der Begriff in der deutschen Umgangssprache verwendet wird.

Im Folgenden wird der breiten Bedeutung von «dress(ing)» gefolgt, wenn von «Kleidung» die Rede ist. So können religiöse Markierungen des Körpers unter denselben Gesichtspunkten diskutiert werden, ob es sich nun um Gegenstände handelt, die am Körper getragen und an- und ausgezogen werden können oder aber um Frisuren, Tattoos oder Utensilien/Accessoires wie Stöcke oder Bettelschalen, die in den Händen gehalten werden. Sie alle sind über Materialität (und z.B. nicht über Performanz wie Körperhaltungen und -bewegungen) visuell wahrnehmbare (vgl. Uehlinger 2006),<sup>8</sup> mit einem Körper verbundene Gegenstände bzw. Markierungen. In vielen Fällen werden diese unterschiedlichen Körperhinzufügungen und -veränderungen auch auf der emischen Ebene als Gesamtheit verhandelt.<sup>9</sup>

Roach/Eicher (1973) und Roach/Musa/Hollander (1980) haben, wie ebenfalls in einer leichten Variation bei Eicher/Evenson/Lutz (2008: 5)

individuals should look. This process includes all five senses of seeing, touching, hearing, smelling, and tasting – regardless of the society and culture into which an individual is born.» (Eicher/Evenson/Lutz 2008: 4) Eine ähnliche, viel zitierte Definition lautet: «[...] the total arrangement of all the outwardly detectable modifications of a person's body and all material objects added to it.» (Roach/Musa/Hollander 1980: 68) Auch Tiere oder (GöttInnen-) Statuen können Kleidung tragen. Die folgenden Ausführungen beschränken sich jedoch auf Kleidung, die von Menschen getragen wird.

7 Darunter können z.B. auch Gegenstände fallen, die noch nicht einmal von der betreffenden Person selbst, sondern von anderen über sie gehalten werden, wie Schirme etc.

8 Vgl. mit anderer Differenzierung Goffman 1959: 22.

9 So gehören das Tragen einer bestimmten Art von Turban (*dastar*), Unterhose (*kachhehra*), Schwert (*kirpan*), Armreif (*karha*), Kamm (*kanga*) und der Verzicht auf das Schneiden der Haare (*kesh*) für einen Khalsa Sikh zusammen.

zu finden, eine gerade im Hinblick auf transkulturelle Studien hilfreiche Klassifikation vorgeschlagen:

Zunächst ist zwischen Körperveränderungen und Körperhinzufügungen zu unterscheiden. Körperveränderungen wiederum können temporär (z.B. Haartrachten) oder von Dauer sein (z.B. Branding), Körperhinzufügungen können differenziert werden in diejenigen, welche den Körper oder Teile des Körpers umhüllen, diejenigen, welche ihm angeheftet (z.B. Haarschmuck), angehängt (z.B. Ketten) oder auch aufgesteckt/aufgesetzt werden (z.B. Hüte), diejenigen, die wiederum seiner umhüllenden Kleidung angeheftet etc. werden (z.B. Broschen), und diejenigen, die von der betreffenden Person oder einer anderen gehalten werden (z.B. Stöcke).<sup>10</sup>

## 2 Körper und Kleidung

### 2.1 Körper

Kleidung wird an einem Körper getragen bzw. sie wird hergestellt, um an einem Körper getragen zu werden. Da somit der unmittelbare Kontext von Kleidung ihr Körperbezug ist, soll sich im Folgenden die Aufmerksamkeit zunächst dem Körper zuwenden. «Wo auch immer ein Individuum sich befindet und wohin auch immer es geht, es muss seinen Körper dabei haben» (Goffman 1994: 152).<sup>11</sup> Luhmann thematisiert dies, indem er darauf verweist, dass jede

«noch so unwahrscheinliche Ausdifferenzierung spezifischer Funktionsbereiche [...] auf die Tatsache rückbezogen bleiben [muss], dass Menschen in körperlicher Existenz zusammenleben, sich sehen, hören, berühren können. Noch so geistvolle, fast immateriell gelenkte Systeme, wie Wirtschaft oder Recht oder Forschung können nicht ganz davon abheben.» (Luhmann 1984: 337).

- 10 Zu bedenken ist allerdings, dass viele Kleidungsstücke, die dem Körper hinzugefügt werden, auch zu Körperveränderungen führen. So verändern z.B. enggeschnürte Korsagen zumindest temporär die Figur, ebenso *high heels*, während Zahnsparren oder die chinesische Technik des Füsseinbindens die Zähne bzw. Füße («Lotusfuß») dauerhaft verändern.
- 11 Möchte man diese Feststellung für virtuelle Welten in Frage stellen, ist zu bedenken, dass das Individuum mit seinem Körper vor dem Bildschirm sitzt, sich mit Hilfe seiner Finger durch die virtuelle Welt bewegt, sein Magen knurrt, sein Nervensystem angeregt ist und seine Augen müde werden.

Auch das Individuum selbst nimmt den eigenen Körper als etwas für die eigene Existenz unabdingbar Notwendiges wahr<sup>12</sup> und zugleich als etwas nur bedingt Verfügbares, insofern es zwar die Macht hat, ihn zu zerstören, aber nur eine bedingte, ihn zu erhalten.

Die Existenz des eigenen Körpers ist etwas so Selbstverständliches, dass sie oft erst dann wahrgenommen wird, wenn dieser Körper stört, nicht kontrolliert werden kann (peinliches Magenknurren in der Sitzung, Husten im Konzertsaal) oder nicht «funktioniert». Deutlich wird hier, wie unmittelbar der Mensch zu seinem Körper steht. Zugleich aber hat der Mensch Distanz zu seinem eigenen Körper, da er sich selbst und ihn zum Gegenstand machen kann (vgl. Plessner 1975: 361 u. ö.). Dies wiederum ist die Grundbedingung für vestimentäre Praxis.

Für die im Folgenden anzustellenden Überlegungen im Hinblick auf die Relevanz von (religiöser) Kleidung für Interaktionen ist es sinnvoll, Körper und Bewusstsein als zwei miteinander in Beziehung stehende, aber doch jeweils autopoietisch operierende, autonome Systeme zu verstehen. Der Körper ist ein biologisches, das menschliche Bewusstsein hingegen ein psychisches System, das über Wahrnehmungs- und Bewusstseinsprozesse operiert. Dabei ist dieses System zwar autonom, nicht jedoch autark, insofern es auf das biologische System Körper als Umwelt angewiesen ist (vgl. Luhmann 1985; 1984: 331). Die Komplexität des Körpers, seines Gehirns, seiner Wahrnehmungsfähigkeit etc. steht dem psychischen System zur Verfügung, ohne dass das eine System mit dem anderen zu identifizieren wäre. Von biologischen und psychischen Systemen weiter zu unterscheiden sind soziale Systeme, die im Medium Kommunikation operieren und psychische Systeme als Umwelt benötigen.

Die biologischen Bedürfnisse von Menschen können darin bestehen, sich aufgrund von Witterungsbedürfnissen mit schützenden Materialien, mit Kleidung, zu umgeben. An dieses biologische Bedürfnis des biologischen Systems Mensch, die eigene Körperwärme bei sich zu behalten, kann das soziale System anknüpfen. Allerdings operiert es dann nach seinen eigenen Regeln, nicht nach denen des biologischen Systems und kann daher auch nicht über die biologischen Bedürfnisse verstanden

12 Dies gilt zum Teil selbst für Perspektiven auf ein Leben nach dem physischen Tod, wo z.B. von einem «Neuen Körper» ausgegangen wird, oder wenn neben materiellen auch immaterielle Körper konzipiert werden.

werden. Sicherlich werden in kälteren Gegenden eher dichtere und dickere Kleidungsmaterialien zu beobachten sein als in wärmeren, aber das wiederum ist die Ebene von Materialität und nicht diejenige von Sinn oder Kultur. Verstehen, und damit auch Verstehen, wie Kleidung verstanden wird, findet im sozialen System statt und hier wiederum im Medium Kommunikation.<sup>13</sup> Diese wird daher im Folgenden insbesondere thematisiert werden.

Ein Mensch ist für einen anderen Menschen nur über seinen Körper und dessen Äußerungen wahrnehmbar. Und Menschen wissen, dass sie für andere nur über ihren Körper und dessen Äußerungen wahrnehmbar sind. Die Angewiesenheit des menschlichen Bewusstseins auf das biologische System des Körpers und das hohe Maß, in dem das Bewusstsein sich mit diesem Körper identifiziert bzw. von anderen mit ihm identifiziert wird,<sup>14</sup> führen in Verbindung mit der oben angesprochenen Tatsache, dass der Körper in der Spannung von Verfügbarkeit und Unverfügbarkeit erfahren wird, zu der hohen Relevanz, die seiner äußeren Erscheinung zugeschrieben wird. Dies gilt für seine Geschlechtsmerkmale ebenso wie für seine Bekleidung. Vestimentäre Praktiken sind, im Anschluss an Mauss (1989a; 1989b) und Bourdieu (1986), Praktiken, die das körperliche Selbst konstruieren und präsentieren (vgl. Craik 1993: 1).

Worin die Grenzen des menschlichen Körpers und seine Bedeutung gesehen werden, ist allerdings kulturabhängig und u.a. durch das Verhältnis von Materialität und Immaterialität bestimmt. So können einem Menschen mehrere Körper zugesprochen werden, denen in unterschiedlichem Ausmaß und unterschiedlicher Weise Materialität zukommt, so z.B. wenn von «Astralkörpern» (von Menschen) die Rede ist oder zum Körper materiell nicht fassbare Aspekte gerechnet werden, wie z.B. Energieströme, Meridiane etc.

Körperlichkeit, das Verhältnis zum Körper und der Blick auf ihn, ist zudem jeweils historisch zu beobachtenden Veränderungen unterworfen. Simmel weist darauf hin, dass es ein langer Weg war, bis der Körper als unser «erstes und unbedingtes Eigentum» galt (Simmel 1992: 421). In

13 Dies trifft sowohl auf die Beobachtung erster als auch auf diejenige zweiter Ordnung zu.

14 Systemtheoretisch gesehen handelt es sich, wie dargestellt, um zwei verschiedene Systeme, wobei das eine das andere notwendigerweise als Umwelt hat.

westlichen Kulturen führt die Auffassung des Körpers als Besitz, als etwas, «das man *hat* und nicht mehr *ist*» (Löw 2001: 117), zu dem Ideal, den Körper immer mehr dem eigenen idealisierten Selbstbild oder auch fremden Vorbildern anzupassen, sei es durch Operationen, Sport, Diäten oder Kleidungsstücke. So wird der Körper zunehmend als etwas wahrgenommen, was vom Individuum manipuliert werden kann, sein Aussehen, sein biologisches Alter und sein Geschlecht können verändert werden (vgl. Schroer 2005: 20). Das Verhältnis zum Körper in westlichen Gesellschaften trägt entscheidend zur Wahrnehmung von Kleidung und Kleidungsverhalten in eben diesen Gesellschaften bei. In der westlichen Moderne wird der Körper zum Ausweis «persönlicher Identität»: «Dieser Körper ist der meine und nicht der des anderen, ich bin genau dieses Individuum, das sich durch seine körperliche Verpackung auszeichnet.» (Kaufmann 1996: 32) Unter diesem Vorzeichen kommt dann dem Kleidungsverhalten für das Individuum existentielle Bedeutung zu.<sup>15</sup>

## 2.2 Kleidung

Die hohe Relevanz von Kleidung hängt aufs Engste mit ihrem Körperbezug zusammen und damit mit der Relevanz des Körpers für das Selbstverständnis des Menschen. Darauf wird im Folgenden noch näher eingegangen werden. Kleidung ist nicht nur Ausdruck eines bestimmten Geschmacks, sondern v. a. auch Ausdruck sozialer Zugehörigkeit und personaler Identität,<sup>16</sup> wobei nicht vergessen werden sollte, dass Letztere unabhängig von sozialer Identität nicht zu denken ist.<sup>17</sup> Dies heißt allerdings

- 15 Kleidung kann auch Verkleidung sein und dann genau mit der Differenz von Außenwahrnehmung und Selbstverständnis spielen. Wer sich verkleidet, legt eine Kleidung an, von der er ausgeht, dass sie von anderen als Zeichen einer Identität wahrgenommen wird, die er vielleicht in ihren Augen haben möchte, jedoch in seinen eigenen Augen nicht hat. Dies gilt sowohl für Kostümbälle als auch z.B. für Reisende, die sich gezielt einer Kleidungspraxis bedienen, die ihre eigene Identität verschleiert (vgl. Erker-Sonnabend 1987).
- 16 Im Folgenden wird unter personaler Identität das verstanden, was ein Individuum aus eigener oder fremder Perspektive als ein spezifisches Individuum auszeichnet. Unter sozialer Identität wird hier verstanden, was ein Individuum, wiederum aus eigener oder fremder Perspektive, aufgrund seiner sozialen Bindungen, Rollen etc. auszeichnet. In beiden Fällen werden die Begriffe als «categories of practice» verstanden (vgl. Brubaker/Cooper 2000: 4).
- 17 Vgl. hier z.B. Kaiser 1983; Leach 1976; Simmel 1992, 1890.

nicht, dass alle Menschen sich jeweils bewusst für eine bestimmte Kleidung entscheiden, vielmehr ist davon auszugehen, dass dies in den wenigsten Fällen der Fall ist.

Für verschiedene im Folgenden noch anzusprechende Aspekte ist es von Bedeutung, dass Kleidung in enge Beziehung mit ihren TrägerInnen gesetzt wird, sowohl von ihnen selbst als auch von BeobachterInnen.<sup>18</sup> Dies kann so weit gehen, dass Kleidung, ohne die Anwesenheit eines darin ge- oder damit bekleideten Körpers auch für einen Menschen selbst stehen kann. So wird im Schweizer Nationalmythos Gessler in seiner Abwesenheit durch seinen Hut repräsentiert, vor dem man sich zu verbeugen hat. Im antiken China wurden in Todesfällen, bei denen keine Leiche zur Bestattung vorhanden war, Kleider des Toten bestattet.<sup>19</sup> Rituelle Unreinheit eines Menschen geht auch auf seine Kleidung über bzw. einer rituellen Reinigung folgt in vielen Fällen die Bekleidung mit ebenfalls gereinigter Kleidung.<sup>20</sup> Aufgrund der hohen Identifikation des Menschen mit seinem Körper folgen einem veränderten Selbstverständnis häufig auch Veränderungen an diesem Körper. Dies gilt auch und besonders augenfällig für Menschen, die die Relevanz des Körpers negieren bzw. dessen unveräußerliche Bindung an ihre Psyche und/oder ihren Geist bestreiten, wie es in vielen Fällen von Askese oder z.B. innerhalb des Buddhismus zu beobachten ist. So bemerkt Miyake beispielsweise zu den japanischen Bergasketen Shugenja im Shugendo: «The key to understanding the religious character of *shugenja* is in the costume and religious equipment of mountain austerities. Each of these items has interesting symbolic significance [...]» (Miyake 2001: 80, vgl. auch 80–85).

Ebenso verändern buddhistische Mönche und Nonnen ihre Kleidung mit dem Ablegen des Gelübdes. Wenn sie sich während ihrer asketischen

18 Vgl. hierzu auch Stone 1995. Stone referiert stark auf den reflexiven Charakter von Kleidung und deren Wahrnehmung (ebd. 28), vgl. auch Goffman (1959: 23–24).

19 Vgl. z.B. für das antike China: De Groot 1892: 847, 853, 193. Leider findet sich, soweit mir bekannt, zu diesem Befund De Groots keine neuere Forschungsliteratur. Zu anderen Aspekten von Kleidung bei chinesischen Bestattungen siehe Watson/Rawski 1988.

20 Nach dem Ablauf ihrer Menstruation werden z.B. von sehr orthodoxen Parsinnen alle während der Menstruation getragenen Kleider gewaschen und dürfen vor ihrer Reinigung nicht von einer anderen Person berührt werden.

Übungen nicht waschen, rasieren oder die Haare schneiden, ist auch dies vestimentäres Handeln. Aufgrund der Distanz, die Menschen ihrem eigenen Körper gegenüber einnehmen (vgl. Plessner 1975), können sie ihren Körper nicht nicht-gestalten, selbst wenn sie eine Verbindung zu diesem Körper ablehnen oder auch beenden möchten.

Der enge Bezug zwischen Kleidung, Körper und Person führt dazu, dass vestimentäre Praxis, im Unterschied zu Bauten, auf das Individuum bezogen wird und nicht auf Gemeinschaft, sondern allenfalls auf das Individuum als Teil einer Gemeinschaft.

Aus anthropologischer Perspektive kommt Kleidung insofern eine hohe Relevanz zu, als Kleidung eine menschliche Universalie zu sein scheint und daher für Menschen nicht Nacktheit der zu erwartende Zustand ist, sondern Bekleidung, im Unterschied zu den Erwartungen an einen Mops. Auch sogenannte «nacktlebende» Gemeinschaften bekleiden sich, indem sie sich tätowieren, bemalen, Schnüre umlegen, das Haar frisieren und «Verhüllung über Blickverbote u.ä. handhaben» (Lietzmann 2001: 1418).<sup>21</sup>

Im Hinblick auf Interaktion, die im Folgenden im Fokus stehen wird, ist Kleidung eine sehr niederschwellige und dennoch sehr explizite (und gegebenenfalls in hohem Maße missverständliche) Form der Möglichkeit von Information, die bereits mit Wahrnehmung noch vor Kommunikation<sup>22</sup> vorliegen kann.

### 3 Interaktion und Kleidung

#### 3.1 Behandlung von Anwesenheit

Menschliche Körper und damit auch Kleider besitzen Relevanz unter Anwesenden in Interaktionssystemen. Interaktionssysteme können in der Regel als kollokale Situationen beschrieben werden. Sie «schließen alles ein, was als *anwesend* behandelt werden kann, und können gegebenenfalls

21 Vgl. zur Nacktheit: Elias 1977; Dürr 1988; und s.u. Anm. 52.

22 Hier wird dem Kommunikationsverständnis Luhmanns gefolgt: Kommunikation liegt damit dann vor, wenn jemand etwas als Kommunikation, als die Differenz von Information und Mitteilung, auffasst. Weder die Absicht einer Person zu kommunizieren noch ein «richtiges» Verstehen muss hierfür vorliegen (vgl. Luhmann 1984, 1998).

unter Anwesenden darüber entscheiden, was als anwesend zu behandeln ist und was nicht» (Luhmann 1984: 560).<sup>23</sup>

Anwesend ist also nichts per se, sondern anwesend ist, was in der Situation als anwesend bestimmt wird. Die Bestimmung selbst läuft über Bezüge, welche die jeweiligen Interaktionspartner herstellen und damit Anwesenheit konstituieren.

Kleidung ermöglicht hier Anwesenheit um Relevanzen zu erweitern, die außerhalb der Interaktion bestehen. So beziehen Uniformen und Amtstrachten Machtbefugnisse, Hierarchien und Zugehörigkeiten in die Interaktion mit ein, die dann auch entsprechend, z. B. über Gesten der Ehrerbietung, behandelt werden. Über die Wahrnehmung von Kleidung können also in einer Situation Unterscheidungen eingeführt werden, die eine Ungleichheit der Akteure konstituieren (wie z. B. diejenige zwischen höheren und niedrigeren Klerikern). Kleidung kann jedoch auch Ungleichheiten nivellieren, wie die einheitliche Kleidung während des Hadsch in Mekka oder die Kleidung der Shakergemeinschaft im 19. Jahrhundert, wo sie «Ausdruck der prinzipiellen Gleichheit der Brüder und Schwestern» ist (Gohl-Völker 2002: 69) bzw. sein sollte. Dass die Aufhebung der sozialen Distinktionsfunktion «vestimentärer Sym[bole [...]] immense gesellschaftspolitische Sprengkraft» besitzen kann, zeigt z. B. der in Abgrenzung zur römischen Kurie entworfene «asketische Bekleidungscode der Radikalen» in der Reformationszeit (Kaufmann 2009: 294).

«Interaktionssysteme des Kontaktes unter Anwesenden» haben es schwer, sich intern auszudifferenzieren, und werden daher von Luhmann als «undifferenzierte Sozialsysteme» angesehen (Luhmann 1984: 263). Aber es gibt Ansätze für Differenzierungen, Luhmann erwähnt die Möglichkeit von «Flüstergesprächen» und «Beieinanderstehen» (ebd. 264). Die Bildung von Teilsystemen kann in einer Interaktion auf Grund von Kleidung bzw. deren Kennzeichnungspotenzial erleichtert werden. Kleidung ermöglicht es, Anwesende als InhaberInnen bestimmter Rollen, Mitglieder bestimmter Gemeinschaften etc. zu identifizieren und dies in Differenz zu anderen Anwesenden. Gegebenenfalls ist so die Möglichkeit einer gewissen Erwartungssicherheit im Hinblick auf die oben bereits erwähnten gemeinsamen Gesprächsthemen, Überzeugungen etc. gegeben. Zu beobachten ist dies zum Beispiel in einer Gruppe, in der sich Uniformträger

23 Vgl. Luhmann 1984, 1987; Kieserling 1996, 1999.

und zivil gekleidete Personen finden, Personen mit den Abzeichen einer studentischen Verbindung oder mit religiöser Kleidung, wie z.B. einer Kopfbedeckung, welche die Trägerin als Muslimin oder den Träger als Juden identifizieren lässt. Teilsysteme können hier ausgebildet werden, insofern sich aufgrund von wahrgenommenen gemeinsamen vestimentären Praktiken die Betreffenden räumlich nähern, aufgrund der oben genannten höheren Erwartungssicherheit miteinander ins Gespräch kommen oder auch nonverbal gegenseitiges «Erkennen» signalisieren, auf andere Anwesenheiten gemeinsam reagieren etc.

### 3.2 *Wahrnehmung und Kommunikation*

Die wechselseitigen Beziehungen der Interaktionspartner untereinander und ihre Bezüge gegenüber ihrer gemeinsamen Umwelt konstituieren sich «zumindst zu einem guten Anteil über das Medium sinnlicher Wahrnehmung» (Geser 1996). Dementsprechend spielen Wahrnehmungsprozesse eine besondere Rolle für die wechselseitigen Beziehungen der Interaktionspartner,<sup>24</sup> und dies noch bevor Kommunikation stattfindet (wenn sie überhaupt stattfindet). Hier wiederum ist Kleidung von Relevanz:

«Neben dem Gesicht und den Händen [...] ist das, was wir tatsächlich sehen und worauf wir reagieren, nicht der Körper, sondern die Kleidung unserer Mitmenschen. Anhand ihrer Kleidung bilden wir uns, wenn wir ihnen begegnen, unseren ersten Eindruck von ihnen. Zur genauen Unterscheidung und Beurteilung von Gesichtszügen bedarf es einer gewissen intimen Nähe. Die Kleidung hingegen, die eine viel größere Betrachtungsfläche bietet, lässt sich auch aus einer angemessenen Entfernung genau erkennen.» (Flügel 1986: 208)

Die Kleidung der Interaktionspartner wird also in der Regel wahrgenommen, noch bevor kommuniziert oder gehandelt wird, durch ihre Wahrnehmung treten «Körper in ein Zusammenspiel wechselseitiger evozierter Spezifikation» ein (Luhmann 1984: 331).<sup>25</sup> Zu beachten ist, dass eben

24 Bereits vor dem oben zitierten Soziologen Geser hat auch Luhmann die Relevanz von Wahrnehmung in Interaktionen betont und festgestellt, dass für Interaktionssysteme Wahrnehmungsprozesse konstitutiv sind, die eine «anspruchlosere Form der Informationsgewinnung» (Luhmann 1984: 560) darstellen, als Kommunikation es ist.

25 Luhmann selbst verweist allerdings nicht auf die Relevanz von Kleidung.

nicht nur Kommunikation, sondern auch Handeln und Verhalten durch die Kenntnisnahme von Kleidung, vonseiten der TrägerInnen wie der BeobachterInnen, betroffen sind und Interaktionen dadurch wesentlich geprägt werden können.

Die Wahrnehmung von Kleidung kann Interaktionen so von Beginn an gerade durch «Steigerung der Komplexität der optischen Erscheinung ihres Trägers» (Berlejung 2001: 1410) spezifizieren und den Anwesenden helfen, sich darüber klar zu werden, was «hier eigentlich vor[geht]» (Goffman 1977: 16). Dabei geht es jeweils nicht darum, ob Menschen die betreffende Situation «richtig» einschätzen, sondern darum, dass sie die Situation für sich definieren und sich entsprechend verhalten (Goffman 1977: 9). Kleider stellen «frames»<sup>26</sup> dar, gemäß denen wir Situationen interpretieren und damit definieren (Goffman 1977: 19).<sup>27</sup>

Wahrnehmung ist noch keine Kommunikation, aber anschließend an Wahrnehmung kann Kommunikation unterstellt werden. Interaktionssysteme legen Kommunikation nahe, denn sie sind notwendigerweise mit gegenseitigem Wahrnehmen verbunden. Wenn jemand wahrnimmt, dass er wahrgenommen wird, und wahrnimmt, dass wahrgenommen wird, dass er wahrnimmt, wahrgenommen worden zu sein – sobald ich also merke, dass mein Gegenüber gemerkt hat, dass ich gemerkt habe, dass er/sie gesehen hat, dass ich da bin (reflexive Wahrnehmung) – muss ich annehmen, dass mein Verhalten daraufhin interpretiert wird und mir eine Mitteilungsabsicht unterstellt wird.<sup>28</sup> Zugabteile sind Orte, in denen es mit einer hohen Wahrscheinlichkeit zu Interaktionen und damit zu Kommunikation kommen kann. Typisch für eine solche Situation ist das Verhalten, sich im Zugabteil hinter einem Buch zu verstecken, das interpretiert wird als Kommunikation: Die Person will mitteilen, dass sie nicht kommunizieren will. Dies gilt nun auch für Kleidung und zwar umso mehr, wenn die Kleidung in einer Interaktionssituation nicht dem Erwartungshorizont der anderen Beteiligten entspricht.

26 «Frames» sind Organisationsprinzipien für soziale Ereignisse und «unsere persönliche Anteilnahme an ihnen» (Goffman 1977: 19).

27 Kleidung wird von Goffman als wesentlicher Teil der «personal front» (Goffman 1959: 23–24) aufgefasst.

28 Zur Änderung von Verhalten aufgrund des Wahrnehmens, wahrgenommen worden zu sein, vgl. Goffman 1972: 7.

Kleidung (oder die Abwesenheit von Kleidung) bietet in einer Interaktion die Möglichkeit, ihrer TrägerIn eine Mitteilungsabsicht zu unterstellen. Allerdings eignet sich Kleidung nur bedingt für Anschlusskommunikationen. Ein Hut, der gezogen werden kann, Schuhe, die aneinandergeschlagen werden, ein Schleier, den eine Frau vor ihr Gesicht ziehen kann, bieten Möglichkeiten für Anschlusskommunikation innerhalb derselben Interaktionsituation. In den meisten Fällen aber wird eine Anschlusskommunikation im Medium Sprache oder via Körperverhalten stattfinden, wie zum Beispiel mit Gesten der Ehrerbietung oder durch das Unterlassen einer erwarteten Reaktion. Zu beachten ist, dass einer Person im Hinblick auf ihre Kleidung zwar eine Mitteilungsabsicht unterstellt werden *kann*, aber keineswegs muss. Ob Kleidung als Kommunikation verstanden wird, ist nur anhand einer Anschlusskommunikation festzustellen. Die Wahrscheinlichkeit, dass Kleidung als Mitteilungsabsicht verstanden wird, erhöht sich, wie oben angemerkt, wenn sie nicht den Erwartungen entspricht. Im dezenten<sup>29</sup> Anzug eines Schalterangestellten in einer Bank wird der Kunde keine Mitteilungsabsicht vermuten. Erscheint die ansonsten unauffällig gekleidete Enkelin am 75. Geburtstag ihrer gut bürgerlichen Großmutter im äußerst knappen Minirock und mit Punkfrisur, wird ihr eher eine Mitteilungsabsicht unterstellt werden («ich bin anders als ihr, mir ist das hier alles zu spießig, etc.») und es ist eine entsprechende verbale oder jedenfalls nonverbale Anschlusskommunikation zu erwarten.

Kleidung kann explizit zum Thema gemacht werden, wie im vorangegangenen Beispiel, oder auch bestimmte Themen in der Kommunikation wahrscheinlicher machen oder aber ausschließen. So legen politische Statements in Form von Buttonaufdrucken oder Tattoos das Ansprechen oder auch das bewusste Vermeiden entsprechender politischer Themen näher. Eine religiöse Ordenstracht legt das Vermeiden anzüglicher Witze nahe und kann zu kirchenkritischen Bemerkungen reizen.

### 3.3 *Erwartungen und Erwartungssicherheit*

Mit der Definition einer Situation durch Kleidung gehen entsprechende Erwartungen an Verhalten und Stimmungen der Interaktionspartner einher. Die Aufforderung, zu einer Bestattung nicht in Trauerkleidung zu

29 Was als dezent gilt, wird selbstverständlich von der Konvention bestimmt.

erscheinen, trägt die Aufforderung, kein expressives Trauerverhalten an den Tag zu legen, mit sich und die Erwartung einer nicht (vornehmlich) von Trauer bestimmten Stimmung unter den Gästen. Kleidung soll hier, noch bevor die Situation selbst eingetreten ist, eine bestimmte Stimmung (nicht) erwarten lassen. Ähnliches gilt für den Wunsch nach «festlicher Kleidung» oder Kostümierung. Kleidung bestimmt in ihrer unmittelbaren Beziehung zum Körper dessen Ausdrucksfähigkeit maßgeblich mit – mit wagemutigen Hüten kann nur eingeschränkt wild getanzt werden, ebenso wie mit engen Korsagen oder schmalen Röcken. Kleidung aus nachgiebigem Material ermöglicht z.B. entspanntes Sitzen eher als steife Materialien, steife Kleidung in einer entsprechenden Form führt eher zu einer aufrechten Körperhaltung. Körperhaltung und -bewegung wiederum wirken unmittelbar auf die Stimmung der betreffenden Individuen<sup>30</sup> und auch auf die Stimmung ihrer BeobachterInnen.

Kleidung ermöglicht es bereits vor dem Eintreten einer Situation, diese insofern mitzubestimmen, als die TrägerInnen ihr Wahrgenommenwerden im Voraus in bestimmte Richtungen lenken können und nicht die Situation selbst erst abwarten müssen. Die Aktualität und damit Präsenz von Kleidung stellt über ihre Materialität eine höhere Erwartungssicherheit im Hinblick auf bestimmte Wahrnehmungsmuster und deren Beeinflussung einer Situation bereit, als Kommunikation oder Handeln, die zwar zuvor geplant, aber in der Interaktion selbst erst akut hergestellt werden müssen.

Vestimentäres Handeln und Verhalten ist in der Regel konservativ. Vestimentäre Praxis bezweckt in den meisten Fällen, zu erwartende Situationen nicht explizit zu bestimmen, sondern sich vielmehr in die Situation einzufügen. Abheben durch Kleidung ist, wenn es stattfinden soll, in der Regel auf bestimmte Markierungen begrenzt. So möchte sich jemand vielleicht durch die Badekleidung eines teuren Labels auszeichnen, jedoch nicht durch ein Abendkleid im Schwimmbad von den übrigen Anwesenden abgrenzen. Kleidung soll in der Regel Zugehörigkeit zu einer bestimmten Gruppe, einer Schicht etc. und damit Konformität signalisieren. Dies trifft auch darauf zu, sich selbst modisch zu kleiden. Sich nach

30 Daher kleiden sich Menschen zum Teil auch ganz bewusst auf eine bestimmte Weise, selbst wenn sie dabei nicht von einer Beobachtung ihrer Kleidung durch andere ausgehen.

der Mode zu kleiden, heißt gerade, konform zu handeln, der aktuellen Mode entsprechend. Modische Kleidung soll zeigen, dass ihre TrägerInnen «auf der Höhe der Zeit» sind, also adäquat – Zeit und Ort angemessen – handeln.

Da die Kleidung der jeweiligen Akteure in einer Situation in der Regel wahrgenommen wird, noch bevor kommuniziert wird, kann diese bei einander unbekanntem Interaktionspartnern zur Reduktion der Erwartungsunsicherheit (Wer steht mir gegenüber? Was ergibt sich daraus an Konsequenzen für die Situation?) beitragen, erst recht, wenn die Interaktionspartner einander nicht kennen. Wahrnehmung kann die evtl. aufkommende Kommunikation mitbestimmen und so z.B. Anreden, Themen, Sprachduktus etc. eingrenzen. Somit kann durch Kleidung auch die Mitteilung (nicht nur die Information) mitbestimmt werden, also nicht nur das Was, sondern auch das Wie der Kommunikation. Interaktionspartner können als zu einer bestimmten Schicht zugehörig identifiziert werden (was z.B. die Wortwahl beeinflussen kann) oder es können sexuelle Reize, mit entsprechenden Konsequenzen in der Kommunikation, ausgelöst werden.

### 3.4 Soziale und personale Identität

Kleidung kann die soziale und/oder personale Identität der Interaktionspartner sichtbar bzw. einschätzbar machen bzw. betonen. Die Wahrnehmung sozialer Identität legt sich insbesondere bei Uniformen und Trachten nahe, die eine Individualisierung der vestimentären Praxis mehr oder (etwas) weniger verhindern:

«Their social identities were more outwardly visible than their personal identities, as they had relinquished individuality for social control of their bodies by the church. [...] Their habits symbolized their commitment and vows to the church which superseded their individual identities» (Michelman 1999: 135).<sup>31</sup>

An soziale Identität wird in einer Interaktion auch angeschlossen, wenn Kleidung auf Hierarchie verweist. So verweist die Soutane eines römisch-katholischen Bischofs auf die römisch-katholische Kirche bzw. die Amtshierarchie, die letztlich an den Papst und damit an dessen von Gott verliehene Autorität anschließt.

31 Michelman verweist hier auf Griffin 1975.

Religiöse Kleidung kann auch als Ausdruck personaler Identität, oft unter dem Gesichtspunkt einer Entscheidung für eine bestimmte religiöse Lebensform, gedeutet werden, worauf im Folgenden noch eingegangen wird.

### 3.5 Kleiderordnung und Kleidercode

Gerade weil Kleidung in Interaktionen eine so große Relevanz zukommt und die Situation maßgeblich mitbestimmen kann, wird immer wieder versucht, Kleidung und damit auch mögliche Interaktionen zu reglementieren. *Kleiderordnung* verweist auf die bezüglich der Wahl der Kleidung zu erwartenden Erwartungen (vgl. Luhmann 1984: 139f., 362f.) in einer bestimmten Interaktionssituation. Durch Kleiderordnungen wird versucht, die Erfüllung bestimmter Erwartungen sicherzustellen, wie es zum Beispiel 1648 der Rat der Stadt Hamburg tat:

«[...] Weiln auch verspühret wird daß Frauen und Jungfrauen/in ihren Traur-Kleidern allerhand ärgerliche Uppigkeit und Überfluß mit Silber und Stickwerck/auch gerissener Arbeit getrieben/Alß soll hinfüro solches gänzlich abgestellt/und das Trauren nur allein mit schlechten schwarzen Kleidern verrichtet werden/und soll sonsten alles Stickwerck von Seiden/Gold und Silber hiermit gänzlich verboten seyn.»<sup>32</sup>

*Kleidercode* hingegen verweist auf Kleidung als Medium, das durch Zeichengebrauch Kommunikation wahrscheinlich macht (vgl. Luhmann 1984: 220). Dies ist umso mehr der Fall, als Kleidung durch Kontingenz ausgezeichnet ist, also eine Wahl auch eine andere hätte sein können.<sup>33</sup> Die damit einhergehende Variabilität von Kleidung besteht in deren Form, Materialität, Farbigekeit und Musterung und ermöglicht ein Zeichensystem, dessen Signifikanten (z.B. die Farbe Weiß) auf Signifikate (z.B. rituelle Reinheit) verweisen (vgl. Barthes 1985). Die Beziehung zwischen Signifikant und Signifikat ist dabei jeweils kultur-, zuweilen auch situationsabhängig. So kann die Farbe Weiß in einem indisch-hinduistischen Kontext für die

32 Kleiderordnung 1648, Eines Ehrb: Rahts der Stadt Hamburg gemachte Kleider=Ordnung. Sub dato 6 Martii Anno 1648, [http://commons.wikimedia.org/wiki/File:DE\\_Hamburger\\_Kleiderordnung\\_001.gif?uselang=de](http://commons.wikimedia.org/wiki/File:DE_Hamburger_Kleiderordnung_001.gif?uselang=de) (2.1.2012).

33 Die betreffende Wahl muss nicht notwendigerweise der/dem Kleidungstragenden zugeschrieben werden.

Trauer einer Witwe stehen, während sie bei der Priesterkleidung der Parsen für Reinheit steht.<sup>34</sup>

Kleidung kann innerhalb eines Zeichensystems über Signifikanten Zugehörigkeit (Ordenstracht), Ausgrenzung (Gefängniskleidung, Judensterne), Status (Bischofsrobe), Rolle (Flickemantel eines Schamanen, Brautkleid) und anderes bezeichnen oder, genauer formuliert: Kleidung können diese Verweise unterstellt werden und es kann in bestimmten sozialen Systemen damit gerechnet werden, dass entsprechende Unterstellungen auch tatsächlich erfolgen. Die Bischofsrobe verweist nicht «aus sich heraus» auf ein bestimmtes Amt innerhalb einer bestimmten Hierarchie und Gemeinschaft, sondern ihr wird gegebenenfalls dieser Verweis unterstellt, ebenso wie ihr anderes unterstellt werden kann. Ob eine Unterstellung «richtig» ist, lässt sich nur über ihre Bewährung in der Interaktion bzw. über Kommunikation feststellen.

Codierungen oder auch Zeichengebrauch ist bei Kleidung ebenso wie bei anderen Artefakten materieller Kultur innerhalb religiöser Kontexte naheliegend. Was das Spezifische darstellt, ist, dass eine Codierung im Fall von Kleidung nicht nur auf die Signifikanten verweist, sondern diese von Beobachtern auch mit dem/der TrägerIn in Beziehung gesetzt werden.

## 4 Religiöse Kleidung

### 4.1 Begriff

Kleidung ist aus religionswissenschaftlicher Perspektive dann religiöse Kleidung, wenn sie mit Religion in Beziehung gesetzt wird. Dies kann vonseiten ihrer TrägerInnen oder vonseiten anderer getan werden.<sup>35</sup> Kleidung kann nicht als solcher, sondern nur als etwas, dem etwas zugeschrieben wird, das Kennzeichen «religiös» zukommen. Kleidung ist, sofern sie als religiös gesehen werden kann, immer auf Gemeinschaft bzw. Tradition bezogen.

«What tradition, and more specifically religion, which is its code of meaning, brings about is a world of collective meanings in which day-to-day experience that can play havoc with groups or individuals is related to an

34 Innerhalb der europäischen Kulturgeschichte der Witwenkleidung finden sich sowohl Schwarz als auch Weiß als Zeichen der Witwenrauer (vgl. Kruse 2007).

35 Religionswissenschaft, Recht und Theologie können hier zu unterschiedlichen Entscheidungen kommen (vgl. z.B. Evans 2009: 65-66).

immutable, necessary order that pre-exists both individuals and groups.»  
(Hervieu-Léger 2000: 86)<sup>36</sup>

Religiöse Kleidung bezeichnet ihre TrägerInnen immer als Teil einer Tradition und ist selbst mehr oder weniger direkt in diese «world of collective meanings» eingebunden. Dass diese Welt bezogen ist auf eine Ordnung, die als etwas angesehen wird, das bereits vor Individuen und Gruppen existierte, kennzeichnet sie als religiöse Kleidung; im Gegensatz zu einer Kleidung, die ebenfalls mit Bedeutung versehen wird, aber allenfalls auf eine Ordnung bezogen wird, die z.B. als relativ und historisch angesehen wird, wie beispielsweise im Fall militärischer Uniformen. Das Eingebundensein religiöser Kleidung in eine «immutable, necessary order» kann in unterschiedlichem Maße direkt über der Kleidung selbst zugewiesene Bedeutungen gegeben sein.

Religiöse Kleidung ist kennzeichnende Kleidung. Sie weist ihreN TrägerIn als etwas aus, als AngehörigeN einer religiösen Gemeinschaft, InhaberIn einer religiösen Rolle, TeilnehmerIn an einem religiösen Ritual oder auch als Person mit einer bestimmten religiösen Überzeugung. Diese Kennzeichnung bzw. der Blick der anderen auf die Kleidung (wie auch der eigene Blick auf sich selbst als GekleideteN), die Er- bzw. Verkennung der betreffenden Kennzeichnung wird von ihr bzw. ihm antizipiert. Der Mantel, der von einem chassidischen Juden getragen wird, wird zur religiösen Kleidung durch diese Zuordnung, nicht durch seinen Schnitt, seine Farbe oder Stoffqualität. Letztere Eigenschaften können als spezifische hinzukommen, die für die/den TrägerIn oder für die Beobachtenden genau diese Zuordnung gewährleisten bzw. ermöglichen. Da «religiös sein» jedoch keine Qualität an sich ist, sondern durch das Setzen einer Beziehung gekennzeichnet ist, ist es diese Zuschreibung, die Kleidung zur religiösen Kleidung macht, nicht die Eigenschaften, die mit dieser Zuschreibung verbunden werden. Dementsprechend gibt es Kleidung, die je nach Verwendung, einmal als religiös, das andere Mal als nicht religiös gelten kann.<sup>37</sup>

36 Vgl. auch Hervieu-Léger (2000: 101): «From this standpoint, what is specific to religious activity is that it is wholly directed to the production, management and distribution of the particular form of believing which draws its legitimacy from reference to a tradition.»

37 Ein Beispiel hierfür sind der Filzhut und der «graue Rock», die als typisch bäuerliche Kleidungsstücke vom Reformator Karlstadt getragen wurden. Zur

Das kennzeichnende Moment einer spezifischen Kleidung (etwa ihr Schnitt, applizierte Symbole o.ä.) muss für die TrägerInnen im Hinblick auf die religiöse Qualität einer Kleidung nicht das entscheidende sein. So kann Kleidung auch wegen ihrer rituellen Verwendung, wie z.B. im Fall von Weihwasserwedeln oder rituellem Mundschutz, als religiöse Kleidung bezeichnet werden.

Unter welchen Bedingungen wird Kleidung als Zeichen religiöser Zugehörigkeit wahrgenommen (vgl. Uehlinger 2006: 178)? Unterschieden werden kann hier zwischen Interaktionssituationen, der diskursiven Ebene der Medien oder des Rechtes. So kann es Situationen geben, in denen ein politischer oder rechtlicher Akteur entscheiden muss, welche Perspektive «gelten soll», wer die Deutungshoheit darüber hat, was als religiöse Kleidung zu gelten hat und was nicht, als was und inwiefern die betreffende Kleidung ihre Trägerin kennzeichnet.

Neben AkteurInnen im Feld, wie den TrägerInnen, der Öffentlichkeit, JuristInnen und PolitikerInnen beanspruchen auch WissenschaftlerInnen, Kleidung als religiös oder nicht-religiös bezeichnen zu können. Dabei kann, muss aber diese Kennzeichnung sich nicht mit der emischen Kennzeichnung decken. Die Ansprüche, welche mit den jeweiligen Kennzeichnungen verbunden sind, sind jeweils andere. Über die Zuweisung einer bestimmten vestimentären Praxis in den Bereich von «Religion», «Kultur» oder auch «Tradition» können auf der emischen Ebene Verpflichtungen, Anerkennung oder auch Ablehnung der betreffenden Kleidungsform verhandelt werden. Typisches Beispiel ist das von Musliminnen getragene Kopftuch. Die religionswissenschaftliche Kennzeichnung darf nicht die semantische des Feldes übernehmen, sondern muss ihren Ausgangspunkt von der «Praxis der Inbezugsetzung» des jeweiligen Kleidungsstückes aus nehmen. Ebenso dürfen von wissenschaftlicher Seite auch die emischen Begriffe von Religion, Kultur und Tradition und deren einander ausschließende Zuweisungen nicht einfach übernommen werden.

religiösen Kleidung werden sie, weil für Karlstadt seine Kleidung von hoher religiöser Relevanz war. Dies war sie, weil er davon überzeugt war, dass die Rezeption seiner religiösen Verkündigung auch von seiner Kleidung beeinflusst wurde. Zudem korrespondierte diese Kleidung für ihn mit der Einfachheit Christi und seiner Apostel (vgl. Kaufmann 2009: 287-289).

Die Ordenskleidung römisch-katholischer Nonnen hat z. B. eine hohe Relevanz für ihre Trägerinnen im Zusammenhang mit ihrem Selbstverständnis als Ordensfrauen, aber diese Relevanz wird, so Konrad in ihrer Studie zum Verhältnis der Nonnen zum Habit (vgl. Konrad 2005), von ihnen nicht als eine religiöse aufgefasst. Tatsächlich wird dem Ordensgewand auch keine religiöse Qualität im Sinne besonderer Macht zugesprochen, im Unterschied etwa zu manchen Schamanengewändern. Seine Trägerinnen werden auch nicht durch die Übernahme des Gewandes zu Ordensleuten, sondern die Übernahme ist bloß Zeichen dieser neuen Rolle. Zudem weist der Habit aus der Perspektive seiner Trägerinnen keine religiösen Symbole auf,<sup>38</sup> im Unterschied zum Beispiel zum Priestergewand, das je nach liturgischer Jahreszeit eine andere Farbe haben kann oder dessen Stola mit Ornamenten verziert sein mag, die religiöse Deutungsmöglichkeiten bieten. Dementsprechend wird die Ordenstracht von ihren TrägerInnen selbst nicht unbedingt als *religiöse* Kleidung betrachtet. Sie besitzt in ihrem Verständnis weniger oder keine religiöse Bedeutung, als vielmehr eine soziale, und wird von ihnen unter sozialen und ästhetischen Gesichtspunkten thematisiert (vgl. Konrad 2005). Religionswissenschaftlich gesehen ist Ordenskleidung jedoch unter religiöser Kleidung zu fassen, da sie ihre TrägerInnen als InhaberInnen einer religiösen Rolle ausweist und die Übernahme einer bestimmten religiösen Rolle mit der Übernahme dieser Kleidung gekennzeichnet wird. Aber auch in diesem Fall ist die Kleidung nicht «an sich» religiös, sondern sie ist es, weil ihr ein bestimmter Bezug zugewiesen wird.

So hat der Fokus religionswissenschaftlicher Forschung nicht auf der Materialität religiöser Kleidung zu liegen, ihr Untersuchungsgegenstand ist nicht die religiöse Kleidung selbst mit ihren materialen Eigenschaften. Vielmehr sind ihr Untersuchungsgegenstand die sozialen *Beziehungen*, innerhalb derer diese Kleidung als religiöse aufgefasst wird, und die betreffenden Deutungsmuster und Praktiken.

38 Allenfalls seine Schlichtheit ist ein Zeichen des Evangelischen Rates der Armut und sein die Geschlechtsmerkmale eher verhüllender Schnitt ein Zeichen der gelobten Ehelosigkeit bzw. des Verzichtes auf sexuelle Praxis. Kleidung kann sexualisieren oder auch Sexualität «verhüllen» (vgl. Konrad 2005: 104-105). Letzteres ist häufig bei religiöser Kleidung der Fall, wenn die sexuelle Praxis der TrägerInnen aufgrund religiöser Normen explizit eingeschränkt oder ganz ausgeschlossen wird.

#### 4.2 Religionswissenschaftliche Differenzierungen

Vestimentäre Praxis muss nicht, kann aber mehr oder weniger traditionaler<sup>39</sup> Umgang mit Kleidung sein. Ebenso kann Kleidung von BeobachterInnen auch in verschiedener Hinsicht gedeutet werden: Während traditionaler Umgang eine bestimmte vestimentäre Praxis dem Individuum nicht als Entscheidung unterstellt, sondern als kontextbestimmt wahrnimmt, unterstellt nicht-traditionaler Umgang vestimentäre Praxis als individuelle Entscheidung. Für die Wahrnehmung religiöser Kleidung ist das insofern von Belang, als je nachdem auch den TrägerInnen eine entsprechende religiöse Entscheidung unterstellt wird. So kann es für Interaktionen Konsequenzen haben, ob einer Frau unterstellt wird, ein Kopftuch zu tragen, weil sie sich persönlich für eine explizite Form des Islam entschieden hat, oder ob ihr unterstellt wird, das Kopftuch zu tragen, weil dies in Anatolien so Sitte war und sie es dementsprechend gewohnt ist.

Im Bereich religiöser Kleidung ist zu differenzieren zwischen Kleidung, die als Kennzeichen der Zugehörigkeit (oder Abgrenzung) zu einer religiösen Gemeinschaft bzw. Tradition verstanden wird (z.B. die Kopfbedeckung bei Juden und Musliminnen), derjenigen, die als Kennzeichnung einer Rolle von bestimmten SpezialistInnen (z.B. Mönch, Nonne, MinistrantIn, PriesterIn, Sadhu, SchamanIn etc.) verstanden wird, derjenigen, die als Kennzeichnung eines bestimmten rituellen Status verstanden wird (z.B. Braut, InitiantIn) und schließlich derjenigen, die aufgrund ihrer rituellen Verwendung als religiöse Kleidung zu bezeichnen ist (z.B. der Weihwasserwedel). Dabei kann es Überschneidungen bzw. Mehrfachzuschreibungen geben.

Die Übernahme eines spezifischen Kleidungsstücks kann, aufgrund der mit ihr verbundenen Bedeutung, rituell eingebunden sein und zum Marker eines religiösen Statuswechsels werden. Typisches Beispiel ist das Anlegen von Ordenstrachten, die Übernahme des weißen Pilgertuches beim Hadsch etc. Kleidungsstücke können auch mit einem spezifischen religiösen Amt verbunden werden, so zum Beispiel, wenn der Papst einem

39 Hier verwendet im Sinne des Weberschen Idealtypus traditionellen Handelns oder auch der reaktiven Nachahmung, die beide für Weber allenfalls Grenzfälle, wenn überhaupt soziales Handeln darstellen. Gemeint ist ein Handeln aufgrund einer eingelebten Gewohnheit (vgl. Weber 1972: 11–12).

Erzbischof das Pallium<sup>40</sup> als Symbol der Teilhabe an der Hirtengewalt verleiht. Bei einem Wechsel auf einen anderen Metropolitansitz muss der betreffende Erzbischof den Papst um ein neues Pallium bitten. Nicht nur die Übernahme, auch das Ablegen von (religiösen) Kleidungsstücken kann einen religiösen Statuswechsel anzeigen: In der Aruni-Upanishad (3,2–5,2, bes. 5,1f) wird gerade die Aufgabe von Riten und rituellen Kleidungsstücken, wie dem Haarknoten oder der Opferschnur, mit der Übernahme des (Asketen-)Gewandes verbunden: «Er soll Stab und Gewand nehmen und den Rest aufgeben» (zitiert nach Freiberger 2009: 118).

### 4.3 *Gemeinschaft/Tradition und Individuum*

#### 4.3.1 Stratifikation

Religiöse Kleidung bezeichnet ihreN TrägerIn als Teil von etwas, als Mitglied eines religiösen Ordens, AngehörigeN einer religiösen Tradition, FunktionsträgerIn innerhalb einer religiösen Organisation, InhaberIn spezieller religiöser Macht etc. Religiöse Organisationen bilden oft spezifische religiöse Kleidung aus, um z. B. bestimmte Rollen/Funktionen/Status innerhalb der Organisation markieren zu können, so z. B. die Differenz zwischen oder auch den Wandel vom «earthly to ordained man» (Mayer-Thurman 1975: 14). Entscheidend ist hier besonders, dass die Kleidung in ihrer Spezifität von anderen erkannt wird, so wird der katholische Priester im Klassenzimmer zum Symbol von Moral und zugleich sozialer Isolation (vgl. Coursey 1973). Religiöse Statuskleidung evoziert zumindest in bestimmten Kontexten in der Regel Respekt (vgl. Bouska/Beatty 1978, Long 1978). Wandel in Organisationen im Hinblick auf die Rolle von Amtsträgern spiegelt sich auch in deren Kleidung wieder. So entsprach der Wandel der Kleidung römisch-katholischer Priester nach dem Zweiten Vatikanischen Konzil dem Wandel ihrer Rolle gegenüber den Laien (vgl. Littrel/Evers 1985). Zugleich wird hier deutlich, dass Amtsscharisma in der Regel mit spezifischer Kleidung einhergeht.<sup>41</sup> Liturgisch zu beobachten ist dies z. B. in der Messliturgie der Bischofsweihe der römisch-katholischen Kirche. So wird dem neu konsekrierten Bischof das Bischofsgewand

40 Das Pallium ist ein weises Wollband mit sechs schwarzen Kreuzen, das über die Schultern gelegt wird und die päpstliche Vollgewalt (plenitudo potestatis) symbolisiert.

41 Vgl. auch Breuer 2010: 55, 56; Bohn 2000, 2006.

verliehen mit einem Gebet, das endet mit den Worten: «Lege auf Deinen Priester die Fülle Deiner Amtsgewalt, rüste ihn aus mit den Zierden Deiner Glorie und heilige ihn mit dem Tau Deiner himmlischen Salbung.»<sup>42</sup>

In religiösen Gemeinschaften, die eine ausgeprägte Stratifikation von vestimentären Praktiken aufweisen, zeigt sich darin ein hoher Wert an Stratifikation religiöser Rollen. Die Energie, die vonseiten einer Organisation für vestimentäre Stratifikation aufgewendet wird, soll verdeutlichen, dass in dieser Organisation jedes Mitglied seinen oder ihren Platz hat und dass Unterscheidungen zwischen den Positionen einen zentralen Wert darstellen, wie Rafaeli und Pratt (1993: 42) erläutert haben.

In der Stratifikation vestimentärer Praktiken zeigt sich damit gegebenenfalls auch, inwiefern eine Gemeinschaft Wert auf das Betonen hierarchischer Strukturen legt. In diesem Fall ist zu erwarten, dass Mitglieder mit unterschiedlichen Machtbefugnissen auch unterschiedliche Kleidung tragen.

Der Bezug zu Gemeinschaft bzw. Tradition gilt selbstverständlich ebenso für stark normierte wie für stark individualisierte Kleidungspraktiken und auch dort, wo sie im Sinne der von Simmel im Hinblick auf modische Kleidung genannten «Abhebung» verstanden werden soll. So ist auch die Kleidung von AsketInnen oder aber die in einem relativ hohen Grad individualisierte Kleidung von SchamanInnen eine Kleidung, die die TrägerInnen in ihren religiösen Rollen ausweist (vgl. Freiburger 2009: 246) und damit in eine Tradition stellt. Im Hinblick auf die Wüstenväter und Säulenheiligen, stellen Fuchs und Luhmann fest,

«[...] kommt es zu Insulationsphänomenen, zu sozialen Verdichtungsprozessen und zur Entstehung von zwar noch lose integrierten, aber schon mit Selbstbeschreibungs- und Identitätskonzeptionen operierenden Sozialsystemen, *ablesbar an Kleidung* [...]» (Fuchs/Luhmann 1989: 34 [Hervorhebung: d. Verf.])

#### 4.3.2 Vestimentäre Homogenität

Einheitlichkeit in der Kleidung wiederum bedeutet die Markierung von Mitgliedschaft in einer Gemeinschaft, die über gleiche rituelle Praktiken, gleiche Lebensführung, gemeinsame Glaubensvorstellungen etc. verfügt.

42 Zitiert nach Benz (1977: 150), der auch daraufhingewiesen hat, dass damit eine Beziehung zum Priestergewand Aarons hergestellt wird.

Diese vestimentäre Markierung besitzt eine doppelte Funktion, einmal auf die Beobachtenden bezogen, das andere Mal auf die Tragenden selbst, wobei diese in ihre Wahrnehmung bereits den Blick der anderen einschließen.<sup>43</sup> Wer Kleidung trägt, die explizit kennzeichnet, antizipiert die Er- oder Verkennung dieser Kennzeichnung durch andere. So ist nicht die Kleidung selbst, sondern der antizipierte Blick auf dieselbe das, was sie zur explizit kennzeichnenden Kleidung macht.<sup>44</sup>

Kleidung kann Ausdruck einer Einheit ihrer TrägerInnen sein, die soziale Identität gegenüber der personalen hervorheben und zugleich die Gruppe zu einer (individuellen) Einheit machen.<sup>45</sup> Damit ist vestimentäre Homogenität auch ein Anzeichen für eine Norm der Minimalisierung von individuellen Differenzierungen (vgl. Rafaeli/Pratt 1993: 42). Rafaeli und Pratt weisen darauf hin, dass in Organisationen, die speziellen Wert auf Kreativität legen, eine homogene Kleiderordnung abgelehnt wird.<sup>46</sup> Typischerweise finden sich daher strikte Kleidervorschriften in der Regel auch in Gemeinschaften mit starken Grenzziehungen zwischen Innen und Außen und hohem Anspruch auf umfassende Verbindlichkeiten. Dies ist der Fall bei ethnisch-religiösen Vergemeinschaftungen wie derjenigen der Parsi ZoroastrierInnen oder orthodoxen Jüdinnen und Juden. Während in der Gemeinschaft der Parsi-ZoroastrierInnen in Indien großer Wert auf das Tragen von *kusti* und *sudreh* gelegt wird, beides in einheitlicher Form vorliegende rituelle Kleidungsstücke,<sup>47</sup> ist für orthodoxe Juden die

43 «Ich weiß ja dann, die Leute erkennen, dass ich Ordensbruder bin. Da kann ich mir Sachen nicht erlauben, die ich mir vielleicht ja erlaubt hätte. Also wenn ich jetzt mit Jeans und buntem Hemd, dann weiß es ja keiner, aber so, wenn ich was schlechtes mache, dann denken sie: Ah, der Mönch!» (Interview mit E.B. OSB, 4.2.2010).

44 «Prophet! Sag deinen Gattinnen und Töchtern und den Frauen der Gläubigen, sie sollen (wenn sie ausgehen) sich etwas von ihrem Gewand (über den Kopf) herunterziehen. So ist es am ehesten gewährleistet, dass sie (als ehrbare Frauen) erkannt und daraufhin nicht belästigt werden, Gott aber ist barmherzig und bereit zu vergeben.» (Sure 33,59)

45 So erklärt z.B. eine Mennonitin die einheitliche Kleidungspraxis: «It expresses that we are one body.» (zitiert nach Graybill/Arthur 1999: 20)

46 Als Beispiele nennen sie Apple und akademische Institutionen: «In this case, the random heterogeneity of dress also reflects core values, because in such organizations innovation, not rigid consistency, is the central value.» (Rafaeli/Pratt 1993: 42)

47 Der *sudreh* ist ein Unterhemd mit kurzen Ärmeln aus Baumwolle, bei dem

Beschneidung unabdingbares Kennzeichen. Ebenso sind Ordensgemeinschaften Gemeinschaften mit umfassenden Verbindlichkeiten und eindeutigen Grenzen gegenüber ihrer Umwelt, was sich u. a. durch die relativ hohe Schwelle zur Mitgliedschaft ausdrückt. Nicht zuletzt bieten gemeinschaftlich organisierte Neue Religiöse Bewegungen ein Beispiel für diesen Zusammenhang, von den AnhängerInnen Baghwans bis zu den Hare Krishnas. In beiden genannten Fällen zeigt sich heute eine Lockerung, wenn nicht sogar Auflösung der Kleidungsvorschriften, mit einer Auflösung der eindeutigen Gemeinschaftsgrenzen und dem Aufgeben der Forderung nach totaler Verbindlichkeit.<sup>48</sup>

Ein weiterer, mit diesen Aspekten von Einheitlichkeit eng zusammenhängender Aspekt ist derjenige der «entlastenden» Nachahmung (vgl. Simmel 1986: 181):

«Wo wir nachahmen, schieben wir nicht nur Forderung nach produktiver Energie von uns auf den andern, sondern zugleich auch die Verantwortung für dieses Tun; so befreit sie das Individuum von der Qual der Wahl und lässt es schlechthin als ein Geschöpf der Gruppe, als ein Gefäß sozialer Inhalte erscheinen.» (Simmel 1986: 180)

Diese Entlastung entspricht der Entlastung, die das rituelle «Nachahmen» bieten kann. Die Nachahmung entlastet davon, wählen zu müssen, und damit auch davon, die Wahl rechtfertigen bzw. begründen zu müssen.<sup>49</sup> Mit der Nachahmung verringert sich auch das Risiko des Scheiterns, bzw. das potenzielle Scheitern wird vom Individuum auf die Gruppe übertragen. Nicht die einzelne Ordensschwester kleidet sich unzeitgemäß, sondern der Orden hat eine unzeitgemäße Tracht beibehalten. Gerade in religiösen Kontexten wird diese Entlastung als etwas gedeutet, das Freiraum schafft für das, «worum es wirklich geht».

allenfalls Varianten für Frauen existieren, um ärmellose Oberbekleidung oder auch Saris adäquat tragen zu können. Der *kusti* ist ein gewobenes schmales Band, welches nur in verschiedenen Längen hergestellt wird und um die Taille getragen wird (vgl. Lüddeckens 2011: 80-82).

48 Vgl. zur Tendenz von uniformer Kleidung bei Neuen Religiösen Bewegungen des *world-rejecting* Typus: Wallis 1984: 19-20. Vgl. zu Bhagwan/Osho: Süß 1996, zu den Hare Krishnas: Björkqvist 1990. Für diese Literaturhinweise danke ich Roger Meier.

49 Rechtfertigung und Begründung hingegen erfordert die Entscheidung für die Kreation eines neuen Rituals.

### 4.3.3 *Kleidung als explizite Aussage von Identität*

Kleidung kann auch die Markierung einer bestimmten Identität innerhalb einer Gemeinschaft sein, wie das Tragen des römischen Kragens bei einem römisch-katholischen Priester,<sup>50</sup> oder als Ausdruck der «Identität» einer Gemeinschaft gesehen werden: «Im Talar als Markenzeichen kommt zum Ausdruck, was reformierte Identität ausmacht – oder eben nicht mehr ausmacht.» (Schlag/Kunz 2009: 212)

Dass Identität immer von Differenz her zu denken ist, zeigt sich im Hinblick auf Kleidung unter anderem daran, dass sich im Fall von Abspaltungen und Neugründungen von Gemeinschaften und Institutionen immer auch neue vestimentäre Praktiken herausbilden. Typische Beispiele aus der Religionsgeschichte finden sich in den Variationen von buddhistischen oder christlichen Ordensgewändern, in den Variationen von Turbanen von Sikhs oder auch in der Robe der Parsi-Priester. Eine Differenz, ein Sich-Abgrenzen, eine «neue» Identität soll sich in der Kleidung ausdrücken, bzw. Kleidung soll, in ihrer Differenz zu anderen Kleidungspraktiken, als Verweis auf diese Differenz gesehen werden können.

Der Kirchenhistoriker Kaufmann hat darauf hingewiesen, dass Konflikte zwischen den verschiedenen Parteien in der Reformationszeit sich «nicht zuletzt in der Auseinandersetzung um die angemessene Kleidung [verdichteten]» (Kaufmann 2009: 294). Die Kleidung der religiösen Spezialisten wurde hier zum Zeichen für die Annahme bzw. Ablehnung einer speziellen Autorität im Hinblick auf die «heilsnotwendige Lehre» (Kaufmann 2009: 281), und damit wohnte dem «Kleidungscode der Radikalen eine immense gesellschaftskritische Sprengkraft inne, da sie die soziale Distinctionsfunktion vestimentärer Symbolik außer Kraft setzte» (Kaufmann 2009: 294).

So kann sowohl die Absetzung von anderen vestimentären Praktiken als auch die Verweigerung von Differenzierung über Kleidung zur Provokation werden.

50 So erklärte mir ein junger römisch-katholischer, sehr liberal eingestellter Priester, nachdem wir einen Amtskollegen getroffen hatten, der einen römischen Kragen trug: «Wenn ich das schon sehe, dann weiß ich schon, in welcher Ecke der steht!»

## 5 Einbezug transzendenter Ordnung

### 5.1 Materialisierung religiöser Inhalte

Durch Kleidung kann an außerhalb der Interaktion Stehendes angeschlossen und dieses damit in die Situation einbezogen werden. Wird Kleidung als religiöse Kleidung erkannt, so ist der Anspruch einer transzendenten Ordnung in der Interaktion anwesend. Dies ist der Fall, weil religiöser Kleidung der Bezug zu einer solchen Ordnung zugeschrieben wird. Möglich ist dies auf verschiedene Weise:

Die spezifische Kleidungspraxis der Shaker geht über den Anspruch, Zugehörigkeit zu kennzeichnen, hinaus und steht für die «kategorialen Ordnungsbegriffe der Lehre, *unity, simplicity, perfection, purity, symmetry*» (Gohl-Völker 2002: 12, kursiv im Original, vgl. auch 183–208): Sie ist eine «Materialisierung abstrakter Inhalte» (Gohl-Völker 2002: 15).<sup>51</sup> Ähnlich verhält es sich, wenn für eine Kleidungspraxis beansprucht wird, einer Heilssphäre zu entsprechen, so wie die Shakerschwester ihre Tracht bereits im Vorgriff auf das Ziel eines «Heavenly Kingdom» oder «Heaven on Earth» diesem anpassen möchten (vgl. Gohl-Völker 2002: 12). Für Derwisch-Trachten wurden «Übereinstimmungen zwischen dem Äußeren eines Kleidungsstücks und dem inneren, mystischen Zustand des Trägers» konstruiert (Frembgen 1999: 12). So zitiert Frembgen den Mystiker Rahman Baba (1632–1706) folgendermaßen: «Khirqa-Träger haben in ihren Mänteln die Wahrheit gefunden, die Leute der Welt im Reichtum finden mögen.» (ebd. 13)

Kleidung kann auch explizit auf die Seite des negativ konnotierten Materiellen als Gegenpart zum positiv konnotierten Immateriellen gesetzt werden:

«(...) the people of the world are too concerned with the things they wear, that they be pleasing to the sight and be in just the latest style. Such concern takes our minds away from where they ought to be.» (Home Messenger 1994: 8, zitiert nach Lee 2000: 30)

51 Der Anspruch und das Ziel der Shaker «being one in Christ» (Weis 1974: 32, zitiert nach Gohl-Völker 2002: 68) ist ein «innerer Vorgang, der in einer veränderten Lebensführung zum Ausdruck kommt» (Gohl-Völker 2002: 68). Zu dieser Lebensführung gehört auch die Kleidungspraxis. Eine einheitliche und spezifische Kleidung wurde von den Shakern bis ins 20. Jh. hinein getragen.

In vielen religiösen Traditionen wird Wert auf eine bestimmte Art von Kleidung gelegt, um die Relevanz des Materiellen so gering wie möglich zu halten.<sup>52</sup> Dies ist nicht nur bei Ordensgewändern der Fall, sondern auch bei der Kleidungspraxis von Pilgern, die jedenfalls für die Zeit ihrer Pilgerschaft der «Welt» entsagen sollen. Eng damit verwandt ist der Anspruch von «Modesty», der in vielen religiösen Gemeinschaften und Bewegungen im Hinblick auf Kleidungspraxis formuliert wird.<sup>53</sup>

Wenn Simmel im vorangegangenen Abschnitt damit zitiert wird, dass das Individuum «als ein Gefäß sozialer Inhalte erscheinen» (Simmel 1986: 180) kann, so kann nun ergänzt werden, dass es durch seine Kleidungspraxis auch als Gefäß immaterieller Inhalte erscheinen kann.

In den genannten Fällen wird in die Interaktion, im Fall einer entsprechenden Wahrnehmung der vestimentären Praxis, eine über die Interaktion hinausgehende und über sie hinaus Anspruch erhebende Ordnung einbezogen. Damit wird diese Ordnung noch nicht unbedingt als Interaktionspartnerin präsent, aber sie bestimmt die Situation selbst mit.

Wird Kleidung als etwas beobachtet, das in dieser Form von einer transzendenten Autorität eingefordert wird, so ist die vestimentäre Praxis die visuelle Markierung von Gehorsam dieser Autorität gegenüber. Typisches Beispiel ist die Kopfbedeckung von Muslimas, mit deren entsprechender Beobachtung Gott bzw. der Koran in der Interaktion anwesend ist. Ebenso

52 In der Religionsgeschichte finden sich verschiedene Beispiele von Nacktheit als Ausdruck der Weltabgewandtheit wie bei den Mitgliedern des asketischen jainistischen Ordens der Digambaras, den «Luftbekleideten». Das Ablegen der Kleidung bis auf einen Pfauenfedernwedel und einen Flaschenkürbis als Wasserbehälter und fortan Nacktsein steht hier für Unschuld und Unabhängigkeit vom Materiellen. Konsequenterweise werden auch die im Jainismus verehrten Tirthankaras, die «Wegbereiter», immer nackt dargestellt (vgl. Laidlaw 1995; Alsdorf 2006). Weitere Beispiele sind die in brahmanischen Texten beschriebenen Nacktasketen. Für sie «demonstriert die Nacktheit, dass sich der Asket vollständig von kulturellen Bindungen gelöst hat und frei von Leidenschaften ist» (Freiberger 2009: 245). Das Ablegen der Kleidung gilt auch als neue Geburt und Rückkehr in den «natürlichen» Zustand (vgl. auch Freiberger 2009: 122–124).

53 «Ibn Umar (R a) berichtet, der Gesandte Gottes (S) habe gesagt: Menschen, die ihre Kleider mit Stolz und Hochmut tragen, wird Gott am Tag des Gerichts mit keinem Blick würdigen!» Oder: «Ibn Abbās sagte: Iss, was dir schmeckt, und kleide dich, wie es dir gefällt! Aber hüte dich dabei vor zweierlei: vor der Maßlosigkeit und vor der Eitelkeit!» (al-Buhārī 1991: 409).

typisch sind bestimmte Formen jüdischer Kleidungspraxis, von den Tefillin bis hin zu den Schläfenlocken.

Damit kann vom Kommunikationspartner daran angeschlossen werden, indem z.B. Achtung kommuniziert wird. Wird diese Kleidungspraxis jedoch nicht als von Gott bzw. dem Koran eingeforderte beurteilt, wird sie z. B. als visuelle Markierung einer radikal-religiös-politischen Einstellung oder als Gehorsam gegenüber dem Vater beobachtet. Dementsprechend wird gegebenenfalls auch ein anderes Verhalten ihr gegenüber und eine andere Kommunikation zu beobachten sein.

Dass die Wahrnehmung einer Kleidungspraxis und deren Bewertung von TrägerInnen einerseits und Außenstehenden andererseits höchst unterschiedlich sein kann, ist selbstverständlich und zeigt sich zum Beispiel in den Perspektiven auf eine Gruppe von Shakerfrauen, die bei einem Treffen 1827 von einem Shaker folgendermaßen beschrieben wurden: «[...] the sisters appeared in meeting [...] with white dresses, and one Believer remarked that they «looked like a crowd of saints».» Ein Außenstehender bemerkt hingegen, sie hätten «like a gaggle of geese» ausgesehen (beide Zitate nach Gohl-Völker 2002: 157).

Deutlich wird hier, von welcher hoher Relevanz es ist, dass Kommunikationssysteme und psychische Systeme zwar strukturell gekoppelt sind, aber zugleich zwei voneinander getrennte Systeme darstellen. Was das Bewusstsein einer vestimentären Praxis an Bedeutung unterstellt, ist von der Kommunikation über diese Praxis nicht einzuholen. Wird in der Kommunikation von einer Muslima beteuert, sie trage ihr Kopftuch freiwillig aufgrund eines religiösen Bedürfnisses, das keine Tendenz zum Fanatismus habe, heißt dies nicht, dass ein Kommunikationspartner der Frau nicht weiterhin eine andere Motivation unterstellen könnte. In der Tat kann er die «tatsächliche» Motivation nicht überprüfen, das Bewusstsein seines Gegenübers bleibt eine «Black Box».

## 5.2 Anwesenheit von Transzendenz

Kleidung kann, wie im Fall der Tefillin oder im Fall des Kreuzes als Schmuckstück, auch auf eine transzendente Ordnung bezogen werden, indem sie diese Ordnung symbolisiert, an sie erinnert etc. Hier wird deutlich, dass der Einbezug transzendenter Ordnung im Sinne eines Themas geschehen kann oder aber im Sinne der Wahrnehmung einer/eines weiteren Interaktionspartners/-partnerin, der/die nicht notwendigerweise im Sinne

einer «Person» verstanden werden muss. Im ersten Fall kann mit Kommunikation über diese Transzendenz oder auch über mit ihr Assoziiertes angeschlossen werden.

Der zweite Fall ist nur möglich, wenn die Existenz der betreffenden Transzendenz angenommen wird, unabhängig davon, ob diese positiv oder negativ gedeutet wird. Auch das kann die Kommunikation und das Verhalten der Interaktionspartner bestimmen. So wird möglicherweise eine Katholikin mit dem Schlagen des Kreuzes auf die Präsenz einer über seine Kleidung als Satanisten identifizierten Person reagieren: Der Satan, und damit die ihm zugetrauten negativen Kräfte, werden hier in die Interaktion einbezogen.

In Numeri 15,37–40 wird deutlich gemacht, dass die jüdische Kleidungspraxis von *zizit* und *tallit* den Einbezug Gottes gewährleisten, ja gewissermaßen zu einer permanenten Interaktion mit Gott führen soll:

«Und der HERR sprach zu Mose: Rede zu den Israeliten und sage zu ihnen, sie sollen sich an den Zipfeln ihrer Kleider eine Quaste machen, von Generation zu Generation, und sie sollen an der Zipfelquaste eine Schnur von blauem Purpur anbringen. Und wenn ihr die Quaste seht, sollt ihr an alle Gebote des HERRN denken und sie einhalten und nicht eurem Herzen und euren Augen folgen und hinter ihnen herhuren, damit ihr alle an meine Gebote denkt und sie einhaltet und eurem Gott heilig seid.»

So können mit der Wahrnehmung dieser Kleidungspraxis Gott, aber auch die Gebote der Tora als anwesend behandelt werden.

Die Präsenz einer jenseits der empirisch sichtbar beteiligten Akteure existierenden Kraft wird mit der Anwesenheit einer bestimmten Kleidung angenommen, wenn z.B. mit dem Mantel eines Derwischs auch dessen *baraka* (Segenskraft) auf den neuen Träger übergeht<sup>54</sup> oder Kleidung magische Macht zugesprochen wird (vgl. z.B. Frembgen 1999: 13). Weit verbreitet sind etwa Medaillons, denen durch ihre Verbindung zu einer transzendenten Macht besondere Kräfte zugestanden werden, sei es, dass

54 In orthodoxen Derwischbruderschaften ist es zum Teil üblich, dass der Scheich dem Novizen nach einer bestimmten Zeit des Dienstes einen Mantel übergibt. Wenn dieser Mantel zuvor vom Scheich getragen oder berührt worden ist, geht die *baraka* des vorherigen Trägers mit dem Mantel auf den neuen Träger über (vgl. Frembgen 1999: 12).

in ihnen etwas aufgehoben ist oder dass ein Bezug über eine Abbildung, Segnung etc. hergestellt wurde.<sup>55</sup>

Ähnlich, wenn auch nicht ganz so explizit, verhält es sich, wenn Kleidung als Ausdruck bzw. Entsprechung einer transzendenten Ordnung gesehen wird. Beispiele sind hier die Mönchsroben buddhistischer Mönche, die religiöse Kleidungspraxis der Shaker, aber auch diejenige römisch-katholischer Nonnen, wenn sie von ihren Trägerinnen als Ausdruck bzw. Entsprechung zur göttlichen Ordnung gesehen wird.<sup>56</sup> Die Kleidung schafft so eine höhere Wahrscheinlichkeit, dass eine Interaktionssituation mit eben dieser transzendenten Ordnung von den TrägerInnen hergestellt wird. Der nach Luhmann für Interaktionssituationen typische Zeitdruck (vgl. Luhmann 2002: 202) entfällt hier, jedenfalls bei permanent getragener Kleidung. Interessant ist hier die Möglichkeit, dass bestimmte religiöse Kleidungsstücke, häufig Kopfbedeckungen, von einigen permanent, von anderen nur in spezifisch der Transzendenz zugewiesenen Räumen/Zeiten getragen werden. So tragen keineswegs alle Juden im Alltag eine Kippa, wohl aber, wenn sie sich in einer Synagoge aufhalten.

In besonders expliziter Weise wird Transzendenz in einer Interaktion über Kleidung als anwesend behandelt, wenn der Kleidung selbst transzendente Macht zugesprochen wird. Ein dramatisches Beispiel bietet der biblische Samson, dessen Kraft als «Geweiheter Gottes» unmittelbar mit seinen «ungeschorenen» Haaren in Beziehung steht. Sobald diese geschnitten sind, verlässt ihn die Kraft und er muss feststellen, dass «der Herr von ihm gewichen war».<sup>57</sup> Als die Haare wieder zu wachsen beginnen, kehrt auch Samsons Kraft zurück, und so ist Gottes Kraft in der Situation präsent und aktiv, in der Samson sich mitsamt den anwesenden feindlichen Philistern unter dem von ihm gestürzten Tempel begräbt.

55 Im negativen Sinne wurde in einigen Traditionen des europäischen Mittelalters von der mit Kleidung unmittelbar in Beziehung stehenden Präsenz einer negativen Kraft ausgegangen: Belegt sind hier Fälle, in denen Monogramme etc. aus den Kleidungsstücken entfernt wurden, in denen Tote bestattet werden sollten, da diese Kennzeichnungen den Toten Macht über noch Lebende gleichen Namens gegeben hätten (vgl. Geiger 1932).

56 «Die höhere Ordnung, der sie sich verschrieben haben, findet ihre angemessene Entsprechung in einer irdischen Ordnung, in einem geordneten und strukturierten Leben [...] und in ordentlicher und zugleich geordneter Kleidung.» (Konrad 2005: 90-91, vgl. ebd. 92)

57 Richter 16,20.

Im Fall von Kleidungsstücken handelt es sich in der Regel um eine Macht, die von einer/einem TrägerIn auf das Kleidungsstück übergegangen ist.<sup>58</sup> In der Geschichte der Entrückung Elias finden sich gleich zwei im Hinblick auf Kleidung aufschlussreiche Bemerkungen. Elias Schüler und Nachfolger Elischa zerreißt seine Kleider, als er seinen Meister («Vater») im Himmel entschwinden sieht, eine Geste der Trauer, die, wie Berlejung schreibt, «dem Verlust der Machtkompetenzen und Identität gleich» kommt (Berlejung 2001). Zugleich scheint aber Elias Macht auf dessen zurückgelassenen Mantel übergegangen zu sein, und ebenso scheint mit dem Mantel die Präsenz Gottes einherzugehen, sichtbar daran, dass sich das Wasser des Jordans vor dem Nachfolger teilt, als dieser mit dem Mantel darauf schlägt, ebenso wie es geschehen war, als der Meister zuvor dasselbe getan hatte: «Und er [Elischa] nahm den Mantel, der von Elija gefallen war, schlug damit das Wasser und sprach: Wo ist der HERR, der Gott Elias? Auch er schlug das Wasser, und es teilte sich nach beiden Seiten, und Elischa ging hindurch» (2. Könige 2,14, vgl. 2,8).

Unter den «Materialien zum Schamanismus der Ewenki-Tungusen» findet sich das Beispiel des Schamanenmantels, dessen Präsenz notwendig ist, um eine Heilung durchzuführen, und dessen schamanische Kraft nicht an seinen Besitzer gebunden ist, sondern auch von anderen Schamanen genutzt werden kann (vgl. Suslov/Menges 1928: 21–22). Anschaulich wird die einem Mantel, in diesem Fall dem Mantel eines Malang<sup>59</sup> zugestandene

58 Kleidungsstücke können in vielen religiösen Traditionen mit einer bestimmten Person identifiziert werden oder auch mit einer bestimmten Rolle und Funktion und entsprechend vom Vorgänger auf den Nachfolger übergehen. So übergeben Zenmeister ihre Roben ihrem Nachfolger, und im Iran ist es üblich, dass der Lehrer seinem Schüler das typische Gewand eines Mullahs übergibt, wenn dieser seine Studien erfolgreich abgeschlossen hat und fortan selbst als Mullah gelten darf.

59 Ein afghanischer Malang gehört, anders als ein Derwisch, keiner Bruderschaft an. Malangs ziehen als Pilger bzw. Wanderbettler umher und folgen einer spezifischen vestimentären Praxis, zu der neben einem Wanderstab, einer Gebetskette und einer Bettelschale unter anderem, und für ihre Wahrnehmung besonders relevant, ein Flickentel gehört. Der zitierte Bericht findet sich in einem Blog «Der Malang oder die Wunderkraft des Derwischmantels», den Olaf Günther unter dem Namen Olim Devona am 27.2.2011 bei tethys.Central Asia Everyday veröffentlicht hat: [www.tethys.caoss.org/index.php/2011/02/27/mazor-aka-der-malang-oder-die-wunderkraft-des-derwischmantels](http://www.tethys.caoss.org/index.php/2011/02/27/mazor-aka-der-malang-oder-die-wunderkraft-des-derwischmantels) (11.1.2012).

Kraft in einem Reisebericht des Ethnologen Olaf Günther. Dieser hatte für ein deutsches Museum einen solchen Mantel in Afghanistan erworben und stellte dann bei diversen Kontrollen durch Polizei, Zoll und Armee fest, dass keiner der Diensthabenden den Mantel berühren wollte. Dies ermöglichte es ihm schließlich, eine traditionelle Apotheke unter dem «Schutz» des Mantels aus dem Land zu schmuggeln.

Es ließen sich zahlreiche weitere Beispiele aufführen, religionswissenschaftlich entscheidend ist es festzuhalten, dass durch Kleidung weitere, nicht empirisch vorhandene Akteure in einer Interaktion als anwesend behandelt werden können und damit die Situation selbst mit definiert wird: Und wenn «Menschen eine Situation als wirklich definieren, dann ist sie ihren Auswirkungen nach wirklich» (Goffman 1977: 9).<sup>60</sup>

## 6 Conclusio

Der eigene Körper ist für das Selbstverständnis von Menschen von unhintergebar Bedeutung, ebenso kommt der körperlichen Erscheinung in Interaktionssystemen, die sich maßgeblich über sinnliche Wahrnehmung konstituieren, eine hohe Relevanz zu. Kleidung, zumal in dem weitgefassten Verständnis von «dress(ing)», ist wiederum entscheidend für die Wahrnehmung von Körpern, die selbst immer schon sozial und kulturell konstruiert sind. In kollokalen Situationen, die als Interaktion beschrieben werden können, können über Kleidung Relevanzen, die außerhalb der betreffenden Situation bestehen, in die Situation einbezogen werden. Zugleich kann Kleidung Situationen spezifizieren, es den Interaktionspartnern erleichtern zu verstehen, was «hier eigentlich vor[geht]» (Goffman 1977: 16), das heißt, wen sie vor sich haben und mit welchen Konsequenzen für die Situation zu rechnen ist. Kleidung kann als Kommunikation aufgefasst werden, ebenso wie sie zum Thema von Kommunikation gemacht werden kann, wird aber noch vor jeder Kommunikation wahrgenommen.

Worin liegt nun, um auf die zu Beginn gestellte Frage zurückzukommen, das Spezifische *religiöser* Kleidung?

60 «If men define situations as real, they are real in their consequences.» (Thomas/Thomas 1928: 572)

Religiöse Kleidung ist Kleidung, der ein Bezug zu Religion zugewiesen wird, sei es von ihren TrägerInnen oder von BeobachterInnen. Damit wird ihr mehr oder weniger unmittelbar ein Bezug zu einer «immutable, necessary order that pre-exists both individuals and groups» (Hervieu-Léger 2000: 86) zugesprochen.

Dementsprechend wird dieser Ordnung über die Wahrnehmung von Kleidung in einer Interaktion eine Mitbestimmung dieser Situation eingeräumt, wenn sie nicht sogar als Interaktionspartner einbezogen wird. Religiöse Kleidung kann so Situationen als religiöse definieren, kann Präsenz, die in der Interaktion selbst jeweils ausgehandelt wird, um Transzendenz erweitern und nicht-sinnlich, empirisch wahrnehmbare Interaktionspartner und Kräfte für die Situation als anwesend konstituieren, ohne dass dies erst durch Kommunikation geschehen müsste.

### Literaturverzeichnis

- Alsdorf, Ludwig (2006): *Jaina Studies. Their Present State and Future Tasks*, Mumbai: Hindi Granth Karyalay.
- Barthes, Roland (1985): *Die Sprache der Mode*, Frankfurt/M.: Suhrkamp.
- Benz, Ernst (1977): «Norm und Heiliger Geist in der Geschichte des Christentums». In: Rudolf Ritsema/Adolf Portmann (Hg.), *Norms in a Changing World. Normen im Wandel der Zeit. Avenir et Devenir des Normes*, Leiden: E. J. Brill, S. 137–182.
- Berlejung, Angelika (2001): «Kleid/Kleidung. Religionswissenschaftlich. Allgemein». In: Hans Dieter Betz/Don S. Browning/Bernd Janowski/Eberhard Jüngel (Hg.), *Religion in Geschichte und Gegenwart. Handwörterbuch für Theologie und Religionswissenschaft. Band 4*, Tübingen: Mohr Siebeck, S. 1410.
- Björkqvist, Kaj (1990): «World-rejection, world-affirmation and goal displacement. Some aspects of change in three new religions movements of Hindu origin». In: Nils G. Holm (Hg.), *Encounter with India. Studies in Neo-Hinduism*, Turku: Abo Akademi University Press, S. 70–99.
- Bohn, Cornelia (2000): «Kleidung als Kommunikationsmedium». *Soziale Systeme. Zeitschrift für Soziologische Theorie* 6(1), S. 111–135.
- Bohn, Cornelia (2006): *Inklusion, Exklusion und die Person*, Konstanz: UVK Universitätsverlag Konstanz.
- Bouska, Marvin L./Beatty, Patricia A. (1978): «Clothing as a symbol of status. Its effect on control of interaction territory». *Bulletin of Psychonomic Sociology* 11(4), S. 235–238.

- Breuer, Marc (2010): «Religiöse Inklusion über die Liturgie? Zum Verhältnis von Profession und Publikum im Katholizismus». In: Michael N. Ebertz/ Rainer Schützeichel (Hg.), Sinnstiftung als Beruf. Über Experten der Sinnstiftung, Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaften, S.43–70.
- Brubacker, Rogers/Cooper, Frederick (2000): «Beyond Identity». *Theory and Society* 29, S.1–47.
- al-Buhārī (1991): *Sahīh. Nachrichten und Taten und Aussprüche des Propheten Muhammad*, Stuttgart: Reclam.
- Coursey, Robert D. (1973): «Clothes doth make the man, in the eye of the beholder». *Perceptual and Motor Skills* 36, S.1259–1264.
- Craik, Jennifer (1994): *The Face of Fashion. Cultural studies in fashion*, London: Routledge.
- Dürr, Hans-Peter (1988): *Nacktheit und Scham – der Mythos vom Zivilisationsprozess. Band 1*, Frankfurt/M.: Suhrkamp.
- De Groot, Jan Jakob Maria (1982): *The Religious System of China. Its ancient forms, evolution, history and present aspect. Manners, customs and social institutions connected therewith*, Brill: Leiden.
- Eicher, Joanne B./Evenson, Sandra Lee/Lutz, Hazel A. (Hg.) (2008): *The Visible Self. Global Perspectives on Dress, Culture, and Society*, New York: Fairchild Publications.
- Elias, Norbert (1977): *Über den Prozess der Zivilisation. Soziogenetische und psychogenetische Untersuchungen. Erster Band. Wandlungen des Verhaltens in den weltlichen Oberschichten des Abendlandes*, Frankfurt/M.: Suhrkamp.
- Erker-Sonnabend, Ulrich (1987): *Das Lüften des Schleiers. Die Orientenerfahrung britischer Reisender in Ägypten und Arabien. Ein Beitrag zum Reisebericht des 19. Jahrhunderts.*, Hildesheim/Zürich: Olms.
- Evangelisch-Reformierte Landeskirche des Kantons Zürich (Hg.) (2007): *Zürcher Bibel*, Zürich: Verlag der Zürcher Bibel.
- Evans, Malcolm D. (2009): *Manual on the Wearing of Religious Symbols in Public Areas*, Leiden: Nijhoff.
- Flügel, John C. (1986): «Psychologie der Kleidung». In: Silvia Bovenschen (Hg.), *Die Listen der Mode*, Frankfurt/M.: Suhrkamp, S.208–263.
- Freiberger, Oliver (2009): *Der Askesediskurs in der Religionsgeschichte. Eine vergleichende Untersuchung brahmanischer und frühchristlicher Texte*, Wiesbaden: Harrassowitz.
- Frembgen, Jürgen W. (1999): *Kleidung und Ausrüstung islamischer Gottsucher. Ein Beitrag zur materiellen Kultur des Derwischwesens*, Wiesbaden: Harrassowitz.
- Fuchs, Peter/Luhmann, Niklas (1989): *Reden und Schweigen*, Frankfurt/M.: Suhrkamp.

- Geiger, Paul (1932): «Leiche». In: Eduard Hoffmann-Krayer/Hanns Bächtold-Stäubli (Hg.), *Handwörterbuch des deutschen Aberglaubens*. Band V, Berlin/Leipzig: Walter de Gruyter, S.1024–1060.
- Geser, Hans (1996): *Elementare soziale Wahrnehmungen und Interaktionen. Ein theoretischer Integrationsversuch*. Verfügbar unter: <http://www.geser.net/elin/inhalt.htm> (22.3.2012)
- Goffman, Erving (1959): *The Presentation of Self in Everyday Life*, New York: Doubleday.
- Goffman, Erving (1972): *Encounters. Two Studies in the Sociology of Interaction*, London: Allen Lane.
- Goffman, Erving (1977): *Rahmen-Analyse. Ein Versuch über die Organisation von Alltagserfahrungen*, Frankfurt/M.: Suhrkamp.
- Goffman, Erving (1994): *Interaktion und Geschlecht*, Frankfurt/M./New York: Campus Verlag.
- Gohl-Völker, Ulla (2002): *Die Kleidung der Shaker-Schwester im 19. Jahrhundert. Die Repräsentanz kategorialer Ordnungsbegriffe*, Münster/New York/München/Berlin: Waxmann.
- Graybill, Beth/Arthur, Linda B. (1999): «The Social Control of Women's Bodies in Two Mennonite Communities». In: Linda B. Arthur (Hg.), *Religion, Dress and the Body (Dress, body, culture)*, Oxford: Berg, S.9–30.
- Griffin, Mary (1975): *Unbelling the Cat. The Courage to Choose*, Boston: Little Brown.
- Hamilton, Jean A./Hamilton, James W. (2008): «Dress as a Reflection and Sustainer of Social Reality: A Cross-Cultural Perspective». In: Joanne B. Eicher/Sandra Lee Evenson/Hazel A. Lutz (Hg.), *The Visible Self. Global Perspectives on Dress, Culture, and Society*, New York: Fairchild Publications, S.141–149.
- Hervieu-Léger, Danièle (2000): *Religion as a Chain of Memory*, New Brunswick, New Jersey: Rutgers University Press.
- Kaiser, Susan B. (1983): «Toward contextual social psychology of clothing. A synthesis of symbolic interactionist and cognitive theoretical perspectives». *Clothing and Textile Research Journal* 21(1), S.1–9.
- Kaufmann, Jean-Claude (1996): *Frauenkörper – Männerblicke*, Konstanz: UVK Universitätsverlag Konstanz.
- Kaufmann, Thomas (2009): «Filzhut versus Barett. Einige Überlegungen zur Inszenierung von «Leben» und «Lehre» in der frühen radikalen Reformation». In: Anselm Schubert/Michael Driedger/Astrid von Schlachta (Hg.), *Grenzen des Täuferturns – Boundaries of Anabaptism. Neue Forschungen (SVRG 209)*, Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus, S.273–294.
- Keller, Gottfried ([1874] 1997): *Kleider machen Leute (dtv Bibliothek der Erstausgaben)*, München: Deutscher Taschenbuch-Verlag.

- Kieserling, André (1996): «Die Autonomie der Interaktion». In: Günter Küppers (Hg.), *Chaos und Ordnung: Formen der Selbstorganisation in Natur und Gesellschaft*, Stuttgart: Reclam, S.257–289.
- Kieserling, André (1999): *Kommunikation unter Anwesenden. Studien über Interaktionssysteme*, Frankfurt/M.: Suhrkamp.
- Konrad, Dagmar (2005): «Ordentlich – passend – angemessen. Schönheit im Kloster». In: Gabriele Mentges/Birgit Richard (Hg.), *Schönheit der Uniformität. Körper, Kleidung, Medien*, Frankfurt/M./New York: Campus, S.79–114.
- Kruse, Britta-Juliane (2007): *Witwen. Kulturgeschichte eines Standes im Spätmittelalter und Früher Neuzeit*, Berlin/New York: Walter de Gruyter.
- Löw, Martina (2001): *Raumsoziologie*, Frankfurt/M.: Suhrkamp.
- Laidlaw, James (1995): *Riches and Renunciation. Religion, Economy and Society among Jains*, Oxford: Clarendon Press.
- Lamaison, Pierre/Bourdieu, Pierre (1986): «From Rules to Strategies: An Interview with Pierre Bourdieu». *Cultural Anthropology* 1(1), S.110–120.
- Leach, Edmund R. (1976): *Culture and Communication: The Logic by which Symbols are Connected: An Introduction to the Use of Structuralist Analysis in Social Anthropology (Themes in the Social Sciences)*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Lee, Daniel B. (2000): *Old Order Mennonites. Rituals, Beliefs and Community*, Maryland: Burnham Publishers.
- Lietzmann, Anja (2001): «Kleidung und Nacktheit». In: Hans Dieter Betz/ Don S. Browning/Bernd Janowski/Eberhard Jüngel (Hg.), *Religion in Geschichte und Gegenwart. Handwörterbuch für Theologie und Religionswissenschaft. Band 4*, Tübingen: Mohr Siebeck, S.1417–1418.
- Littrell, Mary Ann/Evers, Sandra J. (1985): «Liturgical vestments and the priest role». *Home Economics Research Journal* 14(1), S.152–162.
- Long, Thomas J. (1978): «Influence of uniform and religious status on interviewees». *Journal of Counseling Psychology* 25(5), S.405–409.
- Luhmann, Niklas (1984): *Soziale Systeme*, Frankfurt/M.: Suhrkamp.
- Luhmann, Niklas (1985): «Die Autopoiesis des Bewusstseins». *Soziale Welt* 36, S.402–446.
- Luhmann, Niklas (1987): *Soziologische Aufklärung 4. Beiträge zur funktionalen Differenzierung der Gesellschaft*, Opladen: Westdeutscher Verlag.
- Luhmann, Niklas (1998): «Religion als Kommunikation». In: Hartmann Tyrell/Volkhard Krech/Hubert Knoblauch (Hg.), *Religion als Kommunikation (Religion in der Gesellschaft Bd. 4)*, Würzburg: Ergon, S.135–145.
- Luhmann, Niklas (2002): *Die Religion der Gesellschaft*, Frankfurt/M.: Suhrkamp.
- Luther, Martin (1912): *Die Bibel oder die ganze Heilige Schrift des Alten und Neuen Testaments*, Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft.

- Mauss, Marcel (1989a): «Die Techniken des Körpers». In: Marcel Mauss, *Soziologie und Anthropologie Band II*, Frankfurt/M.: Fischer Taschenbuch Verlag, S. 197–220.
- Mauss, Marcel (1989b): «Eine Kategorie des menschlichen Geistes. Der Begriff der Person und des ›Ich‹». In: Marcel Mauss, *Soziologie und Anthropologie Band II*, Frankfurt/M.: Fischer Taschenbuch Verlag, S. 221–252.
- Mayer-Thurman, Christa (1975): «The significance of mass vestments». *Arts and Artists* 10, S. 14–21.
- Michelman, Susan O. (1999): «Fashion and Identity of Women Religious». In: Linda B. Arthur (Hg.), *Religion, Dress and the Body (Dress, body, culture)*, Oxford: Berg, S. 135–145.
- Miyake, Hitoshi (2001): *Shugendo. Essays on the Structure of Japanese Folk Religion*, Ann Arbor: The University of Michigan.
- Paret, Rudi (1996): *Der Koran*, Stuttgart/Berlin/Köln: W. Kohlhammer.
- Plessner, Helmut (1975): *Die Stufen des Organischen und der Mensch. Einleitung in die Philosophische Anthropologie*, Berlin: Walter de Gruyter.
- Rafaeli, Anat/Pratt, Michael G. (1993): «Tailored Meanings. On the Meaning and Impact of Organizational Dress». *The Academy of Management Review* 18(1), S. 32–55.
- Roach, Mary Ellen/Eicher, Joanne B. (1973): *The Visible Self. Perspectives on Dress*, New Jersey: Prentice-Hall.
- Roach, Mary Ellen/Musa, Kathleen Ehle/Hollander, Anne (Hg.) (1980): *New Perspectives on the History of Western Dress: A Handbook*, New York: NutriGuides.
- Süss, Joachim (1996): *Bhagwans Erbe. Die Osho-Bewegung heute*, München: Claudius.
- Schlag, Thomas/Kunz, Ralph (2009): ««Des Pfarrers neue Kleider ...». Erkundungen und Erwägungen zur Talarfrage in den reformierten Schweizer Landeskirchen». *Pastoraltheologie* 98, S. 211–232.
- Schroer, Markus (Hg.) (2005): *Soziologie des Körpers*, Frankfurt/M.: Suhrkamp.
- Simmel, Georg (1890): *Über soziale Differenzierung. Soziologische und psychologische Untersuchungen*, Leipzig: Duncker & Humblot.
- Simmel, Georg (1986): «Die Mode». In: Silvia Bovenschen (Hg.), *Die Listen der Mode*, Frankfurt/M.: Suhrkamp, S. 179–206.
- Simmel, Georg (1992): *Soziologie. Untersuchungen über die Formen der Vergesellschaftung (Georg Simmel Gesamtausgabe Band 11)*, Frankfurt/M.: Suhrkamp.
- Stone, Gregory P. (1995): «Appearance and the Self». In: Mary Ellen Roach-Higgins/Joanne Eicher/Kim Johnson (Hg.), *Dress and Identity*, New York: Fairchild Publications, S. 19–39.

- Suslov, Innokenti M./Menges, Karl H. (Hg.) (1928): Materialien zum Schamanismus der Ewenki-Tungusen an der mittleren und unteren Tunguska, Wiesbaden: Harrassowitz.
- Taylor, Lou (2002): *The Study of Dress History*, Manchester: Manchester University Press.
- Thomas, William Isaac/Swaine Thomas, Dorothy (1928): *The Child in America: Behavior problems and programs*, New York: Knopf.
- Tolstoj, Lev Nikolaevič (1979): *Tagebücher 1847–1910* (aus dem Russischen übers. von Günter Dalitz), München: Winkler.
- Tranberg Hansen, Karen (2004): «The World in Dress: Anthropological Perspectives on Clothing, Fashion, and Culture». *Annual Review of Anthropology* 33, S.369–392.
- Uehlinger, Christoph (2006): «*Visible Religion* und die Sichtbarkeit von Religion(en). Voraussetzungen, Anknüpfungsprobleme, Wiederaufnahme eines religionswissenschaftlichen Forschungsprogramms». *Berliner Theologische Zeitschrift* 23, S.165–184.
- Wallis, Roy (1984): *The Elementary Forms of the New Religious Life*, London/Boston/Melbourne/Henley: Routledge & Kegan Paul.
- Watson, James L./Rawski, Evelyn S. (Hg.) (1988): *Death Ritual in Late Imperial and Modern China*, Berkeley/Los Angeles/London: University of California Press.
- Weber, Max (1972): *Wirtschaft und Gesellschaft: Grundriss der verstehenden Soziologie*, Tübingen: J. C. B. Mohr.