

Aus:

Jacqueline Grigo

Religiöse Kleidung

Vestimentäre Praxis zwischen Identität und Differenz

Februar 2015, 288 Seiten, kart., zahlr. Abb., 29,99 €, ISBN 978-3-8376-2839-5

Anhand ausgewählter Fallstudien thematisiert das Buch die Bedeutung religiöser Kleidungspraxis für die Träger_innen unterschiedlicher religiöser Traditionen. Entgegen der mit religiöser Kleidung oft in Verbindung gebrachten Assoziationen von Rückständigkeit und Fremdbestimmung zeigt es die Komplexität und Kontingenz von Abwägungs- und Aushandlungsprozessen in alltäglichen vestimentären Entscheidungssituationen auf.

Jacqueline Grigo zeigt: Religiöse Kleidung ist nicht nur Ausdruck sozialer Kontrolle oder Marker religiöser Zugehörigkeit respektive Differenz – vielmehr dient sie in vielfältiger Weise der Konstruktion von Identität und sozialer Selbstverortung.

Jacqueline Grigo ist Ethnologin und Religionswissenschaftlerin an der Universität Zürich.

Weitere Informationen und Bestellung unter:

www.transcript-verlag.de/978-3-8376-2839-5

Inhalt

1. Einleitung | 7

1.1 Diversität und Spielräume religiöser Visibilität | 7

1.2 Fragestellung | 14

1.3 Aufbau der Arbeit | 16

2. Religiöse Kleidung: Perspektiven der Forschung | 19

2.1 Kleidung als „soziales Totalphänomen“ | 19

2.2 Religiöse Kleidung und soziale Kontrolle | 24

2.3 Außensichten: Religiöse Kleidung, Rezeption und Regulierung | 27

2.4 Innensichten: Vestimentäre Praktiken und das Selbstverständnis von Träger/innen | 33

2.5 Zusammenfassung und Einordnung der eigenen Forschung | 38

3. Theoretische Überlegungen | 41

3.1 Kleidung | 41

3.2 Religion | 51

3.3 Identität | 62

3.4 Differenz und Grenzziehung | 75

3.5 Die Sichtbarkeit von Differenz | 80

4. Methoden | 85

4.1 Datenerhebung | 85

4.2 Fallauswahl | 92

4.3 Auswertung | 94

5. Ergebnisse | 99

5.1 Einzelfallauswertung Frau Güney | 99

5.2 Einzelfallauswertung Schwester Marianne | 119

5.3 Einzelfallauswertung Herr Singh | 135

5.4 Einzelfallauswertung Geshe Do | 151

5.5 Kurzdarstellung Herr Wyler | 168

5.6 Kurzdarstellung Herr Steiner | 178

6. Diskussion und Systematisierung | 191

6.1 Kleidungspraxis als Ressource positiver Selbstwahrnehmung | 191

6.2 Die Erfahrung von Differenz | 218

6.3 Strategien im Umgang mit Differenz (-wahrnehmung) | 226

7. Schluss: Zusammenfassung und Fazit | 241

Abkürzungen | 251

Danksagung | 253

Literatur | 255

1. Einleitung

Die vorliegende Untersuchung fragt nach der Bedeutung und Relevanz religiös konnotierter Kleidung für Trägerinnen und Träger unterschiedlicher religiöser Zugehörigkeit. Dabei interessiert insbesondere der Stellenwert der Sichtbarkeit¹ religiöser Identität, sowohl im Hinblick auf die religiöse Orientierung der Akteur/innen sowie die Deutungen und Praktiken, die sich daraus ergeben, als auch in Bezug auf deren Auseinandersetzung mit ihrer sozialen Umwelt. Bevor eine detailliertere Ausführung des Forschungsinteresses erfolgt, werden aktuelle gesellschaftliche Kontexte, in denen sich die zu analysierenden Kleidungspraktiken manifestieren, charakterisiert.

1.1 DIVERSITÄT UND SPIELRÄUME RELIGIÖSER VISIBILITÄT

Die gesellschaftliche Situation in der Schweiz ist, bedingt durch transnationale Bewegungen und Prozesse der Individualisierung und Differenzierung, durch eine zunehmende Pluralisierung religiös-kultureller Optionen gekennzeichnet,¹ die

1 „Nicht nur wuchsen die verschiedenen muslimischen Gruppierungen durch Arbeitsmigranten und Flüchtlingsgruppen zur drittgrößten Religionsgruppe in der Schweiz heran. Auch etablierten sich zahlreiche neue, aus Nordamerika, Afrika und Asien kommende Kirchen und Religionen, gewannen Mitglieder und errichteten neue Goteshäuser und Tempel. Innerhalb des Christentums zeigt sich ein äußerst breites Spektrum an Kirchen, Orden, Gemeinden, Missionen, Gesellschaften, Bewegungen und Kreisen. Dieses vervielfältigt sich fortwährend durch internationale Migrationen, missionarische Gruppierungen und Abspaltungen. Religion in der Schweiz ist im Plu-

sich u. a. in einer wachsenden respektive sich transformierenden Vielfalt sichtbarer religiöser Identitätsrepräsentationen äußert (vgl. Baumann und Stolz 2007). Wie beispielhaft an den jüngeren Diskussionen um den Bau von Minaretten oder das Tragen von Burkas deutlich wurde, kann dies zu öffentlich ausgetragenen Konflikten führen. Die Sichtbarkeit ist dabei eine der wichtigsten Ebenen der Wahrnehmung und Problematisierung religiöser Unterschiede (vgl. Lüddeckens et al. 2010). Gesellschaftliche Differenzierungen und Ungleichheiten, die sich durch erhöhte Kommunikation und Komplexität einstellen, „[leben] von wechselseitiger Sichtbarkeit“ (Nassehi 2002: 226). Dies gilt in besonderem Maß für religiöse Differenzen, welche Räume und Individuen kulturell markieren und ordnen (vgl. Missfelder und Schmauder 2010: 9). „Kaftan, Kreuz und Kopftuch“ stehen ebenso wie Sakralbauten für kulturelle Zeichensysteme, die öffentliche Räume in besonderer Weise prägen und symbolisch besetzen können (ebd.). Religiöse Koexistenzkonflikte erscheinen in diesem Sinne vor allem als Sichtbarkeitskonflikte.

Die öffentliche Sichtbarkeit von Religion und der Umgang pluralistischer Gesellschaften mit Religion, sind, wie Christoph Uehlinger feststellt, „gegenwärtig Schlüsselthemen gesellschaftlicher Diskurse über Identität und Repräsentation, Integration und Abgrenzung, Sozialisation und Marginalisierung“ (Uehlinger 2006b: 6).

Sichtbare religiöse Differenz muss aber, wie aktuelle (vgl. Lüddeckens et al. 2010) und historische (vgl. Missfelder und Schmauder 2010) Befunde zeigen, nicht zwingend zu Konflikten führen. Den diskursiven Mechanismen der Differenzproduktion und des „religiösen *otherings*“² (vgl. Mecheril und Thomas-Olalde 2011: 45f), welche religiöse Disparität letztlich überhaupt erst konstruieren, problematisieren und normativ besetzen, stehen dabei (selektive) Indifferenz und Exotisierung, sowie individuelle, kollektive und institutionalisierte – etwa politische oder rechtliche – Strategien des Umgangs mit religiöser Komplexität gegenüber. Historisch gesehen bildeten sich, insbesondere in den Städten, in denen schon seit Jahrhunderten verschiedene Religionen „mit-, neben-, und gegeneinander“ leben, spezifische Formen und Prozeduren des Komplexitätsmanagements und institutionalisierte Koexistenzmechanismen (vgl. Missfelder und Schmauder 2010: 12) heraus.³ Solche Formen des Aushandelns religiö-

ral zu denken, gerade auch mit Blick auf ihre vielen lokalen Gemeinschaften und die erheblichen Unterschiede zwischen ihnen“ (Baumann 2012: 22).

2 Vgl. zum Konzept des *othering* Gayatri Spivak (1985).

3 Als Beispiel kann hier die stadträumliche Segregation als Mechanismus genannt werden, um Koexistenzkonflikte durch wechselseitige Nichtwahrnehmung zu verhindern,

ser Diversität erfordern und fördern damit zugleich „ihre Transformation in gesellschaftliche Integrationsprozesse“ (ebd.). Die Visibilität von Religion(en) in einer Gesellschaft wird „durch historisch je verschiedene institutionelle, ideologische, rechtliche und kulturelle Spielräume ermöglicht und begrenzt“ (ebd.: 9). Wie stellen sich nun solche begrenzenden respektive ermöglichenden Spielräume für die seit ca. 30 – 40 Jahren veränderte Vielfalt (sichtbarer) religiöser Identitätsrepräsentationen in der Schweiz (vgl. Baumann 2012: 22) generell und bezogen auf religiöse Kleidung im Speziellen dar?

Die Schweiz versteht sich auf Bundesebene⁴ als säkularer Staat. *Rechtlich* gesehen herrscht das Prinzip der individuellen Religionsfreiheit, das verfassungsrechtlich verankert ist und auf der Grundlage der Neutralität des Staates fußt. Die Unterscheidung zwischen privater und öffentlicher Sphäre, als Fundament der von der Verfassung garantierten Grundrechte, verpflichten den Staat „die individuellen Möglichkeiten der freien Entfaltung nur insoweit zu beschränken, wie dies im übergeordneten Interesse der Gesellschaft, d.h. im ‚öffentlichen‘ Interesse, zweckmäßig, erforderlich und persönlich zumutbar ist“⁵ (Mader und Schinzel 2012: 112).

Religion ist aus juristischer Sicht als ein „Ausdruck einer individuellen Einstellung zum Göttlichen bzw. zum Transzendenten“ (BGE 119 Ia 178 E. 4b,

also Konfliktpotential „durch die räumliche Implementierung von Indifferenz abzubauen“ (Schroer 2006: 247). Segregation gehörte in der Vergangenheit zu den bevorzugten Mitteln des religiösen Komplexitätsmanagements in urbanen Räumen und werde erst durch die spezifisch moderne Idealvorstellung einer möglichst vollständigen sozialen und kulturellen Assimilation zu einem Integrationsproblem (Missfelder 2010: 12). Diesem Assimilationsideal lägen aber problematische Vorstellungen zu Grunde, indem entweder von einer unilateralen Anpassung einer Minderheit an die Mehrheit oder aber vom Verwischen kultureller Unterschiede in einem *melting pot* ausgegangen werde (vgl. Missfelder 2010). Beide Ansätze würden, so kritisiert Missfelder zu Recht, unhistorisch und tendenziell reduktionistisch verfahren, indem sie einerseits die kulturellen oder religiösen Alleinstellungsmerkmale der entsprechenden Gemeinschaften zur entscheidenden Variablen im Integrationsprozess erheben und zugleich von einer stabilen, monolithischen Identität der Aufnahmegesellschaft ausgehen würden. Andererseits aber würden auch Prozesse der Selbst-Ethnisierung und reflexiven Identitätsbildung durch Segregation unterschlagen (vgl. ebd.).

- 4 Das Verhältnis von Staat und Religion wird auf kantonaler Ebene unterschiedlich geregelt.
- 5 „Einschränkungen von Grundrechten müssen durch ein öffentliches Interesse oder durch den Schutz von Grundrechten Dritter gerechtfertigt sein“ (Art. 36 Abs. 2 BV).

183) zu verstehen und somit zunächst eine rein private Angelegenheit. Da sich zwischen den Sphären des Privaten und des Öffentlichen vielfältige Wechselwirkungen entspinnen, fällt eine klare Abgrenzung allerdings oft schwer. Wird etwa ein religiöses Bekenntnis oder die Zugehörigkeit zu einer Religionsgemeinschaft – in welcher Art und Weise auch immer – nach außen kommuniziert (Selbstdarstellung) oder durch außerhalb der Religionsgemeinschaft stehende öffentlich thematisiert, wird Religion für Andere wahrnehmbar (Fremdwahrnehmung) und damit auch zu einer öffentlichen Angelegenheit. In diesem Fall kann sich ein Interpretationsspielraum juristischer Auseinandersetzung eröffnen, in dem öffentliche gegen private Interessen verhandelt werden. So wurde beispielsweise 1998 einer muslimischen Lehrerin im Kanton Genf per Bundesgerichtsentscheid verboten, während des Unterrichts ihr Kopftuch zu tragen, da dieses nach Meinung des Gerichts die Kinder in einer Weise beeinträchtigen würde, die mit der religiösen Neutralität der Schule nicht vereinbar sei. Das Verbot richte sich, so ist einer Medienmitteilung des Bundesamtes für Justiz zu entnehmen: „nicht gegen die religiösen Überzeugungen der Beschwerdeführerin, sondern bezwecke den Schutz der Rechte und Freiheiten anderer sowie der öffentlichen Ordnung und Sicherheit“ (Medienmitteilung des Bundesamtes für Justiz: BJ vom 27.02.2001).

Bezogen auf religiöse Themen, lässt sich der Begriff der Öffentlichkeit sinnvollerweise in vier Dimensionen unterteilen: a) in eine räumliche (oder spaziale: öffentlicher Raum, öffentliche Gebäude, öffentlich zugängliche private Bauten und Anlagen), b) in eine institutionelle (u. a. politische und rechtliche Institutionen), c) in eine mediale und d) in eine ‚konsensuelle‘ Öffentlichkeit, die sich auf die öffentliche Meinung bezieht (zu verstehen als „ein Kommunikationssystem, in dem die Erzeugung einer bestimmten Art von Wissen stattfindet: Es entstehen öffentliche Meinungen mit mehr oder weniger allgemeinen Einstellungen zu bestimmten Themen“ [Gerhards und Neidhardt 1991: 12]).⁶ Zwischen diesen bestehen enge Wechselwirkungen, Bezüge und Überschneidungen.

Wie sich in verschiedenen Projekten des Nationalen Forschungsprogramms „Religionsgemeinschaften, Staat und Gesellschaft“ (NFP 58) zeigte, gewinnt das Thema Religion in der *medialen* (vgl. Dahinden et al. 2011, Koch 2011, Trebbe et al. 2011),⁷ aber auch in der *politischen* (vgl. Imhof und Ettinger 2011) Öffent-

6 Die Unterteilung des Öffentlichkeitsbegriffs in vier Dimensionen lehnt sich in leicht modifizierter Form an den Vorschlag von Mader und Schinzel an (vgl. dies. 2012).

7 Urs Dahinden et al. beobachteten dabei tendenziell eine Verschiebung der Aufmerksamkeit von etablierten zu nicht-etablierten Religionen (vgl. Dahinden et al. 2011). Wie Carmen Koch zudem betont, wird der Islam in den vergangenen Jahren in den

lichkeit der Schweiz zunehmend an Präsenz. Die Berichterstattung ist dabei stark durch Wertungen geprägt (vgl. u. a. Dahinden et al. 2011, Trebbe et al. 2011, Imhof und Ettinger 2011). Das Christentum und seine Vertreter/innen beispielsweise werden sowohl positiv als auch negativ beurteilt, während der Buddhismus generell als „nicht-missionierende, friedlich-gewaltfreie, offen-tolerante und undogmatische Religion, welche eine universelle Botschaft an die Menschheit bereithält“ (Kollmar-Paulenz und Funk 2012: 7) charakterisiert wird. Beim Islam hingegen überwiegen negative Beurteilungen deutlich, und die Religion wird in den Medien mehrheitlich im Zusammenhang mit problematischen Motiven wie Politik, Konflikt oder Terrorismus thematisiert (vgl. Koch 2011, Trebbe et al. 2011). Solche polarisierenden Wertungen lassen sich unter anderem mit der Darstellungslogik der Medien in Zusammenhang bringen. Wie auch für den erweiterten europäischen Kontext festzustellen ist, lässt sich die vermehrte mediale Präsenz der Religionen u. a. auf die besondere Empfänglichkeit der Medien für Konflikte zurückführen. Die Konfliktthemen und -dynamiken, die sich mit Religion in Verbindung bringen lassen, haben innerhalb westeuropäischer Länder, aber auch mit Blick auf Gesamteuropa, deutlich zugenommen (vgl. Eder 2002: 336).

In Projekten des NFP 58, die sich mit der *Sichtweise von Individuen* auf das Thema Religion befassen, spiegeln sich die medial (re-)produzierten Wertungen wieder:

Auf den einfachsten Nenner gebracht, wird das Christentum als die eigene Religion angesehen, zu der man trotz aller Kirchenkritik ein relativ positives Verhältnis hat. Alle anderen Religionen sind ‚fremd‘. Hierbei wird der Buddhismus stereotyp als eine positive Religion, als gewaltfrei, friedlich, einladend und undogmatisch dargestellt. Der Islam wird ebenso stereotyp zum Inbegriff einer negativen Religion erklärt und als gewalttätig, Konflikte produzierend, unterdrückerisch und intolerant empfunden (Stolz et al./MOSAiCH, 2011: 29).

Auf ähnliche Ergebnisse kam eine Untersuchung zur Wahrnehmung religiöser Akteur/innen bei „säkularisierten Christen“. In Bezug auf jüdische und christliche Religionsangehörige wurde allerdings differenziert: Während das Christentum generell positiv bewertet wurde, galten evangelikale Gemeinschaften als separatistisch und aufdringlich. Vergleichbar dazu wurden liberale Richtungen des Judentums positiv beurteilt, während orthodoxe Zweige mit negativen Eigen-

Medien zunehmend zentral und nicht mehr nur marginal thematisiert (vgl. Koch 2011: 118).

schaften (zwanghafte Kleidervorschriften, fehlende Anpassung, Abgrenzung) verbunden wurden. Beim Islam fehlten positive Zuschreibungsmerkmale gänzlich. Im Gegenteil: Dieser wurde mit negativ bewerteten Attributen wie fehlender Geschlechtergleichheit, Aufdringlichkeit, mangelndem Integrationswillen, Hässlichkeit und fehlender Sinnlichkeit in Verbindung gebracht (vgl. Plüss et al. 2011).

Religion wird in der Schweiz, ähnlich wie in anderen europäischen Ländern, zunehmend als Kategorie zur Herstellung von Differenz relevant (vgl. Dahinden 2011, Giordano et al. 2011). Dabei geht es nicht nur um die horizontale Dimension kultureller und religiöser Verschiedenheit, sondern auch um damit in Zusammenhang stehende Machtkonstellationen (vgl. Allenbach et al. 2011). Religion ist dabei „nicht mehr nur eine Sache privaten Erlebens, sondern auch ein Medium der Darstellung sozialer Differenzen und des Austragens sozialer Konflikte“ (Eder 2002: 338). Indem die Präsenz anderer Religiosität in Europa die (unsichtbare) Religion als Teil eines makrostrukturellen Zusammenhangs sichtbar macht, wird Religion zu einem sichtbaren gesellschaftlichen Phänomen (vgl. ebd.).

Damit lässt sich eine ‚neue Sichtbarkeit von Religion‘ in einem doppelten Sinn begreifen, wobei zwischen den beiden Aspekten von Sichtbarkeit wechselseitige Beeinflussungen bestehen. Einerseits lässt sich diese neue Sichtbarkeit erkennen in einer vermehrten öffentlichen Thematisierung von Religion und ‚religiöser Konflikte‘, u. a. bedingt durch die Etablierung eines ausgebauten Mediensystems und die damit verbundene zunehmende öffentliche Präsenz des Privaten (vgl. Gabriel 1996: 4). Ein derartiges ‚Sichtbarwerden‘ von bislang erfolgreich als unsichtbar und privat definierten religiösen Themen und Konflikten lässt sich für viele Länder Europas beobachten (vgl. ebd.).

Andererseits ist diese neue Sichtbarkeit auf der Ebene religiöser Praktiken zu verzeichnen. Wie Olivier Roy bemerkt, haben wir es dabei allerdings „eher mit einer Neuformulierung des Religiösen als mit einer Rückkehr zu Praktiken von einst zu tun“ (Roy 2010: 24). Diese Tendenzen gehen, wie er feststellt, mit dem Wunsch nach größerer Sichtbarkeit im öffentlichen Raum einher und zielen oft sogar auf einen offensichtlichen Bruch mit den herrschenden Praktiken und Kulturen. „Das Religiöse stellt sich als solches zur Schau und will nicht länger auf den Status eines symbolischen Systems neben anderen reduziert werden“ (ebd.).

Dieser zunehmenden Sichtbarkeit von Religion lässt sich die in europäisch-westlichen Gesellschaften dominierende Säkularisierungserwartung (vgl. u. a. Riesebrodt 1998, Reuter 2009) gegenüberstellen, wonach davon ausgegangen wird, dass Religion in modernen Gesellschaften kontinuierlich an Bedeutung verliere respektive in den Bereich des Privaten zurück gedrängt werde. Ein solch

säkularistisches Selbstverständnis, das „die Eliten Europas mit den Leuten von der Straße teilen“⁸ (Casanova 2004: 1-2), begreift den Rückgang und die Unsichtbarkeit von Religion und die Privatheit des Religiösen als normal und fortschrittlich, als normative Implikation und Voraussetzung einer aufgeklärten und modernen Gesellschaft (vgl. auch Kapitel 2). Die zu beobachtende vermehrte Sichtbarkeit von Religion und ihr Wiedereintreten in die Öffentlichkeit, die José Casanova unter dem Begriff der *deprivatisation*⁹ fasst (vgl. Casanova 1994), steht im Widerspruch zum geschilderten europäischen *common sense*, Religion tendenziell als Auslaufmodell, als rückständig, intolerant und als Ursprung von Konflikten zu verstehen (vgl. ebd.).¹⁰

Die Träger/innen religiös konnotierter Kleidung, die im Zentrum des Interesses dieser Untersuchung stehen, sind unweigerlich in diese Widersprüche verwickelt. Unabhängig davon, ob sie dies intendieren oder auch nur bewusst oder gar nicht wahrnehmen, werden sie über die Sichtbarkeit ihrer religiösen Identität zu Subjekten diskursiver, ideologischer und mitunter auch medialer, politischer und rechtlicher Auseinandersetzung um den Stellenwert von Religion(en) in der Gesellschaft (vgl. auch Kapitel 2.3). Die beschriebenen rechtlichen, medialen, politischen und kulturellen ‚Spielräume‘ und die impliziten Repräsentationsre-

8 Casanova kritisiert die Tendenz, in der wissenschaftlichen Auseinandersetzung mit Säkularisierung und Säkularisierungsprozessen drei unterschiedliche Prozesse von „Säkularisierung“ unter einen Begriff zu fassen, statt sie analytisch zu trennen, was zu Unschärfen führe. „What usually passes for a single theory of secularization is actually made up of three very different, uneven and unintegrated propositions: secularization as differentiation of the secular sphere from religious institutions and norms, secularization as decline of religious beliefs and practices, and secularization as marginalization of religion to a privatized sphere“ (Casanova 1994: 211).

9 „What I call the ‚deprivatisation‘ of modern religion is the process whereby religion abandons its assigned place in the private sphere and enters the undifferentiated public sphere of civil society to take part in the ongoing process of contestation, discursive legitimation, and redrawing of boundaries“ (Casanova 1994: 65-66). Casanova unterscheidet drei Sphären des ‚Öffentlichen‘; während die Zurückdrängung der Religionen aus der staatlich-politischen Öffentlichkeit (Ende der Staatskirchentums) evident sei und die Religionen auch aus der (partei-)politischen Öffentlichkeit verschwinden würden, gelte dies nicht für die zivilgesellschaftliche Öffentlichkeit (vgl. ebd.: 19).

10 Ganz im Gegensatz übrigens zu den USA, wo „die Leute glauben, sie müssten religiös sein, um moderne und gute Amerikaner zu sein“ (Casanova 2007: 2).

gimes,¹¹ die damit verwoben sind, legen für die Träger/innen religiös konnotierter Kleidung die „Bedingungen der Sichtbarkeit“ (*conditions of visibility*, vgl. De Lauretis 1984a: 8f) fest bzw. sind Teil davon. Sie bestimmen nicht nur, welchen Kleidungspraktiken und welchen Identitätsrepräsentationen gesellschaftliche Anerkennung und Legitimität zukommt oder eben nicht, sondern ebenso über konkrete Handlungsmöglichkeiten und den Rahmen, innerhalb dessen sich die Akteur/innen sozial verorten respektive verortet werden. Gemäß Susanne Baer dient (religiöse) Kleidung nicht nur der schlichten Unterscheidung, sondern ebenso der Distinktion und ist damit „vermachtete Praxis, Teil der alltäglichen Konstruktion von Ungleichheit“ (Baer 2012: 29).

Welche Kleidung getragen werden darf, hängt mit spezifischen Vorstellungen von Normativität zusammen und ist von den in einem gesellschaftlichen Kontext geltenden Blickregimes¹² abhängig. Diese sind dabei nicht unbedingt vereinbar mit den religiösen Kleiderordnungen, an denen sich die Akteur/innen orientieren und die für sie in unterschiedlichem Maß verbindlich sind. Aus diesen gegenläufigen Anforderungen und normativen Erwartungen und Bedingungen entstehen Spannungsfelder, in denen sich die sichtbaren religiösen Akteur/innen (oder als solche wahrgenommene) unweigerlich positionieren, zu denen sie sich verhalten müssen.

Kleidung – als sichtbares Zeichen – stellt in besonderem Maß eine wichtige Schnittstelle dar, „an der die Differenz zwischen Innen- und der Außenperspektive in der Wahrnehmung von Identität in ihrem potentiell konfliktgenerierenden Charakter deutlich wird“ (Lüddeckens et al 2007: 10). Denn ‚von außen‘ wird religiös konnotierte Kleidung oft mit bestimmten Motiven, Wertvorstellungen und entsprechend konsistentem Verhalten in Verbindung gebracht, die nicht mit der Selbstwahrnehmung der Betroffenen übereinstimmen (vgl. ebd.).

1.2 FRAGESTELLUNG

Die vorliegende Untersuchung fragt deshalb nach der Bedeutung der religiösen Kleidung und der damit verbundenen Sichtbarkeit religiöser Identität für diejeni-

11 Repräsentationsregime wird dabei in Anlehnung an Stuart Hall (2004: 115) als „das gesamte Repertoire an Bildern und Effekten, durch das ‚Differenz‘ in einem beliebigen historischen Moment repräsentiert wird“ verstanden. Ich beziehe mich dabei vor allem auf die normative Dimension des Begriffs.

12 Zum Begriff des Blickregimes, siehe Kapitel 3.5.

gen, die sie tragen. Dabei konzentriere ich mich auf alltägliche religiöse Kleidung. Darunter verstehe ich Kleidung, die nicht nur im Rahmen spezieller ritueller Handlungen, sondern ebenso oder gerade auch im Alltag getragen wird. Im Fokus stehen Motive, Begründungen und religiöse Deutungen der Kleidung, insbesondere aber auch der Stellenwert, den die Kleidungspraxis im Hinblick auf die Auseinandersetzung der Akteur/innen mit ihrer sozialen Umwelt einnimmt. Es wird danach gefragt, wie sich die Akteur/innen in den sozialen und gesellschaftlichen Strukturen situieren und wie sie sich damit arrangieren.

Dabei konzentriere ich mich auf die Analyse der Innenperspektive der Träger/innen, auf die Deutungen ihrer eigenen ‚religiösen Sichtbarkeit‘ in ihrer Beziehung zur wahrgenommenen Fremdwahrnehmung. Ziel ist dabei nicht lediglich eine Rekonstruktion der subjektiven Sichtweisen, sondern diese sollen in ihrem Zusammenspiel und in ihren vielfältigen Wechselwirkungen mit den sozialen Strukturen, in die sie eingelassen sind, analysiert werden.

Aus der zentralen Fragestellung lassen sich folgende Unterfragen ableiten: Welche Relevanz kommt der Kleidung im Deutungshorizont der jeweiligen religiösen Orientierung der Akteur/innen zu? In welchen semantischen Bezügen stehen Kleidung und Religion? Zudem soll die Kleidung in ihrer sozialen und identitätsbezogenen Dimension untersucht werden. Inwiefern wird über die Kleidungspraxis Zugehörigkeit zu einer Referenzgruppe beansprucht respektive geltend gemacht? Welche Spannungsfelder ergeben sich zwischen Selbst- und Fremdwahrnehmung? Unter welchen Umständen führt die Kleidungspraxis im Alltag der Träger/innen zu Erfahrungen von Anerkennung, Konflikten oder Ablehnung?

Diese Fragen werden anhand von sechs Fallbeispielen unterschiedlicher religiöser Zugehörigkeit aus dem geographischen Raum Zürich erörtert, wobei davon ausgegangen wird, dass die Sichtbarkeit religiöser Identität und das Spannungsfeld, das sich dadurch u. a. im Hinblick auf die Säkularisierungserwartung und Individualisierungsnormen moderner europäischer Gesellschaften aufbaut, nicht nur für die in Medien und Wissenschaft viel diskutierten Muslime mit Migrationshintergrund und deren Selbstverständnis relevant ist, sondern ebenso für Vertreter/innen anderer religiöser Gemeinschaften. Bei den Fallbeispielen handelt es sich um eine muslimische Frau, einen Sikh, einen tibetisch-buddhistischen Mönch, eine katholische Nonne, einen orthodoxen Juden und ein Mitglied der „Schwarzen Braut“ (Angehöriger der Gothic/Metal-Szene). Ziel der Untersuchung ist es, ein Spektrum möglicher Bedeutungsräume und Konfliktfelder in Bezug auf die Sichtbarkeit religiöser Identität mittels Kleidung aufzufächern. Dabei wird die Vielfalt möglicher Perspektiven untersucht und übergeordnete zentrale Spannungsfelder, die sich im Zusammenhang mit dem Tragen

religiöser Kleidung für die Akteur/innen in ihrem Alltag ergeben, herausgearbeitet und analysiert.

1.3 AUFBAU DER ARBEIT

Im Kapitel 2 wird der Forschungsstand zum Thema Kleidung respektive religiöser Kleidung aufgearbeitet und die eigene Forschung darin verortet. Zunächst erfolgt ein Blick auf klassische sozialwissenschaftliche Zugänge, die wichtige Hinweise für eine Auseinandersetzung mit dem Thema liefern, da sie erkennen lassen, dass sich im Kleidungsverhalten grundlegende soziale Mechanismen manifestieren. Bezogen auf religiöse Kleidung werden anschließend drei Linien wissenschaftlicher Auseinandersetzung herausgearbeitet, die, in unterschiedlichem Maß, als Anknüpfungspunkte der vorliegenden Arbeit dienen. Zunächst wird religiöse Kleidung unter dem Aspekt sozialer Kontrolle auf der Ebene der religiösen Gruppe thematisiert.

Im Zugang der Außenperspektive wird religiöse Kleidung unter dem Gesichtspunkt ihrer Fremdwahrnehmung, öffentlichen Thematisierung, diskursiven Problematisierung und ihrer (institutionellen) Regulierung behandelt. Die Linie der Innenperspektive schließlich untersucht Kleidungspraxis unter Berücksichtigung der Sichtweisen und des Selbstverständnisses der Träger/innen religiöser Kleidung. Dieser Zugang zielt auf eine Rekonstruktion und ein Verstehen von Motiven, Deutungsmustern, Praktiken und Strategien der Akteur/innen. Die vorliegende Arbeit lässt sich auf dieser dritten Linie ansiedeln. In Kapitel 3 werden entlang der für die Untersuchung zentralen Begriffe – Kleidung, Religion, Identität, Differenz und Sichtbarkeit – die theoretischen Grundlagen der Arbeit diskutiert. Unter Kleidung werden den Körper verändernde Produkte/Dinge und Handlungen verstanden. Im Zusammenhang mit dem Körper spielt Kleidung eine zentrale Rolle in der sozialen Interaktion und in Prozessen sozialer Strukturierung und (Selbst-)Positionierung. Das ‚Sich-Kleiden‘ wird im Rahmen dieser Arbeit als Praktik verstanden, weil dadurch sowohl die dem Kleidungsverhalten inhärente rationale Handlungsdimension als auch ihre soziale Strukturiertheit berücksichtigt werden können. ‚Religiös‘ ist die Kleidung, wenn mit ihr religiöser Sinn verbunden wird. In Anlehnung an Geertz’ Religionsdefinition, wird davon ausgegangen, dass religiöse Praktiken sich typischerweise auf transzendente Referenzrahmen beziehen. Geertz’ Religionsverständnis erweist sich, trotz einiger berechtigter Kritikpunkte, für die vorliegende Arbeit grundsätzlich als gewinnbringend, musste aber mit dem Ziel einer besseren empirischen Operationalisierbarkeit durch einen polythetischen Ansatz ergänzt werden.

Identität, Differenz und Sichtbarkeit sind unweigerlich mit (religiöser) Kleidungspraxis verbunden und stehen mit dieser in konstitutiven Wechselwirkungen, über die sich auch Macht und Ungleichheit manifestieren. In dieser Arbeit werden ein prozessorientiertes personales Identitätsverständnis (um individuelle Deutungen, Ziele und Handlungsmotive fassbar zu machen) mit einem relationalen verbunden (um der Interdependenz von sozialer Selbst- und Fremdpositionierung gerecht zu werden).

Kapitel 4 widmet sich der Beschreibung und Begründung der angewendeten Methoden zur Datenerhebung und -auswertung, um eine Nachvollziehbarkeit des wissenschaftlichen Vorgehens zu gewährleisten. Für die Bearbeitung der Fragestellung erweist sich eine Kombination verschiedener qualitativer Forschungsmethoden als besonders nützlich.

Kapitel 5 enthält eine differenzierte Darstellung der Ergebnisse aus den sechs Einzelfallanalysen, wobei darauf geachtet wurde, den Sinnzusammenhang der einzelnen Fälle möglichst zu erhalten. In Kapitel 6 werden die Ergebnisse unter Berücksichtigung des theoretischen Rahmens der Arbeit fallübergreifend diskutiert und systematisiert. Im Hinblick auf die Fragestellung werden dabei relevante Zusammenhänge und Spannungsfelder herausgearbeitet. Kapitel 7 schließt mit einer Zusammenfassung und einem kurzen Fazit.