

I. Theorieperspektiven

Materialität zwischen Alltag und Religion

Lebensweltliche Verwandlungen der geringen Dinge

Hans Peter Hahn

Es [geht um] die Grenzen der offiziellen Deutungsmuster unserer Kultur, damit zugleich die nicht rational fassbaren Schichten von Religiosität.¹

Rather than marginalizing belief, we need a more capacious account of it, one that looks to the embodied, material features of lived religion.²

Religions may not always demand beliefs, but they will always involve material forms.³

1. Einführung: Arten von religiösen Objekten

Was ist ein religiöses Objekt? Das assoziative Grundverständnis der Verbindung von Glaubensvorstellung, religiöser Erfahrung und Materialität konzentriert sich vielfach auf herausragende Objekte, die für viele Gläubige wichtige, oftmals wertvolle oder einzigartige Gegenstände sind. Kirchen und Moscheen, aber auch Reliquien und die heiligen Schriften selbst sind Beispiele dafür. Dinge des Glaubens und der Religion bedeuteten in diesem Sinne schon immer leuchtende Kristallisationspunkte in der Geschichte der Religionen. Zugleich stehen diese Objekte auch für weithin wahrgenommene Zeichen ansonsten fremder Religionen. Das wahrscheinlich wichtigste Beispiel aus der Ethnologie betrifft eine sehr heterogene Gruppe von Dingen, die gemeinhin mit dem Begriff des Fetischs bezeichnet werden. Ein Fetisch ist wertvoll, er ist eindeutig als ‚religiöses Objekt‘ ansprechbar und er genießt eine hohe Aufmerksamkeit. Das gilt, auch wenn immer wieder die Versuche gescheitert sind, solche Objek-

¹ Hans-Günter Heimbrock, Welches Interesse hat Theologie an der Wirklichkeit? Von der Handlungstheorie zur Wahrnehmungswissenschaft, in: Wolf-Eckart Failing/Hans-Günter Heimbrock, Gelebte Religion wahrnehmen. Lebenswelt – Alltagskultur – Religionspraxis, Stuttgart 1998, 11–36; 32.

² David Morgan, Religion and Material Culture. The Matter of Belief, London 2009, 7.

³ Webb Keane, The Evidence of the Senses and the Materiality of Religion, in: Journal of the Royal Anthropological Institute 14 (2008), 110–127; 124.

te mit einer klaren Definition auszustatten oder gar seine ‚religiöse Einbettung‘ näher abzugrenzen.⁴

Scheinbar wissen wir, was ein Fetisch ist. Dies gilt, obgleich der Gebrauch des Begriffs heute über die erste, religiöse, Bedeutung dieser Objekte weit hinausgeht. Die Klarheit der Bezeichnung ist einer trügerischen Evidenz geschuldet: Die religiöse Dimension dieses Objektes, der Glaube an seine magische Wirkung ist in den gängigen Beschreibungen stets der ‚Glaube der Anderen‘ gewesen. Das beginnt mit dem produktiven Missverständnis der Portugiesen, die mit ‚Feiticio‘ den ‚gemachten Gott der Eingeborenen‘ bezeichneten, und damit nicht den Glauben, sondern das Artifizielle und den materiellen Ausdruck der fremden Religion betonen wollten. Dazu gehören die einflussreichen Studien aus dem Jahr 1760 von Charles de Brosses, der in der Anbetung eines Fetischs eine Form der Degeneration von Religiosität zu erkennen glaubte. De Brosses prägte damit den Begriff des Fetischismus; zugleich wirkten seine Schriften so, dass das ‚Andere‘ als eine konkrete und doch allgemeine Kategorie verstanden wurde.⁵

In die Reihe der produktiven Missverständnisse gehören sicher auch die Thesen von Karl Marx und Sigmund Freud. So wenig ‚materiell‘ die Verwendung des Fetischbegriffs in deren Konzepten ist, so deutlich bleibt es bei der Verweisfunktion: Fetisch ist immer das Objekt der Anderen, bei denen eine Problematik, ein Defekt oder ein Mangel festzustellen ist. Die Ware als Fetisch ist ein Irrtum über den wirklichen Wert des betreffenden Gegenstands⁶; bei Sigmund Freud ist die fetischisierende Objektbindung eine Verschiebung von Triebenergie, ein Defekt des normalen Triebhaushalts. Einen vorläufigen Endpunkt dieser quer zu jeglicher fachlichen Einbettung verlaufenden Entwicklung stellt sicher die grundlegende Studie von Hartmut Böhme⁷ dar. Darin kennzeichnet er den Fetischismus als eine zentrale Denkfigur der Moderne. Demzufolge ist die Bindung an Objekte viel weniger rational, als wir es glauben möchten. Nicht die Vernunft bietet uns Orientierung, sondern vielmehr die Emotion und eine quasireligiöse Bindung an ein Objekt soll die Grundfigur der Mensch-Ding Beziehung darstellen.

Das Beispiel des Fetischismus ist in besonderer Weise geeignet, um zu zeigen, wie scheinbar eindeutige religiöse Bedeutungen von bestimmten Dingen sich ausbreiten, neue Konnotationen gewinnen und auf diesem Wege in einen

⁴ Vgl. William Pietz, *The Problem of the Fetish I*, in: *RES: Anthropology and Aesthetics* 1985, 9, 5–17; Ders., *The Problem of the Fetish. II*, in: *RES: Anthropology and Aesthetics* 1987, 13, 23–45.

⁵ Vgl. Stefan Eisenhofer, *Fetisch*, in: Stefanie Samida u. a. (Hgg.), *Handbuch materielle Kultur. Bedeutungen, Konzepte, Disziplinen*, Stuttgart 2014, 206–210.

⁶ Vgl. Hartmut Böhme, *Warenfetischismus*, in: Stefanie Samida u. a. (Hgg.), *Handbuch materielle Kultur. Bedeutungen, Konzepte, Disziplinen*, Stuttgart 2014, 264–268.

⁷ Vgl. Hartmut Böhme, *Fetischismus und Kultur. Eine andere Theorie der Moderne*. Reinbek bei Hamburg 2006.

Zwischenbereich zwischen dem Säkularen und dem Religiösen treten. Wenn es so etwas gibt wie die „Entgrenzung des religiösen Feldes“⁸, dann kann dies im Bereich der materiellen Kultur besonders deutlich nachgezeichnet werden. In der Betrachtung eines einzelnen Objektes in einem gegebenen historischen und geografischen Raum scheint die eindeutige Zuweisung eines bestimmten religiösen Gehaltes noch Bestand zu haben. Wenn die Dinge jedoch mobil werden oder man eine Kategorie von Objekten insgesamt betrachtet, wird diese Eindeutigkeit in Frage gestellt, und Konnotationen gewinnen an Gewicht. Ob die Sphäre des Religiösen den betrachteten Gegenstand nun noch einschließt oder aber ihn ausgrenzt, muss offenbleiben.

Berücksichtigt man den weiteren Gebrauch des hier als Eingangsbeispiel angeführten Begriffes, des Fetischs, so verschwimmt die religiöse Bedeutung, und neue Konnotationen (Konsum, Psyche) schieben sich in den Vordergrund. Nach Roland Barthes kann diese Entwicklung nicht verwundern. Wie er eindrücklich beschreibt, wechseln sich Zuweisung von Bedeutung (= Denotation) und das ‚Hineinschleichen‘ von Nebenbedeutungen (= Konnotation) in ihrer Relevanz immer wieder ab.⁹ Gerade im Wechselspiel von Objekt und Text führt dies zu jener dialektischen Verkettung, die er mit dem Begriff der ‚unbegrenzten Semiose‘ bezeichnet hat.

Das ist die Basis, auf der die zentrale These dieses Beitrags aufbaut: Aufgrund ihrer Mehrdeutigkeit und der sich immer wieder vollziehenden Grenzüberschreitungen zwischen ‚religiös‘ und ‚säkular‘ haben viele alltägliche Objekte eine besondere Bedeutung dafür, Religion außerhalb klar umrissener Kontexte zu erkennen und deren Bedeutung zu verstehen. Die Einbettung religiöser Alltagserfahrungen erfolgt demnach nicht nur über starke und eindeutige Objekte, wie die Kirche oder die Moschee, sondern auch über kleine, unscheinbare, oftmals sogar vernachlässigte oder vergessene Dinge.

Das Eingangsbeispiel, der Fetisch, passt in überraschender Weise zu dieser These, weil – wie die Begriffsgeschichte zeigt – gerade nicht die eindeutigen (ethnografischen) Beispiele für dessen außerordentliche Bedeutung stehen, sondern die metaphorischen und polemischen Erweiterungen. D. h. zum Beispiel, das fetischisierte Konsumobjekt transportiert eine – wenn auch diffuse – Idee des Religiösen; oder aber auch das Objekt der Verschiebung von Triebenergie, das Freud in einer religiös völlig unpräzisen aber weithin anerkannten Weise mit dem Begriff Fetisch verknüpft hat.

⁸ Hubert Knoblauch, *Der Topos der Spiritualität. Zum Verhältnis von Kommunikation, Diskurs und Subjektivität am Beispiel der Religion*, in: Reiner Keller u. a. (Hgg.), *Diskurs – Macht – Subjekt. Theorie und Empirie von Subjektivierung in der Diskursforschung*, Wiesbaden 2012, 247–263; hier 258.

⁹ Vgl. Roland Barthes, *Semantik des Objekts*, in: Ders. (Hg.), *Das semiologische Abenteuer*, Frankfurt am Main 1988, 187–198; Bjørnar Olsen/Roland Barthes, *From Sign to Text*, in: Christopher Tilley (Hg.), *Reading Material Culture. Structuralism, Hermeneutics and Post-Structuralism*, Oxford 1990, 163–205.

Im Folgenden wird es um weitere Beispiele der kaum kontrollierbaren Verschiebung von Bedeutung gehen, allerdings nicht anhand eines klassischen und exotischen Objekts wie dem Fetisch, sondern vielmehr anhand alltäglicher Dinge. Zunächst gilt es jedoch, im folgenden Abschnitt den konzeptuellen Rahmen noch deutlicher zu skizzieren.

2. Zur Mehrdeutigkeit alltäglicher Dinge zwischen sakral und profan

Torsten Cress¹⁰ weist in einem Übersichtsartikel zu ‚religiösen Dingen‘ darauf hin, wie unterschiedlich die Wertschätzung materieller Objekte in verschiedenen Religionen ist. Im Anschluss an Karl-Heinz Kohl¹¹ führt er dazu aus, dass es zwischen Artefakten kunsthistorischer Bedeutung einerseits und unbearbeiteten Naturgegenständen andererseits ein fast unendlich breites Spektrum an Arten von Dingen gibt, denen religiöse oder sakrale Eigenschaften zugesprochen werden. Erst in einem zweiten argumentativen Schritt¹² hinterfragt Cress die problematische Annahme einer eindeutigen Zuordnung der Eigenschaft ‚sakral‘, und befasst sich mit dem Prozess der ‚Sakralisierung‘. Was ist ein solcher Prozess der ‚Sakralisierung‘ oder ‚Säkularisierung‘? Cress exemplifiziert dies mit der Musealisierung von Dingen (= Säkularisierung); oder aber der Entstehung von Reliquien (= Sakralisierung).

In diesem Beitrag soll es um vergleichbare Prozesse gehen. Aber, wie zu zeigen sein wird, vollziehen sich die Übergänge auch weit jenseits machtvoller institutioneller Akteure wie dem Museum oder der Kirche. Wie im Folgenden dargelegt werden soll, wird vielfach die Schwelle der bewussten Kategorisierung überhaupt nicht erreicht. Ihre größte Wirkung erlangen solche Dinge, wenn sie – gewissermaßen ohne Kontrolle des Besitzers oder Nutzers – ihren Status wechseln, beziehungsweise, wenn sie in einem Zwischenzustand verbleiben: Dinge können zugleich religiös und säkular sein. Welche Dimension im Vordergrund steht, entscheidet der Kontext.

Jenseits der Sphäre ‚eindeutig religiöser Dinge‘ gibt es eine große Zahl alltäglicher, unscheinbarer oder scheinbar sogar vernachlässigter Dinge, deren religiöse Konnotation jedoch in bestimmten Momenten wirkungsvoll sein kann. Mit dem Rekurs auf die hier provisorisch als „geringe Dinge“¹³ bezeich-

¹⁰ Vgl. Torsten Cress, Religiöse Dinge, in: Stefanie Samida u. a. (Hgg.), Handbuch materielle Kultur. Bedeutungen, Konzepte, Disziplinen, Stuttgart 2014, 241–244; 241.

¹¹ Vgl. Karl-Heinz Kohl, Die Macht der Dinge. Geschichte und Theorie sakraler Objekte, München 2003.

¹² Vgl. Cress, Religiöse Dinge, 242.

¹³ Christoph Eykman, Die geringen Dinge. Alltägliche Gegenstände in der Literatur des zwanzigsten Jahrhunderts, Aachen 1999; Hans Peter Hahn, Die geringen Dinge des All-

neten Objekte verfolgt dieser Beitrag eine aktuelle Strömung der *material culture studies*, in der die Alltäglichkeit herausgestellt wird. Die schon erläuterte Polyvalenz gilt dabei nicht als Defizit, sondern als ein spezifisches Potential materieller Alltagsdinge.

Die Bedeutung der zuerst von James Deetz¹⁴ so bezeichneten ‚geringen Dinge‘ für die *material culture studies* ist in den letzten Jahren mehrfach herausgestellt worden.¹⁵ Warum sind die alltäglichen oder unscheinbaren Dinge so besonders geeignet, um die hier interessierenden Vorgänge zu verdeutlichen? Die spezifischen Eigenschaften des Materiellen treten dann hervor, wenn die Lesbarkeit (wie in einem Text) nicht kontinuierlich gegeben ist, weil die Dinge zu ‚bedeutungslos‘ oder zu vielgestaltig erscheinen.¹⁶ Die Wandelbarkeit der Dinge, die als Voraussetzung für die folgenden Fallbeispiele gelten soll, ist im Übrigen auch schon in der belletristischen Literatur bemerkt und genutzt worden.¹⁷

Der Blick auf das Materielle verlangt jedoch eine Öffnung. Die Dinge sind weniger eindeutig, als es auf den ersten Blick den Anschein hat. Die damit bezeichnete Mehrdeutigkeit ist dabei nicht etwa als ein Handicap aufzufassen. Im Gegenteil, sie ist ein eigentümliches Merkmal und ein Vorteil dieses Zugriffs auf Kultur. Erst wenn Unschärfe und Mehrdeutigkeit als Fundament jeder kulturellen Äußerung verstanden wird, gelingt es, ein überzeugendes Bild der Lebenswelten und des Platzes der Religion in ihnen zu zeichnen. Wenn es eine Stärke materieller Kultur ist, Mehrdeutigkeit aufzuzeigen, so liegt die Bedeutung der Befassung mit den hier interessierenden Objekten aus dem Zwischenbereich darin, dass sie in besonderer Weise die Übergänge zwischen Glaubensvorstellungen und anderen kulturellen Phänomenen sichtbar werden lassen. Hans-Günter Heimbrock hat deshalb schon vor über 20 Jahren mit Nachdruck gefordert, „für das Alltägliche im Sinne des Banalen und des Routinehaften“ eine neue Sensibilität zu entwickeln und „zugleich auch neue Aufmerksamkeit

tags. Kritische Anmerkungen zu einigen aktuellen Trends der Material Culture Studies, in: Karl Braun u. a. (Hgg.), *Materialisierung von Kultur*. Würzburg 2015, 28–42.

¹⁴ Vgl. James J. Deetz, *In Small Things Forgotten. The Archaeology of Early American Life*, Garden City, NY, 1977.

¹⁵ Vgl. Pierre Lemonnier, *Mundane Objects. Materiality and Non-Verbal Communication*, Walnut Creek CA 2012; Sara Pennell, *Mundane Materiality, or, Should Small Things Still be Forgotten? Material Culture, Micro-Histories and the Problem of Scale*, in: Karen Harvey (Hg.), *History and Material Culture. A Student's Guide to Approaching Alternative Sources*, London 2009, 173–191; Þóra Pétursdóttir, *Small Things Forgotten Now Included, or What Else Do Things Deserve?* in: *International Journal Historical Archaeology* 16 (2012), 577–603.

¹⁶ Vgl. Hans Peter Hahn, *Materielle Kultur. Eine Einführung*, Berlin 2005.

¹⁷ Vgl. Dorothee Kimmich, *Wie Dinge sich zeigen*, in: Heike Gfrereis (Hg.), *Deixis. Vom Denken mit dem Zeigefinger*, Göttingen 2007, 156–170.

auf das, was von Menschen als Phänomene des Außeralltäglichen angesehen wird¹⁸, zu richten.

Die Betrachtung der materiellen Kultur ermöglicht Einsichten in andere, bislang zu wenig beachtete Formen der Einbettung von Religion. Der Fokus auf solche Dinge erzeugt eine neue Sensibilität für die Übergänge zwischen verschiedenen Bereichen und damit auch für die offenen Übergänge zwischen einer expliziten, institutionell verankerten Zugehörigkeit zu einer Religion und dem Alltagshandeln. Ob sich damit tatsächlich auch ein empirisches Feld zur Beschreibung ‚impliziter Religiosität‘¹⁹ eröffnet, sei an dieser Stelle offengelassen. In einer visuellen Darstellung der angenommenen religiösen Rolle des Materiellen würden die hier behandelten Objekte am linken Ende der Skala von religiösen Dingen platziert werden, während auf der gegenüberliegenden Seite, ganz rechts, solche Dinge stehen, die (scheinbar) eine sehr eindeutige religiöse Bedeutung haben. Eindeutige religiöse Objekte, neben dem bereits genannten Beispiel des Fetischs, könnten auch liturgische Gegenstände sein. Rückt man auf dieser gedachten Skala weiter nach links, kommen zahlreiche Objekte ins Spiel, deren religiöser Status weniger klar ist. Das kann verschiedene Arten von Kreuzdarstellung betreffen aber auch Dinge, die zwischen Religionen geteilt werden, wie die Kutte als Mönchskleidung etc.

Noch weiter links stehen solche alltäglichen Dinge, deren Verknüpfung mit der Religion nicht objektiv gegeben ist. Es sind Dinge, die oftmals nicht explizit angesprochen werden. Mitunter bedarf es genauer Beobachtung, um ihre Verbindung zur Religion zu klären. Der Rest dieses Beitrags soll dafür genutzt werden, aus diesem Bereich einige Beispiele zu präsentieren.

3. Beispiele von Gegenständen zwischen Religion und Alltag

Im Folgenden sollen zwei Objektkategorien als Beispiele herangezogen werden, um die Position zwischen Alltäglichkeit und Bindung an religiöse Überzeugungen deutlicher herauszustellen. An erster Stelle wird es um ein ethnologisch relativ gut dokumentiertes Beispiel gehen, nämlich um bunt bedruckte Aufkleber mit religiösen Aussagen. Das zweite Beispiel ist außerordentlich kontrovers und hat in der letzten Zeit auch eine umfassende Literatur hervorgebracht. Es geht um das Kopftuch und die unterschiedlichen Gründe, dies zu tragen.

¹⁸ Heimbrock, Welches Interesse, 32.

¹⁹ Vgl. Tatjana Schnell, Implizite Religiosität. Vielfalt von Lebensbedeutungen in religiösen Ausdrucksformen, in: Wilhelm Gräßl u. a. (Hgg.), Individualisierung – Spiritualität – Religion. Transformationsprozesse auf dem religiösen Feld in interdisziplinärer Perspektive, Berlin 2008, 111–136.

Etwa seit dem Jahr 2000 haben Ethnologen vermehrt die Aneignung von PKWs, Lastkraftwagen und Motorrädern außerhalb Europas untersucht. Im Zusammenhang mit diesem Interesse steht die Beobachtung, dass mit dem Anbringen von Aufklebern eine weltweit verbreitete, aber regional sehr unterschiedlich gestaltete Praxis existiert. Autoaufkleber sind zunächst einmal ganz alltägliche und im massenhaften Auftreten im öffentlichen Raum sichtbare, manchmal sogar dominierende Konsumgüter. Ein Teil dieser Aufkleber hat zugleich eine eindeutige religiöse Aussage.

Diese Kategorie von Dingen, im Grunde ‚Pfennigartikel‘, entzieht sich den bekannten und schon kurz erwähnten Definitionen für religiöse Objekte. Das gilt trotz oder gerade wegen ihres uneindeutigen Charakters: in bestimmten Situationen sind sie ganz alltäglich, in anderen Momenten wieder stark mit dem Glauben verbunden. Einerseits kommt ihnen kein besonderer materieller Wert zu, andererseits werden sie aber als wichtige Erinnerungsobjekte oder als hoch bedeutsame Identitätsmarkierer verstanden. Diese unscheinbaren Alltagsdinge sind ethnografisch hochinteressante Objekte. Sie informieren durch ihre Farbe, durch Schriftzüge und Symbole über die religiöse Zugehörigkeit. Der Gebrauch solcher Sticker dient nicht an erster Stelle der religiösen Provokation. Er hat vielmehr auch etwas Habituelles und Beiläufiges; diese Objekte werden oftmals kaum beachtet. Schließlich gibt es auch Situationen, in denen diese Objekte den Besitzern Sicherheit und Schutz versprechen, also eine Art religiöser Selbstvergewisserung darstellen. So ist es auf den ersten Blick nicht möglich, zu unterscheiden, ob der Sticker am Auto lediglich eine rostige Stelle verdeckt oder wirklich die Überzeugung des Autobesitzers wiedergibt.

Gewisse Restriktionen hat Gregory Starrett²⁰ bei seinen Untersuchungen zu islamischen Aufklebern in Kairo bemerkt. So berichten die Ladenbesitzer, die solche Objekte verkaufen, dass es Regeln für deren Auslage gibt: Stets sollten die Sticker oberhalb der anderen Waren platziert sein. Sie sollten nicht verschmutzen, weil dies einer Gotteslästerung gleichkäme. Verkäufer und Käufer gehen also durchaus eine bestimmte religiöse Verpflichtung ein, die zumindest einige Aspekte des Alltags betreffen. Deutlicher ist die religiöse Konnotation in Indonesien, wie Ronald Lukens-Bull und Alethia Calbeck²¹ herausgefunden haben. Innerhalb der breiteren islamischen Identität drücken die Sticker eine bestimmte Haltung aus, etwa durch Abbildungen der Kaaba in Mekka oder einer Frau mit islamischer Kleidung. Allerdings beruht diese Studie mehr auf

²⁰ Vgl. Gregory Starrett, *The Political Economy of Religious Commodities in Cairo*, in: *American Anthropologist* 97 (1995), 51–68.

²¹ Vgl. Ronald Lukens-Bull/Alethia Calbeck, *Youth Culture and the Negotiation of Religious Identity*, in: Michael Pye u. a. (Hgg.), *Religious Harmony. Problems, Practice, and Education. Proceedings of the Regional Conference of the International Association for the History of Religions, Yogyakarta and Semarang, Indonesia, September 27th – October 3rd, 2004*, Berlin 2012, 303–312.

einer Analyse der Motive; eine umfassende Befragung der Nutzer wurde nicht durchgeführt.

Der Gewinn an Sichtbarkeit, aber auch die Bereitschaft der Nutzer, sich durch diese Sticker zu exponieren, werden übereinstimmend von anderen Studien aus Nigeria und Malaysia berichtet: Die Verwendung solcher Sticker assoziiert das Individuum mit jenen, deren Praktiken übereinstimmen, Form und Aussage der Sticker stehen zugleich für Abgrenzung gegenüber jenen, die nicht solche oder überhaupt keine Sticker verwenden.²² Rein formal kann man die Analyse noch weitertreiben, indem man auch nach den ästhetischen Prinzipien fragt: so sind oftmals die Sticker auf der Vorderseite wichtiger, vergleichbar mit denen an der Fahrertür. Die Sticker an der Fahrzeugrückseite hingegen genießen weniger Beachtung. Jamal Elias²³, der das so an LKW und Bussen in Pakistan beobachtet hat, präzisiert seine Interpretation im Rückgriff auf einen Text von Alfred Gell²⁴ durch eine besondere Feststellung. Dekorationen wie diese Sticker sind demnach nicht nur etwas ‚Hinzugefügtes‘, sondern werden zum elementaren Bestandteil der Selbstdarstellung in der Öffentlichkeit.

Birgit Meyer hat eine ähnliche Untersuchung in Ghana durchgeführt.²⁵ Bei ihrer Studie geht es um industriell produzierte Bildkärtchen, die Jesusbilder zeigen. Ihre Beobachtung stimmt nicht vollständig mit den Beobachtungen zu Autostickern überein, aber es gibt wichtige Parallelen. In beiden Fällen ist die Interpretation nämlich nicht stabil, sondern verändert sich im Verhältnis zum Kontext. Die Jesusbilder können so in bestimmten Situationen als Zeichen von Frömmigkeit gewertet werden. In anderen Momenten, wenn der Eindruck entsteht, solche Bilder würden zu ernst genommen, gelten sie als Einfallstor der Ungläubigkeit und der Ketzerei.²⁶

Ganz ähnlich verhält es sich mit dem Kopftuch, in arabischer Sprache: dem *Hijab*. Das Tragen des Kopftuches wird für muslimische Frauen als eine religiöse Praxis angesehen, auch wenn es dazu im Koran keine unmittelbare und explizi-

²² Vgl. Innocent Chiluwa, Religious Vehicle Stickers in Nigeria. A Discourse of Identity, Faith and Social Vision, in: *Discourse & Communication* 2 (2008), 371–387; Johan Fischer, Islamic Mobility. Car Culture in Modern Malaysia, in: *Journal of Consumer Culture* 16 (2016), 572–591.

²³ Vgl. Jamal J. Elias, Truck Decoration and Religious Identity: Material Culture and Social Function in Pakistan, in: *Material Religion: The Journal of Objects, Art and Belief* 1 (2005), 48–70.

²⁴ Vgl. Alfred Gell, *Art and Agency. An Anthropological Theory*, Oxford 1998, 74. Gell verteidigt hier die ‚Bindung‘, die durch das Hinzufügen einer Dekoration zwischen dem Gegenstand und seinem Besitzer oder Benutzer entsteht. Gell bezeichnet ‚Bindung durch Dekoration‘ als soziale Technik.

²⁵ Vgl. Birgit Meyer, „There is a Spirit in that Image“: Mass-Produced Jesus Pictures and Protestant Pentecostal Animation in Ghana, in: Dick Houtman/Birgit Meyer (Hgg.), *Things. Religion and the Question of Materiality*, New York 2012, 296–320.

²⁶ Vgl. a. a. O., 319.

te Vorschrift gibt. Dennoch gibt es eine breite Übereinstimmung darüber, dass es sich um ein sehr sichtbares und hochemotionales religiöses Objekt handelt.²⁷ Es gibt keine ‚objektive‘ Bedeutung, sondern vielmehr eine Vielzahl subjektiver Begründungen dafür, warum dieses Objekt getragen wird. Sarah Bracke und Nadia Fadil²⁸ zufolge ist es an erster Stelle ein Effekt des Diskurses über das Kopftuch, dass ihm ein objektivierter Diskursraum zugewiesen wird. Aus der kaum noch überschaubaren Zahl von Veröffentlichungen der letzten zwanzig Jahre sollen hier nur einige herangezogen werden, die den umstrittenen Charakter dieses Objektes besonders deutlich machen.

So berichten Susan Rasmussen²⁹ und Annelies Moors³⁰ übereinstimmend über die Bedeutung der Separation, der Abgrenzung und der Selbstkontrolle. Juliane Kanitz, die sich mit dem Kopftuch im Vergleich zwischen Damaskus und Berlin befasst hat, verweist auf die unterschiedliche Dominanz der religiösen Bedeutung.³¹ Während dies in Europa oft im Vordergrund steht³², beobachtete sie in Damaskus eher eine Zuordnung unterschiedlicher ‚Kopftuchstile‘ zu bestimmten Modetrends. Entgegen der westlichen Wahrnehmung gibt es nicht so etwas wie ‚das islamische Kopftuch‘; anstelle dessen ist es genauer, vom Ausdruck bestimmter Lebensstile zu sprechen, von denen einzelne zweifellos auch eine religiöse Denotation haben.³³ Vergleichbare Untersuchungen bestätigen das für die Türkei.³⁴

Auf der Grundlage ähnlicher Überlegungen kommt Reina Lewis zum Befund der ‚Unlesbarkeit‘ dieser religiösen Kleidung.³⁵ Die unterschiedliche Beurteilung verschiedener Momente in der Erfahrung mit dem Kopftuch ist konsti-

²⁷ Vgl. Irene Zempi/Imran Awan, Doing ‚dangerous‘ autoethnography on Islamophobic victimization, in: *Ethnography* 18 (2017), 367–386.

²⁸ Vgl. Sarah Bracke/Nadia Fadil, ‚Is the Headscarf Oppressive or Emancipatory?‘ Field Notes from the Multicultural Debate, in: *Religion and Gender* 2 (2012), 36–56.

²⁹ Vgl. Susan J. Rasmussen, Veiled Self, Transparent Meanings. Tuareg Headdress as Social Expression, in: *Ethnology* 30 (1991), 101–117.

³⁰ Vgl. Annelies Moors, The Affective Power of the Face Veil. Between Disgust and Fascination, in: Dick Houtman/Birgit Meyer (Hgg.), *Things. Religion and the Question of Materiality*, New York 2012, 282–296.

³¹ Vgl. Juliane Kanitz, *Das Kopftuch als Visitenkarte. Eine qualitative Fallstudie zu Stil- und Ausdrucksformen Berliner Musliminnen*, Wiesbaden 2017.

³² Vgl. Elisabeth Beck-Gernsheim, *Wir und die Anderen. Vom Blick der Deutschen auf Migranten und Minderheiten*, Frankfurt am Main 2004.

³³ Vgl. Juliane Kanitz/Oliver Tewes, Der Raum der Kopftuchstile, in: Oliver Tewes/Garabet Gül (Hgg.), *Der soziale Raum der postmigrantischen Gesellschaft*. Weinheim 2018, 168–191.

³⁴ Vgl. Baris Kilicbay/Mutlu Binark, Consumer Culture, Islam and the Politics of Lifestyle. Fashion for Veiling in Contemporary Turkey, in: *European Journal of Communication* 17 (2002), 495–511.

³⁵ Vgl. Reina Lewis, Modest Fashion and Anti-fashion, in: Anna-Mari Almila/David Inglis (Hgg.), *The Routledge International Handbook to Veils and Veiling*, London/New York 2017, 139–151; 141.