

Die Kleider der Evangelischen

Mythos und Lebenswirklichkeit

Jutta Zander-Seidel

Reformation und Kleidungsgeschichte

„Luther erschien zu Worms vor Kaiser und Reich und die Forschung des Geistes wurde frei, der innere Mensch wieder auf sich selbst gewiesen“.¹ Mit diesen Worten verknüpfte 1882 der Gothaer Pädagoge und Schuldirektor Carl Rohrbach (1861–1932) in Albert Kretschmers (1825–1891) Kostümwerk *Die Trachten der Völker* den Beginn der neuzeitlichen Kleidungsgeschichte mit dem reformatorischen Aufbruch und folgte damit der heroisch-nationalen Lutherrezeption zwischen Reichsgründung und Erstem Weltkrieg. Indem man Luther in umfassender Weise als „Motor der Neuzeit“² feierte, galt die Reformation auch im Bereich der Kleidung als Voraussetzung, mittelalterliche Zwänge zugunsten neuer Freiheiten zu überwinden. Außerdem dienten die deutsche Herkunft des Reformators und die von Deutschland ausgehende Reformation als Argumente, die seitens der frühneuzeitlichen Modekritik formulierte Überlegenheit deutscher Kleidungsweisen gegenüber fremdländischen Moden aufzugreifen und im Sinne der eigenen nationalistischen Ziele zu interpretieren.

Der Einfluss der preußisch-protestantischen Reformationsmemoria auf die sich im gleichen Zeitraum ausbildenden historischen Wissenschaften ist heute ein fächerübergreifendes Forschungsthema geworden. In der Kunstgeschichte etwa erfährt die Rolle der Reformation im Werk Lucas Cranachs d.Ä. (1472–1553) eine Neubewertung, wenn scheinbar gefestigte Lehrmeinungen von innovativ-lutherischen Bildthemen mit Blick auf längerfristige historische Prozesse korrigiert und differenziert werden.³ Der kritische Katalog der Luther-Bildnisse, der derzeit im Germanischen Nationalmuseum erarbeitet wird, gehört im weiteren Sinn ebenfalls in diesen Kontext.⁴ Dass auch die Kostümhistorie die politischen Geschichtsbilder des 19. Jahrhunderts rezipierte und weitertrug, ist noch vergleichsweise wenig thematisiert. Rund zwei Jahrzehnte nachdem Leopold von Ranke (1795–1886) die Reformation als Epochenzäsur festgeschrieben hatte,⁵ gab Jakob von Falke (1825–1897) in seiner *Deutschen Trachten- und Modewelt* den Ton vor, indem er die Abkehr von der „lustig narrenhaften Kleidung“ des Mittelalters mit dem Auftreten Luthers verband. Wie die Reformation den Menschen zu „ernsteren Dingen“ führte, ihm seine „Sündhaftigkeit ins eingeschüchterte Gewissen“ rief und

¹ Albert Kretschmer, Carl Rohrbach: *Die Trachten der Völker. Vom Beginn der Geschichte bis zum 19. Jahrhundert*. 2. Aufl. Leipzig 1882, S. 245. Die 1. Auflage des Werks erschien 1864 als Tafelband mit den Illustrationen Kretschmers, seit der 2. Auflage 1882 wurde ihm der Text von Carl Rohrbach beigegeben.

² Zur Reformation als universalgeschichtlichem Epochenmodell des 19. Jahrhunderts und Luthers Rolle als „Motor der Neuzeit“ u. a. Heinz Schilling: *Martin Luther. Rebelle in einer Zeit des Umbruchs*. München 2016, S. 619–621.

³ Dazu Katharina Frank: *Schmerzensmann und Kinderfreund. Cranach-Gemälde in der Reformationszeit*. In: Michael Ostendorfer und die Reformation in Regensburg. *Ausst.Kat. Historisches Museum, Regensburg* 2017, S. 312–325. – Katharina Frank: *Die biblischen Historiengemälde der Cranach-Werkstatt. Christus und die Ehebrecherin als lehrreiche „Historie“ im Zeitalter der Reformation* (Stuttgarter Akademieschriften 2). Heidelberg: arthistoricum.net, 2018, <https://doi.org/10.11588/arthistoricum.435>.

⁴ Kritischer Katalog der Luther-Bildnisse (1519–1539), www.gnm.de/forschung/projekte/luther-bildnisse [20.1.2021], sowie der Beitrag von Wibke Ottweiler und Amalie Hänsch in diesem Band.

⁵ Leopold von Ranke: *Deutsche Geschichte im Zeitalter der Reformation*. 6 Bde., Berlin 1839.

einem „allgemeinen Drange nach Freiheit“ Bahn brach, so sei auch die Kleidung „aus der alten Zerfahrenheit und Geckenhaftigkeit zu Charakter, zu klaren Formen mit festen, bestimmten Umrissen“ zurückgekehrt.⁶

Ernst, Freiheit und eine neue Gewissensverantwortung blieben fortan Schlüsselbegriffe im Narrativ einer kulturprotestantischen Deutungsmustern verpflichteten Kleidungsgeschichte der Frühen Neuzeit, wie sie die deutsche Kostümforschung über Generationen prägen sollte. Im Lutherjahr 1883 legte Ludwig Bartsch eine Studie über *Sächsische Kleiderordnungen aus der Zeit von 1450–1750* vor, in der er die Formulierungen Falkes nahezu wörtlich aufgriff.⁷ Für eine breitere Wahrnehmung sorgten die seit dem späten 19. Jahrhundert vermehrt publizierten Kostümgeschichten, in denen die Kleidungsforschung ihre auf lange Zeit wohl populärsten Wissensmedien fand. Neben Kretschmers oben zitiertem Buch *Die Trachten der Völker* wurde besonders Friedrich Hottenroths *Handbuch der deutschen Tracht* zum Standardwerk, das zwischen 1892 und 1925 mindestens drei Auflagen erfuhr und bis heute in modernen Reprints greifbar ist.⁸ Das besondere Gewicht, das die Reformationereignisse dort dank der Fokussierung auf die deutsche Kleidungsgeschichte erhielten, fand in den Ausgaben des 19. und frühen 20. Jahrhunderts in dezidiert nationalistischen Passagen Ausdruck:

„Die Deutschen wurden mit der Reformation zum erstenmal wieder deutsch. Und mit der inneren Wiedergeburt vollzog sich die äussere; ja im Kostüm erfolgte die Reformation geradezu buchstäblich an Haupt und Gliedern. Die Reformation [...] verbannte [...] die Frivolität aus dem Kostüm und führte es zur Einheit und Würde zurück; sie trieb die Menschen an, wieder ehrbar zu sein, innerlich wie äußerlich. In weniger als zwei Jahrzehnten [...] war das Kostüm würdevoll geworden, ohne steif zu sein, farbig, ohne bunt zu sein; es lag etwas darüber wie ein Abglanz einer aufgehenden Sonne.“⁹

Wie sehr der kulturprotestantische Blick in der Folge auch in wissenschaftlichen Publikationen zur „DNA“ des Faches geworden war, zeigt beispielsweise Helene Dihles Auswertung der frühneuzeitlichen Rechnungsbücher der sächsisch-ernestinischen Hofschneiderei, wenn bei einer Bewertung des Anteils dunkler und schwarzer Hofkleidungen der „protestantische Ernst“ klar vor dem Einfluss der spanischen Mode rangiert:

„Auch in der Vorherrschaft gedämpfter Farben in der gesamten Kleidung kommt gewiß weniger der Einfluß der schwarzen spanischen Mode zu Ausdruck, der sich zu beugen sicherlich diesen fürstlichen Beschützern des Protestantismus sehr fern lag, als vielmehr ein bewußtes Streben nach Schlichtheit für sich selber und die Untergebenen.“¹⁰

Auch wenn solche Urteile heute in ihrer Zeitbindung erkannt sind und entsprechend gewertet werden, bedeutet das nicht, dass die Bilder, mit denen sie die Kleidungsgeschichte bis weit ins 20. Jahrhundert hinein manipulierten, gänzlich verschwunden wären. Ihre Projektionen vermischten und vermischen sich oft unbewusst mit dem belegbaren Einfluss der Reformation auf die Kleidung zu einer diffusen Gemengelage zwischen Mythos und Lebenswirklichkeit. Am Beispiel der Überschätzung der Farbe Schwarz für das protestantische Kleidungsverhalten, die besonders seit dem 19. Jahrhundert in Bildern eines „schwarzen Protestantismus“ Ausdruck fand, möchte ich einem verbreiteten vestimentären Konfessionsstereotyp nachgehen, zu dem Fehlinterpretationen der Kleidung des frühen 16. Jahrhunderts ebenso beigetragen haben wie spätere, nachträglich in die Reformationszeit projizierte Kleidungsweisen.

⁶ Jakob von Falke: Die deutsche Trachten- und Modewelt. Ein Beitrag zur deutschen Culturgeschichte. Leipzig 1858, Bd. 2, S. 11–12.

⁷ „Das narrenhafte, weibische Gepräge, welches der männlichen Kleidung angehaftet, hatte sich zusamt der gemeinen Unsittlichkeit in der Gewandung beider Geschlechter verloren, sobald die Zeit eine ernstere, männlichere geworden und das Sündhafte in das Bewusstsein getreten war.“ Ludwig Bartsch: *Sächsische Kleiderordnungen aus der Zeit von 1450–1750*. Annaberg 1882/83, S. 15.

⁸ Friedrich Hottenroth: *Handbuch der deutschen Tracht*. 1. Aufl. in 15 Lieferungen, Stuttgart 1892–1896; weitere Auflagen im Verlag Gustav Weise, Stuttgart ca. 1900, ca. 1925. – Zwischen 1979 und 1999 erschienen als moderne Reprints: „*Handbuch der Deutschen Tracht*“ (1979), „*Die Bilder aus dem Handbuch der deutschen Tracht*“ (1979, 1985, 1987), „*Die Kleidung der Deutschen*“ (1999).

⁹ Hottenroth 1892/96 (Anm. 8), S. 500.

¹⁰ Helene Dihle: Kostümbilder und Rechnungsbücher der sächsisch-ernestinischen Hofschneiderei. In: *Zeitschrift für Historische Waffen- und Kostümkunde* NF 3, 1930, S. 127–137, bes. S. 155.

Der Mythos vom „schwarzen Protestantismus“

Ein noch junges Beispiel für die Lebenskraft des „schwarzen Protestantismus“ findet sich in der 2008 erschienenen Farbengeschichte *Noir. Histoire d'une couleur* des französischen Historikers und Symbolforschers Michel Pastoureau.¹¹ Mit Blick auf die reformationszeitliche Kleidung ist dort von einer „chromophobie protestante“ die Rede; des Weiteren bescheinigt der Autor der Reformation eine allgemeine „haine de la polychromie“, einen Hass auf die Vielfarbigkeit.¹² Um seine Thesen zu untermauern, konstruiert Pastoureau in den Illustrationen des einschlägigen Kapitels gleichsam seinen eigenen „schwarzen Protestantismus“, indem er einem Brustbild Luthers in schwarzer Schaub, das dem zwischen 1539 und 1546 in der Cranach-Werkstatt entstandenen Typus folgt, Katharina von Bora als dessen „nachgelassene Witfrau in ihrer Traurung“, also in schwarzer Trauerkleidung, zugesellt (Abb. 1).¹³

Der ganzfigurige Holzschnitt zeigt die Witwe im langen schwarzen Kirchenmantel, der die darunter getragene Kleidung weitgehend verdeckt. Und auch das durch die spätmittelalterlich geprägte Trauerhaube vollständig verhüllte Haar scheint mehr ins gewünschte Bild protestantischer Strenge zu passen, als dass die Witwenkleidung an dieser Stelle eine konkrete Textpassage illustrieren würde. Die Wahl der Abbildung erscheint somit vor allem von dem Wunsch geleitet, einen Beleg für die postulierte „chromophobie protestante“ zu liefern, wozu etwa eine Darstellung Katharinas in den Kleidungskonzepten der Cranach'schen Ehepaarbildnisse weit weniger geeignet gewesen wäre.

Natürlich soll dieses Beispiel nicht darüber hinwegtäuschen, dass sich die kleidungswissenschaftliche Forschung der Bedeutung schwarzer Kleidung für den Protestantismus schon seit Längerem differenzierter nähert. Noch vorsichtig, fast ungläubig, äußerte Martha Bringemeier 1974 in ihrer damals wegweisenden Studie zur Priester- und Gelehrtenkleidung, mit der die schwarze Schaub als „Protestkleid der Reformation“ in die Forschung einging, die Vermutung:



Abb. 1 Katharina Luther als Witwe in Trauerkleidung, Holzschnitt mit Typendruck. Magdeburg: Jörg Scheller [Formschneider], um 1546. Gotha, Stiftung Schloss Friedenstein, Inv.Nr. 38, 12. Foto: Stiftung Schloss Friedenstein Gotha

11 Michel Pastoureau: *Noir. Histoire d'une couleur*. Paris 2008.

12 Pastoureau 2008 (Anm. 11), S. 130, 132.

13 Zum Bildnistyp Martin Luthers: Lucas Cranach der Ältere. Meister Marke Moderne. Hrsg. von Gunnar Heydenreich, Daniel Görres und Beat Wismer. Ausst.Kat. Museum Kunstpalast, Düsseldorf. München 2017, Kat. Nr. 117. – Zum Porträt Katharina Luthers: Gotha, Schloss Friedenstein, Inv.Nr. 38,12. – Bernd Schäfer u. a. (Hrsg.): *Fliegende Blätter. Die Sammlung der Einblattholzschnitte des 15. und 16. Jahrhunderts der Stiftung Schloss Friedenstein Gotha*. Stuttgart 2016, Bd. 1, S. 70–71, Kat. Nr. 123; Bd. 2, S. 132 (Abb.)

„Außerhalb des Gottesdienstes wird Luther auch farbige Schauben getragen haben.“¹⁴ Rund zehn Jahre später taugte die These, „schwarze Kleidung habe sich vom protestantischen Bürgertum ausgehend modisch allgemein verbreitet“, immerhin für einen wissenschaftlichen Disput zwischen Befürwortern und Gegnern, der in der Fachzeitschrift *Waffen- und Kostümkunde* Niederschlag fand.¹⁵ Mit dem Hinweis, dass die Einführung der Reformation „in ihrer Wirkung auf das bürgerliche Kleidungsverhalten noch nie systematisch untersucht“ wurde, habe ich 1990 in größerem Zusammenhang auf das hybride Phänomen eines „schwarzen Protestantismus“ verwiesen,¹⁶ während die 2004 in Bremen angenommene Dissertation von Christina Burde mit dem Titel *Bedeutung und Wirkung der schwarzen Bekleidungsfarbe in Deutschland zur Zeit des 16. Jahrhunderts* unter anderem zum Verhältnis von schwarzer Kleidung und Protestantismus Quellenmaterial zur Verfügung stellt.¹⁷ 2010 schließlich widmete Ulinka Rublack in ihrem Werk *Dressing Up* der Alltagskleidung Luthers ein eigenes Kapitel, das sie programmatisch mit „Luther in Red“ überschrieb.¹⁸

Evangelisches Schwarz

Als konfessionell motivierte Farbe wird Schwarz erstmals in den 1520er Jahren greifbar, als die traditionellen liturgischen Gewänder beim evangelischen Gottesdienst schrittweise – und wie wir heute wissen mit großen Toleranzen und langen Übergangszeiten – durch schwarze Röcke und Schauben abgelöst wurden. Dem Typus nach folgten diese den langen Röcken bürgerlicher und akademischer Ehrbarkeit; in ihrer Funktion übersetzten sie die lutherische Lehre vom allgemeinen Priestertum in einen vestimentären Code. Die symbolische Bedeutung dieses Schrittes fasste der Straßburger Reformator und ehemalige Dominikanermönch Martin Bucer (1491–1551), der seit 1523 als Pfarrer tätig war, in die Worte: „Dass ich kein platten trag noch chorrock, macht, das ich kein papist bin“.¹⁹ Im Herbst desselben Jahres predigte Zwingli (1484–1531) in der schwarzen Schauben, im Oktober 1524 auch Luther.

Der Wechsel vom liturgischen Ornat zur schwarzen Schauben wurde später als radikaler Bruch mit der altkirchlichen Tradition gesehen, jedoch empfanden ihn weder Luther noch die seinen Auffassungen nahestehenden Reformatoren als unabdingbares Zeichen des reformatorischen Neubeginns. 1521 schrieb Luther in seiner *Epistel zur Meß in der Christnacht*, dass „keyn farbe, keyn kleyd“ verboten sei, sondern nur die „unordnung, der überfluß und der mißbrauch“.²⁰ Als der Berliner Probst Georg Buchholzer (um 1503–1566) Luthers Rat hinsichtlich der Teilnahme an Prozessionen suchte, antwortete dieser nicht ohne Ironie:

„So gehet in Gottes Namen mit herum und traget ein silbern oder gülden Kreuz und Chorkappe und Chorrock von Sammet, Seide oder Leinwand. Und hat euer Herr, der Kurfürst, an einer Chorkappe oder Chorrock nicht genug, so ziehet deren drei an wie Aaron der Hohepriester drei Röcke übereinander anzog.“²¹

1530 erwiderte Johannes Bugenhagen (1485–1558) eine Anfrage des Braunschweiger Superintendenten Martin Görlitz (gest. 1549) zur Nutzung altkirchlicher Gewänder wie folgt:

¹⁴ Martha Bringemeier: Priester- und Gelehrtenkleidung. Tunika, Sutane, Schauben, Talar. Ein Beitrag zu einer geistesgeschichtlichen Kostümforschung. Rheinisch-westfälische Zeitschrift für Volkskunde. Beiheft 1. Münster 1974, S. 45.

¹⁵ Ruth Bleckwenn: Soziologische Modetheorien – kostümhistorisch betrachtet. Referat auf der Tagung der Gesellschaft für Historische Waffen- und Kostümkunde 1983, dazu: *Waffen und Kostümkunde* 25, 1983, S. 147 und 26, 1984, S. 76.

¹⁶ Jutta Zander-Seidel: *Textiler Hausrat. Kleidung und Haustextilien in Nürnberg von 1500–1650*. München 1990, S. 296–299.

¹⁷ Christina Burde: *Bedeutung und Wirkung der schwarzen Bekleidungsfarbe in Deutschland zur Zeit des 16. Jahrhunderts*. Diss. Bremen 2004, https://media.suub.uni-bremen.de/bitstream/elib/2096/1/E-Diss1214_Burde.pdf [19.4.2022].

¹⁸ Ulinka Rublack: *Dressing Up. Cultural Identity in Renaissance Europe*. New York 2010, Kap. 3: The Look of Religion, S. 81–123; Luther in Red, S. 97–101.

¹⁹ Thomas Kaufmann: *Der Anfang der Reformation. Studien zur Kontextualität der Theologie, Publizistik und Inszenierung Luthers und der reformatorischen Bewegung*. Tübingen 2012, S. 484.

²⁰ Zit. nach Burde 2004 (Anm. 17), S. 89–90.

²¹ Zit. nach Bringemeier 1974 (Anm. 14), S. 45.

„Zweifach ist die Lehre von den Kaseln. [...] Die eine ist wahr: nämlich daß die Kaseln in Gebrauch sein können; das bedeutet kein Ärgernis für die, die das Evangelium zu hören pflegen. Die andere ist eine Lüge Satans aus den Lehren der Teufel: nämlich daß Kaseln zu gebrauchen keinesfalls erlaubt sei; solche ist ein Ärger für das Volk, wo es derartige Lügen von den Pfarrern gelehrt hört und glaubt.“²²

Mit vielen anderen Belegen für das Weiterleben und selbst für Neustiftungen von Paramenten in protestantischen Kirchen bis ins 18. Jahrhundert²³ zeigen diese Äußerungen, dass der schwarzen Schaubе in den Jahren der reformatorischen Bewegung real deutlich weniger Symbolkraft zukam als in der konfessionellen Memoria (vgl. Abb. 2).

In lutherischen Gemeinden kamen weiterhin altkirchliche Gewänder zum Einsatz, wenn etwa 1597 in Salzwedel Pfarrer, Kapläne und Küster bei Begräbnissen angewiesen wurden, den Chorrock zu tragen, „uf das sie nicht für handwerker angesehen werden“.²⁴ Als 1608 der schwedische König Karl IX. (1550–1611) ein Verbot katholischer Ornate forderte, entgegnete ihm die Kirchenversammlung, dass es besser sei, wenn ein armer Priester im Chorrock oder im Messgewand an den Altar trete als in einem zerrissenen Rock.²⁵

Einen historischen Bestand an lutherischen Amtskleidern dokumentiert 1615 das Inventar des Nürnberger Kaplans von St. Sebald, Johann Hagendorn (1563–1624).²⁶ Mit vier „Priesterröcken“, einer „Priesterschaube“ und vier Chorröcken besaß auch er sowohl reformatorische als auch altkirchliche Gewänder. Dazu kamen zwei Barette. Die im Inventar für die einzelnen Kleidungsstücke angesetzten Beträge vermitteln zudem eine Vorstellung von dem sehr viel höheren Wert einer Schaubе gegenüber einem Chorrock, was für dessen Weiterleben bei den oft wenig begüterten evangelischen Kaplänen und



Abb. 2 Lucas Cranach d. Ä., Martin Luther in schwarzer Schaubе und Baret, 1533. Nürnberg, Germanisches Nationalmuseum, Inv.Nr. Gm216, Leihgabe Bayerische Staatsgemäldesammlungen München. Foto: GNM

22 Otto Vogt: Dr. Johannes Bugenhagens Briefwechsel. Stettin 1888, S. 98, zit. nach Arthur Piepkorn: Die liturgischen Gewänder in der lutherischen Kirche seit 1555. Lüdenscheid/Lobetal 1987, S. 13.

23 Belege bei Piepkorn 1987 (Anm. 22) sowie Paul Drews: Der evangelische Geistliche in der deutschen Vergangenheit (Monographien zur deutschen Kulturgeschichte 12). Jena 1905. – Zu Kaselstiftungen des 18. Jahrhunderts: Piepkorn 1987 (Anm. 22), S. 61, Stiftung einer Begräbniskasel der Nürnberger Patrizierfamilie Tucher in die Kirche Engelthal, 1713 (Original im GNM, KG1130).

24 Piepkorn 1987 (Anm. 22), S. 27.

25 Piepkorn 1987 (Anm. 22), S. 37.

26 Zander-Seidel 1990 (Anm. 16), S. 277. Das Inventar wurde beim Tod der Ehefrau erstellt.



Abb. 3 Hans Schwarz, Bildnismedaille der Anna Pfinzing, geb. Löffelholz, mit Barett und Haarzopf, 1519. Nürnberg, Germanisches Nationalmuseum, MedK610. Foto: GNM, Monika Runge

Predigern sicherlich nicht zu unterschätzen war: Während Hagendorns „arrase Priesterschauben durchaus mit Poy gefüttert“, also ein Rock aus gutem Wollstoff mit Wollfutter, mit zwölf Gulden taxiert ist, sind für den besten Chorrock aus weißem Leinen zwei Gulden, für einen anderen ein Gulden und für zwei weitere zusammen ein Gulden verzeichnet.

Reformation und weltliche Kleidung

Erst recht für den bürgerlichen Kleidungsalltag brachten die Anfangsjahre der Reformation noch kaum konfessionell begründete Änderungen.²⁷ Denn anders als es die Propaganda im deutschen Kaiserreich wollte, setzten Freiheiten von spätmittelalterlichen Kleidungsregeln nicht erst mit Luthers Auftritt in Worms ein, sondern reichten – wie allen voran die schrittweise Lockerung des aus der christlich-mittelalterlichen Definition der Geschlechterrollen heraus entstandenen Verschleierungsgebots verheirateter Frauen – auf Entwicklungen zurück, die bereits in der zweiten Hälfte des 15. Jahrhunderts einsetzten.²⁸ Schon um und vor 1500 stehen Frauenporträts mit Hauben, deren Kinnbinden gelöst auf die Schultern fallen und Gesicht und Hals freigeben, für Stationen auf dem Weg zu weniger verhüllenden Trageweisen der mittelalterlichen Kopfbedeckungen. Nach 1500 kommen vermehrt haarsichtige Kopfbedeckungen dazu, von den netzartigen Goldhauben italienischer Provenienz bis zum Barett. Die 1519 von Hans Schwarz (1492–um 1550) geschaffene Bildnismedaille der Nürnberger Patrizierin Anna Pfinzing (1498–1543), die die 21-Jährige vier Jahre nach der Eheschließung mit Barett und Haarzopf zeigt (Abb. 3), kann als Beleg dafür gelten, dass das Verschleierungsgebot verheirateter Frauen in Nürnberg spätestens im zweiten Jahrzehnt des 16. Jahr-

²⁷ So auch Ulinka Rublack: The Right to Dress. Sartorial Politics in Germany, c. 1300–1750. In: Giorgio Riello, Ulinka Rublack (Hrsg.): The Right to Dress. Sumptuary Laws in a Global Perspective, c. 1200–1800. Cambridge 2019, S. 37–73, bes. S. 72.

²⁸ Dazu Jutta Zander-Seidel: Das erbar gepent. Zur ständischen Kleidung in Nürnberg im 15. und 16. Jahrhundert. In: Waffen- und Kostümkunde 27, 1985, S. 119–140. – Zander-Seidel 1990 (Anm. 16), S. 104–118. – Jutta Zander-Seidel: „Haubendämmerung“. Frauenkopfbedeckungen zwischen Spätmittelalter und Früher Neuzeit. In: Rainer C. Schwinges, Regula Schorta (Hrsg.): Fashion and Clothing in Late Medieval Europe / Mode und Kleidung im Europa des späten Mittelalters. Riggisberg, Basel 2010, S. 37–43.

hundreds seine Unabdingbarkeit verloren hatte und Ehefrauen mit haarsichtigen Kopfbedeckungen bereits in der vorreformatorischen Stadt bildwürdig waren.²⁹ Demgegenüber geben sich die Bilder des 19. Jahrhunderts, die das reformatorische Freiheitsverständnis ursächlich mit dem Beginn vestimentärer Freiheiten verbanden, in denen „die Fesseln“ fielen und „der Mensch auch an seinem Körper nichts Lästiges mehr“ duldete, einmal mehr als Topoi kulturprotestantischer Kostümgeschichtsschreibung zu erkennen.³⁰

Auch in Modekritik und Kleidergesetzgebung blieb die „reformatorische Zäsur“ vorerst aus. Wie altkirchliche Prediger vor ihm, mahnte Luther aus christlicher Tradition heraus zu einem bescheiden-gottgefälligen Lebenswandel jenseits von Luxus und Hoffart, wenn er betonte, „das man nicht zu kostlich lebe und meyde den überflus an geschmuckt [...] und Kleydern, das nymant zu herlich heraus breche und zu hoch prange.“³¹ Und ebenso Philipp Melancthon (1497–1560) übernahm 1527 in seiner *Oratio contra affectationem novitatis in vestitu* (Rede gegen die Modesucht in der Kleidung) bereits Argumente der vorreformatorischen Modekritik, wenn er nicht nur den Luxus als solchen anprangerte, sondern speziell „die Sucht nach dem Neuen“ und hier explizit die Aneignung fremder Moden. Indem er vor französischen Hüten und Wämsern, spanischen Baretten, polnischen Ärmeln und türkischer Kleidung warnte, übernahm er die seit der Jahrhundertwende in Chroniken, Predigten und Kleiderordnungen zunehmenden Klagen gegen ausländische Moden und ihren schädlichen Einfluss auf die heimischen Sitten.³² Erst am Ende der *Oratio* wird der reformatorische Anspruch des „gelehrten und gelebten Glaubens“³³ deutlich, wenn es heißt:

„Vor allem aber geziemt es uns, die wir uns Christi Namen geweiht haben, Ehrfurcht und Bescheidenheit in allen Bereichen des Lebens zu üben, nicht nur weil diese Tugenden insbesondere Gott gefallen, sondern auch, um durch unsere guten Beispiele auch andere zu besseren Sitten zurückzuführen.“³⁴

Das Verhältnis von Reformation und Kleidergesetzgebung thematisiert insbesondere die Schlussrede des Nürnberger Religionsgesprächs von 1525, in der sich der Theologe und Pfarrer an St. Lorenz Andreas Osiander (1496/98–1552) namentlich zum Regulativ der Kleiderordnungen und zu ihrem Fortbestand in der evangelischen Stadt bekannte:

„Got hat nicht gepotten, was gewands man sich zu klaiden soll geprauchen oder nicht geprauchen, dann er fragt nichts darnach, sovil amm klaid ligt, wie wir uns beklaiden. Doch wann ain oberkait sicht, das man zu grossen mutwillen treiben und zu überflüssige, verderbliche cosst daran will henken, mag sie es wol bey ainer burgerlichen oder zeitlichen straff verpieten. Und sein alle die, so derselben oberkait underworfen sein, schuldig, ir gepott zu halten.“³⁵

Im *Gutachten über die Zeremonien* vom 5. Februar 1526 wurde die Hochzeitskleidung, der man im bürgerlichen Rahmen die größte Prachtentfaltung zugestand, ausdrücklich einbezogen: „Es mogen sich auch praut und preutgam sambt andern hochzeitleuten klaiden, zieren und schmucken [...] wie sie wollen, so ferne das nicht wider der obrigkait gepot ist.“³⁶

29 GNM, Inv.Nr. MedK610. – Zander-Seidel 2010 (Anm. 28), S. 39–41.

30 Falke 1858 (Anm. 6), S. 12.

31 Zit. nach Burde 2004 (Anm. 17), S. 91, Predigt der Jahre 1523/24.

32 Katharina Simon-Muscheid: Die Dinge im Schnittpunkt sozialer Beziehungsnetze. Reden und Objekte im Alltag (Oberrhein, 14. bis 16. Jahrhundert) (Veröffentlichungen des Max-Planck-Instituts für Geschichte 193). Göttingen 2004, S. 332–334. – In Mode. Kleider und Bilder aus Renaissance und Frühbarock. Hrsg. von Jutta Zander-Seidel. Ausst.Kat. Germanisches Nationalmuseum, Nürnberg. Nürnberg 2015, S. 14–15.

33 Thomas Kaufmann: Martin Luther. München 2006, S. 84.

34 Alle Zitate aus der deutschen Übersetzung der Rede in Hans-Rüdiger Schwab: Philipp Melancthon. Der Lehrer Deutschlands. Ein biographisches Lesebuch. München 1997, S. 131–144.

35 Gerhard Müller (Hrsg.): Andreas Osiander. Gesamtausgabe. Schriften und Briefe. 10 Bde. Gütersloh 1975–1997. Bd. 1: 1522 bis März 1525. Gütersloh 1975, S. 568.

36 Müller 1975–1997 (Anm. 35). Bd. 2: April 1525 bis Ende 1527. Gütersloh 1977, S. 281.



Abb. 4 Georg Pencz, Andreas Osiander im Pelzrock, 1544. Rom, Vatikanische Bibliothek. Scan aus: Kathrin Dyballa: Georg Pencz. Künstler zu Nürnberg. Berlin 2004

An dieser Stelle sei ein Einschub erlaubt, der erkennen lässt, dass evangelische Theologen und Pfarrer, die außerhalb des Gottesdiensts modisch-weltliche Kleidung trugen und sich nicht (mehr) grundsätzlich von gleichrangigen Bürgern unterschieden, nicht immer positiv wahrgenommen wurden. So äußerte die Äbtissin des Nürnberger Clarissenklosters Caritas Pirckheimer (1467–1532) Kritik an den „newen ewangelisten“, die im soeben lutherisch gewordenen Nürnberg „in geficzten [= bestickten, Z-S] hemden und gulden keten daher gien“.³⁷ Und es liegt nahe, dass Caritas Pirckheimer dabei gerade auch ihren Gegenspieler Osiander im Blick hatte, dem Zeitgenossen ungeachtet seines theologischen Standes einen äußerst aufwendigen Lebensstil nachsagten. Demselben Mann, der sich beim Nürnberger Religionsgespräch für den Fortbestand der Kleiderordnungen als Regulativ gegen „zu grossen mutwillen“ und „überflüssige, verderbliche cost“ in der Kleidung ausgesprochen hatte, warf Willibald Pirckheimer (1470–1530) im Privaten einen allzu verschwenderischen Lebensstil vor. Wenig später kritisierte auch Zwingli Osianders Liebe zu prächtiger Kleidung und Schmuck, die Letzterer mit der Frage beantwortete, ob er – Zwingli – denn die Absicht habe, einen neuen Mönchsorden zu gründen.³⁸ Passend dazu zeigt sich Osiander auf seinem von Georg Pencz (1500–1550) gemalten Porträt, das er in das Widmungsexemplar der Neuburg-Pfälzischen Kirchenordnung von 1544 an den Pfalzgrafen Ottheinrich (1502–1559) einkleben ließ, im Habitus des wohlhabenden Bürgers (Abb. 4).³⁹

Auch Jahre nach Caritas Pirckheimers Kritik ist das Hemd „geficz“, also an Brust und Kragen mit – hier goldenen – Zierstickereien versehen. Der Pelzkragen und die demonstrativ zur Schau gestellten Goldringe unterscheiden das Porträt von den meisten Reformatorenbildnissen. Die Einfügung des Porträts in das fürstliche Widmungsexemplar der von dem Nürnberger Theologen maßgeblich mitgestalteten Kirchenordnung darf wohl als Beleg gewertet werden, dass Osiander eben so gesehen werden wollte. Anders als von der protestantischen Geschichtsdeutung des 19. Jahrhunderts suggeriert, war also – um mit dem Kulturwissenschaftler Martin Scharfe zu sprechen – auch im Reformationszeitalter „nicht zu erwarten, daß überall und stets die neue Religion die Welt sofort besser erklären und bewältigen kann als die alte, solange noch tief in den einzelnen Individuen die alten Sozialisationsmuster [...] verankert sind.“⁴⁰

³⁷ Josef Pfanner: Briefe von, an und über Caritas Pirckheimer aus den Jahren 1498–1530. Landshut 1996, S. 201, hier zit. nach Müller 1975–1997 (Anm. 35). Bd. 2, S. 515 (Zwingli an Osiander), Anm. 11.

³⁸ Ausführlich und mit weiteren Belegen bei Rublack 2010 (Anm. 18), S. 95–96.

³⁹ Vatikan, Biblioteca Apostolica Vaticana, Inv.Nr. Pal. II. 374. – Kathrin Dyballa: Georg Pencz. Künstler zu Nürnberg. Berlin 2014, S. 291–293, Kat. Nr. B 10.

⁴⁰ Hermann Bausinger, Utz Jeggle, Gottfried Korff, Martin Scharfe: Grundzüge der Volkskunde. Darmstadt 1993, S. 150 (Martin Scharfe).

Erst nach Luthers Tod gewann im Zuge der Konfessionalisierung eine zunehmend auch an weltlichen Kleidungsfragen interessierte evangelische Frömmigkeitspraxis an Bedeutung. In protestantischen Städten enthielten Kleiderordnungen der zweiten Jahrhunderthälfte speziell an evangelische Pfarrer und deren Familien gerichtete Passagen, in denen auf die – bereits von Melanchthon betonte – Vorbildfunktion der Pfarrhäuser für das Gemeinwesen verwiesen wurde. Hinzu kam eine von protestantischen Theologen formulierte Modekritik, die zwar die damals allgemein beklagten Kleider- und Hoffartssünden in den Blick nahm, diese jedoch dezidiert im konfessionellen Kontext verortete. In der Hamburger Kleiderordnung von 1583 waren Pfarrer aufgefordert, „sich selbst, ihre Frauen, Kinder und Gesinde zu Demut und aller Mäßigkeit“ anzuhalten. 1579 hatte man in Braunschweig verfügt, dass sich

„der Herren Predicanten Ehefrauen und Töchter mit ihrer Tracht und Kleidung nach dem für den dritten Stand gültigen Bestimmungen zu richten hätten, damit sie niemand ergerlich sein/ sondern andern Burgers Frawen vnd Kindern/ ein gut Exempel geben muegen.“⁴¹

Exemplarisch für die frühe protestantische Modekritik stehen die sogenannten *Teufelbücher* der Theologen Andreas Musculus (1514–1581), Joachim Westphal (1510–1574) und Johann Strauß aus Elsterberg.⁴² 1555, 1565 und 1581 publiziert, legen ihre Autoren mehr oder minder ausführlich dar, wie Pluderhosen, Schamkapseln, Halskrausen und andere Modeerscheinungen gegen die Gebote der heiligen Schrift verstoßen und daher besonders evangelische Obrigkeiten dagegen vorgehen sollten. Hoffartskritische Äußerungen von Reformatoren, Polemiken gegen katholische Würdenträger in Samt und Seide sowie Appelle, statt auf die Kleidung der anderen darauf zu achten, was im Katechismus stehe, unterstreichen die protestantische Ausrichtung der Streitschriften.

Protestantische Zeremonialkleidungen

Noch im 16. Jahrhundert einsetzende Bemühungen lutherischer und reformierter Städte, zum Kirchgang sowie für kirchliche Feste und Zeremonien eigene, von der Zeitmode unterscheidbare Kleidungsformen zu bewahren oder neu zu beleben, führten wie schon in vorreformatorischer Zeit zur Ausbildung religiöser Sonderkleidungen. Ihnen gemeinsam war eine konservative Grundhaltung sowie eine Präferenz der Farbe Schwarz, was später unter Vernachlässigung der historischen Gebrauchsspezifika maßgeblich dazu beitrug, in der Verbindung von schwarzer Kleidung und Protestantismus ein generelles, konfessionell motiviertes Kleidungsverhalten zu erkennen. Entsprechende Vorschriften betrafen in erster Linie die Frauenkleidung, wo als Gegenmodell zu modischen Formen und Farben lange schwarze Mäntel und haarverhüllende Hauben eine spätmittelalterlich typisierte Kleidungskultur in die Neuzeit hinein verlängerten. Besonderes Augenmerk galt zunächst den Eliten, deren konservative Standeskleidung in dem Maße gefährdet war, ihre auf Tradition und Herkunft gegründete gesellschaftliche Signifikanz zu verlieren, wie sich die vermögenden Oberschichten den jeweiligen Zeitmoden öffneten.

In Nürnberg hatte um die Mitte des 16. Jahrhunderts die fehlende Präsenz kirchlicher Sonderkleidungen offenbar ein Ausmaß erreicht, das die Obrigkeit zum Handeln veranlasste. 1557 wurde erstmals ein Passus in die städtische Hochzeitsordnung aufgenommen, der die Frauen der vorderen Stände aufforderte, zu den Feierlichkeiten nicht im modischen Barett, sondern in ihren alten ehrbaren Hauben zu erscheinen. 1583 und nachfolgend 1618 sowie 1657 wurden Kirchenmäntel als eigenes Stichwort in die Kleiderordnungen

⁴¹ Beide Zitate nach Burde 2004 (Anm. 17), S. 99.

⁴² Heinrich Grimm: Die deutschen „Teufelbücher“ des 16. Jahrhunderts. Frankfurt a.M. 1960. – Ria Stambaugh (Hrsg.): Teufelbücher in Auswahl. 5 Bde. Berlin, New York 1970–1980. – Jutta Zander-Seidel: Der Teufel in Pluderhosen. In: Waffen- und Kostümkunde 1987, S. 49–67. – Rublack 2010 (Anm. 18), S. 109–112. – Anna C. Fridrich: Mühlsteinkragen. Zur Terminologie frühneuzeitlicher Halskrausen. In: In Mode. Kleider und Bilder aus Renaissance und Frühbarock. Hrsg. von Jutta Zander-Seidel. Ausst.Kat. Germanisches Nationalmuseum, Nürnberg. Nürnberg 2015, S. 140–143.

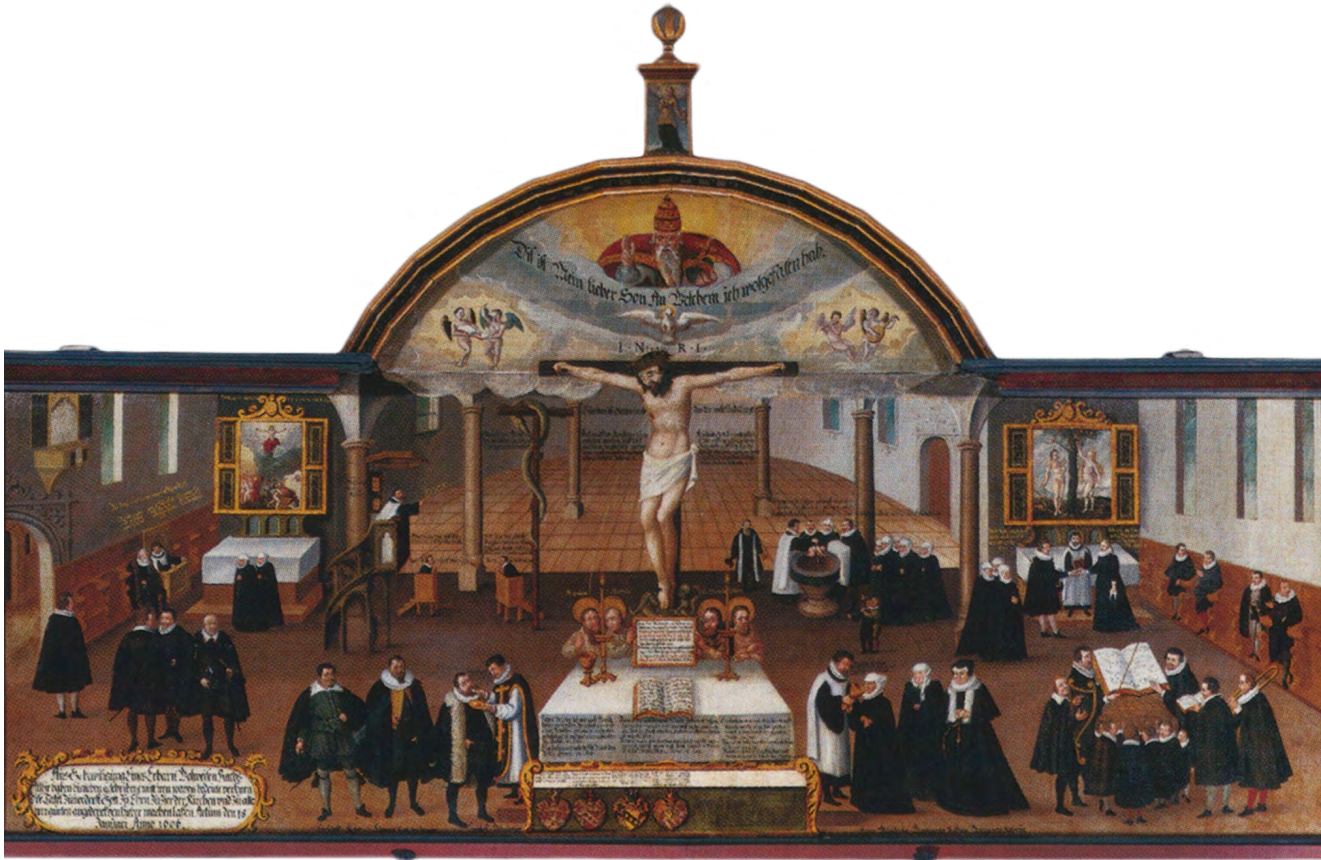


Abb. 5 Wolf Eisenmann, Konfessionsbild aus der evangelischen Stadtkirche in Weißenburg (Ausschnitt), 1606. Weißenburg, St. Andreas. Scan aus: Wolfgang Brückner: Lutherische Bekenntnisgemälde des 16. bis 18. Jahrhunderts. Die illustrierte Confessio Augustana. Regensburg 2007, Kat. Nr. 9, Taf. 13

aufgenommen und definiert. Um die religiöse Sonderkleidung von modisch kurzen „Mentelein“ aus oft farbigen Seidenstoffen abzugrenzen, waren für Kirchenmäntel schwarze Wollstoffe gefordert. Nachweise dazu sind besonders in den per se differenzierten Kleidungsbeständen Oberschichtlicher Inventare zu finden, was wohl auch dem tatsächlichen Gebrauch entsprach. Bis in die zweite Jahrhunderthälfte begegnen „schwarze wüllen Frauen- oder Kirchenmäntel“, auch ausdrücklich „lange schwarze wüllen Kirchenmäntel“, die freilich ungeachtet des vom Gesetzgeber angestrebten Modeverzichts mit schwarzen Samtbesätzen, geknüpften Borten, Stickereien, Fransen und selbst roten Seidenaufschlägen ein eigenes Instrumentarium der Distinktion und Repräsentation aufwiesen.⁴³

Als eine Art gemalte Kleiderordnung für den Kirchgang kann das 1606 von sieben Bürgern aus dem mittelfränkischen Weißenburg in die lutherische Stadtkirche St. Andreas gestiftete Gemälde aus der Gattung der Konfessions- oder Bekenntnisbilder gelten (Abb. 5).⁴⁴ Auf dem großen Mittelteil sind im Kirchenraum mit Abendmahl, Taufe, Predigt, Beichte, Eheschließung und vorne rechts der Kirchenmusik, simultan jene Gottesdiensthandlungen wiedergegeben, die, wie für diesen Bildtypus kennzeichnend, zentrale Inhalte des lutherischen Glaubens lehrhaft veranschaulichen. Für die vestimentären Regeln leistete dies die Kleidung

⁴³ Belege bei Zander-Seidel 1990 (Anm. 16), S. 258–261.

⁴⁴ Wolfgang Brückner: Lutherische Bekenntnisgemälde des 16. bis 18. Jahrhunderts. Die illustrierte Confessio Augustana. Regensburg 2007, Kat. Nr. 9 (mit älterer Lit.) und Taf. 13.

der dargestellten Personen: Indem alle Frauen schwarze Kirchenmäntel und weiße Hauben tragen und auch die Männer in schwarzen Röcken und Mänteln erscheinen, werden die Normen der Kleidergesetze sinnfällig in die Realität des Bildes übertragen, dessen Betrachtung das eigene Verhalten in Glaubens- wie in Kleidungsdingen schulen sollte.⁴⁵ Für die Nachwelt aber trug gerade die kanonhaft standardisierte Bildsprache der Konfessionstafeln ihrerseits zur Verfestigung des Stereotyps vom schwarzen Protestantismus bei.

Pietistisches Schwarz

Ein weiteres Kapitel der Verbindung von schwarzer Kleidung und Protestantismus wurde im Pietismus aufgeschlagen. Durch die zentrale Rolle, welche die im 17. Jahrhundert einsetzende protestantische Reformbewegung der subjektiven Frömmigkeitspraxis beimaß, waren Glaube und Lebensführung aufs Engste miteinander verbunden. Die Forderung, das eigene Verhalten zu jeder Zeit dem biblischen Wort unterzuordnen, unterwarf auch die Kleidung den Maßgaben pietistischer Frömmigkeit. Meist in Verbindung mit Verboten von Tanz, Spiel, Tabakgenuss und unmäßigem Trinken wurde in Predigten und Schriften vor Kleiderluxus und Putzsucht gewarnt.⁴⁶ Zur Kritik standen hauptsächlich aktuelle Modeerscheinungen wie etwa der Gebrauch von Haarpuder oder tiefe Ausschnitte; das später sprichwörtliche „pietistische Schwarz“ spielte in der Frühzeit noch keine zentrale Rolle. Erneut nahmen die Vorschriften, die in pietistisch geprägten Regionen von Landesherrn und Theologen gleichermaßen erlassen wurden, besonders Pfarrer und deren Familien in die Pflicht, die in Kleidung und Lebensführung stilbildend auf das „Gebahren der Frommen“ wirken sollten.⁴⁷ Gleichsam als Umsetzung dieses Anspruchs darf ein Brief des zu den Vätern des deutschen Pietismus zählenden Theologen Philipp Jacob Spener (1635–1705) gelten, in welchem er als Oberhofprediger des sächsischen Kurfürsten die Putzsucht der Dresdner „Predigersweiber“ dahingehend tadelte, dass sie „so sehr bloß und mit viel Schmuck gehen“. Denn im Weiteren beließ es Spener nicht bei der Kritik der tief dekolletierten Pfarrersfrauen, sondern fügte ganz im Sinne der geforderten Vorbildlichkeit des eigenen Standes hinzu, dass „meiner lieben Haußfrauen wenig es exemplum [...] schon in etlichen Sonntagen so viel gefruchtet, daß man sich etwas zu decken anhebet.“⁴⁸

Während eine Kleidungsgeschichte des Pietismus bis heute zu fehlen scheint, existieren vor allem aus dem pietistisch geprägten Württemberg historische Quellen sowie volkskundliche und kulturgeschichtliche Untersuchungen zum Verhältnis von Kleidung und Pietismus. Sie lassen erkennen, dass sich in dem Maße, wie sich der Pietismus im 19. und 20. Jahrhundert unter dem Einfluss von zu Weltflucht und Askese mahnenden Erweckungs- und Gemeinschaftsbewegungen veränderte, die Kleidung „verfinsterte“ und Schwarz gleichsam zum natürlichen Partner des pietistischen Protestantismus wurde. Während dem Pietismus zugewandte Pfarrer und Prediger den Pietisten als einen „durch und durch ernsten Menschen“ zeichneten, der diese

45 Wolfgang Brückner: Die lutherische Gattung evangelischer Bekenntnisbilder und ihre ikonographischen Ableitungen der Gnade vermittelnden Erlösungs- und Sakramentslehre. In: Frank Büttner, Gabriele Wimböck (Hrsg.): Das Bild als Autorität. Die normierende Kraft des Bildes. Münster 2004, S. 303–342.

46 Martin Brecht u. a. (Hrsg.): Geschichte des Pietismus, 4 Bde. Göttingen 1993–2004. – Johannes Wallmann: Der Pietismus. Göttingen 2005.

47 Martin Hasselhorn: Der altwürttembergische Pfarrstand im 18. Jahrhundert. Stuttgart 1958, S. 111, zit. nach Christel Köhle-Hezinger, Gabriele Mentges (Hrsg.): Der neuen Welt ein neuer Rock. Studien zu Kleidung, Körper und Mode an Beispielen aus Württemberg. Stuttgart 1993, S. 74. – Zur landesherrlichen Förderung des Pietismus vgl. Mareike Fingerhut-Säck: Das Gottesreich auf Erden erweitern. Einführung und Festigung des Pietismus durch das Grafenpaar Sophie Charlotte und Christian Ernst zu Stolberg-Wernigerode in seiner Grafschaft (1710–1771). Studien zur Geschichte und Kultur Mitteldeutschlands, Bd. 5. Halle 2019.

48 Philipp Jakob Spener an Anna Elisabeth Kießner in Frankfurt a.M., 3. August 1686, vgl. Sächsische Akademie der Wissenschaften zu Leipzig, Edition der Briefe Philipp Jakob Speners, Briefe aus der Dresdner Zeit 1686–1687, Bd. 1, Brief Nr. 9, Zeilen 54–57, <https://nbn-resolving.org/urn:nbn:de:bsz:14-qucosa2-77749> [20.1.2021]

Gesinnung auch nach außen zur Schau trägt, repräsentierte eine antimodische, von dunklen Farben gekennzeichnete Kleidungskultur die frommen Gemeinden.⁴⁹ Folkloristische, die Realität überzeichnende Stereotype kamen hinzu und stilisierten die pietistische Welt endgültig zum freudlos schwarzen Gegenpol katholischer Farbigkeit und Lebensfreude.⁵⁰

Diese Entwicklung, die hier nur angedeutet werden kann, wird in unterschiedlichsten Medien und Kulturpraktiken greifbar, in denen sich die religiöse Bewegung nach außen manifestierte. Aus ihnen seien abschließend drei Beispiele aus Württemberg herausgegriffen, die in besonderer Weise das Verhältnis von Pietismus und schwarzer Kleidung berühren:

Beispiel 1: Die Landesbeschreibungen des Königreichs Württemberg

Seit 1820 wurden für das Königreich Württemberg *amtliche Landesbeschreibungen* zu den „Verhältnissen des Vaterlandes“ erstellt.⁵¹ Die Kleidung war dort ein zentrales Thema, wobei in unserem Zusammenhang besonders Berichte über gemischt konfessionelle Gebiete interessieren, die mit der Beschreibung katholisch-bunter und protestantisch-schwarzer Trachten nachhaltig zum Klischee des schwarzen Protestantismus beitrugen. Neuere Forschungen weisen jedoch darauf hin, dass derartige Beobachtungen durch die Auswertung von Inventaren und vergleichbaren Besitzstandszeugnissen oft leicht zu widerlegen sind.⁵² Überdies ist das Stereotyp schwarzer Trachten als Kennzeichen protestantischer Gegenden auch als Folge des längeren Überlebens schwarzer Kirchgangskleidungen zu sehen, während evangelische Fest- und Hochzeitstrachten durchaus Farben zeigten.⁵³

Beispiel 2: Eine Fotografie junger Pietistinnen

Noch eindrücklicher als Schriftzeugnisse überliefern die neuen Bildmedien des 19. Jahrhunderts das pietistische Schwarz. Seit der zweiten Jahrhunderthälfte entstanden für den privaten wie für den öffentlichen Gebrauch Fotografien und Bildpostkarten, die in Aufnahmen dunkel gekleideter Mädchen und Frauen sowie Männer und Pfarrer in schwarzen Röcken das Narrativ vom schwarzen Protestantismus verfestigten. Die Tatsache, dass es sich dabei nicht um Gemälde, sondern um (scheinbar) authentische Fotografien handelte, gab den Motiven zusätzliches Gewicht. Eine gewisse Berühmtheit in der kulturwissenschaftlichen Forschung erreichte in diesem Zusammenhang die Fotografie von drei jungen, schwarz gekleideten Frauen, die ernst in die Kamera blicken und als „Drei pietistische Jungfrauen aus Martinsmoos, Kreis Calw“ titulierte werden (Abb. 6).⁵⁴

Die Aufnahme von 1868/69 stammt von dem Tübinger Fotografen Paul Sinner (1838–1925), der vor allem für seine im Atelier arrangierten Trachtenfotografien bekannt ist. Daneben setzte Sinner Topografien und Besonderheiten aus Württemberg in Szene, zu denen eben auch der schwäbische Pietismus zählte. Die „invention

49 Martin Scharfe: Evangelische Andachtsbilder. Studien zu Intention und Funktion des Bildes in der Frömmigkeitsgeschichte vornehmlich des schwäbischen Raumes. Stuttgart 1968, S. 201; dazu dort auch weitere Belege und Zitate.

50 Martin Scharfe: Die Religion des Volkes. Kleine Kultur- und Sozialgeschichte des Pietismus. Gütersloh 1980. – Christel Köhle-Hezinger: Alltagskultur. Sakral-Profan. Ausgewählte Aufsätze. Münster 2011, hier besonders: Protestantische Volkskultur, S. 211–219; Die Welt der frommen Dinge. Wege des Pietismus ins 20. Jahrhundert, S. 235–243.

51 Reinhard Güll: Die amtlichen Landesbeschreibungen des Königreichs Württemberg, <https://www.statistik-bw.de/Service/Veroeff/Monatshefte/20150809> [20.1.2021].

52 Lioba Keller-Drescher: Die Ordnung der Kleider. Ländliche Mode in Württemberg 1750–1850. Tübingen 2003, S. 50–69, 130–137, etwa zu „protestantisch“ dunklen Strümpfen in Dusslingen, S. 260, Anm. 523.

53 Brückner 2007 (Anm. 44), S. 152.

54 https://commons.wikimedia.org/wiki/File:Martinsmoos_Oberamt_Calw_1868.jpg [30.3.22]. – Scharfe 1968 (Anm. 49), S. 207 und Abb. 95. – Vgl. auch Irmgard Hampp: „Du sollst Dir kein Bildnis machen...“. Der schwäbische Pietismus und die frühe Photographie. In: Beiträge zur Film-Bild-Ton-Arbeit der Landesbildstellen Baden und Württemberg, hrsg. von Alfred Hammer und Theodor Hornberger 7, 1964, S. 42–44. – Wolfgang Hesse: Ansichten aus Schwaben. Kunst, Land und Leute in Aufnahmen der ersten Tübinger Lichtbildner und des Fotografen Paul Sinner (1838–1925). Tübingen 1989, S. 64–66, Abb. 90.



Abb. 6 Paul Sinner, Drei pietistische Jungfrauen aus Martinsmoos bei Calw, Fotografie, 1868/69. Stadtarchiv Tübingen, Sinner-Archiv Nr. 3/60, Visitformat. Scan aus: Wolfgang Hesse: *Ansichten aus Schwaben. Kunst, Land und Leute in Aufnahmen der ersten Tübinger Lichtbildner und des Fotografen Paul Sinner.* Tübingen 1989, S. 66



Abb. 7 Paul Sinner, Drei pietistische Tailfingerinnen, 1891. Scan aus: Karl Moersch: *Es gehet seltsam zu in Württemberg. Von außergewöhnlichen Ideen und Lebensläufen.* Leinfelden-Echterdingen 1998, S. 24

of tradition“ im Sinne Eric Hobsbawms⁵⁵ schwang, wie die Bildinszenierungen zeigen, immer mit. Wir wissen nicht, ob Paul Sinner auch das Bild der drei jungen Pietistinnen vermarktete, indem er, wie häufig geschehen, Porträtaufnahmen ohne Kenntnis oder Einverständnis der Abgebildeten nutzte und im Schaukasten seines Tübinger Ateliers als Werbung für seine „Schwabensbilder“ ausstellte. Geeignet, das Kleiderverständnis des Pietismus im Sinne eines schwäbischen Historismus zu modellieren, wäre es allemal gewesen, wie eine um 1891 entstandene, im Aufbau nahezu identische Fotografie dreier älterer Pietistinnen aus Tailfingen bei Albstadt eindrucksvoll belegt (Abb. 7).⁵⁶

Beispiel 3: Die Kleidungsbiografie einer schwäbischen Pietistin

In eine protestantisch-pietistische Lebenswelt, in der die schwarze Kleidung noch im 20. Jahrhundert als konfessionelles Zeichen genutzt wurde, führt die Biografie der 1995 hundertjährig verstorbenen schwäbischen Pietistin und Angehörigen der Hahn'schen Gemeinschaft Marie Frech (1895–1995).⁵⁷ Seit ihrer „Erweckung“ im Alter von 20 Jahren trug sie aus Glaubensgründen ausschließlich dunkle Farben und Schwarz, wie es den Vorgaben der Gemeinschaft für eine „fromme Kleidung“⁵⁸ entsprach. Ein um 1920 in Frechs Heimatort Fellbach aufgenommenes Atelierfoto zeigt die damals etwa 25-Jährige noch in einem langen, dezent modischen, schwarzen Kleid mit weißem Krageneinsatz und Stulpen. Später bestand ihre Kleidung fast unverändert aus einem schwarzen Rock, einer schwarzen Bluse, Schürze und – bei Bedarf – einer schwarzen Strickjacke. Die am Hinterkopf zum Knoten gefassten Haare umhüllte ein schwarzes Haarnetz. Erst im hohen Alter erwarb sie ihren ersten Mantel – aus schwarzer Popeline. Ungeachtet der Tatsache, dass die durch persönliche Hinterlassenschaften und Aufzeichnungen in seltener Ausführlichkeit zu erschließende Kleidungsbiografie der Marie Frech erst aus deren Zugehörigkeit zur religiösen Eigenwelt der Hahn'schen Gemeinschaft verständlich wird, steht sie am Ende dieses Beitrags für die wohl radikalste Umsetzung eines – nur vermeintlich – in die Reformationszeit zurückreichenden Gebots schwarzer Kleidung für Protestanten.

55 Eric Hobsbawm, Terence Ranger (Hrsg.): The Invention of Tradition. Cambridge 1983.

56 https://upload.wikimedia.org/wikipedia/commons/5/52/Drei_pietistische_Tailfingerinnen.jpg [30.3.2022].

57 Marion Petri: Kleidung ohne Luxus. In: Die 100 Jahre der Marie Frech. Ein Fellbacher Frauenleben zwischen Pietismus und Eigensinn. Ausstellung der Stadt Fellbach vom 12. Mai bis 13. Oktober 1996. Fellbach 1996, S. 79–85. – Zuletzt Christel Köhle-Hezinger: Dressed Lives: Biography, Emotion, and Materiality. In: Heike Jenß, Viola Hofmann (Hrsg.): Fashion and Materiality. Cultural Practices in Global Contexts. London, New York u. a. 2020, S. 38–58.

58 Köhle-Hezinger 2020 (Anm. 57), S. 48.