Holger Pyka

Vom Sittlichkeitskampf zur Büttenpredigt

Protestantische Karnevalsrezeption und Transformationen konfessioneller Mentalität

Kohlhammer

Kohlhammer

Holger Pyka

Vom Sittlichkeitskampf zur Büttenpredigt

Protestantische Karnevalsrezeption und Transformationen konfessioneller Mentalität

Verlag W. Kohlhammer

Die Drucklegung dieses Bandes wurde gefördert durch

die Evangelische Kirche im Rheinland,

den Landesverband Rheinland,

die Evangelische Kirche in Deutschland und

die Union Evangelischer Kirchen in Deutschland.

1. Auflage 2018

Alle Rechte vorbehalten
© W. Kohlhammer GmbH, Stuttgart
Gesamtherstellung: W. Kohlhammer GmbH, Stuttgart

Print:
ISBN 978-3-17-034590-4

E-Book-Formate:
pdf: ISBN 978-3-17-034591-1

Für den Inhalt abgedruckter oder verlinkter Websites ist ausschließlich der jeweilige Betreiber verantwortlich. Die W. Kohlhammer GmbH hat keinen Einfluss auf die verknüpften Seiten und übernimmt hierfür keinerlei Haftung.

Inhalt

Vorwort 11

1. Einleitung 13

1.1 Ausgangspunkt und erste Fragestellungen 13
1.2 Eingrenzung und methodische Verortung 15
1.3 Forschungsstand 19
1.4 Aufriss der Arbeit und Quellenauswahl 21

2. Rheinischer Karneval – Geschichte, Phänomenologie und Funktionen 25

2.1 Fastnacht, Fasching oder Karneval? 25
2.2 Zur Entstehung der Fastnacht 26
2.3 Entwicklung der Fastnacht vor der romantischen Reform 31
2.4 Die romantische Reform des Kölner Karnevals 1823 und ihre Adaption im Umland 36
2.5 Der rheinische Karneval seit seiner Reform 41
2.6 Charakteristische Gestaltungselemente des rheinischen Karnevals und mögliche Funktionen 49
2.6.1 „Verkehrte Welt“? 49
2.6.2 Saalfastnacht und Straßenkarneval 50
2.6.2.1 Sitzungskarneval/Saalfastnacht 52
2.6.2.2 Straßenkarneval 55
2.6.3 Zeitstruktur 57
2.6.3.1 Beginn des Karnevals 58
2.6.3.2 Abschluss des Karnevals 60
2.6.4 Figurenkabinett 62
2.6.5 Kostümierung 63
2.6.6 Umzugswesen 64
2.6.7 Heimatbezug, Nostalgie und städtisches Marketing 65
2.7 Schlussfolgerungen 69

3. Protestantische Fastnachtsrezeption bis zum 19. Jahrhundert ... 71

3.1 Forschungsstand und Vorgehensweise ... 71

3.2 Fastnachtsrezeption der Reformatoren und ihrer Nachfolger ... 73

3.2.1 Martin Luther ... 73

3.2.2 Weitere Stimmen aus Reformation und Frühkonfessionalisierung ... 86

3.2.2.1 Aus dem Umfeld der Wittenberger Reformation ... 86

3.2.2.2 Aus der Schweizer Reformation ... 92

3.2.3 Zusammenfassung ... 97

3.3 Reformatorische Adaptionen fastnächtlicher Bräuche ... 98

3.3.1 Rügebräuche gegen papstkirchliche Eskalationen und Eskalationen des Protests ... 100

3.3.2 Fastnächtliche Inszenierungen von Studenden und Handwerksgesellen ... 101

3.3.3 Reformatorisches Fastnachtsspiel ... 103

3.3.4 Auswertung und Ausblick ... 110

3.4 Fastnachtsverbote in den Kirchenordnungen des 16. Jahrhunderts ... 112

3.4.1 Überblick ... 115

3.4.2 Positive und indifferente Aussagen ... 116

3.4.3 Zur Begründung der Verbote ... 119

3.4.4 Mit der Fastnacht assoziierte Brauchelemente und Konsequenzen ... 121

3.4.5 Entwicklungen in der Fastnachtsrezeption der Kirchenordnungen ... 124

3.4.6 Zwischenfazit und Ausblick ... 126

3.5 Weiterentwicklungen im 17. und 18. Jahrhundert ... 127

3.5.1 Johann Christian Zeumer, *Bacchanalia Christianorum. Vulgo: Das Carneval* (1703) ... 129

3.5.2 Pietismus und Aufklärung ... 138

3.6 Katholische Stellungnahmen ... 140

3.7 Fazit ... 145

4. Der Kampf gegen den Karneval im 19. und 20. Jahrhundert 147

4.1 Zwischen Karnevalsreform und Erstem Weltkrieg 147
4.1.1 Karnevalistisches Engagement liberaler Protestanten 151
4.1.2 Karneval als Gegenwelt zu evangelischer Passionsfrömmigkeit – Hermann Petersen (1887) 160
4.1.3 Der Karneval im Fokus der Sittlichkeitsbewegung 166
4.1.3.1 Samuel Keller/Ernst Schrill (1898) 168
4.1.3.2 Die Enquete des Konsistoriums (1901) 177
4.1.3.3 Individuelle Behördeneingaben und Aktionen 179
4.1.3.4 Kölner Pfarrer in den Sittlichkeitsverbänden 181

4.2 Antikarnevalistische Initiativen in den Nachkriegszeiten 189
4.2.1 Nach dem Ersten Weltkrieg 189
4.2.1.1 Stellungnahmen des Evangelischen Konsistoriums der Rheinprovinz 189
4.2.1.2 Das Engagement der Kölner Protestanten 195
4.2.1.3 Protestantische Karnevalsgeschichtsschreibung: Karl Wendland (1932) 203
4.2.2 Nach dem Zweiten Weltkrieg 207
4.2.2.1 Rheinische Initiativen 207
4.2.2.2 Lokales Engagement: Ernst Seynsche (St. Wendel) 210
4.2.2.3 Vorgänge in anderen Landeskirchen 214

4.3 Gesprächspartner und Meinungsgegner im Karnevalsdiskurs 217
4.3.1 Behörden 218
4.3.2 „Ernsthafte Menschen“ – außerkirchliche Karnevalskritiker 220
4.3.3 Karnevalisten 223
4.3.4 Protestanten, Katholiken und der Karneval 229

4.4 Der Karneval im ablehnenden Blick der Kirche 235

5. Die Öffnung zum Karneval: Reevaluierung und Entwicklung einer evangelischen Brauchpraxis im 20. und 21. Jahrhundert 249

5.1 Kapitulation vor dem Faktischen: Erste Zugeständnisse 249

5.2 Der Karneval im Spiegel evangelischer Presse und Öffentlichkeitsarbeit 253
5.2.1 Der Weg 253
5.2.2 chrismon/chrismon plus rheinland/evangelisch.de 265
5.2.3 Zusammenfassung und Ausblick 272

5.3 Karneval in der Kirche ... 273
5.3.1 Karnevalsfeiern in kirchlichen Räumen und Einrichtungen. 273
5.3.2 Karneval in der kirchlichen Arbeit mit Kindern im Spiegel religionspädagogischer Gebrauchsliteratur ... 277
5.3.3 Karnevalsgottesdienste und Büttenpredigten ... 281
5.3.3.1 Definitionsversuch und methodische Vorüberlegungen ... 281
5.3.3.2 „Mir kläävе am Lääve" – der Kölner Karnevalsgottesdienst 1990 ... 285
5.3.4 Summarische Analyse von Karnevals- und Büttenpredigten 2001–2013 ... 296
5.3.4.1 Erste Beobachtungen zu Themenwahl und formalen Gestaltungsaspekten ... 296
5.3.4.2 Karnevalistische Bezugnahmen ... 297
5.3.4.3 Protestantische Mentalitätsthemen ... 302
5.3.4.4 Zusammenfassung ... 312
5.3.5 „Evangelisch heißt: Lustig sein mit Anspruch" – die Kölner *PROT's-Sitzung* ... 314
5.4 Kirche im Karneval ... 317
5.4.1 Kirchliche Teilnahme am städtischen Brauchtum ... 317
5.4.1.1 Pfarrer als Akteure im karnevalistischen Vereinswesen ... 317
5.4.1.2 Der Kirchentagswagen im Kölner Rosenmontagszug 2007 ... 322
5.4.2 „Ich bin so froh, dass ich nicht evangelisch bin" – Fremdwahrnehmungen konfessioneller Mentalität ... 325
5.5 Karnevalskritik im späten 20. und frühen 21. Jahrhundert ... 328
5.5.1 Kritik an Einzelaspekten ... 328
5.5.2 Karnevalskritik jenseits der Volkskirche ... 332
5.6 Die „schwierige Geschichte" – Funktionen populären Wissens ... 335
5.7 Zusammenfassung ... 338
5.7.1 Der Karneval im zustimmenden Blick der Kirche ... 338
5.7.2 Veränderungen in zentralen Mentalitätsthemen ... 342

6. Fazit ... 345

Anhang ... 351
Briefwechsel Wichelhaus–Kinkel (1842) ... 351
Wichelhaus an Kinkel (5. November) ... 351
Kinkel an Wichelhaus (6. November) ... 352
Wichelhaus an Kinkel (7. November) ... 354
Kinkel an Wichelhaus (8. November) ... 356

Abkürzungs-, Quellen- und Literaturverzeichnis 359
Abkürzungen 359
Allgemeine Quellen und Hilfsmittel 360
Quellen zur protestantischen Rezeption von Fastnacht und Karneval 361
Archivalische Quellen 361
Gedruckte Quellen 363
Periodika 365
Internetquellen 365
Predigten 365
Radiointerviews und Audiofeatures 366
Sonstige Internetquellen 367
Tonträger 367
Sekundärliteratur 367

Vorwort

Die vorliegende Arbeit wurde im Wintersemester 2016/17 von der Kirchlichen Hochschule Wuppertal/Bethel als Dissertation angenommen. Für die Drucklegung wurde sie geringfügig überarbeitet.

Grund und Anlass genug, „Danke“ zu sagen. Vor allen anderen Prof. Dr. Hellmut Zschoch. Während meiner Assistenzzeit an seinem Lehrstuhl hat er mich auf Exkursionen, in Lehrveranstaltungen und unzähligen Gesprächen mit seiner humorvollen, akribischen Leidenschaft für die Kirchengeschichte angesteckt. Er hat diese Arbeit während ihrer gesamten Entstehungszeit mit einem über alles Erwartbare hinausgehenden Maß an Geduld, Interesse und Engagement begleitet und großen Anteil daran gehabt, dass die Freude die Resignation eigentlich immer überwogen hat. Prof. Dr. Manfred Schulze verdanke ich die ersten Begegnungen mit „unserem“ Fach, er hat außerdem die Mühen des Zweitgutachtens auf sich genommen. Das Reden und Arbeiten mit Prof. Dr. Andrea Bieler hat mich in vielen Dingen weitergebracht.

Herrn Dr. Sebastian Weigert und Herrn Florian Specker sei herzlich gedankt für die engagierte Betreuung im Kohlhammer-Verlag. Die Evangelische Kirche im Rheinland (EKiR), der Landschaftsverband Rheinland (LVR), die Evangelische Kirche in Deutschland (EKD) und die Union Evangelischer Kirchen in Deutschland (UEK) haben die Publikation durch überaus großzügige Druckkostenzuschüsse unterstützt.

Die Erkundung der Quellenlage ist nur mit der Hilfe zahlreicher Mitarbeitenden in Archiven und Bibliotheken möglich gewesen; stellvertretend für viele andere danke ich dem Team der Hochschul- und Landeskirchenbibliothek Wuppertal, Herrn Michael Hofferberth vom Archiv der Evangelischen Kirche im Rheinland und Herrn Christian Parow-Souchon im Stadtkirchenverband Köln für tatkräftige Unterstützung und wertvolle Tipps, sowie denen, die ihre Privatarchive geöffnet und Zufallsfunde mit mir geteilt haben, darunter Dr. Heiner Süselbeck und Hans Mörtter.

Neben Vikariat und Pfarrdienst bleibt nur Zeit und Raum für ein Promotionsvorhaben, wenn die Gemeinden dieses mittragen. Wenn sie das Projekt darüber hinaus mit Interesse begleiten und Freiräume ermöglichen, ist das ein großes Geschenk. Stellvertretend danke ich Jonas Marquardt (Kaiserswerth), Norma Lennartz, Karin Weber, Fotini Sachpazaridou, Anette Schulz (Wuppertal-Uellendahl-Ostersbaum) und dem Freund und Kollegen Otmar Baumberger (Köln-Dellbrück). Hans-Egon Schmitz, Ute Schmitz-Büthow und Helga Heyder-Späth haben die Arbeit mit kritisch-wohlwollendem Blick gelesen und wertvolle Anregungen gegeben, meine Mutter Ingrid Pyka hat Rechtschreibfehler ausgemerzt und für manche Klärung gesorgt. Carsten Hess hat meinem Latein auf die Sprünge geholfen.

Unzählige andere haben das Entstehen der Arbeit begleitet, sich immer wieder geduldig auch noch unausgegorene Gedanken angehört, mich ermutigt und an mancher Stelle für notwendige Pausen gesorgt, darunter Anne Heckel, Peter Grafe, Dr. Rainer Stuhlmann, Friederike Lambrich, Ferenc Herzig und Dr. Friederike Erichsen-Wendt. Anke Gödersmann und Heike Baller haben, je auf eigene Weise, an entscheidenden Weggabelungen für Orientierung gesorgt. Unvorstellbar und unvollständig wäre mein Leben ohne Denise, Sascha und vor allem seit drei Jahren Gretchen Griechnik, die mich immer wieder an das wirklich Wichtige im Leben erinnert.

Der letzte Dank ist unendlich groß und wund zugleich. Er gilt meinen Eltern. Meinen schwedischen „Bonus-Eltern“ Lena und Prof. Dr. István Köpf. Er starb ein halbes Jahr nach meinem ersten Examen. Meine Eltern, Ingrid und Horst Pyka, zwei „Backöfen voller Liebe“ von lutherischem Ausmaß, haben mich mein ganzes Leben lang begleitet, mir alles ermöglicht und mich auf jede nur erdenkliche Art und Weise unterstützt. Mein Vater konnte das Ende dieses auch für ihn großen Abenteuers nicht mehr erleben. Die Erinnerung an ihn hält den paulinischen Satz lebendig: „Der letzte Feind, der vernichtet wird, ist der Tod“ (1Kor 15,26). Mr sinn uns widder. Vi möts igen. Ihnen sei in Liebe und Dankbarkeit diese Arbeit gewidmet.

Wuppertal-Uellendahl im Dezember 2017
Holger Pyka

1. Einleitung

1.1 Ausgangspunkt und erste Fragestellungen

> Düsseldorf-Kaiserswerth am Sonntag Sexagesimae im Jahre 2010: Nach einem Karnevalsgottesdienst, in dem die Band des Jugendzentrums kölsche Karnevalslieder gespielt und der neue Vikar sich mit einer Predigt über 1Kor 4,10 der Gemeinde vorgestellt hat, sitzt man beim Kirchenkaffee im Gemeindehaus beisammen. An einem Ende des Tisches tauschen sich ältere Gemeindeglieder über die Karnevalsverbote ihrer Jugend in den späten Kriegs- oder frühen Nachkriegsjahren aus: „Das durften wir nicht, wir durften auch nicht tanzen gehen."– „Bei uns hieß es immer, Karneval sei katholisch, da würden wir nicht mitmachen." – „Wir sind über Karneval immer mit der Jugendgruppe auf eine Rüstzeit gefahren, die stand jedes Jahr fest." – „Bei uns hieß das ‚Fastnacht' – aber verboten war es trotzdem." Am anderen Ende des Tisches unterhalten sich jüngere Gemeindeglieder darüber, welche Kostüme sie zur Karnevalssitzung der Gemeinde, die am nächsten Samstag stattfinden soll, anziehen wollen.

Immer wieder berichten gerade ältere Gemeindeglieder, wenn die Rede auf den Karneval kommt, von einer kompromisslos ablehnenden Haltung der evangelischen Kirche bis weit in die zweite Hälfte des 20. Jahrhunderts hinein, die sich außerhalb rheinischer Gefilde und landeskirchlich-liberaler Kontexte mitunter bis heute gehalten halt. Andererseits kündigen alljährlich Gemeinden besondere „Karnevalsgottesdienste" an, in evangelischen Kindertagesstätten verkleiden sich Kinder wie Erzieherinnen am Karnevalsdienstag. Im Predigtarchiv auf der Website des Predigtpreises des *Verlags Deutsche Wirtschaft AG* finden sich unter dem Stichwort „Karneval/Fasching" neben deutlich weniger römisch- und einer alt-katholischen nicht weniger als 26 evangelische Predigten[1], viele davon in Reimform, gehalten landauf und landab zwischen Teneriffa und Norderney, Düsseldorf und Dresden. Ein 2002 erschienener Sammelband bietet unter dem Titel *Rheinische Karnevalstheologie*[2] eine Zusammenstellung solcher Predigten und Beiträge einer seit 1997 unter evangelischer Regie stattfindenden Karnevalsveranstaltung, der Kölner *PROT's-Sitzung*[3], im Jahr 2007 stellte der Deutsche Evangelische Kirchentag einen Wagen auf dem Kölner Rosenmontagszug.[4]

Die Reihe der Beispiele ließe sich noch weiter fortsetzen, als Problemanzeige möge sie genügen: Offensichtlich hat der Karneval in der zweiten Hälfte

---

[1] www.predigtpreis.de/predigtdatenbank/predigten-nach-themen/predigten-einer-kategorie/select_category/96.html [16.10.2016]

[2] Detlev Pröß dorf/Harald Schroeter-Wittke (Hg.), Rheinische Karnevalstheologie. PROT's-Sitzungen und jecke Predigten, Rheinbach 2002.

[3] S. u., Kap. 5.3.4.

[4] S. u., Kap. 5.4.2.

des zwanzigsten Jahrhunderts im Rheinland (und freilich auch weit darüber hinaus) eine klare Umwertung seitens der evangelischen Kirche erfahren. Ein Blick auf die Äußerungen und Handlungen zweier rheinischer Präsides bestätigt, dass es sich hier nicht um einen Prozess handelt, der auf lokaler Gemeindeebene stattgefunden, sondern die Rheinische Kirche bis in die höchste Leitungsebene beschäftigt hat: Im Februar 1949 wurde unter dem Vorsitz von Heinrich Held ein *Wort der Kirchenleitung der Evangelischen Kirche im Rheinland zum Karneval* als Kanzelabkündigung und zum Abdruck in der kirchlichen und nicht-kirchlichen Presse veröffentlicht, in dem man unmissverständlich klargestellte: „Evangelische Christen können mit dem Karnevalstreiben nichts zu tun haben."[5] Genau 63 Jahre später erklärte hingegen der damalige Präses Nikolaus Schneider anlässlich seiner Mitwirkung beim Richtfest des Kölner Rosenmontagszugs, dass „im Karneval auch ein paar Sachen zum Ausdruck kommen, die auch für Kirche wichtig sind. […] Da haben wir uns bewegt… und ein bisschen befreit."[6]

Wie ist es zu dieser „Bewegung und Befreiung" gekommen? Worin bestand die ursprüngliche Kritik der evangelischen Kirche am Karneval, an welchen Brauchtumselementen ist sie im Einzelnen festzumachen, und wie ist sie jeweils begründet? Welche äußeren Umstände, theologischen Reflexionen und Intentionen begleiten die radikale Umbewertung des Karnevals? Und inwieweit lässt dieser Prozess allgemeine Rückschlüsse auf Mentalitätsveränderungen innerhalb des kirchlich organisierten Protestantismus zu?

Diese Fragen motivieren die vorliegende Arbeit, sie sind im weiteren Verlauf noch zu spezifizieren. Die Vielgestaltigkeit des Brauchkomplexes *Fastnacht/Fasching/Karneval* (dessen Bezeichnungen noch zu klären sind) und seine bald tausendjährige Entwicklung in Deutschland nötigen dabei zu einer zeitlichen und geografischen Konzentration, die von der Sache her möglich ist: Mit seiner Reform im Jahre 1822/23 hat der Kölner Karneval paradigmatische Bedeutung bei der Entwicklung einer spezifisch rheinischen Form der Fastnacht, die sich durch die Adaption der in Köln unter Rückgriff auf vornehmlich höfische und italienische Traditionen bewusst ein- oder zusammengeführten Bräuche im rheinischen Umland ausgeprägt hat. Zur selben Zeit wurden mit der Vereinigung der preußischen Rheinprovinzen die Grenzen der heutigen Evangelischen Kirche im Rheinland festgesetzt, es liegt daher nahe, den geografischen Schwerpunkt auf ungefähr dieses Gebiet zu legen. Obwohl das Interesse damit auf der Zeit zwischen 1822/23 und der Gegenwart liegt, ist ein weiteres Ausholen in zeitlicher wie geografischer Hinsicht unumgänglich, da auch der im Sinne der Romantik reformierte Karneval im Rheinland nicht ohne prägende Vorformen ist und die evangelische Kritik ihrerseits auf eine lange Tradition zurückblicken kann, die sich jedoch in ihren frühesten Phasen

[5] *Wort der Kirchenleitung der Evangelischen Kirchenleitung im Rheinland* v. 14.2.1949, in: AEKR 6HA22 Nr. 1.

[6] Interview Nikolaus Schneider, 00:18–00:52.

außerhalb des Rheinlands artikulierte. Der exemplarische Rekurs auf die protestantische Karnevalsrezeption seit der Reformationszeit ist auch deswegen angebracht, weil die bisherigen diesbezüglichen Ergebnisse und Methoden der Fastnachtsforschung aus kirchengeschichtlicher Sicht ergänzungs- bis korrekturbedürftig erscheinen, wie aus der Darstellung des Forschungsstands hervorgehen wird.

1.2 Eingrenzung und methodische Verortung

Mit Schneiders nur vermeintlich vagen Rede von einer „Bewegung" und „Befreiung" kommen mentale Transformationsprozesse innerhalb des kirchlich verfassten Protestantismus und damit ein methodischer Anknüpfungspunkt in den Blick: Das Interesse an mentalen Dispositionen legt es nahe, sich den Fragen und Methoden der *Mentalitätsgeschichte* und damit einem vergleichsweise jungen historiografischen Paradigma zuzuwenden, das einen Ausweg bieten soll „aus der unglücklichen Alternative zwischen einer Geistesgeschichte, aus der die Gesellschaft ausgespart bleibt, und einer Sozialgeschichte, die das Denken ausklammert"[7], und damit Prozesse und Phänomene in den Blick nimmt, die, kirchengeschichtlich gesprochen, aus rein theologie- oder institutionsgeschichtlicher Sicht weder vollständig erfasst noch zufriedenstellend erklärt werden können. Die Entwicklung mentalitätsgeschichtlicher Forschung sowie ihre Chancen und Grenzen sind andernorts[8] ausführlich beschrieben worden; an dieser Stelle ist daher nur auf ein Grundproblem hinzuweisen, das eine genauere Positionierung notwendig macht: Der Kernbegriff *Mentalität* wird innerhalb der mentalitätsgeschichtlichen Forschung höchst unterschiedlich verwendet, was sich einerseits auf eine in mehreren Sprachen zu beobachtenden „Spannung zwischen Alltagsbedeutung und wissenschaftlicher Auffassung des Worts"[9] und andererseits auf unterschiedliche methodische Zugänge zurückführen lässt: Die (ältere) französische Forschung, mit Blick auf ihr zentrales Publikationsorgan oft als „*Annales*-Schule" bezeichnet, legte einen entscheidenden Schwerpunkt auf die „Erforschung der Einstellungen und des Verhaltens gegenüber den Phänomenen der elementaren Vitalsphäre der Menschen" und zielte so darauf ab, „Inhalte der ‚kollektiven Psychologien' zu rekonstruieren"[10]. Demgegenüber sind gerade in der deutschsprachigen Forschung seit den 1990er Jahren in dem Versuch einer

[7] Peter Burke (zitiert bei Kuhlemann, Mentalitätsgeschichte, 184).
[8] Vgl. Sellin; Henrichs, 1–12; Kuhlemann, Bürgerlichkeit, 37–47; Molthagen, 25–28; Beeck, 3–9; dort auch jeweils weiterführende Literaturangaben.
[9] Sellin, 558.
[10] Kuhlemann, Mentalitätsgeschichte, 190.

Überwindung dieser „Engführung“[11] Konzepte entwickelt worden, die Mentalitäten als „kollektive[…] Einstellungen, die sich in Verhalten äußern“[12], verstehen und mit ihnen verbundene „bewußte oder unbewußte Handlungsimperative“[13] stärker in den Blick nehmen. Frank-Michael Kuhlemann hat einen solchen um die Dimension kollektiven und individuellen Handelns erweiterten Mentalitätsbegriff für die Erforschung konfessioneller Milieus des 19. Jahrhunderts fruchtbar gemacht. Von Kuhlemann stammt auch der für die vorliegende Untersuchung relevante Begriff der *Mentalitätsthemen* als derjenigen Themenspektren, in deren diskursiven Rahmen konfessionelle Mentalität reproduziert wird.[14] Spätestens hier zeigt sich eine gewisse Nähe der Mentalitätsgeschichte zu diskursanalytischen und wissenssoziologischen Forschungsansätzen,[15] die für die vorliegende Arbeit insofern eine Rolle spielen, als dass diese danach fragt, welches Wissen über den Karneval und über die Kirche im Verhältnis dazu konstruiert wird und welche übergreifenden Mentalitätsthemen diesen Diskurs bestimmen.

Der mentalitätsgeschichtliche Zugriff auf die Quellen legt eine Beschränkung in mehrfacher Hinsicht nahe, handelt es sich doch bei Mentalitäten, wie Tânia Ünlüdağ deutlich gemacht hat, um ein „kollektives System von Bedeutungen und Handlungsdispositionen“, das „in einer zeitlich, räumlich und sozioökonomisch bestimmbaren Umwelt in Auseinandersetzung mit dieser entsteht, wirksam ist und durch Erziehung und Sozialisation vermittelt wird.“[16] Eine erste Einschränkung ist vom Untersuchungsgegenstand her gegeben: Der rheinische Karneval als zunächst geografisch begrenztes Phänomen mit deutlichen Expansionstendenzen[17] betrifft seit seiner Reform 1822/23 nicht nur, jedoch vor allem das Gebiet der heutigen rheinischen Landeskirche, das weitestgehend identisch ist mit den seit 1815 bestehenden und 1822 vereinigten preußischen Rheinprovinzen.[18] Der neue Karneval des 19. Jahrhunderts war zudem, vor allem in seinen Anfangsjahren, ein ausgesprochen städtisches Phänomen, die Untersuchungen beziehen sich demnach im Wesentlichen auf den urbanen Protestantismus und hier insbesondere, auch aufgrund der Art der untersuchten Quellen, auf die evangelische Pfarrerschaft: Sie stellte „nicht nur den kleinsten gemeinsamen Nenner des Milieus dar, ihr kam auch in seiner Formierung und Tradierung eine zentrale, wenn nicht die zentrale Bedeutung

[11] Ebd.
[12] Sellin, 571.
[13] Blaschke/Kuhlemann, 15; Kuhlemann, Bürgerlichkeit, 38.
[14] Er geht davon aus, „daß sich Mentalitäten nicht nur als diffuse Einstellungen, Stimmungslagen oder formale Dispositionen beschreiben lassen. Sie sind auch nicht nur an einem bestimmten sozialen oder politischen Handeln zu erkennen. Vielmehr kann man ihre substanziellen Gehalte durch die Betrachtung charakteristischer Mentalitätsthemen entschlüsseln“ (a. a. O, 232).
[15] Sellin, 579; Kuhlemann, Bürgerlichkeit, 232f. (Anm. 1).
[16] Ünlüdağ, 40.
[17] S. u., 2.4.
[18] Vgl. Weitenhagen, 74f.

zu. [...] [U]ngeachtet der theologisch-kirchenpolitischen Richtungen besaßen die protestantischen Pfarrer eine Doppelfunktion für das Milieu: als Milieukern und als Milieumanager."[19] In der rheinischen Kirche erweitert sich der Kreis der milieuprägenden Entscheidungsträger um theologische Laien, die in den Leitungsgremien auf den verschiedenen Ebenen kirchlicher Entscheidungsstrukturen Verantwortung übernehmen. In den, der presbyterial-synodalen Grundordnung[20] der Landeskirche entsprechend, mit Pfarrern und theologischen Laien paritätisch besetzten Leitungsgremien[21] bildeten beide Gruppen die diskursbestimmende Milieuelite[22], die sich im 19. und frühen 20. Jahrhundert durch eine „gewisse[…] Staatslastigkeit" auszeichnete: Ihr gehörten „vor allem Beamte – insbesondere höhere, [...] Rentiers, Kaufleute sowie zahlreiche kommunale Amtsträger an; deutlich unterrepräsentiert waren die akademischen freien Berufe wie Ärzte, Anwälte und Apotheker, Handwerker und Kleingewerbetreibende und die Unterschichten."[23] Diese sozial-ökonomische Prägung der protestantischen Milieuelite bestimmte, wie sich zeigen wird, die von der Frage nach dem Karneval tangierten Mentalitätsthemen sowie punktuelle und kontinuierliche Allianzen entweder im organisierten Kampf gegen den Karneval oder, später, die Wahl von Diskurspartnern im Zuge der Öffnung zum Karneval.

Mit der Untersuchung der Öffnung zum Karneval etwa seit Mitte der 1950er Jahre bewegt sich ein Schwerpunkt der vorliegenden Arbeit im Bereich der *Kirchlichen Zeitgeschichte*. Ihre Rolle innerhalb des Kanons theologischer Disziplinen ist vor allem im Vergleich zur Systematischen Theologie diskutiert worden.[24] Dies liegt aus mehreren Gründen nahe: Beide Disziplinen haben weitgehend „den gleichen historischen Kontext [...], geht es beiden doch darum, den heutigen christlichen Glauben und die gegenwärtige Kirche zu verstehen."[25] Zudem gehen sie nicht selten von demselben Quellenmaterial aus.[26] Als bedeutender Unterschied kann mit gutem Recht geltend gemacht werden, dass systematisch-theologische Forschung in der Regel normativ ausgerichtet ist, d. h. auch historische Prozesse daraufhin befragt, was „wahr, richtig und

[19] Von Reeken, 154. Vgl. a. Jüttemann, 123f., und Blaschke, Kolonialisierung, der diese Begriffe in die historische Erforschung religiöser Milieus eingebracht hat, sowie Fuchs, 5–8, zur Frage nach Mentalitäten von Eliten.

[20] Vgl. einführend Zschoch, Ordnung.

[21] Vgl. Weitenhagen, 76.

[22] Vgl. von Reeken, 167 u. ö. Dieser das Rheinland im Besonderen prägende Umstand wird in den Quellen dort deutlich, wo hervorgehoben wird, dass antikarnevalistische Unternehmungen der Kirchen auf Laieninitiative zurückgehen, vgl. etwa das Schreiben des Presbyteriumsvorsitzenden der Gemeinde Unterbarmen an das Presbyterium in Wichlinghausen vom 29.3.1886 (in: KKABar Uba 24–4).

[23] Von Reeken, 167.

[24] Vgl. Welker; Beintker; Austad; vgl. a. die kritischen Anmerkungen Leppins hierzu (90f.).

[25] Austad, 178.

[26] A. a. O., 185.

gut ist im Unterschied zu dem, was unwahr, falsch und böse ist“[27]. Demgegenüber arbeitet die Kirchengeschichte „deskriptiv. Normalerweise fehlt ihr das Interesse an einer normativen Zielsetzung für ihre Arbeit“[28]. Insbesondere im Blick auf das Quellenmaterial scheint die Frage des Verhältnisses der Kirchlichen Zeitgeschichte zur Praktischen Theologie[29] mindestens ebenso naheliegend: In der vorliegenden Arbeit werden vereinzelt Quellen untersucht, die bereits aus praktisch-theologischer Perspektive analysiert worden sind, etwa zeitgenössische Karnevalspredigten. Auch der methodische Zugriff kann unter ähnlichen Vorzeichen geschehen[30], beide Disziplinen sind seit der Mitte des 20. Jahrhunderts zunächst von der sog. *empirischen Wende* und später vom *cultural turn* maßgeblich beeinflusst worden.[31] Beiden Disziplinen ist darüber hinaus die zunehmende Problematisierung traditioneller Engführungen auf pastorale und kirchenzentrierte Aspekte gemeinsam.[32] Von der Wahl der methodischen Werkzeuge ausgehend, ist die Frage nach Normativität und Deskriptivität auch bei der Verhältnisbestimmung von Historischer und Praktischer Theologie relevant. Gänzlich frei von normativen Anteilen ist die Praktische Theologie aufgrund ihres „hybriden Charakter[s]“[33] nicht, wenn auch die Systematik als ihre traditionell normangebende Größe seit der empirischen Wende Gesellschaft und bisweilen Konkurrenz von anderen Begründungsfeldern bekommen hat.[34] Auch im Gegenüber zur Praktischen Theologie ist daher

[27] A. a. O., 182. Beintker sieht dahingehend eine Korrekturfunktion der Kirchengeschichte im Gegenüber zur Systematik, dass letztere „in der Regel auf das Grundsätzliche, Prinzipielle, Paradigmatische [eingeht] und damit [...] zu rasch [...] von dem Umstand [abstrahiert], daß es selbst als ein zeitgeschichtliches Produkt beschrieben werden kann“ (44).

[28] Austad, 182.

[29] Stock (291) beschreibt aus der Sicht der theologischen Ethik, wie sich Systematik, Kirchliche Zeitgeschichte und Praktische Theologie wechselseitig ergänzen: Sie habe „das Bewusstsein dafür zu schärfen, dass sich die verschiedenen Ethosgestalten, die das Offenbarungszeugnis der Heiligen Schrift umfasst, nicht unmittelbar und nicht direkt auf die Lebensführung der Mitglieder der Glaubensgemeinschaft übertragen lassen; sie hat also – insbesondere im Gespräch mit der Kirchlichen Zeitgeschichte und mit der Praktischen Theologie – zum Verstehen der ‚Zeichen der Zeit‘ beizutragen“.

[30] Beispielhaft zeigt Rolf Schieder in einer mentalitätsgeschichtlichen Predigtanalyse, wie historiografische Paradigmen die historische Homiletik methodisch bereichern können.

[31] In der Kirchengeschichte zeigt sich dies in den Übergängen von der Institutionen- und Personen zur kirchlich-religiösen Sozialgeschichte (vgl. Bormuth, 16–20; Kaminsky, Öffentlichkeit, 1–8) und dann zur Mentalitätsgeschichte und Diskursanalyse, in der Praktischen Theologie in der Hinwendung zu den Humanwissenschaften seit Ende der 1960er Jahre und zu den Kulturwissenschaften in der jüngeren Vergangenheit.

[32] Vgl. Grethlein, Theologie, 4–7, für eine praktisch-theologische Orientierung.

[33] Körtner, 70, in Anlehnung an Hauschild.

[34] So spricht man etwa im Blick auf die vorwiegend empirisch arbeitenden Praktischen Theologie von einer mitunter problematischen „Normativität des Faktischen“ (Feeser-Lichterfeld, 42f.). Sofern Praktische Theologie darauf ausgerichtet ist, „denjenigen, die für das Gelingen religiöser Kommunikation im kirchlichen Auftrag zuständig sind,

der deskriptive Ansatz der Kirchengeschichte ein Unterscheidungsmerkmal, ohne freilich ihren interdisziplinären Charakter und die Notwendigkeit theologischer Urteilsbildung in Abrede zu stellen: Wenn in der vorliegenden Arbeit Quellen untersucht werden, die ebenso Grundlage praktisch-theologischer Forschung sein können und es mitunter auch sind, so werden diese nicht auf ihre theologische Bekenntniskonformität, kommunikative Effektivität oder situative Angemessenheit hin befragt, sondern darauf, inwiefern sie Ausdruck konfessioneller Mentalität sind. Dies betrifft auch die praktisch-theologische Theoriebildung an sich, deren Niederschlag in der Fachliteratur ebenso als Quelle herangezogen wird. Umgekehrt ist davon auszugehen, dass Forschungsergebnisse der Kirchengeschichte, ohne dass sie sich selbst von dieser Aufgabe gänzlich dispensieren würde, weiterführender Reflexion aus systematisch- oder praktisch-theologischer Perspektive bedürfen.

1.3 Forschungsstand

Kirchengeschichtliche Ansätze, die die Fastnachts- oder Karnevalsforschung ergänzen und ggf. korrigieren, gibt es bislang so gut wie nicht. Thomas Kaufmann und Anselm Schubert haben, im Wesentlichen von den Untersuchungen Robert Scribners ausgehend, die Adaption fastnächtlicher Bräuche in der Anfangszeit der Reformation untersucht[35]. Erika Kohler hat eine Arbeit zu Luthers Stellung zum Brauchtum seiner Zeit vorgelegt, in deren Rahmen sie auch recht ausführlich auf Luthers Rezeption der Fastnacht[36] zu sprechen kommt. Ihre Ergebnisse wurden von Norbert Humburg in seiner Darstellung der Fastnachtsbräuche in West- und Ostfalen aufgenommen und z. T. modifiziert.[37] Frank Konersmann hat an zwei Stellen den frühneuzeitlichen Kampf der Kirche gegen die Fastnacht instruktiv thematisiert.[38] Die im von der Tübinger Arbeitsstelle für Volkskunde herausgegebenen Aufsatzband *Masken zwischen Spiel und Ernst* veröffentlichten Aufsätze von Fritz Mack und Dieter Narr bieten immerhin schlaglichtartige Erkenntnisse, die jedoch der vertiefenden Untersuchung bedürfen. Am ehesten findet der Karneval seinen Niederschlag in der Praktischen Theologie: Neben religionspädagogischer Gebrauchsliteratur ist hier vor allem die 2002 von Harald Schroeter-Wittke und

zu einem ebenso auftragsgemäßen wie effektiven Kommunikationsverhalten verhelfen“ (Gräb, 47), könnte man von einer Normativität der Effektivität sprechen. In jedem Fall gilt: „Praktische Theologie zielt auf Handlungsänderung und hat daher stets einen normativen Aspekt“ (Kalbheim, 264).

[35] Vgl. Kaufmann, Geschichte, v. a. 349–356; Ders., Anfang, 185–206; Schubert.

[36] Kohler, 92–113.

[37] Humburg, 132–134.

[38] Konersmann, Kirchenregiment, 344–387; Ders., Fastnacht.

Detlev Pröß dorf herausgegebene Textsammlung *Rheinische Karnevalstheologie* zu nennen; ihre Einführung sowie ausgewählte Texte werden in der vorliegenden Arbeit als Quellen herangezogen. Eine Auswertung ausgewählter Karnevalspredigten unter humoristisch-homiletischen Aspekten hat Gabriela Köster vorgelegt.[39]

Ungleich größer ist das Interesse der volkskundlich-kulturanthropologischen Fastnachtsforschung an der protestantischen Rezeption des Brauchkomplexes. Kaum eine Darstellung der Geschichte der Fastnacht, für die, insbesondere in der frühen Neuzeit, Fastnachtsverbote oft die einzig verfügbaren Quellen darstellen, kann es sich leisten, auf einen Rekurs auf die kirchenamtlichen Verbote des 16. und 17. Jahrhunderts zu verzichten – schon Anton Fahne bezeichnete seine 1854 erschienene Schrift *Über den Carneval* im Untertitel explizit als *Beitrag zur Kirchen- und Sittengeschichte*. Hier sind vor allem der ehemalige Münchner Volkskundler Dietz-Rüdiger Moser und sein Schüler Jürgen Küster zu nennen, deren Erkenntnisse jedoch aus kirchengeschichtlicher Sicht stark revisionsbedürftig sind, da sie eine theologisch motivierte Ablehnung der Fastnacht a priori voraussetzen, bei der Begründung dieser Hypothese jedoch einen allzu freien und entkontextualisierenden Umgang mit den Quellen an den Tag legen und die protestantische Fastnachtsrezeption meist isoliert von anderen Volksbräuchen betrachten.[40] Differenzierter, aber letztlich auf Randbemerkungen beschränkt sind in dieser Hinsicht die Ausarbeitungen Werner Mezgers, der v. a. aufgrund fastnächtlicher Aktionen im Umfeld der Reformation, der wechselvollen Geschichte des Nürnberger Schembartlaufs und der dezidiert fastnachtsfeindlichen Einstellung der Jesuiten zu dem Schluss kommt, dass „die Faustregel von der strengen Konfessionsgebundenheit der Fastnacht“ eine „Pauschalisierung“[41] darstellt, sowie die bereits genannte Studie Humburgs. Wichtige Grundlagen für die Erforschung des frühreformatorischen Fastnachtsspiels haben Robert Scribner, Glenn Ehrstine und Peter Pfrunder gelegt; sie sind im Rahmen der Fastnachtsspielforschung zumindest punktuell weiter ausgebaut worden.[42] Gemeinhin beschränken sich Fastnachtsforscherinnen und -forscher allerdings auf das Konstatieren allgemein anerkannter Schlagworte: „Die evangelische Kirche lehnte das närrische Treiben aus theologischen Gründen grundsätzlich und kompromißlos ab.“[43] Wie diese theologischen Gründe genauer zu charakterisieren sind, und ob theologische Motive überhaupt die entscheidenden Faktoren bei der Kritik am Karneval und seiner positiven Umdeutung in den letzten Jahrzehnten darstellten, soll in der vorliegenden Arbeit untersucht werden.

[39] Die Aufsätze von Leutzsch, Pohl und Stahl/Mähling können hier aufgrund ihres Erscheinungsdatums nur punktuell rezipiert werden.
[40] S. u., 2.2., für eine Auseinandersetzung mit Moser, 3.4. zu Küster.
[41] Mezger, Narrenidee, 511.
[42] Vgl. einführend Ridder.
[43] So exemplarisch Frohn, 368.

Methoden und Fragestellungen der Mentalitätsgeschichte haben seit dem Ende des 20. Jahrhunderts vermehrt Eingang in die Kirchengeschichte gefunden[44], aus oben angedeuteten Gründen mit einem deutlichen Schwerpunkt auf der kollektiven Mentalität der Pfarrerschaft.[45] In der Kirchlichen Zeitgeschichte spielen mentalitätsgeschichtliche Ansätze bislang eine eher untergeordnete Rolle[46], was auch daran liegen mag, dass ein wesentlicher Arbeitsschwerpunkt über eine lange Zeit auf dem Kirchenkampf gelegen hat.[47] So liegen erst seit kürzerer Zeit überhaupt umfassendere Gesamtdarstellungen zur Kirchengeschichte der Nachkriegszeit vor[48]; die vorliegende Untersuchung fügt sich damit in die Reihe derjenigen Studien ein, die themenbezogene Beiträge zur Charakterisierung der vielschichtigen mentalen und politischen Transformationsprozesse des landeskirchlichen Protestantismus seit 1945 leisten.[49]

1.4 Aufriss der Arbeit und Quellenauswahl

Wenn auch der erklärte Interessensschwerpunkt der vorliegenden Arbeit auf der protestantischen Karnevalsrezeption seit der romantischen Reform des Kölner Karnevals liegt, so scheint es angesichts der geschilderten Defizite der bisherigen Forschung unumgänglich, einen deutlich weiteren Weg zu beschreiten. Zunächst ist die historische Genese des fastnächtlichen Brauchkomplexes seit dem Hochmittelalter, seine Umformung im Rahmen der romanti-

[44] Vgl. grundlegend Beeck, v. a. 29–31.

[45] Erste mentalitätsgeschichtliche Ansätze zeigen sich bei Oliver Janz, zu dessen Ergebnissen Frank-Michael Kuhlemanns Untersuchung zur Pfarrerschaft in Baden eine wichtige Ergänzung darstellt. Bislang liegt ein deutlicher Schwerpunkt mentalitätshistorischer Kirchengeschichtsforschung auf den verschiedenen regionalen theologischen Strömungen und Phänomenen des Kaiserreichs, etwa bei den von Karlhermann Beeck betreuten Arbeiten Peter Schmidtsiefers zur Gemeinschaftsbewegung und Tânia Ünlüdags zur bergischen Erweckungsbewegung. Eine Ausnahme stellt hier die Untersuchung Claudius Kienzles zur Mentalität württembergischer Pfarrer in der Nachkriegszeit dar, deren Ergebnisse mit den hier vorgelegten Untersuchungen in Teilen vergleichbar sind. Weitere wichtige Impulse sind in jüngerer Zeit von der Bochumer DFG-Forschergruppe *Transformation der Religion in der Moderne. Religion und Gesellschaft in der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts* ausgegangen (s. etwa Owetschkin, Mittmann, Tripp).

[46] Vgl. grundlegend Hürten.

[47] Noch 2004 beklagte Simone Mantei (18) das Fehlen einer umfassenden Darstellung.

[48] Vgl. Greschat. Für das Rheinland liegt hat Kaminsky (Öffentlichkeit) eine ausführliche Darstellung bis zum Jahr 1989 vorgelegt.

[49] Die Themen sind breit gestreut und erstrecken sich von der evangelischen Haltung zur Abtreibung (Mantei) über die (partei-)politische Mentalität (Klein) bis hin zur Medienrezeption (Quaas).

schen Reform des Kölner Karnevals 1822/23 und seine potenziellen Funktionen in individueller und kollektiver Hinsicht darzustellen (Kapitel 2). Dies dient im weiteren Verlauf der Klärung, auf welche Traditions- und Funktionselemente sich die protestantische Rezeption im Einzelnen positiv oder negativ bezogen hat bzw. bezieht. In diesem Arbeitsschritt kann weitestgehend auf die bisherige Fastnachts- und Karnevalsforschung zurückgegriffen werden. Ihre aufs Ganze gesehen interdisziplinäre Ausrichtung ermöglicht es, das Phänomen Fastnacht/Karneval umfassend und multidimensional zu beschreiben.

Das dritte Kapitel widmet sich der protestantischen Fastnachtsrezeption seit den Anfängen, d. h. beginnend mit der Reformation, deren Vertreter und Sympathisanten sich anfänglich durchaus positiv auf fastnächtliche Bräuche beziehen und diese für propagandistische Zwecke instrumentalisieren konnten. Ein Schwerpunkt liegt dabei auf den Äußerungen Martin Luthers und weiterer Reformatoren; die Untersuchung der Kirchenordnungen des 16. und frühen 17. Jahrhunderts zeichnet die weitere Entwicklung der protestantischen Fastnachtsrezeption hin zu einer grundlegenden Ablehnung nach. Nach exemplarischer Analyse einer Schrift des ausgehenden 17. Jahrhunderts (Johann Caspar Zeumer) werden schlaglichtartig weitere Entwicklungen im Protestantismus sowie Stellungnahmen von katholischer Seite dargestellt.

Im vierten Kapitel wird das im letzten Viertel des 19. Jahrhunderts zunehmend organisierte Vorgehen der Kirche gegen den rheinischen Karneval bis Anfang der 1950er Jahre dargestellt und mentalitätsgeschichtlich verortet: Anhand von Predigten, Kleinschriften, gemeindlichen und kirchenamtlichen Verlautbarungen und kirchlicher Korrespondenz mit Behörden und anderen Akteuren im Kampf gegen den Karneval werden zentrale Mentalitätsthemen herausgearbeitet, die die Wahrnehmung des Karnevals entscheidend prägen, anhand deren sich die Mentalität der protestantischen Milieuelite und ihre Transformation beschreiben lassen.

Das fünfte Kapitel zeichnet die Öffnung zum Karneval und seine Inkulturation in Form von protestantischen Beiträgen zur Brauchgestaltung nach: Hierzu wird zunächst die kirchliche Presse und Öffentlichkeitsarbeit herangezogen, anhand deren sich die zunehmende Akzeptanz in groben Zügen darstellen lässt. Die so gewonnenen Erkenntnisse werden durch exemplarische Analysen protestantischer Beiträge zum Karneval vertieft, um aufzuzeigen, wie und unter welchen soziokulturellen Voraussetzungen sich die inhaltliche und habituelle Ausgestaltung zentraler Mentalitätsthemen verändert hat. Zu diesen exemplarisch untersuchten Aktionsfeldern gehören unter anderem Karnevalsgottesdienste und -predigten, pastorales Engagement im organisierten Karneval, seine religionspädagogische Aufbereitung und Veranstaltungen in kirchlicher Regie. Entsprechend breit gefächert stellt sich die Quellenauswahl im letzten Kapitel dar, das zu einem Teil auf Onlinepublikationen zurückgreifen kann, u. a. auf längere Einzelinterviews karnevalistisch engagierter Protestanten, die als Tondokumente verfügbar sind. Eine Gegenprobe ermöglicht

der Blick auf karnevalskritische Äußerungen und Aktionen pietistisch-evangelikaler Provenienz, d. h. auf die evangelische Karnevalsrezeption jenseits des landeskirchlichen Mainstreams.

2. Rheinischer Karneval – Geschichte, Phänomenologie und Funktionen

2.1 Fastnacht, Fasching oder Karneval?[1]

Der Brauchkomplex, dessen Höhepunkte zwischen dem Donnerstag vor Estomihi/Quinquagesima und Aschermittwoch liegen, ist unter verschiedenen Bezeichnungen bekannt[2], die jedoch allesamt „inhaltlich auf die folgende Fastenzeit Bezug nehmen“[3]: Die im hochdeutschen und romanischen Sprachgebrauch[4] verbreitete, im deutschen Sprachraum spätestens seit 1687 schriftlich belegte[5] Bezeichnung *Karneval* lässt sich, so die heute allgemein konsensfähige[6] Etymologie, aus dem kirchenlateinischen „carnislevamen“ bzw. aus der „bereits im 10. Jahrhundert nachweisbare[n] Variante ‚carnelevare‘, also au[s] de[m] substantivierten Infinitiv ‚Fleischwegnehmen‘“[7] herleiten. Bei der Bezeichnung *Fastnacht* und ihren historischen und regionalen Varianten wie *Fastabend*, *Fastelovend*/*Fasteleer*, *Fassenacht* oder *Fasnacht*/*Fasnet* ist noch deutlicher zu erkennen, dass „Fastnacht und Fastenzeit seit eh und je als ideengeschichtlich untrennbar miteinander verknüpft verstanden wurden.“[8] Das vor

---

[1] In der vorliegenden Arbeit wird, einer Tendenz Wolfgang Herborns folgend, vom „Karneval“ gesprochen, wenn von einer rheinischen Brauchgestaltung nach der romantischen Reform (s. u., 2.4.) die Rede ist, während Fastnacht sich auf Bräuche früherer Epochen oder aus Regionen, in denen die Bezeichnung heute noch üblich ist, bezieht.

[2] Vgl. D.-R. Moser, Fastnacht, 11. Dominik Fugger (29f.) geht davon aus, dass diese „semantische Unterbesetzung“ eine Voraussetzung für die in der Renaissance einsetzende Verbindung verschiedener, phänomenologisch vergleichbarer Bräuche im Dienste von Kontinuitätshypothesen war.

[3] D.-R. Moser, Fastnacht, 11.

[4] Vgl. ebd.

[5] In der Fastnachtsforschung wird in aller Regel (D.-R. Moser, Fastnacht, 11; Frohn, 29; Mezger;) das Jahr 1699 angegeben. Aus diesem Jahr stammt eine Schrift Johann Caspar Zeumers, deren Titel schon andeutet, dass der Begriff zum Zeitpunkt ihrer Veröffentlichung bereits verbreitet war: *Bachanalia Christianorum. Vulgo Das Carneval* (Jena 1699, dt. ebd. 1703; s. u., 3.5.1). Tatsächlich sprach jedoch bereits Philipp Jakob Spener in einer an Estomihi 1687 gehaltenen Predigt von „fastnacht oder carneval“ (Spener, 297). Die Datumsangabe ist daher zu korrigieren.

[6] Nichtsdestotrotz finden sich ältere und philologisch unhaltbare Ableitungen vereinzelt durchaus noch in modernen populärwissenschaftlichen Darstellungen (vgl. die Hinweise bei Frohn, 38 [Anm. 12]).

[7] Mezger, Narrenidee, 12.

[8] Ebd. Die Bezugnahme auf die Fastenzeit ist auch in den Bezeichnungen in anderen Sprachräumen eindeutig, etwa im griechischen απόκριες oder im englischen *Shrove Thursday* (von „to shrive“ – beichten; vgl. D.-R. Moser, Fastnacht, 11).

allem in Bayern gebrauchte Wort *Fasching* ist auf den „vastschang", also das „Ausschenken des Fastentrunks"[9], zurückzuführen.

Die Frage nach der Etymologie der Festbezeichnungen ist dabei eng verbunden mit Theorien über die Entstehungsgeschichte des Brauchkomplexes – immerhin ist „[k]aum eine Diskussion […] in der deutschen Volkskunde je mit größerer Ausdauer und Leidenschaft geführt worden als diejenige über Ursprung und Sinn von Fastnacht, Fasching und Karneval"[10], die sich wiederum zuspitzen lässt auf die Frage, inwiefern neuzeitliche Karnevalsbräuche in einer Kontinuität zu phänomenologisch vergleichbaren antik-heidnischen Festen stehen. Im selben Maße jedoch, wie sich in der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts ein breiter Konsens abgezeichnet hat, dass es sich bei Fastnacht und Karneval nicht um ein „‚vorchristliches Frühlingsfest', sondern ein ‚auf der ganzen Linie […] aus dem christlichen Jahresrhythmus neu erwachsenes Brauchtum'"[11] handelt, ist die ideologische Intention früherer, oft auf der Basis linguistisch „zweifelhafte[r] Gedankenkonstruktionen"[12] entwickelten Kontinuitätstheorien herausgearbeitet worden.[13] Über die genauen Entstehungsumstände und -motivationen der Fastnacht herrschen, trotz grundlegender Übereinstimmung bezüglich ihrer Datierung im Hochmittelalter, in der Forschung unterschiedliche Meinungen, von denen nur einige bedeutende hier kurz umrissen seien.

2.2 Zur Entstehung der Fastnacht

Dietz-Rüdiger Moser deutet in seiner 1986 erschienen Habilitationsschrift mit dem aussagekräftigen Untertitel *Das Fest der verkehrten Welt* und in zahlreichen daran anschließenden Kleinschriften die Fastnacht als kirchlich verantwortete Ausgestaltung einer „antichristlichen Gegenwelt"[14]: Das Nacheinan-

[9] Mezger, Narrenidee, 12.
[10] A. a. O., 9.
[11] A. a. O., 12, unter Berufung auf Rosenfeld.
[12] A. a. O., 10.
[13] Besonders wirkmächtig sind dabei zeittypische Versuche des 19. Jahrhunderts gewesen, Karneval und Fastnacht über den nur vermeintlich antiken, tatsächlich jedoch wohl erst von Karl Simrock 1853 konstruierten Begriff *carrus navalis* an den römischen Isiskult bzw. durch die Lexeme *fas/faseln* („fruchtbar sein, zeugen") an pagane Fruchtbarkeitskulte rückzubinden (a. a. O., 10) und den immer wieder der Kritik ausgesetzten Fastnachtsfeierlichkeiten historisch fundierte Dignität zu verleihen. Diese ursprünglich im Mythologismus volkskundlicher Forschung des 19. Jahrhunderts begründete Tendenz ist im Nationalsozialismus neu aufgegriffen worden, vgl. D.-R. Moser, Fastnacht, 13f.
[14] A. a. O., 41.

der von Fastnacht und Fastenzeit versteht er als Inszenierung des Zwei-Staaten-Modells Augustins, das als „Ergebnis pastoraler Erwägungen“[15] im Mittelalter „auf den christlichen Kalender übertragen wurde, und zwar durch die Gleichsetzung der Fastenzeit mit einem Leben in der Heilsgemeinschaft einer ‚civitas Dei‘, die die Einrichtung einer ihr entgegenstehenden ‚civitas Diaboli‘ notwendig nach sich zog“[16]. Ziel dieser Inszenierung sei es, „der Fastenzeit einen Anfang zu setzen“ und durch „das Aufzeigen der Alternative eines gottfernen Lebens in einem zeitlichen, vergänglichen Reich“[17] und durch die „Katharsis, die der Aschermittwoch bewirkt, […] zu einer bewussten Lebensführung“ beizutragen und „den Gläubigen aus der ‚cupido‘-Gemeinschaft der Fastnachtsnarren in die ‚caritas‘-Gemeinschaft der Gläubigen hinüberzuführen und sie in dieser zu beheimaten.“[18] Moser liefert, beginnend mit der mittelalterlichen Perikopenordnung zum Fastnachtssonntag[19], eine Fülle von Brauch-, Text- und Bildbelegen, die sich in seinem Sinne deuten lassen: Die im häuslichen, höfischen und öffentlichen Kontext über Jahrhunderte hin belegte und auch für den rheinischen Karneval nach seiner Reform konstitutive „Errichtung von Narrenreichen, die wie richtige ‚Staatswesen‘ organisiert sind“, dient der Illustration der „vielen zeitlichen und vergänglichen Reiche irdischer Herrlichkeit“[20], denen das Reich der Königsherrschaft Christi entgegentritt. Die „Schellenkleidung, die sich vom mittelalterlichen Hofnarrentum bis in den Fastnachtsbrauch der Gegenwart verfolgen läßt“[21], wird zum klingenden Symbol der Quinquagesimaepistel (1Kor 13), und die vor allem in der süddeutschen Fastnacht anzutreffenden diabolischen oder dämonischen Standardkostüme erscheinen als „Repräsentanten der närrischen Fastnachtswelt“[22].

Viele dieser Deutungen sind bedenkenswert, und es ist ein Verdienst Mosers, die Frage nach dem „Verhältnis der katholischen Kirche zum Brauchwesen der Fastnacht“[23] in der Fastnachtsforschung nachdrücklich verankert zu haben. Gleichwohl sind seine „mit grosser Gewissheit vertretenen“[24] Hypothesen und sein allzu geschlossenes Deutungssystem von Anfang an z. T. heftiger Kritik ausgesetzt gewesen, von der viele Punkte nicht von der Hand zu weisen sind: Die Kritik bezieht sich zum einen auf die grundlegende Deutung des gesamten Brauchkomplexes als „willfähriges Werkzeug der kirchlichen

[15] A. a. O., 55.
[16] A. a. O., 37.
[17] A. a. O., 42.
[18] A. a. O., 345.
[19] A. a. O., bes. 40f.
[20] A. a. O., 51.
[21] A. a. O., 100.
[22] A. a. O., 205.
[23] Zit n. Schindler, Karneval, 122.
[24] Pfrunder, 59.

Didaxe“[25], die, so Norbert Schindler, eine „Überschätzung des kirchlich-theologischen Einflusses“ wie eine „Unterschätzung der Eigengesetzlichkeiten der populären Kultur und ihrer […] Eigendynamik“[26] darstelle und gleichzeitig in den dieser Grundannahme verpflichteten Interpretationen einzelner Bräuche methodische und argumentative Schwächen aufweise, da oft andere Deutungen näherliegend seien.[27] Schindler selbst schlägt eine „historisch-anthropologische[…] Karnevalstheorie“[28] vor, die die Komplexität und Mehrdeutigkeit rituellen Handelns ernst nimmt[29] und die Fastnacht als „spielerisch-praktisch vollzogene Konfrontation von Gegensatzpaaren“[30] versteht, die jedoch nicht von ihren „oft überschätzten […] didaktischen Möglichkeiten“[31] her zu deuten sei, sondern als integraler Bestandteil menschlicher Wirklichkeitserfahrung zu gelten habe: „Der Karneval ist also nicht nur die Unordnung, die der Ordnung des gewöhnlichen Lebens entgegensteht, sondern beide zusammen machen erst die ganze Ordnung aus.“[32] Wenn auch Schindler diese Theorie nur ansatzweise entfaltet und der Entstehung der Fastnacht nicht weiter nachgeht, so ist seine Warnung vor einer oberflächlichen Konstruktion von Monokausalität und Kontinuität insbesondere im Blick auf den rheinischen Karneval ernst zu nehmen: „Auf jeden Fall […] hat der moderate Frohsinn der bürgerlichen Geselligkeitskultur mit dem ‚Körperbeben‘ des alten Volkskarnevals mit Ausnahme einiger entliehener Requisiten nichts mehr gemein.“[33]

Scharfe Kritik an einer Fastnachtsdeutung, die das Fest zur Inszenierung einer „verkehrten Welt“ stilisiert, übt Peter Pfrunder in seiner Untersuchung zu Niklaus Manuels Fastnachtsspielen und ihrer Funktion in der eidgenössischen Gesellschaft der frühen Neuzeit. Vertreter einer solchen Deutung ignorierten seiner Ansicht nach häufig den „verurteilenden[n] Ton der Metapher“, mit der „aus oberschichtlicher Optik alle unverständlichen, närrischen, spielerischen, parodierenden, grotesken, aber auch normverletzenden und bedrohlich wirkenden Fastnachtsphänomene rationalisiert und systematisiert“[34] würden. Pfrunder selbst nimmt in seiner Fastnachtsdeutung die dokumentierte Parallelität und Austauschbarkeit von Fastnachts- und anderen Bräuchen ernst.

[25] Schindler, Karneval, 122.
[26] A. a. O., 124.
[27] Schindler nennt als Beispiel für eine alternative Deutung fastnächtlicher Tiersymbolik die Figur des Bären, die er, statt in ihr wie Moser ein „Symbol der Unkeuschheit“ zu erkennen, von den Alltagserfahrung mittelalterlicher Zeitgenossen her als „Verkörperung der Widersprüche zwischen Wildnis und Zivilisation“ (a. a. O., 133) deutet.
[28] Ebd.
[29] Vgl. a. a. O., 143.
[30] A. a. O., 134.
[31] A. a. O., 142.
[32] A. a. O., 135.
[33] A. a. O., 142.
[34] Pfrunder, 128f.

Er geht davon aus, „dass es sich um ein Fest handelt, das wie andere[35] städtische Feste der Zeit die Elemente Gelage, Tanz und Maskierung beinhaltet“[36] und deutet die Fastnacht „in engem Zusammenhang und Wechselwirkung […] mit der übrigen Festkultur“[37] als „Fest des sozialen Körpers“[38,] da sie neben anderen Festen Gelegenheit zur städtischen Repräsentanz und Inszenierung freundschaftlicher Bündnisse wie traditioneller oder im Zuge der Reformation neu entstehender Feindschaften bot, als „Fest des individuellen Körpers“[39], das einen bedeutenden Teil seiner Prägung aus den Elementen der „Völlerei und Maskerade“ bezieht, sowie als „Fest der Spiele“[40], wobei sein Spielbegriff sehr weit gefasst ist. Pfrunder nimmt damit Beobachtungen u. a. Konrad Köstlins auf, der schon 1978 feststellte, dass „die als Elemente der Fastnacht interpretierten Bräuche durchaus verfügbar waren für andere Feste“[41] und die Fastnacht als „gewußten Bestandteil einer demonstrativ verwendeten Kultur“ interpretierte, „die vom Bewußtsein des Vergleichs und der Andersartigkeit entscheidend lebt.“[42]

Werner Mezger schließlich bescheinigt Moser, dass seine Theorie zwar eine „faszinierende Untersuchungsperspektive“[43] eröffne, gleichzeitig aber in der Gefahr stehe, die Fastnacht theologisch zu überfrachten, und er dabei nicht unerhebliche „Lücke[n] seiner Beweisführung“[44] in Kauf nähme: So vermag Moser die häufigen negativen Stellungnahmen auch katholischer Provenienz nur ungenügend zu erklären. In bewusster Abgrenzung betont Mezger vor allem die ökonomischen Voraussetzungen für die Entstehung der Fastnacht: Die Ernährungseinschränkungen während der Fastenzeit, die u. a. den Verzehr von Fleisch, Milchprodukten und Alkohol verbieten, führten „einen bedeutenden

[35] Zu den besonders häufig mit der Fastnacht assoziierten, mitunter sogar als solche bezeichneten Festen gehören u. a. „Kirchweih, Hochzeit und Schiessen“ (a. a. O., 70).
[36] A. a. O., 55.
[37] A. a. O., 131.
[38] A. a. O., 72–94.
[39] A. a. O., 95–115.
[40] A. a. O., 116–121.
[41] Köstlin, 18.
[42] A. a. O., 14. Die hier bereits angedeutete diskurskritisch motivierte Überlegung, inwieweit der Diskurs über die Fastnacht diese selbst geprägt hat, die interessante Forschungsperspektiven eröffnet, findet sich auch bei Fugger in dessen Überblick über die „Theoriegeschichte der ‚verkehrten Welt‘“: „In gewissem Sinne wird man die Rede von ‚dem‘ Karneval und ‚der‘ Fastnacht als eine gewaltige Konzeptionalisierungsleistung zu begreifen haben, die Unterschiedlichstes zusammenspannte und allmählich Konvergenzen auch im Realen erzeugte. […] Die Geschichte, die zu erzählen bleibt, ist die des Ritualwandels, der Aufgabe von Ritualen und ihrer Veränderung unter dem Eindruck eines gelehrten Deutungsangebotes. […] Als nachhaltigste Wirkung und größter, wenn auch paradoxer Erfolg der Rede von der ‚verkehrten Welt‘ könnte sich daher die Karnevalisierung des Karnevals herausstellen“ (Fugger, 21.38).
[43] Mezger, Narrenidee, 14.
[44] A. a. O., 15.

Einschnitt im Wirtschaftsjahr“[45] mit sich, nicht zuletzt durch die Notwendigkeit, leicht verderbliche Vorräte aufzubrauchen.[46] Der exzessive Konsum entsprechender Güter als eine der frühesten nachweisbaren Brauchschichten und der bis heute weit verbreitete Brauch, während der Karnevalstage fett- und eierreiche Speisen zu sich zu nehmen, unterstützen diese These. Die ebenfalls der ältesten greifbaren Entwicklungsphase zugehörigen Heischegänge können als kompensatorische Zugeständnisse an zins- oder lehenspflichtige Gesellschaftsschichten kurz vor dem Fälligkeitstermin am Aschermittwoch[47] erklärt werden. Ebenfalls kompensatorisch motiviert dürfte die besondere Rolle der Fleischer in der Fastnacht sein[48], die von den Einschränkungen der Fastenzeit erheblich ökonomisch betroffen waren.

Wenn auch Mezgers ökonomische Begründung der Fastnacht vor diesem Hintergrund durchaus einleuchtet, so machen berechtigte Anfragen[49] doch deutlich, dass auch seine Theorie nicht in der Lage ist, die Entstehung und Etablierung der Fastnacht monokausal zu erklären. So ist zu erwägen, ob nicht das vollständige Verbrauchen aller verderblichen Lebensmittel vor der Fastenzeit die realen ökonomischen Möglichkeiten der meisten Menschen weit überstiegen hätte und zudem im konkreten Fall aufgrund zahlreicher Dispensregulierungen und der Möglichkeit ausgleichender Bußhandlungen[50] oft gar nicht vorgesehen war. Auch vereinzelte Brauchbeschreibungen aus der Frühzeit der Fastnachtsgeschichte deuten an, dass längst nicht alle Elemente fastnächtlicher Festgelage aus ökonomischer oder kalendarischer Notwendigkeit heraus entstanden sein müssen, sondern dass die „letzte große Verzehrwelle aller während der Fastenzeit verbotenen Lebensmittel“[51] eine Eigendynamik entwickeln konnte, die mit dem in der spätmittelalterlichen und frühneuzeitlichen Gesellschaft „dauerhaft präsenten Hunger und [der] Furcht davor“[52] und damit verbundenen Konsumexzessen zusammenhing.

Aus dem kurzen Einblick in Themen und Fragestellungen der Fastnachtsforschung der letzten Jahrzehnte ergeben sich Konsequenzen für das weitere Vorgehen: Vor der Vorstellung von Hypothesen über konkrete Funktionen des fastnächtlichen Brauchkomplexes im sozialen Gefüge ist zunächst seine geschichtliche Entwicklung seit dem Hochmittelalter nachzuzeichnen. Aus dieser Zeit stammen nicht nur die ersten schriftlichen Belege, mit der Festlegung

[45] A. a. O., 16.
[46] A. a. O., 487.
[47] A. a. O., 17.; vgl. a. Pfrunder, 103f.
[48] Mezger, Narrenidee, 486.
[49] Vgl. zur Kritik an Mezger etwa Frohn, 30–33, sowie Herborn, 15f.
[50] Vgl. Kaufmann, Geschichte, 333.
[51] W. Mezger, Narrenidee, 487.
[52] Pfrunder, 102.

des Beginns der Fastenzeit auf den Aschermittwoch schuf die Synode von Benevent (1091) unter Papst Urban II.[53] eine wichtige Voraussetzung für die Entwicklung einer gesamtgesellschaftlich gestalteten Brauchpraxis.

2.3 Entwicklung der Fastnacht vor der romantischen Reform

Der älteste bekannte schriftliche Beleg für die Fastnacht findet sich in einer Notiz in Wolfram von Eschenbachs *Parzival* aus dem ersten Jahrzehnt des 13. Jahrhunderts und weist ins oberbayerische Dollnstein. Der erste schriftliche Hinweis auf Fastnachtsbräuche im Rheinland ist nur wenige Jahre jünger und stammt aus dem zwischen 1219 und 1223 im Kloster Heisterbach im Siebengebirge verfassten *Dialogus Miraculorum* des Zisterziensermönchs Caesarius. Beide Quellen erwähnen die Fastnacht nur beiläufig und setzen damit ihre allgemeine Etablierung[54] voraus. Ihnen ist zu entnehmen, dass die Fastnacht im Hochmittelalter im häuslichen und öffentlichen Rahmen mit ausgiebigem Essen und Trinken begangen und von kirchlicher Seite durchaus gebilligt wurde, zumal Caesarius neben Handwerkern auch Mönche und Priester als Mitwirkende nennt.[55] In Städten, die spätestens seit der romantischen Reform als Hochburgen des rheinischen Karnevals gelten, wurde das Essen und Trinken zur Fastnacht Mitte des 14. Jahrhunderts in unterschiedlichem Maße durch offizielle Stellen subventioniert[56], auch die in Köln im 14. Jahrhundert aufkommenden und bis zum Ende des 15. Jahrhunderts abgehaltenen ritterlichen Fastnachtsturniere sowie andernorts die nicht minder populären Schwert[57]- und

[53] Vgl. Offermann, 271.

[54] Vgl. Frohn, 28.

[55] Vgl. Herborn, 20; Mezger, Narrenidee, 493. Dass der spätere Kardinal Jakob von Vitry in seiner *Vita b. Mariae Oignies* aus derselben Zeit die Gastmähler am heutigen Fastnachtsdienstag als eine Angelegenheit der „homines seculares“ (zit. n. Herborn, 21, Anm. 27) bezeichnet, schließt eine Teilnahme des Klerus an fastnächtlichen Bräuchen keinesfalls aus, sondern deutet eher an, dass sich durch amts- oder standesspezifische Fastenriten die Feiern in Klöstern auf einen früheren Tag verschoben.

[56] Bei den jeweils ältesten bekannten Quellen handelt es sich um eine Aachener Stadtrechnung aus dem Jahr 1338, seit 1341 auftauchende Einträge in Kölner Eidbüchern und einen Brief aus dem Jahr 1423, der als erster Beleg für fastnächtliches Brauchtum in Düsseldorf gilt, vgl. Frohn, 28; Herborn, 23f. sowie Schwedt/Schwedt, 50, für weitere Quellen.

[57] So etwa in Trier 1474, vgl. Schwedt/Schwedt, 51.

Reiftänze[58] wurden in der Regel von der jeweiligen Obrigkeit organisiert[59]. Zu den Möglichkeiten, die Fastnacht im kleineren Kreis zu begehen, gehörten auch in späteren Jahrhunderten noch Tanzveranstaltungen der Zünfte[60] oder die Wahl eines Hauskönigs, die sich in Köln als Epiphaniasbrauch durchsetzte.[61] Das Ausrufen zeitlich begrenzter und die realen Machtverhältnisse parodierender und invertierender *Narrenreiche* ist aus anderen Gegenden, etwa aus Speyer und Mainz[62] gut bezeugt und wurde über das Rheinland hinaus auch noch im Umfeld Martin Luthers gepflegt.[63]

Etwa zur selben Zeit wird mit dem Brauch des Kostümierens und Verkleidens ein fastnächtliches Gestaltungselement greifbar, das heute wie kaum ein anderes[64] mit dem Karneval verbunden wird, aber offensichtlich weder zu seinen ältesten Brauchschichten gehört[65], noch im späten Mittelalter als fastnachtsspezifisch anzusehen war.[66] Die Verkleideten, meist Angehörige niederer sozialer Schichten wie Handwerkergesellen[67], zogen verkleidet von Haus zu Haus und erbaten auf diesen *Heischegängen*[68] Nahrungsmittelspenden. Über die Arten der Kostümierung ist bis zum Ende des 16. Jahrhunderts aus dem Rheinland wenig bekannt. Einen wahrscheinlich stilisierten Einblick in

[58] Diese wurden z. B. 1549/50 in Saarbrücken auf Rechnung des Bürgermeisters von den Steinmetzgesellen aufgeführt und dienten, wie andere Bräuche, der „Selbstdarstellung der Handwerker“ (ebd.).

[59] Vgl. hierzu ausführlich Herborn, 23–45, sowie überblicksweise Mezger, Narrenidee, 18f., für entsprechende Traditionen anderer Regionen. In Düsseldorf als Residenzstadt Jülich-Bergs hielten sich Schwerttänze bis ins 17. Jahrhundert, wie hier generell höfischen Bräuchen größere Bedeutung zuzumessen ist, vgl. Frohn, 36.

[60] Vgl. Herborn, 47f.

[61] Vgl. a. a. O., 103.

[62] So etwa „in Speyer und da umher am Rheinstrom“ im häuslichen, in Mainz dagegen auch in höfischen Kontext (Schwedt/Schwedt, 52).

[63] S. u., 3.2.1.

[64] Vgl. Niekrenz, 199–222.

[65] Die ersten Belege für fastnächtliche Maskeraden auf rheinischem Boden stammen aus dem 14. Jahrhundert; es handelt sich um Stadtrechnungen aus Aachen, die den in mehrfacher Hinsicht bemerkenswerten Umstand bezeugen, dass dort Frauen in Mönchsgewändern mit Wein versorgt werden – offensichtlich ohne Anstoß zu erregen; vgl. Crous, 10; Frohn, 28f. Die Befunde entsprechen damit weitestgehend denen anderer (norddeutscher) Bräuche, vgl. die umfangreiche Auflistung von Belegstellen bei Holtorf, 178 (Anm. 4).

[66] Der älteste bekannte Beleg für Köln ist eine Morgensprache des Kölner Gaffelrates aus dem Jahr 1403, die Vermummungen und damit verbundene Heischegänge generell verbietet, ohne dass ein Zusammenhang mit der Fastnacht erkennbar wäre. Möglicherweise gehen dort die Verkleidungen auf die Verschiebung eines ursprünglich am Neujahrstag gepflegten Brauchs zurück (Herborn, 46f.). Erst eine Morgensprache aus dem Jahr 1431 bezeugt, dass „in den vastaventzdagen beide dach ind nacht up den esschdach [Aschermittwoch] grois vermummen van mannen ind vrauwen geweist ist“, was die „burgere ind ingesessenen ungewoenlich beswert“ habe (zit. n. ebd.).

[67] Vgl. Herborn, 75, 92 u. ö.; dies dürfte nach Crous (10) auch in Aachen sowie nach Schwedt/Schwedt (51) in Koblenz der Fall gewesen sein.

[68] Vgl. W. Mezger, Narrenidee, 17; Schwedt/Schwedt, 54f.

das Figurenrepertoire in Mainz bietet der aus Speyer stammende Humanist Dietrich Gresemund, der im Jahr 1495 berichtet: „Die Herren werden zu Sklaven, die Weiber zu Männern, Jünglinge verwandeln sich in Jungfrauen und Greise, der Schöne gestaltet sich zu einem Häßlichen und aus Menschen werden vermummte böse Geister.“[69] Erst spätere Quellen, einsetzend in der Mitte des 16. Jahrhunderts, vermitteln hier konkretere Eindrücke: So scheinen im gehobenen Bürgertum Kölns vor allem handwerkliche Berufsbekleidungen üblich gewesen zu sein[70], die wiederholten Verbote des Tragens liturgischer Gewänder oder Ordenstrachten sowie der Travestie[71] zeugen von der Beliebtheit entsprechender Maskerade. Insgesamt jedoch scheint sich auch in der späteren Zeit die Art der Kostümierung statt an einem standardisierten (und etwa tierische und dämonische Motive aufnehmenden) Figurenrepertoire[72] eher an standesüblichen Konventionen und ökonomischen Möglichkeiten zu orientieren; besonders auf dem Land dürften demnach die „Vermummungen ebenso wild wie einfach“[73] gewesen sein.

Das Gabenheischen trat, während es sich in ländlichen Gebieten weitaus länger halten konnte[74], im weiteren Verlauf in städtischen Kontexten zunehmend in den Hintergrund, die kostümierten Handwerksgesellen und ihre Be-

[69] Zitiert nach Schenk, Fassenacht, 22. Die Fortsetzung des Zitats („Die Tage werden zu Nächten, die Nächte werden zu Tagen“, ebd.) legt eine dualistische Stilisierung im Sinne einer „verkehrten Welt“ nahe. Travestie spielte indes offenbar auch in ländlichen Gebieten eine Rolle, mitunter in stark ritualisierter Form, so etwa in Pfalz-Zweibrücken (vgl. Konersmann, Fastnacht, 14f.). Es scheint fraglich, inwieweit zeitgenössische Bräuche aus der oberdeutschen Fastnacht übertragbar sind, für die die Quellenlage nach gegenwärtigem Forschungsstand weitaus günstiger ist: Hier kommt es im Spätmittelalter zur Ausbildung eines regelrechten Kanons von durchweg negativ konnotierten Figuren, zu dem vor allem der Teufel und andere volkstümliche Schauergestalten, aber auch gering geachtete Berufsstände wie der des Bauern, schließlich „Zigeuner, Mohren, Türken und Juden – Vertreter gesellschaftlicher Randgruppen“ (Mezger, Narrenidee, 24) und Tiergestalten gehörten.

[70] Herborn, 95.

[71] Vgl. a. a. O., 115 u. ö.; Frohn, 35f.

[72] Vgl. Klersch, 52.62. Dies ist vor allem im Blick auf die überregionale Fastnachtsforschung festzuhalten: Auch in späteren Zeiten sind demnach für den rheinischen Karneval zumindest im städtischen Kontext bislang keine Kostümierungsstandards belegt, die denen der süddeutschen Fastnacht entsprechen und, v. a. im Blick auf symbolisch aufgeladene Tiergestalten, eine Grundlage für allegorisierende Fastnachtsdeutungen der Kirche bieten würden (vgl. Mezger, Narrenidee, 23, sowie Ders., Rollenexperiment, 213; Niekrenz, 86f.; s. u., 2.6.4).

[73] Schwedt/Schwedt, 55.

[74] Vgl. Klersch, 51. Humburg (141) kann aufgrund von Zeitzeugenbefragungen davon ausgehen, dass in ländlichen Gebieten Ost- und Westfalens „der Heischeumzug im dörflichen Bereich das prägende Element war.“ Insgesamt ist dabei zu sagen, dass die Quellenlage für das ländliche und dörfliche Brauchtum in aller Regel weitaus dünner ist als für die Festpraxis in den Städten (vgl. a. a. O., 135, für Ost- und Westfalen). Als Kinderbrauch haben sich Heischegänge bis zum Ende des 20. Jahrhunderts vor allem

gleiterinnen zogen am Fastnachtsdienstag, dem eigentlichen *vastabend*, unter Musikbegleitung durch die Stadt und kehrten in Wirtshäuser ein.[75] Dass es bei diesen unorganisierten Frühformen eines „Straßenkarnevals" insbesondere in Zeiten sozialer Spannungen zu Eskalationen kam, zumal der Brauch des *Über-* oder *Türenlaufens* auch als Rügesitte die Funktion einer „Art Strafmassnahme der ‚Volksjustiz'"[76] übernehmen konnte, belegen zahlreiche Verbote aus dem 16. und 17. Jahrhundert, die meist nur einen Teilbereich des Brauchkomplexes betrafen und vor allem der Aufrechterhaltung der öffentlichen Ordnung gedient haben dürften.[77] Weniger Bedeutung kam in den rheinischen Städten dem Brauch des *Mädchenlehens* zu, der sich vor allem in ländlichen Gebieten, etwa in Pfalz-Zweibrücken[78] und in der Hinteren Grafschaft Sponheim[79] als Maibrauch erhalten konnte.[80] Angehörige sozial höher gestellter Kreise der städtischen Gesellschaft begingen die Fastnacht strikt milieuintern[81] als „Familienfest mit Gästen"[82], zu denen auch Angehörige des Klerus und des Klosterwesens gehören konnten.[83] *Fastnachtsspiele* wurden zwar in Köln nachweislich aufgeführt[84], allerdings in weitaus geringerem Umfang als etwa in Nürnberg, Lübeck, in Tirol oder dem alemannischen Sprachraum.[85]

Insgesamt zeigen die Belege früher Fastnachtsgestaltung, wie bis ins 19. Jahrhundert hinein, in ländlichen Gebieten noch durchaus länger, viele der „als Elemente der Fastnacht interpretierten [sic] Bräuche durchaus verfügbar waren für andere Feste"[86] und „wie wenig außergewöhnlich die ‚historische'

in ländlichen Gebieten am Niederrhein, im Sauerland, in der Eifel und im Hunsrück erhalten, vgl. die Übersichtskarte bei Frieß-Reimann, 16, aus dem Jahr 1987.

[75] Vgl. Herborn, 57f.

[76] Pfrunder, 90f. In frühen konfessionellen Auseinandersetzungen konnte auch „das gewaltsame Vorgehen der Neugläubigen gegen kirchliche Gebäude und Institutionen häufig in der traditionellen Art der Heimsuchung" zur Fastnacht erfolgen (Wackernagel, zit. n. ebd.).

[77] Vgl. Küster, 59.

[78] S. EKO XVIII, 296 u. ö.

[79] A. a. O., 652 u. ö.

[80] Vgl. Herborn, 100f.

[81] Begegnungen zwischen Angehörigen unterschiedlicher Milieus waren dabei offensichtlich transitorischer Art (a. a. O., 65) und unerwünscht (a. a. O.,57) – von einem „Karneval ohne Hierarchie", wie ihn Matthiae (59 u. ö.) festzustellen meint, konnte also keine Rede sein, derlei Einschätzungen machen allerdings deutlich, dass „[b]ehauptete Egalität […] ein besonders häufig genanntes Merkmal der Fastnacht" (Köstlin, 19) ist.

[82] Herborn, 63.

[83] Vgl. Herborn, 63. 74; Klersch, 34.

[84] Vgl. Klersch, 43.

[85] Vgl. überblicksweise, wenn auch teilweise veraltet, Catholy.

[86] Köstlin, 18. Zu den wenigen jahreszeitlich gebundenen Brauchelementen gehörten Winteraustreibungsbräuche, die jedoch in erster Linie in dörflichen Gegenden gepflegt wurden und im Rheinland aufgrund der Quellenlage nur marginal greifbar sind. Auch Pfrunder stellt fest, dass „die Fastnacht nicht isoliert von der allgemeinen Festkultur betrachtet werden sollte" (69); er sieht besondere Verwandtschaft besonders zu den Kirchweihen und Hochzeiten; darauf wird noch genauer einzugehen sein.

Fastnacht vor dem 19. Jahrhundert im Zusammenhang der Jahreslaufbräuche erscheint."[87] Dies ist nicht zuletzt im Blick auf kirchenamtliche Verbote aus dem 16. Jahrhundert festzuhalten, die die Fastnacht in aller Regel summarisch mit anderen Volksbräuchen nennen (s. u., 3.4.4.).[88]

Gegen Ende des 17. Jahrhunderts fanden Adel und gehobenes Bürgertum in den Städten neue Formen, um die Fastnacht standesgemäß, aber in größerer Öffentlichkeit zu begehen: Zunächst in der Jülich-Bergischen Residenzstadt Düsseldorf, später auch in Köln und Aachen[89], Zweibrücken, Trier, Mainz und Koblenz[90] wurden nach italienischen Vorbildern[91] Redouten organisiert, während der auf den Straßen bisher weitgehend unorganisiert von einzelnen Handwerksgesellengruppen gefeierte Straßenkarneval vornehmlich durch studentische Beiträge eine Professionalisierung erfuhr. Gegen Ende des Jahrhunderts kam es in Köln zu spontanen Zusammenschlüssen der Trägergruppen, die sich zu Umzügen auf einer Marschroute bewegten, die dem späteren Rosenmontagszug entsprach.[92] Beide Formen des Karnevals erfuhren mit der französischen Machtübernahme 1794 bzw. 1795 zunächst starke Einschränkungen: Die städtische Karnevalskultur insbesondere in Köln betraf ein am 12. Februar 1795 erlassenes Verbot „alle[r] öffentlichen Maskerade"[93], das möglichen Sabotageversuchen unter dem Schutz der Verkleidung entgegenwirken sollte.[94] Entsprechende Verbote kehrten in den Folgejahren auch in anderen französisch besetzten Gebieten wieder, wurden jedoch ebenso regelmäßig durch Ausnahmegenehmigungen unter hoher Besteuerung zumindest teilweise wieder aufgehoben.[95] Erst in den Jahren nach dem Frieden von Lunéville 1801 konnte die Fastnacht unter strengen Auflagen, die vornehmlich der Eskalationsprävention gedient haben dürften[96], in größerem Stil in Köln, Aachen und dem als klevisch-bergische Residenzstadt unter Herzog Max Joseph restaurierten Düsseldorf öffentlich begangen werden.[97]

Auch während der frühen Preußenzeit änderte sich dies kaum: Öffentliches Maskieren war nur bei Besitz einer Maskenkarte gestattet, deren Erlös

[87] Köstlin, 16.
[88] Vgl. a. Schwedt/Schwedt, 51f.
[89] Vgl. Frohn, 34.37.
[90] Schwedt/Schwedt, 55.
[91] Vgl. hierzu einführend Esposito. Eine zunehmende Orientierung am romanischen Karneval lässt sich auch an der Einführung der Festbezeichnung „Carneval" ablesen, die mit dem Beginn des 18. Jahrhunderts zunehmend Verwendung fand (vgl. Herborn, 9).
[92] Klersch, 52.
[93] Frohn, 39.
[94] Ebd.
[95] Vgl. ebd.
[96] Zu den einzelnen Bestimmungen in Köln und Aachen vgl. a. a. O., 34ff.; hervorzuheben ist hier besonders das 1802 ausgesprochene Verbot von „Verkleidungen, die auf den Gottesdienst Bezug nahmen" (35).
[97] A. a. O., 40, sowie Schenk, Fassenacht, 30, zur analogen Entwicklung in Mainz.

städtischen Wohlfahrtseinrichtungen zu Gute kam[98] und deren Erwerb solventen Milieus vorbehalten war. Dies zog Veränderungen vor allem in der öffentlichen Festgestaltung mit sich, die in den 1820er Jahren „im großen und ganzen [sic] zu einem recht unspektakulären Ereignis verkommen [war], das in den Augen vieler Bürger ein immer größeres Ärgernis darstellte“[99], da „sich die Oberschicht vermehrt zum Karnevalfeiern in Privathäuser zurückgezogen und die Straße den unteren Schichten überlassen“[100] hatte.

Diese Entwicklung motivierte eine „Gruppe meist junger Männer aus der Kölner Oberschicht“[101] 1822 und 1823 zu einem gestalterischen Eingreifen in die Festpraxis, das als *romantische Reform* des Kölner Karnevals in den folgenden Jahren in den umliegenden Großstädten adaptiert wurde. Durch sie fanden die bis heute für den rheinischen Karneval konstitutiven Elemente und Symbole ihren Eingang in die Festgestaltung.

2.4 Die romantische Reform des Kölner Karnevals 1823 und ihre Adaption im Umland

Der rheinische Karneval mit den in all seinen Hochburgen bis heute konstitutiven Brauchelementen – „Karnevalsverein, Karnevalssitzung und Rosenmontagszug mit dem Helden Karneval an der Spitze“[102] und einem um die organisierte Festgestaltung herum im öffentlichen Raum stattfindenden Straßenkarneval[103] – ist das Ergebnis einer in den 1820er Jahren einsetzenden bewussten

[98] Vgl. a. a. O., 36f. Durch diese Einschränkungen kam es zu einer in mehreren zeitgenössischen Berichten belegten Verringerung fastnachtlicher Aktivitäten.

[99] A. a. O., 37. Besonders drastisch beschreibt Matthias Joseph de Noël 1825 die Verhältnisse am Vorabend der Fastnachtsreform: „Der Karneval, an dem früher alle Stände in Verbindung Theil genommen, wollte sich nicht mehr zu einem allgemeinen Volksfeste gestalten. Die Gebildeten ergötzten sich in Privatzirkeln […]; die Ungebildeten dagegen zogen in sinnloser, oft ekelhafter Vermummung auf den Straßen umher, und entfernten durch ihr wüstes Benehmen die Ersteren immer mehr von der öffentlichen Theilnahme“ (zit. n. Brog, 64). Dabei ist sicherlich zu fragen, inwieweit, auch angesichts der Idealisierung einer nicht datierbaren Vergangenheit (vgl. Schenk, Fassenacht, 36), die Darstellung den faktischen Verhältnissen entsprach oder ob sie nicht auch der Legitimation der Reform des Karnevals diente, zumal sich ähnliche Äußerungen auch von den Mainzer Karnevalsreformern finden (vgl. Schwedt, Prinz, 65: „Die Reformer allerwärts scheinen eine gewisse Neigung gehabt zu haben, auf das Karnevalsgeschehen vor ihrer Zeit mit einer gewissen Skepsis zu blicken.“).

[100] Brog, 64.

[101] Ebd.

[102] Frohn, 57.

[103] Vgl. a. a. O., 141–149; Klauser, 227–229.

Gestaltung durch Angehörige des städtischen „Besitz- und Bildungsbürgertum[s]“[104], die sich im Zuge der Assoziationsbewegungen des 19. Jahrhunderts[105] zu Komitees und Gesellschaften zusammenschlossen. Ihr Ziel war es, im Geist der Romantik „das alte Volksfest Karneval wiederzubeleben und zugleich zu erneuern“[106], ihm also „eine edlere, den gegenwärtigen Zeitverhältnissen entsprechendere Form zu geben, ihn geistig aus seiner Versunkenheit wieder emporzuheben, ihn gleichsam poetisch zu gestalten“[107] und dadurch, so der erklärte Anspruch, „die alte, hoch gerühmte Feier zu retten“[108].

Unter dieser Maxime wurde Ende 1822 in Köln mit der Vorbereitung eines Maskenzuges am Fastnachtsmontag 1823 begonnen.[109] Zu diesem relativ überschaubaren Kreis, der im Jahr 1824 im *Festordnenden* [sic] *Komitee* der neu gegründeten *Kölner Karnevalsgesellschaft* aufging und in der Vorbereitung der Karnevalsfeierlichkeiten federführend blieb, gehörten v. a. Mitglieder bildungsbürgerlicher Assoziationen, in denen man sich „um die Pflege der Kölner Mundart und des Kölnischen Brauchtums bemühte und damit die Geisteshaltung der Romantik […] förderte“[110]. Protagonisten dieser Vorläuferorganisationen und z. T. Träger der Karnevalsreform waren Dichter und Literaten wie Matthias Joseph de Noël, Unternehmer wie Heinrich von Wittgenstein, Sohn und Enkel früherer Kölner Bürgermeister und „[a]ls einer der wirtschaftlich und politisch führenden Liberalen“ späterer Regierungspräsident, mit Wilhelm Smets jedoch auch ein katholischer Geistlicher.[111]

Bereits in diesen ersten Jahren traten die o. g. konstitutiven Gestaltungsmerkmale des rheinischen Karnevals deutlich hervor: Der Umzug, teils einen „höfischen Adventus“ imitierend und gleichzeitig ein „romantische[s] Traumreich“[112] konstituierend, teils Elemente und „Figuren [aus] dem kirchlichen

---

[104] Frohn, 45.

[105] Zum „Jahrhundert der Vereine“ vgl. Nipperdey, Bürgerwelt, 267–271.

[106] Frohn, 44.

[107] So Wilhelm Walter in einer Festschrift von 1873, zit. n. a. a. O., 14.

[108] So Christian Samuel Schier im Karnevalsalmanach von 1824 (a. a. O., 44).

[109] Am Fastnachtsmontag, der erst später als Rosenmontag bezeichnet wurde, fanden traditionell weniger öffentliche Veranstaltungen statt als am Donnerstag zuvor und am darauffolgenden Dienstag, vgl. Frohn, 44.

[110] Ebd., vgl. a. Euler-Schmidt/Leifeld, 1823, 13–16. Die Dominanz mundartlicher Texte und Darbietungen ist bis heute prägend für den rheinischen Karneval, s. u., 2.6.6.

[111] Aus einem Brief an seine in Wien lebende Mutter vom 4. März 1825 geht deutlich hervor, dass das Engagement eines Priesters im Karneval auch in katholischen Kreisen auf Widerspruch stoßen oder Außenstehenden zumindest „nicht reicht begreiflich erscheinen“ mochte (zit. n. Frohn, 45). Im weiteren Umkreis tauchen mit Christian Gottlieb Bruch und Friedlieb Wilsing auch zwei evangelische Pfarrer auf (vgl. Becker, 215f.); ob und wie diese sich zur Karnevalsrefom äußerten oder gar daran mitwirkten, lässt sich nach Archivverlusten nicht mehr klären.

[112] Frohn., 48. Damit sind Prozesse angedeutet, die in jüngerer Vergangenheit als Herausforderungen spätmodernen Stadtmarketings benannt worden sind; nach Prisching (90) bestehen diese v. a. darin, „die *traditionelle Identität* der Stadt oder der metropolitanen Region in eine Serie von Events umzusetzen […]; aber selbst für diese herkömmliche

Prozessionswesen“[113] aufnehmend, begann mit der „Inthronisation des Helden Carneval auf dem Neumarkt“[114] und wurde von den Kölnischen *Funken*, eines in Anlehnung an die Kölner Stadtsoldaten uniformierten Tanzcorps, das bereits in den Jahren zuvor an den unorganisierten Straßenumzügen teilgenommen hatte, begleitet. Teilnehmende des Zuges, darunter Figuren aus der städtischen Folklore, „verteilte[n] Bonbons und Blumen an die schönen Damen“[115] unter den Zuschauenden. Den Abschluss des Tages bildete ab 1824 ein prachtvoller Maskenball im Gürzenich, dem größten Festsaal der Stadt.

Die auch heute noch populären Karnevalssitzungen[116], bei denen unter der Regie der zahlreichen Karnevalsgesellschaften humoristische, musikalische und tänzerische Beiträge zur Aufführung kommen, sind aus den Arbeitssitzungen der Karnevalskomitees hervorgegangen, bei denen neben der üblichen Sitzungsarbeit auch satirische Beiträge vorgeführt wurden. Diese wurden später in den sog. *Fremdensitzungen*[117] auch einem zahlenden Publikum dargeboten und teils zu Werbezwecken, teils mit apologetischer Absicht publiziert, um „die Vorwürfe gegen den Karneval, er sei platt und sittenwidrig, zu widerlegen“[118]. Die Beiträge waren einer strengen Vorzensur unterworfen, die Verfasser angewiesen, politische und religiöse Themen[119] zu vermeiden. Sie lassen dabei das Grundanliegen der Reformer erkennen, einen „nach bürgerlichen Wertvorstellungen gestaltete[n], d. h. […]geordnete[n] und disziplinierte[n] Karneval“[120] als „Volks- und Nationalfest im Dienste einer Nationalerziehung“[121] zu inszenieren. Die Finanzierung der aufwändigen Festgestaltung wurde durch die Einnahme von Eintrittsgeldern bei Bällen und Fremdensitzungen, aber auch durch hohe Mitgliedsbeiträge ermöglicht, die zudem die soziale Exklusivität der Gesellschaften absichterten.[122] Erwirtschaftete Überschüsse kamen karitativen Zwecken zugute, was mancherorts die Voraussetzung für die Genehmigung von Festivitäten oder zumindest für die Gewährleistung gewisser Privilegien wie der Befreiung von der Lustbarkeitspauschale darstellte. Die gewissenhafte Dokumentation der Wohltätigkeit der Karnevalsgesellschaften hatte (und hat) wie auch die Betonung der positiven Bedeutung

lokale Einfärbung braucht man geeignetes *story telling*; eine neue romantische Verzauberung in einer entzauberten Welt.“

[113] Frohn, 47.

[114] A. a. O., 46.

[115] A. a. O., 48. Es ist fraglich, inwieweit hier eine bewusste Umkehrung der traditionellen Heischegänge vorgenommen wurde, die in der süddeutschen Fastnacht noch heute insofern prägend sind, als dort in der Regel die Zugteilnehmenden von den Zuschauenden beschenkt werden.

[116] Vgl. a. a. O., 74–79.

[117] A. a. O., 74.

[118] A. a. O., 75.

[119] A. a. O., 76.

[120] A. a. O., 158.

[121] A. a. O., 139.

[122] A. a. O., 46.