

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 Predigten¹, 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/predigt Datenbank/predigten-nach-themen/predigten-einer-kategorie/select_category/96.html [16.10.2016]

² Detlev Pröbldorf/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 Präses 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 klagte: „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 artikuliert. Der exemplarische Rekurs auf die protestantische Karnevalsrezeption seit der Reformationszeit ist auch deswegen angebracht, weil die bisherigen diesbezüglichen Ergebnisse und Methoden der Fastnachtforschung 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 theologischer oder institutionsgeschichtlicher Sicht weder vollständig erfasst noch zufriedenstellend erklärt werden können. Die Entwicklung mentalitätsgeschichtlicher Forschung sowie ihre Chancen und Grenzen sind andernorts⁸ 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 Kuhleemann, *Mentalitätsgeschichte*, 184).

⁸ Vgl. Sellin; Henrichs, 1–12; Kuhleemann, *Bürgerlichkeit*, 37–47; Molthagen, 25–28; Beeck, 3–9; dort auch jeweils weiterführende Literaturangaben.

⁹ Sellin, 558.

¹⁰ Kuhleemann, *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 bestimmbarer 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 Expansionstendenzen¹⁷ 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 Grundordnung²⁰ der Landeskirche entsprechend, mit Pfarrern und theologischen Laien paritätisch besetzten Leitungsgremien²¹ bildeten beide Gruppen die diskursbestimmende Milieuelite²², 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 Unterbarren 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 Theologie²⁹ 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 geschehen³⁰, 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 Karnevalsforchung 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 untersucht³⁵. Erika Kohler hat eine Arbeit zu Luthers Stellung zum Brauchtum seiner Zeit vorgelegt, in deren Rahmen sie auch recht ausführlich auf Luthers Rezeption der Fastnacht³⁶ 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 Pröbldorf 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 Carnival* 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 gefunden⁴⁴, 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 Rolle⁴⁶, 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 vor⁴⁸, 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 Unlädags 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