

Katharina Kallenborn

**Gender in der Mainzer
Fastnacht**

ARBEITSPAPIERE DES
INSTITUTS FÜR
ETHNOLOGIE
UND AFRIKASTUDIEN

WORKING PAPERS OF
THE DEPARTMENT OF
ANTHROPOLOGY AND
AFRICAN STUDIES



Herausgegeben von / The Working Papers are edited by:
Institut für Ethnologie und Afrikastudien, Johannes Gutenberg-Universität,
Forum 6, D-55099 Mainz, Germany.
Tel. +49-6131-3923720; Email: ifeas@uni-mainz.de; <http://www.ifeas.uni-mainz.de>
<http://www.ifeas.uni-mainz.de/92.php>
Geschäftsführende Herausgeberin / Managing editor: Anja Oed (aoed@uni-mainz.de)

Copyright remains with the author.

Zitierhinweis / Please cite as:

Kallenborn, Katharina (2015) Gender in der Mainzer Fastnacht. Arbeitspapiere des Instituts für Ethnologie und Afrikastudien der Johannes Gutenberg-Universität Mainz / Working Papers of the Department of Anthropology and African Studies of the Johannes Gutenberg University Mainz 157. http://www.ifeas.uni-mainz.de/Dateien/AP_157.pdf

Katharina Kallenborn: Gender in der Mainzer Fastnacht

Zusammenfassung

Gender ist eine soziale Kategorie, die sämtliche Bereiche unseres Lebens durchdringt – so auch das beliebte Volksfest der Mainzer Fastnacht. Dieses Arbeitspapier untersucht, auf welche Arten die Fastnacht Gender konstruiert und wie sich Vorstellungen von „männlich“ und „weiblich“ im Kontext des Festes manifestieren. Hierbei tritt ein deutlicher Widerspruch zutage: Einerseits hat das Volksfest Fastnacht den Anspruch, Narrenfreiheit zu bieten – so soll es möglich sein, alltägliche Normen, Werte und Moralvorstellungen außer Acht zu lassen und Grenzen zu überschreiten, die sonst fester Bestandteil des gesellschaftlichen Lebens sind. Andererseits zeigt die vorliegende Untersuchung, dass dies in der Realität im Bereich Gender meist kaum oder gar nicht gelingt: Obwohl die Möglichkeit des Experimentierens und der Grenzüberschreitung besteht, bleibt die Mainzer Sitzungsfastnacht stets im Rahmen heteronormativer Geschlechter- und Rollenvorstellungen und bestehende Klischees werden oftmals eher bestätigt als hinterfragt.

Abstract

The social category “gender” is omnipresent within the popular festival of Carnival in Mainz, just as it permeates every sphere of everyday life. This paper investigates how Carnival constructs gender and in what ways notions of what is “male” or “female” manifest themselves. The outcome is a distinct inconsistency between Carnival’s self-perception and reality: on the one hand, the festival claims carnival licence, the possibility to exceed social borders and to disregard moral standards and values of everyday life. On the other hand, this study shows that in reality, Carnival in Mainz is not capable of inverting existing rules and gender stereotypes. Although it is possible to experiment with gender and to cross borders, the Carnival speeches and sessions always remain within the framework of heteronormativity and the binary gender system; most of the time, gender stereotypes are confirmed rather than scrutinised.

Zur Autorin

Katharina Kallenborn, M.A., studierte von 2007 bis 2014 Ethnologie, Anglistik und Geographie an der Johannes Gutenberg-Universität Mainz sowie im Jahr 2011 an der University of Kent in Canterbury.

E-Mail: kati.kallenborn@web.de

Inhalt

Abbildungsverzeichnis.....	I
Abkürzungsverzeichnis.....	I
1. Einleitung.....	1
2. Ein Volksfest erforschen – mein Zugang zur Mainzer Fastnacht	5
2.1 Die Mainzer Fastnacht als Forschungsgegenstand	6
2.2 Verwendete Methoden.....	9
3. Gender und die Fastnacht – ein Überblick.....	12
3.1 Was versteht man unter Gender?.....	13
3.2 Die Bedeutung von Gender für die Fastnacht im Allgemeinen	16
3.3 Ist Gender eine Tabuzone der Fastnacht?	22
3.4 Die Geschichte der Frauen in der (Mainzer) Fastnacht	24
4. Die Fastnacht als Ritual	31
4.1 <i>Rituals of Rebellion</i> – Die Funktion des Rituals nach Max Gluckman	33
4.2 Liminalität und Communitas – Die Funktion des Rituals nach Victor Turner	34
4.3 <i>Recommitment</i> und <i>Tension Management Holidays</i> – Die Funktion des Rituals nach Amitai Etzioni	42
5. Die Mainzer Fastnachtsvereine und ihre Sitzungen.....	45
5.1 Die Struktur der Fastnachtsvereine	46
5.2 Fastnachtsvereine als Männerbünde?	54
5.3 Frauen auf, hinter und vor der Bühne	56
5.3.1 Frauen auf der Fastnachtsbühne	56
5.3.2 Frauen hinter der Fastnachtsbühne	62
5.3.3 Frauen vor der Fastnachtsbühne	63
6. Uniformierung und Kostümierung	67
6.1 Uniformierung in der Fastnacht	67
6.2 Cross-dressing und Geschlechtsrollentausch.....	69
7. Die Darstellung von Gender in den Mainzer Fastnachtssitzungen	74
Fazit und Ausblick.....	79
Literaturverzeichnis.....	82
Internetquellen ohne Verfasser	88

Abbildungsverzeichnis

Abbildung 1: Ballett des CKV Bretzenheim bei der Sitzung der Schnattergänsjer am 29.01.2013.....	57
Abbildung 2: Das Komitee des KCK bei der Sitzung am 18.01.2013	68

Abkürzungsverzeichnis

EBG	Eiskalte Brüder Gonsenheim
KCK	Karneval-Club Kastel
MCC	Mainzer Carneval Club
MCV	Mainzer Carneval-Verein
MPG	Mainzer Prinzengarde
SG	Schnattergänsjer

1. Einleitung¹

„Männer ‚machen‘ Fastnacht, das ist unbestritten“ (Burckhardt-Seebass 1999: 18) – so die These von Christine Burckhardt-Seebass, die in den 1990er Jahren ältere Brauchliteratur auf das Thema Gender hin untersuchte. Mit der vorliegenden Arbeit möchte ich herausfinden, ob dies auf die heutige Mainzer Fastnacht zutrifft und welche Rolle Gender für dieses große Volksfest heute spielt. Hierbei möchte ich insbesondere auf die Rolle der Frau im Mainzer Fastnachtsgeschehen eingehen. Es gilt herauszufinden, inwiefern Genderkonventionen im Rahmen des (Mainzer) Fastnachtsgeschehens reproduziert oder aufgebrochen werden. Wird das Thema Gender in der Mainzer Fastnacht reflektiert, oder ist es ein Tabuthema? Hat sich der Umgang damit im Vergleich zu früher geändert? Auf welche Art(en) manifestiert sich Gender in der Mainzer Fastnacht? Kollidiert das Selbstbild, das sich die Fastnacht gibt, mit Erkenntnissen von FastnachtforscherInnen und meinen eigenen Beobachtungen?

Um diese Fragen zu beantworten, muss zunächst ein Überblick über das Volksfest Fastnacht gegeben werden, wie es heute gefeiert wird: Aus welchen Elementen besteht die Fastnacht und welche davon wurden im Rahmen der vorliegenden Arbeit auf welche Art und Weise untersucht? Welche Besonderheiten bringt die Erforschung eines Volksfestes mit sich und was bedeutet es, dieses Fest als zugezogene Studentin zu erforschen? Des Weiteren muss klargestellt werden, dass der Begriff ‚Gender‘ keine festgelegte Kategorie bezeichnet, sondern ein gesellschaftliches Konstrukt, welches durch alltägliche Praktiken ständig dargestellt und neu hervorgebracht wird. Davon ausgehend kann, zusätzlich zu den oben genannten, folgende Frage beantwortet werden: Wie waren Frauen früher an der Fastnacht beteiligt und wie sind sie es heute? Auch möchte ich auf die Frage eingehen, inwiefern Fastnacht als Ritual angesehen werden kann, welche Funktionen Rituale erfüllen können und welche Funktionen die Fastnacht als Ritual erfüllt. Hier soll besonders auf die Erkenntnisse von Max Gluckman, Victor Turner und Amitai Etzioni eingegangen wer-

¹ Bei diesem Arbeitspapier handelt es sich um eine überarbeitete Version meiner Hausarbeit zur Erlangung des Grades einer Magistra Artium, die ich im Jahr 2014 im Fachbereich 07 am Institut für Ethnologie und Afrikastudien der Johannes Gutenberg-Universität Mainz eingereicht habe.

den. Die Untersuchung der Fastnacht als Ritual ist hier insofern sinnvoll, als dass die Betrachtung von Ritualen, welche ja stets die Gesellschaft widerspiegeln, uns auch einzelne Elemente dieser Gesellschaft – wie beispielsweise Gender – klarer sehen lässt.

Die zweite Hälfte der Arbeit beschäftigt sich mit den Erkenntnissen, die ich durch meine Forschung in Mainz gewinnen konnte. Diese wurden grob in drei Bereiche unterteilt: die Struktur der Mainzer Fastnachtsvereine und ihrer Sitzungen, die Bedeutung von Uniformierung und Kostümierung für die Darstellung von Gender in der Mainzer Fastnacht, und die Darstellung von Gender und insbesondere von Frauen in den Beiträgen der Fastnachtssitzungen. Leitfragen, die ich hier stellte, sind: Können Fastnachtsvereine als moderne Männerbünde bezeichnet werden? In welchen Funktionen begegnet man Frauen auf, hinter und vor der Fastnachtsbühne? Wie unterscheiden sich gemischtgeschlechtliche von reinen Frauensitzungen? Was sagt die Praxis des Cross-dressings darüber aus, wie Gender in der Fastnacht produziert wird? Und wie werden Frauen und Männer in den Büttenreden, Sketchen und Tanzaufführungen der Sitzungen dargestellt?

All diese Fragen führen zu dem Ergebnis, dass die Fastnacht, obwohl sie den Anspruch hat, Ausflüchte aus dem Alltag zu ermöglichen, Werte und Normen zu überschreiten oder gar umzukehren, und im Allgemeinen Grenzüberschreitungen zu ermöglichen, dies im Hinblick auf Gender selten und nur in begrenztem Maße schafft. Hier schließe ich mich den AutorInnen an, die der Meinung sind, die Fastnacht bestätige die vorhandenen Strukturen eher, als dass sie diese hinterfragt; es sind dies beispielsweise Eco (1984: 3), Goessel (1977: 105-106), Jankowiak und White (1999: 335-336) und Mezger (1980: 220). Die Fastnacht bietet zwar in vielerlei Hinsicht das Potenzial und die Möglichkeiten, Gendergrenzen und -konventionen zu überschreiten, jedoch werden diese selten genutzt, und wenn, dann nur innerhalb eines strengen vorgegebenen Rahmens.

Das Thema Gender kommt in der Mainzer Fastnacht oft zur Sprache, indem heteronormative Rollenklischees auf übertriebene Weise vorgeführt werden, jedoch lässt sich hier ein Widerspruch erkennen: Entgegen dem humoristischen Anspruch, bestimmte Vorstellungen und Konventionen lächerlich zu machen und damit zu entkräften, scheinen die dargestellten Strukturen eher bestätigt zu werden.

Mit anderen Worten: Was hier eigentlich persifliert werden soll, wird reproduziert, und alle lachen darüber. Nach meinen Beobachtungen reflektiert die Mainzer Fastnacht diese Art der Auseinandersetzung mit dem kulturellen Konstrukt Gender nicht hinreichend, oft auch gar nicht. Hier liegt also das tabuisierte Element von Gender in der Mainzer Fastnacht: Gender als Tabuzone bedeutet nicht, dass nicht über Gender gesprochen wird – es wird nur nicht reflektiert, *wie* darüber gesprochen wird. Heteronormative Strukturen und die binäre Geschlechterordnung werden so kaum infrage gestellt.

Das Thema Gender in der Mainzer Fastnacht ist bis heute nicht hinreichend erforscht. Zwar haben sich zahlreiche AutorInnen – als Beispiele seien hier Bausinger (1980), Friess-Reimann (1988), Götz (1980), Grosshennrich (1980), Keim (1981), Link/Wandel (1977), Matheus (1999), Mezger (1980, 1999), Schwedt (1977, 1989) und Stahl (1981) genannt – mit Fastnachtsforschung in und außerhalb von Mainz beschäftigt, und Bronner (2011), Burckhardt-Seebass (1999), Falk (1988), Gilmore (1998) und Sterzi (2010) behandelten sogar explizit das Thema Gender in der Fastnacht. Jedoch wurde die Mainzer Fastnacht bisher noch nicht aus diesem speziellen Blickwinkel heraus untersucht, und genau hier setzt die vorliegende Arbeit an: Sie möchte dazu beitragen, das komplexe Volksfest Fastnacht aus dieser neuen Perspektive heraus zu betrachten und macht sich hierbei die Erkenntnisse der oben genannten ForscherInnen zunutze. Obwohl die Mainzer Fastnacht sich in vielerlei Hinsicht vom Karneval in Köln oder Rio, von der Fastnacht im ländlichen Andalusien oder der schwäbisch-alemannischen Fasnet unterscheidet, so tauchen doch auch immer wieder Parallelen auf, und manche Aspekte des Festes, wie beispielsweise die Praxis des Cross-dressings, kann man überall beobachten.

Ein konkretes Vorbild meiner Forschung war Kerstin Bronner, die sich in ihrer 2011 veröffentlichten Dissertation explizit mit dem Thema Gender in Fastnachtsvereinen beschäftigt, womit sie, zumindest im deutschsprachigen Bereich, Pionierarbeit leistet. Sie bezieht sich auf die schwäbisch-alemannische Fastnacht in einer ländlichen Region Baden-Württembergs. Durch die Auswertung von sechs Fallbeispielen kommt sie zu dem Schluss, dass sich alle InterviewpartnerInnen „an der Fortschreibung diskursiver Bilder über Zweigeschlechtlichkeit und Heteronormativität“ beteiligen (2011: 213). Dies bedeutet jedoch nicht, dass kulturelle Genderzu-

schreibungen nicht kurzzeitig überschritten werden – dies ist beispielsweise im Bereich von Kostümierung und Cross-dressing der Fall (Bronner 2011: 214). Die Möglichkeit des Experimentierens mit Normen und Verhaltensmustern existiert also, und wird auch genutzt. Bronner stellt jedoch auch fest, dass die gesamte Fastnacht innerhalb eines heteronormativen Rahmens stattfindet, in welchem experimentelles Verhalten der Akteure stattfindet – „[d]aher besteht für die Einzelnen relativ wenig Gefahr, als außerhalb der Norm eingestuft zu werden“ (2011: 217). Dasselbe konnte ich auch in Mainz feststellen. Obwohl hier, in einer der Hochburgen der rheinischen Fastnacht, anders Fastnacht gefeiert wird als im ländlichen Baden-Württemberg, kann ich aus meinen Beobachtungen die gleichen Schlüsse ziehen wie Kerstin Bronner: Alle Grenzüberschreitungen im Bereich Gender finden, wenn überhaupt, in einem streng vorgegebenen Rahmen der Zweigeschlechtlichkeit und der Heteronormativität statt, und da niemand diesen Rahmen sprengt, läuft auch niemand Gefahr, in der Masse besonders aufzufallen. Natürlich beziehen sich all meine Beobachtungen und Erkenntnisse lediglich auf einen kleinen Bereich der Mainzer Fastnacht, nämlich auf die Sitzungsfastnacht einiger Fastnachtsvereine; auch interessant wäre es herauszufinden, ob zum Beispiel in der Kneipenfastnacht, welche in viel kleinerem Rahmen stattfindet und welche oft spontaner und weniger institutionalisiert ist, mit dem Thema Gender anders umgegangen wird. Dies konnte hier aus Platzgründen leider nicht untersucht werden.

Kurz möchte ich hier noch auf die Begriffe ‚Fastnacht‘ und ‚Karneval‘ eingehen, um Missverständnisse zu vermeiden. Je nach Region spricht man von Fastnacht, Fassenacht, Fasching, Fasnet oder Karneval – diese unterschiedlichen Namen sagen jedoch nichts darüber aus, auf welche Art und Weise das Fest in der jeweiligen Region gefeiert wird. So spricht man in Köln vom Karneval und in Mainz von der Fassenacht oder Fastnacht, obwohl beide dem großen Brauchkomplex des rheinischen Karnevals zugeordnet werden. Im englischsprachigen Bereich spricht man im Allgemeinen von *carnival*. Wie der Name schon sagt, bedeutet ‚Fastnacht‘ ‚die Nacht vor dem Fasten‘, also vor der christlichen Fastenzeit, die am Aschermittwoch beginnt – auch ‚Karneval‘ bezeichnet den Übergang zur Fastenzeit: Ein lateinisches Wort für den Eintritt in die Fastenzeit im Spätmittelalter war *carnislevamen*, aus welchem sich das italienische *carnelevare* entwickelte, zusammengesetzt aus den Wörtern

caro (Fleisch) und *elevare* (aufheben) (Schenk 2011: 101). Die beiden unterschiedlichen Bezeichnungen für dasselbe Fest haben sich im Laufe der Zeit etabliert – noch vor nicht allzu langer Zeit wurde auch in Mainz teilweise von Karneval gesprochen, was heute nur noch selten vorkommt.

Als Forscherin, die sich mit dem Thema Gender beschäftigt, sehe ich mich mit einer besonderen Problematik konfrontiert. Wie in Kapitel 3.1 ausführlich dargelegt, wird Gender hier nicht als festgelegte gesellschaftliche Kategorie verstanden, sondern als soziales Konstrukt, welches ständig aus unserem Handeln hervorgeht. Gender und die Kategorien männlich/weiblich, Mann/Frau sind also keine statischen Begriffe und müssen stets kontextabhängig betrachtet werden. Dennoch ist es nicht möglich, sich ganz von ihnen zu lösen und sie lediglich von außen zu betrachten, denn unsere Gesellschaft – und damit auch jede Forschung, die sich mit dieser beschäftigt oder aus deren Blickpunkt geschieht – ist in höchstem Maße durch Gender bestimmt. Als Forscherin werde ich automatisch innerhalb der binären Geschlechterordnung unserer Gesellschaft verortet – nämlich als Frau – und verorte selbst meine Forschungsobjekte. Dies lässt sich nicht vermeiden, sollte jedoch der Forscherin und den LeserInnen stets bewusst sein, wenn von Männern und Frauen, von weiblich und männlich gesprochen wird: Die Untersuchung ist sozusagen automatisch gefangen in der binären Geschlechterordnung unserer Gesellschaft.

2. Ein Volksfest erforschen – mein Zugang zur Mainzer Fastnacht

Bevor näher auf die eigentliche Fragestellung eingegangen wird, sollen einige grundlegende Dinge bezüglich der durchgeführten Forschung, des Feldzugangs und der verwendeten Literatur geklärt werden. Im Folgenden soll erläutert werden, aus welchen Teilbereichen das Fest der Mainzer Fastnacht besteht und was es bei der Erforschung eines saisonal gebundenen Festes zu beachten gibt. Des Weiteren wird erklärt, welche Position ich als Forscherin während der Forschungsphase innehatte, wie sich der Feldzugang gestaltete und welche Methoden angewandt wurden. Diese Methoden zu reflektieren und zu hinterfragen ist besonders wichtig, denn jede wissenschaftliche Methode, sei sie auch noch so sorgfältig angewandt, bringt gewisse

Probleme und Einschränkungen mit sich. Schließlich möchte ich auf Probleme hinweisen, die sich aus der sogenannten *anthropology at home* ergeben sowie aus der Verwendung von Literatur, die von FastnachterInnen selbst verfasst wurde.

2.1 Die Mainzer Fastnacht als Forschungsgegenstand

Die Mainzer Fastnacht zieht alljährlich hunderttausende Feierwillige in ihren Bann. Sie ist ein riesiger Komplex von Veranstaltungen und ihre Organisation erstreckt sich über das gesamte Jahr. Mainz stellt, zusammen mit Köln und Düsseldorf, eine der Hochburgen der sogenannten Rheinischen Fastnacht dar – die Fernsehfastnacht, also die Liveübertragung des Rosenmontagszugs sowie die Übertragung der Fernsehsitzung „Mainz bleibt Mainz, wie es singt und lacht“, haben dieses Aushängeschild der Stadt über regionale Grenzen hinaus bekannt gemacht.

Die organisierte Mainzer Fastnacht lässt sich grob in drei Unterkategorien unterteilen: die Saalfastnacht, die Straßenfastnacht und die Ball- beziehungsweise Kneipenfastnacht, wobei der Grad der Organisierung schwanken kann – während Fastnachtssitzungen und Umzüge eines hohen Organisationsgrades bedürfen, lässt die Kneipenfastnacht durchaus mehr Spontaneität zu. Die Zeit, in der die Fastnacht nicht nur organisiert, sondern tatsächlich gefeiert wird, nennt man in Mainz Kampagne – sie umfasst die Zeit vom Neujahrsumzug am 1. Januar bis Aschermittwoch. Zwar wird am 11. November des Vorjahres bereits die kommende Fastnacht eingeläutet, doch beginnen die Veranstaltungen für gewöhnlich erst im Januar.

Die Saal- oder Sitzungsfestnacht beinhaltet die zahlreichen Fastnachtssitzungen, die jedes Jahr zwischen dem 1. Januar und dem Ende der jeweiligen Kampagne stattfinden. Sie werden von den verschiedenen Vereinen und Garden organisiert und ihr Ablauf folgt stets einem mehr oder weniger festgelegten Muster. Zur Straßenfastnacht zählen die großen und kleinen Umzüge, vom Rosenmontagsumzug in der Innenstadt, der alljährlich über eine halbe Million Zuschauer anlockt, bis zu den kleineren Vorortumzügen. Hierzu gehören auch sonstige Feierlichkeiten im Freien, wie beispielsweise der ‚Tanz auf der Lu‘, eine Tanzveranstaltung in der Ludwigsstraße mit Festzelten, Bier- und Essensständen. Die Ball- und Kneipenfastnacht hinge-

gen bezeichnet Tanzveranstaltungen unterschiedlicher Größenordnungen, die in Festsälen, Gaststätten oder Kneipen stattfinden.

Ein wichtiger Aspekt, den es bei der Erforschung der Fastnacht zu bedenken gilt, ist ihre zeitliche Eingrenzung – die Mainzer Fastnacht ist, wie viele Volksfeste, ein saisonales Ereignis. Sie kann nicht losgelöst vom Jahresverlauf betrachtet werden, da sie fest in diesen eingebunden ist. Auch kann die Mainzer Fastnacht nicht als stellvertretend für die Rheinische Fastnacht angesehen werden. Zwar mag es viele Gemeinsamkeiten mit Köln oder Düsseldorf geben, jedoch ist die Fastnacht sehr stark geprägt von regionalen Eigenheiten wie beispielsweise dem Dialekt oder der politischen Situation der Stadt. Es ist davon auszugehen, dass auch die Einwohnerzahl und Bevölkerungsstruktur einer Stadt sich darauf auswirken, wie Fastnacht gefeiert wird – gerade bezogen auf meine Fragestellung wären Untersuchungen darüber interessant, ob in Köln mit seiner Million Einwohner und riesigen schwullesbischen Szene mit dem Thema Gender in der Fastnacht anders umgegangen wird als in Mainz; in Köln existieren beispielsweise seit 1995 die „Rosa Sitzung“ und seit 2002 die „Gloria-Sitzung“, beides Karnevalssitzungen, die speziell für ein homosexuelles Publikum veranstaltet werden (Oelsner 2007: 147). Von solchen ausführlichen Vergleichen muss ich jedoch absehen, da diese den Rahmen der Arbeit sprengen würden.

Ich lebe seit nun fast sechs Jahren in Mainz; als gebürtige Saarländerin habe ich von frühester Kindheit an begeistert Fastnacht gefeiert. So war von vornherein klar, dass ich nicht wie viele zugezogene StudentInnen die Stadt während der Fastnachtstage fluchtartig verlassen würde, sondern mich ins Getümmel stürze, um das Fest, auf das die Mainzer sehr stolz sind, hautnah mitzuerleben. In den Jahren 2008 bis 2013 habe ich also zahlreiche Fastnachtsveranstaltungen in Mainz besucht – ich war sowohl bei großen und kleinen Umzügen als auch bei Bällen, Partys und anderen Tanzveranstaltungen dabei und hatte stets Spaß daran, mich auch selbst zu verkleiden. Da ich nie selbst aktiv in der Fastnacht aufgetreten bin und auch keinem der vielen Vereine angehöre, konnte ich eine gewisse Außensicht auf die Ereignisse bewahren.

Durch meine langjährige Fastnachtserfahrung hatte ich keinerlei Probleme, mich als Forscherin unter das feiernde Volk zu mischen, wobei eine solche Unterschei-

dung hier sowieso nicht sinnvoll ist, da man meiner Meinung nach ein Volksfest wie die Fastnacht am besten erforscht, indem man mitfeiert – natürlich immer in dem Maße, in dem man in der Lage ist, nebenher Notizen zu machen. Der Zugang zur Fastnacht als Forschungsgegenstand war insofern einfach, als dass ich ohne großen Organisationsaufwand an Veranstaltungen teilnehmen konnte.

Wie bereits erwähnt ist die Mainzer Fastnacht ein großer Komplex, bestehend aus zahlreichen Veranstaltungen und Organisationen. Um in einem überschaubaren Rahmen zu bleiben, untersucht die vorliegende Arbeit vorwiegend den Bereich der Saalfastnacht, also der Fastnachtssitzungen. Obwohl Umzüge und Tanzveranstaltungen ebenso interessante Untersuchungsobjekte wären, können sie hier aus Platzgründen nur kurz angesprochen werden. Auch bei der Auswahl der untersuchten Fastnachtsvereine und -garden musste ich Abstriche machen; damit der Umfang der gesammelten Daten nicht zu unübersichtlich wird, habe ich mich – mit einer Ausnahme – auf einige der größeren Mainzer Fastnachtsvereine beschränkt. Dies stellt zwar eine etwas einseitige Sicht auf die Mainzer Fastnacht dar, ist aber aufgrund des begrenzten Umfangs einer Magisterarbeit leider nicht zu vermeiden.

In Mainz gibt es über siebzig Fastnachtsvereine und -garden (Homepage der Landeshauptstadt Mainz 2013). Die großen Vereine, mit deren Sitzungen ich mich während der Kampagne 2012/2013 näher beschäftigt habe, sind die Eiskalten Brüder Gonsenheim 1893 e.V. (EBG), der Karneval-Club-Kastel 1947 e.V. (KCK), der Mainzer Carneval-Club 1899 e.V. (MCC), der Mainzer Carneval-Verein 1838 e.V. (MCV) und die Mainzer Prinzensgarde 1884 e.V. (MPG). Diese Vereine, besonders die älteren, betonen gerne und oft ihr Traditionsbewusstsein; sie sind überregional bekannt und richten pro Kampagne neben anderen Veranstaltungen mehrere große Fastnachtssitzungen aus, die zum Großteil in der großen und repräsentativen Rheingoldhalle stattfinden.

Eine Ausnahme in meiner Untersuchung bildet die im Jahr 2012 neu gegründete Vereinigung „Die Schnattergänsjer“, eine Frauenfastnachtsgruppe aus Bretzenheim, die nicht im Vereinsregister der Stadt eingetragen ist. Der Einfachheit halber möchte ich die Schnattergänsjer (SG) hier trotzdem als Fastnachtsverein bezeichnen. Ich beziehe sie deshalb in meine Untersuchung mit ein, weil sie in der Kampagne 2012/2013 die einzige reine Frauengruppe darstellten – dies bedeutet, sie richteten

nicht nur eine reine Frauensitzung aus, was andere Vereine auch tun, sondern nehmen grundsätzlich nur Frauen als Mitglieder auf. Auch das Komitee der SG bei der von mir besuchten Sitzung bestand ausschließlich aus Frauen. Dieses Alleinstellungsmerkmal machte die SG für mich besonders interessant, da ich vermutete, dass es sich auf die untersuchten Gender-Sachverhalte auswirkt.

2.2 Verwendete Methoden

Als Methoden boten sich für meine Forschung insbesondere die teilnehmende Beobachtung und das narrative Interview an. Da die Fastnacht einen bestimmten kulturellen Rahmen darstellt, in welchem alle zu untersuchenden Handlungen stattfinden und von welchem diese auch nicht getrennt betrachtet werden können, war ich während fastnächtlicher Veranstaltungen und Aktivitäten als teilnehmende Beobachterin zugegen. Während der Fastnachtskampagne 2012/2013 war es mir möglich, das Fastnachtsgeschehen unmittelbar zu beobachten und zu dokumentieren, beispielsweise beim Besuch von Sitzungen, Bällen und Straßenumzügen. Ich besuchte im Januar insgesamt sechs Fastnachtssitzungen und hielt meine Beobachtungen in Protokollen fest. Leider war es mir aus Platzgründen nicht möglich, auch auf die besuchten Bälle und Umzüge näher einzugehen; die Forschung beschäftigt sich zum großen Teil mit den Sitzungen.

Die teilnehmende Beobachtung gestaltete sich bei den Fastnachtssitzungen derart, dass ich, wie alle anderen Gäste auch, im Zuschauerraum saß und die Sitzung mitverfolgte, wobei hier auch aktive Teilnahme beispielsweise durch Schunkeln und Mitsingen üblich ist. Aufgrund meiner Notizen war es für meine SitznachbarInnen ersichtlich, dass ich nicht nur zum Zweck der Unterhaltung anwesend war – meist hielten sie mich für eine Zeitungsjournalistin. Auf diese Weise konnte ich gleichzeitig aktiv teilnehmen und Ablauf und Inhalte der Sitzungen festhalten.

Da es sich bei meiner Forschung um sogenannte *anthropology at home*, also um die Untersuchung eines Phänomens innerhalb der eigenen Gesellschaft handelt, ergibt sich folgendes Problem: In der klassischen Ethnologie ist der Gegenstand der teilnehmenden Beobachtung „die Konstitution einer sozialen Wirklichkeit, die nicht diejenige des Forschers ist“ (Reuber/Pfaffenbach 2005: 124). Dies trifft hier nicht

ganz zu: Obwohl der Besuch einer Fastnachtssitzung für mich eine neue Erfahrung darstellte, bewegte ich mich nicht auf völlig fremdem Terrain, sondern innerhalb der Kultur, in der ich sozialisiert wurde. Dadurch besteht die Gefahr, dass alltägliche Begebenheiten und Verhaltensmuster nicht hinterfragt und analysiert, sondern als selbstverständlich hingenommen werden. Dies war mir während meiner gesamten Forschung bewusst und ich versuchte, dem so gut es ging entgegenzuwirken, indem ich auch Dinge notierte, die mir eigentlich selbstverständlich erschienen. Das Gütekriterium einer qualitativen Forschung kann nach Reuber und Pfaffenbach (2005: 35) ohnehin nie die intersubjektive Überprüfbarkeit, sondern lediglich die Nachvollziehbarkeit sein: „Die qualitativen Verfahren gehen ... davon aus, dass man eine objektive Realität weder untersuchen kann noch sollte, da die für das Alltagshandeln und die Struktur der Gesellschaft relevante soziale und räumliche Welt ohnehin aus sozialen Konstrukten besteht.“ (Reuber/Pfaffenbach 2005: 34) Darüber hinaus hat die vorliegende Arbeit keinesfalls den Anspruch, repräsentative Ergebnisse zu liefern, da es sich um die Untersuchung von nur einigen wenigen Fällen handelt.

Zusätzlich zur teilnehmenden Beobachtung bietet sich hier das narrative Interview an, eine Form des qualitativen Interviews, die sich dadurch auszeichnet, dass offen und wenig strukturiert interviewt wird und das offene Erzählen dominiert (Reuber/Pfaffenbach 2005: 139). Hierzu nahm ich lediglich einen groben Leitfaden mit den wichtigsten Fragen zu Hilfe und versuchte, die Interviewten möglichst frei reden zu lassen. Diese Form des Interviews bietet den Vorteil, dass die Interviewten das ausführlich darstellen können, was ihnen selbst wichtig erscheint, und nicht so sehr in eine Richtung gedrängt werden, wie dies bei einem standardisierten Fragebogen der Fall wäre. Dieser Vorteil kann jedoch auch zum Nachteil werden, nämlich dann, wenn die Interviewte sich so sehr in ihre Erzählung vertieft, dass sie abschweift und über Themen redet, die für die Forschungsfragestellung nicht relevant sind. In solchen Fällen habe ich versucht, das Gespräch behutsam wieder auf die Fastnacht zu lenken, und an Punkten wieder angeknüpft, die im bisherigen Gesprächsverlauf bereits angesprochen wurden.

Ausführliche Interviews konnte ich mit vier Frauen führen, die in der Mainzer Fastnacht aktiv sind oder waren. Diese Interviews dauerten zwischen etwa 35 Minuten und einer Stunde und wurden entweder bei den Interviewten zuhause oder an

deren Arbeitsstelle geführt. Da es sich bei den Interviewten um regional bekannte Fastnachterinnen und damit um Personen des öffentlichen Interesses handelt und ihre Identität oft aus ihren Aussagen hervorgeht, nenne ich all meine Interviewpartnerinnen namentlich. Zusätzlich zu diesen ausführlichen Interviews bot sich mir die Möglichkeit, Gespräche mit drei Männern zu führen, die in der Mainzer Fastnacht unterschiedliche Funktionen wahrnehmen, jedoch nicht wie meine vier Interviewpartnerinnen aktiv auf der Bühne stehen oder standen. Hierdurch taten sich mir unterschiedliche Blickwinkel und Sichtweisen auf mein Forschungsthema auf; es war mir wichtig, gerade beim Thema Gender, sowohl mit Frauen als auch mit Männern zu sprechen. Die informellen Gespräche mit den drei Männern hielt ich in Protokollen fest. Der Nachteil eines Protokolls im Vergleich zur Transkription eines Interviews liegt darin, dass bei ersterem eine noch stärkere Interpretation des Beobachteten/Aufgezeichneten geschieht (Reuber/Pfaffenbach 2005: 158) – doch selbst eine Transkription kann nie eine hundertprozentige Abbildung eines Gesprächs sein, da sie oftmals verschiedene Aspekte unterschlägt, wie beispielsweise Tonfall, Dialekt, Körpersprache und allgemein die Atmosphäre während des Interviews. Jede Forscherin und jeder Forscher muss sich, wie oben bereits erwähnt, darüber im Klaren sein, dass sowohl sie/er als auch die befragten Personen lediglich subjektive Aussagen liefern, eine Forschung also die Interpretation von Interpretationen ist (Reuber/Pfaffenbach 2005: 110). Das Problem qualitativer Forschungsansätze ist demnach, dass man Menschen und deren Entscheidungen und Aktivitäten nie ganz verstehen kann, da sie dem Handelnden selbst oft nicht voll bewusst sind (Reuber/Pfaffenbach 2005: 115): „Wann immer also interpretatives Verstehen den Weg der wissenschaftlichen Auseinandersetzung bildet, kann das Ergebnis nur eine kontextabhängige Wirklichkeit sein, eine subjektiv gefärbte ‚Re-Konstruktion‘ des Verfassers“ (Reuber/Pfaffenbach 2005: 116).

Beim Thema Fastnacht ist ganz besondere Vorsicht geboten, wenn es um die Frage der Allgemeingültigkeit von Aussagen geht. Es handelt sich hier um ein tief in der städtischen und regionalen Kultur und Gesellschaft verwurzeltes Volksfest, welches für viele Beteiligte einen hohen emotionalen Wert hat. Alle von mir Befragten sind in hohem Maße in die fastnachtlichen Geschehnisse involviert und haben ein Interesse daran, dass ihr Fest in einem guten Licht erscheint. Somit erscheint es

naheliegend, dass sie im Gespräch solche Aussagen eher unterlassen, die ‚ihre Fas-
senacht‘ in irgendeiner Weise negativ darstellen könnten. Es handelt sich bei den
Befragten also nicht um unabhängige Experten, sondern um Insider, die mich an
ihrer Innensicht auf das Fest Fastnacht teilhaben ließen und sich wohl stets bewusst
waren, dass sie diese auch repräsentieren.

Ähnlich verhält es sich mit der Literatur zur Mainzer Fastnacht. Dieses Gebiet
wurde zwar in der Vergangenheit durchaus wissenschaftlich untersucht (beispiels-
weise von Goessel/Schwedt 1977, Grosshennrich 1980, Link/Wandel 1977, Schwedt
1977, Stahl 1981 und Talkenberg-Bodenstein 1977), jedoch handelt es sich bei eini-
gen hier zitierten Werken um Bücher, die Laien über die Mainzer Fastnacht infor-
mieren sollen, ohne den Anspruch zu haben, den Kriterien wissenschaftlicher Litera-
tur zu genügen. Besonders hervorzuheben sind hier die Werke von Günter Schenk,
eines Mainzer Journalisten und Autoren, die zwar viele Informationen über die
Mainzer Fastnacht und ihre Geschichte bereithalten, die aber – ebenso wie die Ge-
spräche mit den FastnachterInnen – lediglich eine Innensicht auf das Fest darstellen
und deshalb zu einer kritischen Diskussion desselben nicht imstande sind. Laut Bau-
singer sind Karnevalstheoretiker oft „selbst als Funktionäre zu tief in die Netze der
Organisation verstrickt“ (1980: 240), als dass sie die Fastnacht objektiv betrachten
könnten.

Insgesamt ist zu betonen, dass die vorliegende Arbeit keine wissenschaftliche
Theorie der Fastnacht auf den Prüfstand stellt, sondern deren Selbstbild. Um sich
dem Thema Gender in der Mainzer Fastnacht anzunähern, ist es hilfreich, die
Selbstdarstellung der Fastnacht und ihre erklärten Ziele und Absichten mit den ei-
genen Beobachtungen zu konfrontieren und zu vergleichen.

Im Folgenden möchte ich einen Überblick über die Geschichte der Mainzer Fast-
nacht bieten. Auch ist es im Hinblick auf die Fragestellung der Arbeit wichtig, kurz in
die Genderforschung einzuführen.

3 Gender und die Fastnacht – ein Überblick

Um die leitende Frage zu beantworten, wie sich Gender in der Mainzer Fast-
nacht manifestiert, ist es notwendig, zunächst den Begriff Gender genauer zu erläu-

tern. Wie ist dieses Konstrukt entstanden und wie soll das Konzept „Gender“ im Rahmen der vorliegenden Arbeit verstanden werden? Welche Rolle spielt es für die Fastnacht und die Fastnachtswissenschaft? Außerdem möchte ich näher auf die Geschichte der Mainzer Fastnacht nach der Fastnachtsreform 1837 und besonders auf die Geschichte der Frauen in der Mainzer Fastnacht eingehen, denn ohne dieses Hintergrundwissen ist es nicht möglich, die heutige Situation zu untersuchen. Besonderes Augenmerk soll auf die Frage gelegt werden, inwiefern sich die Rolle der Frau in der organisierten (Mainzer) Fastnacht bis heute gewandelt hat.

3.1 Was versteht man unter Gender?

Die soziale Kategorie ‚Geschlecht‘ teilt unsere Gesellschaft in zwei Teile, in Frauen und Männer. Noch bis in die 60er Jahre des zwanzigsten Jahrhunderts nahm man an, dass die unterschiedlichen Geschlechterrollen – also das Verhalten, das für einen Mann beziehungsweise für eine Frau als angemessen galt – biologisch determiniert seien; man ging also von der Existenz eines vorkulturellen und somit natürlichen Geschlechtskörpers aus (Göttsch 1999: 2). In der zweiten Hälfte des zwanzigsten Jahrhunderts begann die Frauen- und Genderforschung, diese Annahmen zu hinterfragen; der Begriff ‚Gender‘ wurde in den frühen 1980er Jahren populär (Pine 2002: 253). Es wurde nun zwischen Sex, dem biologischen Geschlecht, und Gender, der kulturell erworbenen Geschlechtsidentität unterschieden: Man nahm an, dass ein Mensch grundsätzlich als biologisches Weibchen oder biologisches Männchen, also entweder mit weiblichen oder männlichen Geschlechtsorganen auf die Welt kommt, dass dieses biologische Geschlecht (*sex*) aber nicht zwangsläufig mit dem sozialen Geschlecht (*gender*) übereinstimmen muss, da letzteres kulturell erworben wird. In den 1990er Jahren verschwamm die Unterscheidung zwischen Sex und Gender mehr und mehr, und man begann, den Geschlechtskörper als historisch und kulturell konstruiert anzusehen (Pine 2002: 261). Judith Butler stellt in ihrem Werk *Das Unbehagen der Geschlechter* (1991) die Zweigeschlechtlichkeit grundsätzlich in Frage. Gender, also die Geschlechtsidentität, ist für sie keineswegs die Folge von Sex, dem biologischen Geschlecht – vielmehr geht sie davon aus, dass beide Konzepte gesellschaftlich konstruiert sind: Da der Körper selbst laut Butler immer schon

durch kulturelle Bedeutungen interpretiert worden ist, ist Sex schon immer das Gleiche gewesen wie Gender (1991: 26). Mit anderen Worten: Wird sofort nach der Geburt ein Mensch aufgrund äußerer Merkmale als männlich oder weiblich klassifiziert, so stellt dieser Akt bereits eine kulturelle Zuschreibung dar. Ein natürliches Geschlecht gibt es also nicht:

„Die Geschlechtsidentität umfaßt auch jene diskursiven/kulturellen Mittel, durch die eine ‚geschlechtliche Natur‘ oder ein ‚natürliches Geschlecht‘ als ‚vordiskursiv‘, d.h. als der Kultur vorgelagert oder als politisch neutrale Oberfläche, auf der sich die Kultur einschreibt, hergestellt und etabliert wird.“ (Butler 1991: 24)

Sex, das sogenannte „natürliche Geschlecht“, geht also selbst aus denjenigen Mitteln hervor, die Gender, die Geschlechtsidentität, konstruieren – eine Unterscheidung zwischen den beiden Konzepten wird folglich hinfällig. Eine bestehende Kategorie ‚Frauen‘ – oder ‚Männer‘ – vorzusetzen sieht Butler als falsch an, diese sollten vielmehr als „offener Schauplatz umkämpfter Bedeutungen“ dienen denn als starre Begriffe (1991: 35). Butler kritisiert also das System der Zweigeschlechtlichkeit an sich, sowie seine Folgeerscheinung, die „institutionalisierte Heterosexualität“, also ein festes, gegensätzlich strukturiertes heterosexuelles System, welches das System der Zweigeschlechtlichkeit mit sich bringt (1991: 45).

Wetterer spricht von einer „Alltagstheorie der Zweigeschlechtlichkeit“, die das Ergebnis historischer Entwicklungsprozesse ist und durch fortlaufende soziale Praxis immer neu reproduziert wird (2010: 126). Dieses System bestimmt im Alltag einen Großteil des gesellschaftlichen Lebens: Geschlecht ist „alltäglich erfahrbare gesellschaftliche Realität“ (Göttsch 1999: 3) und ein „fundamentales Kriterium gesellschaftlicher Ordnung“ (Göttsch 1999: 6). Die Einteilung unserer Mitmenschen in die Kategorien ‚männlich‘ und ‚weiblich‘ geschieht im Alltag so selbstverständlich, dass sie selten hinterfragt wird – die Genderforschung jedoch zeigt, dass sie sozial konstruiert ist. Küppers macht deutlich, wie die „wirkmächtige, herrschaftsdurchtränkte soziale Realität“ (2012: 5) der Geschlechterordnung zu dem Zwang führt, sich der Norm zu unterwerfen:

„Geschlecht ist nach wie vor eines der dominantesten Ordnungskriterien in unserer Gesellschaft und bildet ein sehr handlungswirksames und grundlegendes gesellschaftspolitisches Strukturierungsprinzip. Um sozial überleben zu können, müssen wir einem Geschlecht zugeordnet und als solches erkennbar sein... Mit

dieser Klassifikation sind spezifische Wahrnehmungen, Zuschreibungen, Hierarchien und Vorannahmen verbunden, die wiederum weitere soziale Interaktionen beeinflussen.“ (Küppers 2012: 6)

Das System der Zweigeschlechtlichkeit bestimmt also unseren Alltag. Gender spielt eine große Rolle für die Art und Weise, wie wir uns selbst und andere in sozial-relationalen Kontexten definieren (Ridgeway/Correll 2004: 512), es kann sogar nur in Interaktion mit anderen bestehen: „Man ‚hat‘ ein Geschlecht erst, wenn man es *für andere* hat“ (Gildemeister 2010: 138). Es muss jedoch angemerkt werden, dass Gender nie das einzige Klassifikationsschema ist, „mit dem wir die Welt ordnen und unser Gegenüber einordnen“ (Gildemeister 2010: 138). Gender wird nie allein erzeugt, sondern immer mit anderen Kategorien wie Alter, Klassenzugehörigkeit, Hautfarbe, Ethnizität (Gildemeister 2010: 143; Ridgeway/Correll 2004: 516; Göttisch 1999: 6) und sollte immer im Zusammenhang mit diesen betrachtet werden.

Obwohl man wohl in allen Kulturen zwischen ‚männlich‘ und ‚weiblich‘ unterscheidet, variieren das Verständnis von maskulin und feminin, die Vorstellungen über biologische Unterschiede, und die Bedeutung, die Differenzen zugeschrieben wird, von Kultur zu Kultur (Pine 2002: 253; Schröter 2012: 49). Nicht alle Gesellschaften kennen (nur) zwei Geschlechter und nicht in allen Gesellschaften ist die Geschlechtszugehörigkeit lebenslang festgeschrieben (Wetterer 2010: 127). So gibt es in vielen außereuropäischen Gesellschaften ein ‚drittes Geschlecht‘, beispielsweise *hijras* in Indien, *khusra* in Pakistan, *two spirits* in Nordamerika (Schröter 2012: 49-52), und Margaret Mead stellte Ende der 1950er Jahre fest, „dass es Gesellschaften gibt, die institutionalisierte Geschlechtswechsel oder mehr als zwei Geschlechter kennen und damit nachdrücklich vor Augen führen, dass unsere Alltagstheorie der Zweigeschlechtlichkeit keineswegs von universaler Selbstverständlichkeit ist“ (Wetterer 2010: 128). Das Konzept ‚Gender‘ ist also hochgradig abhängig vom kulturellen Kontext – oder, in Butlers Worten: Die Geschlechtsidentität lässt sich „nicht aus den politischen und kulturellen Vernetzungen herauslösen, in denen sie ständig hervorgerufen und aufrechterhalten wird“ (1991: 18).

Ich habe versucht zu zeigen, dass Gender – ebenso wie andere soziale Kategorien auch – etwas ist, das man tut, nicht etwas, das man ist; es ist „eine Art unablässig wiederholte Handlung“ (Butler 1991: 167), ein Effekt von Diskursen (Küppers

2012: 5), welche sich ständig selbst erneuern. Geschlecht ist nicht etwas, das existiert – das System der Zweigeschlechtlichkeit in unserer Gesellschaft wird durch alltägliche Praktiken sowohl dargestellt als auch hervorgebracht (Küppers 2012: 7). Dieses System erhält sich selbst, indem es ständig neu definiert, was Männer und Frauen sind und was sie tun (Ridgeway/Correll 2004: 522) – es existieren also vorherrschende Meinungen bezüglich der Eigenschaften eines ‚typischen‘ Mannes oder einer ‚typischen‘ Frau, und diese kulturellen Vorstellungen wandeln sich nur langsam und schrittweise (Ridgeway/Correll 2004: 528).

3.2 Die Bedeutung von Gender für die Fastnacht im Allgemeinen

Im Rahmen dieser Arbeit möchte ich zeigen, inwiefern die oben beschriebenen Vorstellungen von Gender sich im großen Komplex des Fastnachtsfestes auswirken. Welche Rolle spielt Gender überhaupt für die Fastnacht und die Fastnachtsforschung?

Wie ich oben versucht habe deutlich zu machen, bestimmt das Konzept Gender und damit die Vorstellung einer Existenz zweier Geschlechter – weiblich und männlich – das tägliche Leben in unserer Gesellschaft. Da das Fastnachtsfest nicht getrennt von der Gesellschaft und Kultur, in welcher es gefeiert wird, betrachtet werden kann (Bausinger 1980: 25), liegt nahe, dass auch für diesen Teilbereich unserer Kultur, für dieses Volksfest, Gender eine Rolle spielt.

Michael Matheus bezeichnet Fastnacht „als zeitlich begrenzte Gegenwelt, als Aufhebung der alltäglichen Lebensformen, als Umkehrung sozialer Ordnungen“; gleichzeitig sieht er in ihr einen Spiegel kultureller Entwicklungen (1999: 8). Fastnacht und Karneval wollen also laut Matheus die Gesellschaft abbilden, indem sie ihre Elemente vorführen und parodieren. Es soll eine verkehrte Welt dargestellt werden, um den Ist-Zustand der Gesellschaft, vielleicht auch ihre Missstände aufzuzeigen. Wie Bronner herausgefunden hat, ist das Fastnachtsgeschehen oftmals verbunden mit einer Lockerung von sozialen Werten und Normen, einem Ausbruch aus gängigen Konventionen (2011: 11).

Diesem Selbstbild der Fastnacht begegnet man häufig: Die Fastnacht erhebt den Anspruch, eine Gegenwelt darzustellen, Ausflüchte zu bieten aus den Regeln und

Normen des Alltags, ja sogar diese für eine begrenzte Zeit zu entkräften und umzukehren. Ein solches Verständnis der Fastnacht würde bedeuten, dass auch Genderkonventionen wie die zweigeschlechtliche Alltagstheorie nach Wetterer (2010: 126) oder die daraus resultierende Heteronormativität, also die Annahme, dass eine ‚natürliche‘ Zweigeschlechtlichkeit einhergeht mit ‚natürlicher‘ Heterosexualität, während der Fastnachtszeit auf den Kopf gestellt würden. Würde während dieser Zeit mit sozialen (Gender-)Normen und Werten gebrochen, würden Konventionen überwunden und eine alternative Lebenswelt geschaffen, so müsste man annehmen, dass während der ‚tollen Tage‘, wie die Fastnachtstage auch genannt werden, Männer als Frauen auftreten und umgekehrt; dass mit Geschlechterrollen gespielt wird und diese eventuell umgekehrt werden; dass vielleicht die zweigeschlechtliche Norm selbst hinterfragt wird und Platz geschaffen wird für alternative Formen von Geschlecht. Ob dies im Untersuchungsgebiet Mainz der Fall ist, soll später, in den Kapiteln 5 bis 7, geklärt werden – zuerst möchte ich untersuchen, welchen Spielraum die Fastnacht für das Konzept Gender im Allgemeinen bietet und was Fastnachtsforscher in anderen Regionen und Ländern diesbezüglich herausgefunden haben.

Peter Tokofsky, der in den 1990er Jahren die Fastnacht im Ort Elzach im Schwarzwald untersucht hat, fand heraus, dass während des Fastnachtsgeschehens durchaus eine Umkehr traditioneller Geschlechterrollen stattfindet: Während der Feiertage ziehen sogenannte ‚Maschkele‘, Gruppen von circa zwei bis vier Frauen mit identischen Kostümen, abends durch die Stadt, verbringen einige Zeit auf Straßen und Plätzen und ziehen dann von Kneipe zu Kneipe (1999_2: 306-307). Im Alltag sind die Kneipen eher von Männern dominiert, während sich die Frauen tagsüber tendenziell eher auf den Straßen aufhalten. Für die Dauer der Fastnacht findet also eine Umkehrung statt: Während die Männer als sogenannte ‚Schuttige‘ verkleidet eher auf die Straße gehen, halten sich die Frauen als ‚Maschkele‘ in den Kneipen auf – Tokofsky spricht von einer verkehrten Welt (1999_1: 299-300). Die ‚Maschkele‘ kehren also soziale und räumliche Normen um, indem sie sich die Kneipen, die sie normalerweise nur in Begleitung von Männern betreten würden, zu eigen machen: „through this custom and preparation for it, the women assert their own social space and temporarily intrude on that of the men“ (Tokofsky 1999_2: 315). Auch

wenn, oberflächlich betrachtet, an der Elzacher Fastnacht keine explizite Gender-Inversion oder -Über-schreitung stattfindet, da wenige der zentralen maskierten Figuren einen offenen Bezug zu Gender haben (Tokofsky 1999_2: 302), werden soziale Normen in begrenztem Maße umgekehrt.

Ähnliches stellte David D. Gilmore in seiner Untersuchung zum Karneval im ländlichen Andalusien fest (1998). Im Alltag herrschen die Frauen im häuslichen Bereich und die Männer gehorchen – im Gegensatz zum öffentlichen Bereich des Lebens; das matriarchalische Heim nennt Gilmore eine „carnavalesque parody of the public patriarchy“ (1998: 7). Frauen sind also im alltäglichen Leben aus dem öffentlichen Raum und öffentlichen Leben ausgeschlossen, ihr Handlungsraum und Machtbereich beschränkt sich auf das Innen, das Haus (Gilmore 1998: 125). Diese Innen-Außen-Dichotomie wird jedoch während des Karnevals durchbrochen: Hier trinken und feiern Männer und Frauen zusammen, „men are women and women are men“ (Gilmore 1998: 136). Gilmore geht sogar noch weiter und bezeichnet die Bar als Ort des Feierns während des Karnevals explizit als weiblich, da meistens sowohl Männer als auch Frauen in irgendeiner Form weiblich verkleidet sind (1998: 137). Für ihn wird die Kategorie Geschlecht während der Karnevalszeit gänzlich aufgehoben: „In this promiscuous mingling of sexes and bodies, all barriers against women collapse; the sexes are indistinguishable“ (Gilmore 1998: 137). Gilmore schreibt dem Karneval also durchaus die Macht zu, Grenzen aufzulösen und Gegensätze zu überwinden – er beschränkt dies auch nicht auf die Kategorie *sex*: „The power of carnival overwhelms all human dimensions of contrast: time, space, sex, and status“ (1998: 138).

Zum Teil scheint die Fastnacht ihrem Anspruch, alltägliche Regeln und Normen für eine begrenzte Zeit umzukehren, also nachzukommen – Frauen können auf eine Art feiern, wie es ihnen sonst nicht möglich ist, sie dringen in Bereiche vor, aus denen sie im Alltag ausgeschlossen sind. Es muss jedoch beachtet werden, dass es sich bei den oben zitierten Studien um Untersuchungen im ländlichen Raum handelt²,

² Der Begriff ‚ländlicher Raum‘ ist problematisch, da heute in Industriestaaten auch auf dem Land viele Strukturen urbaner Räume zu finden sind. Es gibt also nicht DEN typischen ländlichen oder urbanen Raum. Hierzu das Diercke-Wörterbuch Allgemeine Geographie von Leser: „ländlicher Raum: im Gegensatz zur *Stadt* bzw. zum städtischen Raum ein Gebiet, in dem dörfliche bis kleinstädtische *Siedlungsstrukturen* vorherrschen, die *Bevölkerungsdichte* relativ gering ist und die

deren Erkenntnisse nicht ohne weiteres auf die Fastnacht in einer Stadt wie Mainz übertragen werden können. Trotzdem konnten wir sehen, dass das Fastnachtsfest grundsätzlich das Potenzial hat und die Möglichkeiten bietet, Genderkonventionen zu überwinden. Inwiefern dies im Fall Mainz zum Tragen kommt, wird später noch ausführlich behandelt.

Die Fastnacht gilt – im Rahmen der oben beschriebenen genderbezogenen Innen-Außen-Dichotomie – häufig als öffentliches und damit als männliches Fest und es wird ihr vorgeworfen, dass sie einen sexistischen Bereich beinhaltet, der Frauen ausschließt oder ausschloss (Burckhardt-Seebass 1999: 18). Laut Susanne Falk ist und war die Fastnacht frauenfeindlich (1988: 106). Im Rahmen ihrer in den 1980er Jahren durchgeführten Untersuchung der Schramberger ‚Fasnet‘, die wie die Elzacher Fastnacht zur schwäbisch-alemannischen Fastnacht gehört, fand sie heraus, dass Männer und Frauen nicht gleichberechtigt am Fastnachtsfest teilnehmen: Während die Mitglieder des Elferrats einer Zunft ausschließlich Männer sind – Falk spricht vom „Fasnets-Patriarchat“ (1988: 107) – verrichten die Frauen hauptsächlich „Dienstleistungs- und Reproduktionsarbeit“ (1988: 108) zugunsten der Männer. Diese Tätigkeiten, beispielsweise als Näherin, Tanzlehrerin oder Repräsentantin des Mannes, werden im Gegensatz zu den männlich besetzten Aufgaben nicht öffentlich anerkannt (Falk 1988: 108). Frauen sind auf der Bühne hauptsächlich als Sängerinnen und Tänzerinnen aktiv und der Inhalt der Darbietungen ist oft sexistisch³: „In vielen Fällen reproduzieren sie dabei das gesellschaftlich anerkannte Rollenklischee der Frau, sei es als sexy Ballettmieze oder mit Sketchen über die ‚Schwächen der Frau‘“ (Falk 1988: 109). Werden Männer kritisiert, so ist laut Falk die Aussage der meisten Vorträge, „daß die Frauen letztendlich doch recht froh sein sollten, daß es sie (die Männer) gibt“ (1988: 110). Besonders aussagekräftig ist eine Bildunterschrift in der Mainzer Allgemeinen Zeitung vom 05.02.1970, welche zu einem Foto gehört,

erwerbstätige Bevölkerung großenteils bis überwiegend in der Landwirtschaft beschäftigt ist. In den Industriestaaten ist eine Abgrenzung des l. R. wegen des sozio-ökonomischen Strukturwandels schwierig geworden“ (1997: 439).

³ Sexismus soll hier wie folgt definiert werden: „Unter Sexismus lassen sich ... kategoriestützte Kognitionen (Stereotype), Affekte (Vorurteile) und Verhaltensweisen (Diskriminierung) fassen, die auf einen ungleichen Status von Frauen und Männern hinwirken.“ (Eckes 2010: 183) Eckes unterscheidet zwischen traditionellem Sexismus, der glaubt, dass Frauen weniger wert seien als Männer, und modernem Sexismus, der die fortgesetzte Diskriminierung von Frauen leugnet (2010: 183).

das leicht bekleidete Balletttänzerinnen zeigt: „Die holden Tänzerinnen wissen um die Zugkraft ihrer Proportionen, bedeckt mit enggeschnittenen Textilien. Und das charmante Lächeln der Beinchenwirbler macht die Augenweide noch nahrhafter“ (o.V.: Mainzer Allgemeine Zeitung 05.02.1970). Hier wird deutlich, dass die leichte Bekleidung der Tänzerinnen der Befriedigung der Bedürfnisse schaulustiger Männer dient. Die Frauen werden hier als schmückende Elemente der Fastnachtssitzung betrachtet, ihre Körper somit instrumentalisiert. Die abwertende Bezeichnung „Beinchenwirbler“ würde heute wohl nicht mehr verwendet werden, jedoch hat sich an der Tatsache, dass leicht bekleidete Frauenballetts als „Augenweide“ zuhauf auf Fastnachtssitzungen auftreten, nichts geändert.

Elke Gaugele und Nina Gorgus vertreten ebenfalls die Meinung, sexistische Gewalt gegen Frauen sei an Fastnacht oft Realität (1989: 101) und Frauen würden in Liedern und im Narrenhumor häufig diskriminiert (1989: 105). Als Beispiel führen sie den Fastnachtshit „Küß die Hand, schöne Frau“ der österreichischen Band „Erste Allgemeine Verunsicherung“ aus dem Jahr 1998 an. Der Text handelt von der abendlichen Begegnung einer Frau mit einem Mann: Die beiden lernen sich in einer Kneipe kennen, verbringen eine Nacht miteinander und am nächsten Tag möchte er nichts mehr von ihr wissen, da er verheiratet ist und sie nur für eine Nacht interessant fand. Folgende Interpretation des Liedinhalts von Gaugele und Gorgus ist in Bezug auf den Fastnachtshumor im Allgemeinen erhellend:

„Das Lied ist als Persiflage konzipiert, durch die eine Verführungssituation kariert werden soll. Die aktuelle Verwendung kann aber die Parodie ins Gegenteil umkehren: das Lied verstärkt die Legitimation, sich an Fastnacht sexuelle Freiheiten zu erlauben – es wird zum Anmachhit.“ (Gaugele/Gorgus 1989: 105)

Diese Interpretation lässt sich auf den Inhalt vieler fastnachtlicher Vorträge und Darbietungen übertragen. So fiel bei meinen Beobachtungen der Mainzer Sitzungsfastnacht häufig auf, dass zwar der humoristische Anspruch vorhanden ist, etwas – beispielsweise ein genderbezogenes Rollenklischee – lächerlich zu machen; die Wirkung scheint jedoch oft zu sein, dass vorhandene Strukturen eher bestätigt als hinterfragt werden, wie in den Kapiteln 3.3 und 7 genauer erläutert wird.

Auch wenn die oben genannten Beobachtungen sich auf die schwäbisch-alemannische und nicht die rheinische Fastnacht beziehen und über zwanzig Jahre alt sind, so lassen sich heute auch in Mainz noch ähnliche Tendenzen finden, wie ich

während meiner Forschung feststellte: Dass auch in der Mainzer Sitzungsfastnacht frauenfeindliche Klischees eine Rolle spielen und Witze mit sexistischem Inhalt gemacht werden, wird später ausführlich behandelt.

Valeria Sterzi spricht im Rahmen ihrer Forschung zum Trinidad Karneval von „carnival’s symbolic battle ground“ (2010: 155), auf dem ein Kampf der Geschlechter ausgetragen wird. Während des Trinidad Karnevals stellen Frauen häufig ihren leicht bekleideten Körper zur Schau:

„Camera lenses, controlled mostly by men, continually zoom in on the women in the band, cable television networks make images of Carnival revellers available to global audiences, sponsoring Trinidad as an island of exotic women and cavorting female bodies, alimending the stereotype of an unruly and promiscuous place.“ (Sterzi 2010: 166)

Der weibliche Körper dient hier also dem Zweck, den Karneval und Trinidad im Allgemeinen für die Außenwelt in einem bestimmten Licht darzustellen; er steht für das Exotische, das Freizügige, das Wilde. Dies steht im Gegensatz zur alltäglichen Rolle der Frau in Trinidad, die Sterzi als unsichtbar und zweitrangig im Vergleich zu Männern beschreibt (2010: 171, 177). Obwohl also das Bild, das durch die Zurschaustellung der weiblichen Körper erzeugt wird, primär dazu dient, die Trinidad Gesellschaft und den Karneval nach außen hin auf eine bestimmte, klischeebehaftete Art und Weise darzustellen, so kann diese Freizügigkeit und das Verhalten der Frauen während des Karnevals auch als befreiend angesehen werden, als Mittel zur Emanzipation der lange unterdrückten Frauen: „Carnival metalanguage and mimicry ... enable the ‚second sex‘ to destabilize the ideologized position and relation of power constructed on the unequal dichotomies, which were inherited from the colonial past“ (Sterzi 2010: 177). Frauen können also den Karneval dazu nutzen, bestehende patriarchale Machtstrukturen aufzubrechen und sich Gehör zu verschaffen, um nicht länger unsichtbar zu sein (Sterzi 2010: 171). Jedoch ist es ein schmaler Grat zwischen der Betrachtung des Karnevals als emanzipatorisch und seiner Betrachtung als konservativ, also Strukturen erhaltend; Sterzi selbst ist sich nicht sicher, welche Funktion er nun erfüllt: „... the carnevalesque women’s subversion and appropriation of male-identified forms of sexual display ... may actually serve to reinforce the patriarchal structures that it otherwise criticizes“ (2010: 162).

Wie bei der oben angeführten Interpretation von „Küß die Hand, schöne Frau“ wird hier eine gewisse Ambivalenz der Wirkung der Fastnacht deutlich: Sie kann einerseits sexistisch wirken, also den Effekt haben, patriarchalische Gendernormen zu bestätigen; andererseits kann sie die Macht haben, ebendiese Normen zu durchbrechen. Und es kann vorkommen, dass vordergründig der Eindruck erweckt wird, dass letzteres geschieht, während die vorhandenen Strukturen in Wirklichkeit be­stätigt und nicht hinterfragt werden.

Zusammenfassend ist also festzuhalten, dass die Fastnacht durchaus in begrenztem Umfang Spielraum für Genderkonventionen bietet. Jedoch scheint für alternative Formen von Geschlecht, die über das Konzept der Zweigeschlechtlichkeit hinausgehen oder dieses gänzlich außer Acht lassen, kein Platz zu sein. Sämtliche Genderspiele und genderbezogenen Darbietungen scheinen das System der Zweigeschlechtlichkeit eher zu bestätigen als es zu hinterfragen. Auch für Alternativen zur Heteronormativität scheint die Fastnacht keinen Spielraum zu bieten: So wird laut Gaugle und Gorgus beispielsweise Homosexualität in der Fastnacht, wie in vielen anderen Bereichen des Lebens auch, tabuisiert und höchstens ironisch thematisiert (1989: 101); dies stimmt mit meinen Beobachtungen in Mainz überein.

3.3 Ist Gender eine Tabuzone der Fastnacht?

Besonders interessant im Rahmen der genderbezogenen Fastnacht­forschung ist die Frage, ob Gender eine Tabuzone innerhalb der Fastnacht darstellt. Betrachtet man sich dieses Volksfest genauer, so entsteht nämlich der Eindruck, dass es einige Themen gibt, über die ungern offen gesprochen wird, obwohl die Fastnacht offensichtlich stark von ihnen beeinflusst wird. Hierzu zählen beispielsweise soziale Kategorien wie soziale Klasse beziehungsweise Herkunft und Gender, aber auch Politik und Geld. Ich möchte kurz darauf eingehen, was hiermit gemeint ist.

Die Fastnachtsszene gibt oftmals vor, das ‚gemeine Volk‘ zu repräsentieren und für dieses zu sprechen, sie beansprucht, die Meinung des Volkes zu vertreten. Jedoch fällt bei genauerer Betrachtung der Mainzer Fastnachtsvereine auf, dass viele der einflussreichsten Personen tief im Mainzer Bürgertum verwurzelt sind und somit die soziale Zusammensetzung keinesfalls derjenigen der Gesellschaft entspricht

– verschiedene in Mainz zahlenmäßig durchaus stark vertretene Gruppen wie zugezogene Studierende oder MigrantInnen spielen hier kaum eine Rolle. Die Fastnacht kann also gar nicht in der Lage sein, die Gesellschaft widerzuspiegeln oder zu repräsentieren; sie hat von vornherein zwangsläufig eine eingeschränkte Sichtweise.

Ähnliches gilt für den Bereich der Politik. Hier brüsten sich Fastnachter und Fastnachtsvereine gerne damit, unparteiisch zu sein und alle Ansichten und politischen Richtungen kritisch zu hinterfragen. In Mainz beispielsweise ist jedoch bekannt, dass die beiden größten Fastnachtsvereine den beiden größten Parteien nahe stehen: Beim eher der SPD zugewandten MCC spricht man vom „roten Club“, während der CDU-nahe MCV als „schwarzer Verein“ bezeichnet wird (Schenk 2004_2: 120). Von völliger politischer Neutralität kann also keine Rede sein. Ein weiteres Beispiel hierfür: Im Januar 2010 hielt der für seine islamkritischen Äußerungen bekannte frühere Bundesbankvorstand Thilo Sarrazin im Rahmen einer Fastnachtveranstaltung der Mainzer Ranzengarde eine Rede. Der Verein sah sich zwar im Vorfeld des Auftritts heftiger Kritik ausgesetzt, empfing Herrn Sarrazin jedoch trotzdem; bereits 2009 war ihm der Ehrentitel „Mainzer Ranzengardist“ verliehen worden. Die Tatsache, dass ein Fastnachtsverein sich öffentlich zu einer Person mit solch umstrittenen politischen Ansichten bekennt, zeigt, dass es in der Fastnacht durchaus möglich ist, sich zu einer politischen Richtung oder Meinung zu bekennen, und dass Fastnachtsvereine nicht unbedingt unparteiisch sind.

Betrachtet man den finanziellen Aspekt der Fastnacht, so fällt auf, dass über Geld so gut wie gar nicht gesprochen wird. Es ist jedoch eine Tatsache, dass während der Fastnacht viel Geld fließt – sei es als Gage für die Aktiven oder als Einkünfte der Stadt durch den Tourismus (Bonewitz 1999: 95). Von wie viel Geld kann hier gesprochen werden und wo kommt es her? Auch darüber wird häufig geschwiegen.

Die Kategorie Gender gehört ebenfalls in diese Reihe. Wie wir später sehen werden, sitzen in Mainz so gut wie keine Frauen in den Fastnachtskomitees, und auch was die Bühnenaktiven angeht, kann man oftmals eine Rollentrennung beobachten. Des Weiteren werden oft, wie oben bereits erwähnt, im Rahmen der Fastnacht genderbezogene Rollenklischees und teilweise sexistische Ansichten reproduziert. All das wird jedoch selten öffentlich angesprochen und hinterfragt – während meiner Forschung hatte ich das Gefühl, dass zwar jeder weiß, dass solche

Tendenzen bestehen, jedoch heimlich Stillschweigen darüber bewahrt wird. Es scheint, zumindest in den großen Mainzer Fastnachtsvereinen, kein großes Interesse daran zu bestehen, diese vorhandenen Strukturen zu hinterfragen oder gar aufzubrechen.

In der Ethnologie war der Begriff ‚Tabu‘ vor allem im 19. Und 20. Jahrhundert gebräuchlich und bezeichnete strenge rituelle Verbote (Knight 2002: 542). Die *Encyclopedia of Social and Cultural Anthropology* definiert Tabu als „a collective prohibition which is to be obeyed categorically, without question“ (Knight 2002: 543). Heute ist der Begriff in diesem Sinne nicht mehr gebräuchlich (Knight 2002: 543) – die Wörter ‚Tabu‘ oder ‚tabuisieren‘ kommen jedoch durchaus im Sprachgebrauch vor. Der Duden nennt neben der bereits erwähnten ethnologischen Bedeutung noch folgende bildungssprachliche Definition: „ungeschriebenes Gesetz, das aufgrund bestimmter Anschauungen innerhalb einer Gesellschaft verbietet, bestimmte Dinge zu tun“; als Synonym für ‚tabuisieren‘ wird unter anderem ‚totschweigen‘ genannt (<http://www.duden.de/rechtschreibung/Tabu>, 01.10.2013).

Wie wir gesehen haben und uns im Fall Mainz auch noch genauer betrachten werden, kommt das Thema Gender in der Mainzer Fastnacht durchaus zur Sprache, es wird auf verschiedene Arten thematisiert. Gender an sich wird also keinesfalls tabuisiert – es wird beispielsweise zur Genüge über Mann-Frau-Beziehungen oder den Unterschied zwischen den Geschlechtern gesprochen. Worüber allerdings nicht gesprochen wird, ist der Widerspruch zwischen dem humoristischen Anspruch der Fastnacht, etwas – beispielsweise überholte Genderkonventionen – lächerlich zu machen und der Tatsache, dass dieser Anspruch oft verfehlt wird, dass sogar eher das Gegenteil erreicht wird, nämlich die Bestätigung vorhandener Strukturen. Dieser Umstand wird tatsächlich totgeschwiegen, weshalb man in diesem Sinne durchaus von einem Tabu sprechen kann.

3.4 Die Geschichte der Frauen in der (Mainzer) Fastnacht

Um die Rolle zu untersuchen, die Gender heute in der Fastnacht spielt, ist es unumgänglich, auch die Vergangenheit genauer zu betrachten. Im Folgenden möchte ich die Geschichte der Fastnacht und die Entwicklung der Rolle der Frau in der

Fastnacht skizzieren. Hierzu möchte ich nur ganz kurz auf die Zeit vor der Fastnachtsreform 1823/1837 eingehen und etwas ausführlicher die Entwicklung nach 1837 untersuchen. Ein besonderes Augenmerk soll darauf gelegt werden, inwiefern sich die Rolle der Frau mit der Zeit gewandelt hat.

Historisch nachweisbar ist die Fastnacht seit dem 13. oder 14. Jahrhundert; das Wort ‚fastnacht‘ taucht erstmals Anfang des 13. Jahrhunderts auf (Hanfgarn u.A. 1983: 109; Schwedt/Schwedt 1989: 50). Der Mainzer Gelehrte und Humanist Dietrich Gresemund beschrieb Ende des 15. Jahrhunderts die Fastnacht als unorganisiertes Fest mit Maskentreiben als Kernelement (Hanfgarn u.A. 1983: 109-110). Auch in Eifel und Hunsrück sind Maskierungen bereits im 13. Jahrhundert belegt (Schwedt 1999_1: 65). Es existierte also eine Fastnachtstradition schon lange vor der Kölner Karnevalsreform 1823. Der Maler Pieter Bruegel der Ältere, der Mitte des 16. Jahrhunderts lebte, beschäftigte sich unter anderem in seinem Werk ‚Kampf des Karnevals gegen die Fasten‘ mit den Gegensätzen von Fastnacht und Fastenzeit: Indem er den wohlbeleibten ‚Karneval‘ gegen die magere ‚Fasten‘ kämpfen lässt, zeigt er, dass hier „zwei gegensätzliche Weltanschauungen, zwei unvereinbare Arten der Lebensführung, kurz gesagt: zwei Welten aufeinanderprallen“ (Schutt-Kehm 1983: 17). Hier wird also der Ursprung des Fastnachtsfestes deutlich: Es entstand als „Schwellenfeier zur Fastenzeit, die mit ihren Bräuchen an die Endlichkeit des Menschen erinnern soll, an die Vergänglichkeit alles Irdischen“ (Schenk 2011: 54). Ob Pieter Bruegel der Ältere mit seinem ‚Kampf‘ auch auf die Dichotomie Mann-Frau aufmerksam machen wollte, ist unklar.

Laut Hans-Joachim Schumacher war die Frau in der mittelalterlichen Fastnacht „mehr Objekt als Subjekt der Aktivitäten“ (2006: 66), das heißt Frauen konnten in der Regel nicht aktiv an den Festabläufen teilnehmen. Jedoch entstand gegen Ende des Mittelalters die sogenannte Weiberfastnacht. Der ‚schmutzige Donnerstag‘, welcher sich aus den Vorbereitungen entwickelte, die am Donnerstag vor Fastnacht stattfanden, artete oftmals zu regelrechten Frauengelagen aus: „Die vielerorts spontan ablaufenden Frauenfeste nahmen bald eine stark emanzipatorische Form an und gipfelten schließlich in regelrechten Frauenregimenten“ (Schumacher 2006: 54). Es wäre also falsch anzunehmen, dass Frauen vor der Fastnachtsreform überhaupt keine eigene und selbstbestimmte Form des Feierns besaßen; so berichtete

Sebastian Franck bereits 1543 von kostümierten Männern und Frauen (Tokofsky 1999: 304-305). Jedoch gab es wohl auch im Mittelalter schon Fastnachtsaktivitäten, die Frauen diskriminierten: Laut Bianka Stahl war die sogenannte „Frauenschele“ zu dieser Zeit beliebt (1981: 238).

Zur Entstehung der Fastnacht gibt es zwei Theorien. Die erste ist die Kontinuitätstheorie, welche besagt, dass der rheinische Karneval auf die römischen Bacchanalien und die süddeutsche Fastnacht auf noch ältere Winteraustreibungs- und Fruchtbarkeitskulte zurückgeht; die zweite ist eine christliche Deutung und sieht die Fastnacht im Bezug zur vierzigstägigen Fastenzeit des Kirchenjahres (Mezger 1980: 203-204). Manchmal wird auch eine Kombination von beidem angeführt (Mezger 1980: 204). Heute sind die AnhängerInnen der christlichen Theorie in der Überzahl: Vor allem in Deutschland ist man der Meinung, dass süddeutsche Fastnacht und rheinischer Karneval dieselben Wurzeln haben und nicht aus vorchristlicher Zeit stammen, sondern immer schon das Übergangsfest vor dem Anbruch der Fastenzeit bildeten, die am Aschermittwoch beginnt (Mezger 1999: 124). Dies bedeutet jedoch nicht, dass nicht auch Elemente der älteren heidnischen Feiern in die christlichen Bräuche integriert wurden (Schenk 2004_2: 32). Die Kontinuitätstheorie war vor allem in den 1950er Jahren dominant und ist in der Forschung zur südwestdeutschen Fastnachtslandschaft verbreitet (Bronner 2011: 58).

Das Fastnachtsfest änderte sich grundlegend mit der Fastnachtsreform 1823 in Köln. Da die öffentliche Ordnung vor der Reform von den Feiernden zunehmend missachtet wurde, hatte die Fastnacht gegen Ende des 18. und Anfang des 19. Jahrhunderts nur ein geringes Ansehen beim gehobenen Bürgertum (Mezger 1999: 133). Anfang des 19. Jahrhunderts kam es dann zur Reform, die von den geistigen und wirtschaftlichen Oberschichten initiiert wurde: Erstmals zog in Köln, das als Geburtsort des bürgerlichen Karnevals gilt, „Held Carneval“ ein, die Symbolfigur des Kölner Karnevals (Schwedt 1999_1: 65). Der Hauptträger der Fastnacht war nun das Bürgertum (Hanfgarn u.A. 1983: 125), welches laut James M. Brophy versuchte, dem Fest seinen ideologischen Stempel aufzudrücken (1997: 877): „the reinvention of carnival by Cologne’s haut bourgeois constituted a central form of political exchange with both the Prussian state and the lower classes of Cologne“ (1997: 874). Die bürgerlichen Eliten hatten also das Ziel, das Fastnachtsfest nach ihren

Wünschen zu formen, „to temper the rawness and vulgarity of carnival with more edifying and meaningful themes“ (Brophy 1997: 883). Während das Bürgertum nun im Kölner Karneval seine politischen und kulturellen Wünsche kundtun konnte, wurde der Handwerker- und Arbeiterklasse die Teilnahme am Fest verwehrt (Brophy 1997: 877). Die Fastnacht, die sich heute oft als klassenlos beziehungsweise klassenüberschreitend rühmt, wurde also durch die Reform zum Mittel der Selbstdarstellung für das gehobene Bürgertum (Talkenberg-Bodenstein 1977: 23; Schwedt/Schwedt 1989: 57).

Die von Köln ausgehende neue Festform verbreitete sich daraufhin im Rheinland und auch darüber hinaus, beispielsweise in Rottweil und Kaiserslautern; in Mainz kam die Reform im Jahr 1837 an (Schwedt 1999_1: 67). Vor dieser Zeit existiert auch keine wissenschaftliche Geschichtsschreibung der Mainzer Fastnacht (o.V.: Des Narrenkönig Tod und Auferstehung 1999: 41).

Für das Thema dieser Arbeit ist die Tatsache von großer Bedeutung, dass die Kölner Karnevalsreformer Anfang des 19. Jahrhunderts fast ausnahmslos Männer waren. Zwar gab es Ausnahmen, wie beispielsweise ein Damenkomitee mit Präsidentin 1824 in Bonn-Beuel (Schwedt 1999_2: 166), jedoch waren die nun entstandenen Karnevalsvereine stark von Männern dominiert – Schwedt bezeichnet sie gar als „neue Männerbünde im 19. Jahrhundert“ (1999_2: 167). Die Voraussetzung für Frauen, am neuartigen Fastnachtsfest annähernd gleichberechtigt mit Männern oder wenigstens selbstbestimmt teilzunehmen, war also denkbar schlecht.

Dennoch entwickelte sich, ausgehend von dem oben erwähnten Damenkomitee in Bonn-Beuel, parallel zum organisierten Kölner Karneval eine sogenannte Möhnen-Fastnacht, die von Frauen gestaltet wurde (Schwedt/Schwedt 1989: 84). In Rheinland-Pfalz kam diese Form der Fastnacht erst 1938 an (Schwedt 1999_1: 78). Eine Möglichkeit für Frauen, in den Jahren nach der Fastnachtsreform aktiv am Festgeschehen teilzunehmen, boten die nun aufkommenden Bälle; vorher konnten sie lediglich als Zuschauerinnen bei Umzügen und vereinzelt bei Kaffeegesellschaften dabei sein (Stahl 1981: 66). Diese Bälle ermöglichten es bürgerlichen Frauen, dem Elternhaus für kurze Zeit zu entkommen (Falk 1988: 112) beziehungsweise einige Stunden lang unabhängig von ihren Ehemännern zu feiern – eine Freiheit, die ihnen sonst nicht gegeben war (Goessel/Schwedt 1977: 115). Auch der Brauch des

Schnorrens, in dessen Rahmen es möglich war, Fehlverhalten und Missstände auszusprechen, ohne die betreffende Person zu verletzen, war im 19. Jahrhundert „für Frauen oft die einzige Möglichkeit ..., sich einmal jährlich kritisch zu Wort zu melden“ (Schenk 2004_2: 112-113). In einer Zeit, in der Frauen oftmals keine eigene Stimme hatten, bot die Fastnacht also eine Ausflucht aus ihrem durch Männer bestimmten Alltag und diente gleichzeitig als Sprachrohr.

Im Jahr 1843 fand in Mainz die erste reine Damensitzung, also die erste Sitzung mit Frauen als Zielgruppe, statt (Schenk 2004_2: 123). Auch der Begriff ‚Herrensitzung‘ tauchte Ende des 19. Jahrhunderts erstmals auf (Stahl 1981: 169). Es gab nun also nach Geschlechtern getrennte Fastnachtssitzungen, die sich im Inhalt beträchtlich voneinander unterschieden: In Damensitzungen wurden, im Gegensatz zu gemischten oder reinen Herrensitzungen, so gut wie keine politischen Vorträge gehalten und man beschränkte sich auf Inhalte mit „Bezug auf die weiblichen Zuhörer“ (Stahl 1981: 170). Sitzungen für Damen im 19. Jahrhundert bestanden hauptsächlich aus musikalischen Beiträgen, während bei den Herren eher gesprochene Vorträge in der Überzahl waren; „[d]ie wenigen Vorträge [in Damensitzungen] nahmen stets auf das weibliche Publikum Bezug, indem sie konsequent die klischeeverhafteten Ansichten des Mannes von den Gedanken und Wünschen der Frau zu Gehör brachten“ (Stahl 1981: 383). Auch Anfang des 20. Jahrhunderts wurden gesellschaftliche Fortschritte, zum Beispiel was die damals sogenannte ‚Frauenfrage‘, also den Diskurs um die Gleichberechtigung von Frauen, betraf, von der Fastnacht eher gehemmt als unterstützt (Link/Wandel 1977: 44). So löste in Mainz im Jahr 1899 das Erscheinen einiger Frauen in Hosen auf einem Damenmaskenball große Empörung aus und wurde durch die katholische Zeitung „Mainzer Journal“ scharf verurteilt; diese schrieb: „Der Damenmaskenball ist ein zu bedauerndes Vorkommnis und ein Zeichen des Niederganges der weiblichen Sitten ... für eine katholische Dame ist das Tragen von Herrenkleidern auf einem Ball unerlaubt“ (Weickart 2012: 113). Trotz aller Narrenfreiheit, die die Fastnächter propagierten, mussten also gewisse Konventionen im katholischen Mainz streng eingehalten werden.

Horst Crössmann schreibt in der Mainzer Fastnachtsschrift ‚Narrhalla‘ 2001 über reine Damensitzungen in der heutigen Zeit:

„Schenkt man den Bühnenaktiven Glauben, so sind gerade die Frauensitzungen hier in Mainz in den vergangenen Jahren der Renner schlechthin geworden. Denn was man auf den Drachen- und Hexensitzungen, Närrischen Hausfrauen-Abenden oder Hausfrauenkongressen erleben kann, lässt alle närrischen Dämme brechen.“ (2001: 33)

Dies deutet darauf hin, dass auch heute noch eine große Nachfrage nach Damensitzungen besteht; über die Motive hierfür und die Unterschiede zu gemischten Sitzungen soll später bei der Auswertung der Interviews gesprochen werden.

Mit dem Thema Frauenemanzipation beschäftigte sich die Fastnacht laut Christine Burckhardt-Seebass ungefähr ab 1850, jedoch war das Ziel von Abhandlungen der Geschlechterfrage nie die Unterstützung von Emanzipationsbestrebungen, sondern „die symbolische und handgreifliche Sicherung der männlichen Macht im alltäglichen Hausgarten“ (1999: 20). Die Fastnacht vermochte es also bis zum Ersten Weltkrieg nicht, gesellschaftliche Veränderungen zugunsten von Frauen voranzutreiben; sie bestätigte stattdessen eher die dem Mann untergeordnete Position der Frau.

Auch zwischen den Weltkriegen dienten besonders Bälle noch vielen Frauen als Fluchtmöglichkeit aus ihrem Alltag:

„In einer Zeit, wo die Fastnacht noch hauptsächlich die Domäne des männlichen Geschlechts war, boten die Maskenbälle den Frauen nahezu die einzige Chance, eine gewisse – wenn auch reglementierte - gesellschaftliche Freiheit für sich in Anspruch nehmen zu können“ (Stahl 1981: 80)

Veränderungen gingen also eher langsam vonstatten; so gab es 1938 die erste weibliche Fastnachtsprinzessin – davor war sie stets von einem Mann verkörpert worden, jedoch ließ das nationalsozialistische Regime dies nicht mehr zu (Schenk 2004_2: 58). In den 1950er und 1960er Jahren wurden zahlreiche Damensitzungen organisiert, während die reinen Herrensitzungen aus Mangel an Erfolg in den 1970er Jahren von vielen Vereinen aufgegeben wurden (Stahl 1981: 204-205) – womöglich, weil sie sich häufig mit sexuellen Themen beschäftigten (Bonewitz 1999: 104) und dies beim Publikum nicht mehr so gut ankam.

Hildegard Friß-Reimann untersuchte im Rahmen ihrer Dissertation Ende der 1970er Jahre die Mainzer Fastnacht und kam zu dem Schluss, dass Frauen auf die gleiche Art und Weise wie Männer am Fest teilnehmen:

„Frauen treten heute in sämtlichen Funktionen, die ein Karnevalverein zur Verfügung hat, auf. Von der Schriftführerin ... bis zur Einstudierung des Balletts stehen ihr fast alle Ämter offen. Es gibt zwar noch keinen weiblichen Vorsitzenden, aber die Funktionen im geschäftsführenden Vorstand werden gelegentlich von Frauen ausgeübt.“ (Frieß-Reimann 1978: 149)

Auch auf der Bühne waren laut Frieß-Reimann bereits zu dieser Zeit Frauen den Männern gleichgestellt: „Als Büttenrednerinnen haben sich die Frauen neben ihren männlichen Kollegen emanzipiert. Büttenredner sind begehrt, und so konnte man als Frau hier am ehesten in die Vereinstätigkeit einsteigen“ (1978: 149). Diese Erkenntnisse stehen im Gegensatz zu einer Untersuchung der Mainzer Fastnachtsvereine, die Franz-Josef Grosshennrich zur selben Zeit anstellte. Dieser fand nämlich heraus, dass insgesamt 80 Prozent der Mitglieder der 24 von ihm untersuchten Vereine und Garden männlich und Frauen somit generell stark unterrepräsentiert waren (1980: 188-189). Er bestätigte Frieß-Reimanns Aussage, Komiteemitglieder seien fast ausschließlich Männer, machte jedoch, was die Bühnenaktiven angeht, andere Angaben: Unter den BüttenrednerInnen waren laut seiner Untersuchung 84 Prozent Männer (1980: 217). Insgesamt decken sich Grosshennrichs Erkenntnisse eher mit meinen eigenen Beobachtungen als diejenigen von Frieß-Reimann; von einer Gleichberechtigung von Frauen und Männern in der Mainzer Fastnacht, wie sie Frieß-Reimann beschreibt, ist man auch heute in Mainz – wenn auch vielleicht nicht offiziell auf dem Papier, so doch in der Praxis – noch weit entfernt.

Zusammenfassend lässt sich festhalten, dass sich die Rolle der Frau in der Fastnacht im Allgemeinen und auch in Mainz im Speziellen sehr wohl gewandelt hat. Während Frauen vor der Fastnachtreform sich gar nicht oder nur innerhalb streng geregelter Grenzen – beispielsweise im Rahmen der Weiberfastnacht – am Fest beteiligen konnten, ist ihnen das Mitwirken am närrischen Treiben seit dem vorigen Jahrhundert durchaus möglich. Bis vor nicht allzu langer Zeit wurde die Fastnacht ausschließlich von Männern organisiert; die Fastnachtsreform selbst, von der unsere heutige Fastnacht abstammt, wurde von Männern initiiert. Heute sind Frauen, wenn auch noch nicht gleichberechtigt, so doch wenigstens teilweise an der Organisation des Festes beteiligt. Ob die Fastnachtsvereine auch heute noch männerbündische Strukturen aufweisen, soll später noch untersucht werden. Des Weiteren haben wir gesehen, dass Frauen die Fastnacht früher auf unterschiedliche Weise

dazu nutzen konnten, ihrem streng reglementierten Alltag zu entfliehen beziehungsweise in einer Zeit, in der sie ihre Meinung im Alltag nicht immer frei äußern durften, durch die Fastnacht eine Stimme bekamen. Diese Funktion hat die Fastnacht heute aufgrund der allgemein gültigen Meinungsfreiheit und der veränderten Lebensbedingungen von Frauen verloren.

4 Die Fastnacht als Ritual

Im Folgenden soll die Fastnacht als Ritual untersucht werden. Kann das Fastnachtsfest als Ritual bezeichnet werden und wenn ja, warum? Welche Funktion(en) haben Rituale? Hier soll besonders auf Victor Turners Ritualkonzept eingegangen und untersucht werden, inwiefern es auf die Fastnacht angewendet werden kann.

Das Wörterbuch der Völkerkunde definiert Ritual und Ritus als „Begriffe für eine Handlung bzw. einen Handlungskomplex, die in einem bestimmten (meist religiösen) Kontext auf vorgeschriebene Weise erfolgen müssen und sich in Form und Zielen von ähnlichen Alltagshandlungen unterscheiden“ (Mischung/Koepping 1999: 316). Der Handlungskomplex Fastnacht steht in einem religiösen Kontext – das Fest markiert den Übergang zur christlichen Fastenzeit – und bietet den Feiernden die Möglichkeit, dem Alltag zu entfliehen; die Fastnacht kann also in diesem Sinne durchaus als Ritual bezeichnet werden. In Bezug auf saisonale Riten, zu denen die Fastnacht gezählt werden kann, findet man im Wörterbuch Folgendes:

„Das Vorkommen von Riten mit religiös-symbolischer Bindung ... im saisonalen Zyklus (Winter-Sonnenwenden, Erntezeiten), d.h. in Phasen der Gefahr, zumindest der Unsicherheit des nicht technisch kontrollierbaren Geschehens in Natur und Gesellschaft ..., wird dahingehend ausgelegt, daß Anomalien und bedrohliche Situationen eben durch Rituale ‚gemeistert‘ werden, um so Kontinuität und Solidarität des gesellschaftlichen Kollektivs zu bestätigen.“ (Mischung/Koepping 1999: 316-317)

Die Fastnacht dient heute zwar nicht mehr dazu, bedrohliche Situationen zu meistern, jedoch entstand sie als Übergangsritual an der Schwelle zur Fastenzeit, welche man durchaus als Herausforderung ansehen kann, die es zu meistern galt. Oben genannte Interpretation, es sei die Funktion von Ritualen, „Kontinuität und Solidarität des gesellschaftlichen Kollektivs zu bestätigen“ (Mischung/Koepping 1999: 316-317), wurde vor allem von den britischen Funktionalisten der 1950er und

1960er Jahre geprägt; Rituale haben ihrer Meinung nach primär eine integrative Funktion, das heißt sie dienen dazu, das Individuum an die Gesellschaft zu binden (Mitchell 2002: 490). Der vielleicht populärste Vertreter dieser Theorie war Max Gluckman, der den Begriff der *rituals of rebellion* prägte – seine Theorie war, dass Konflikte im Rahmen von Ritualen übertrieben dargestellt werden, um zu zeigen, dass trotz dieser Konflikte Einheit herrscht (Mitchell 2002: 491). Als wohl bekanntester Schüler Gluckmans führte Victor Turner dessen Gedanken weiter und entwickelte das Konzept der *communitas*, einer Art Gemeinschaftswillen, dem sich die Ritualteilnehmer fügen (Mitchell 2002: 491), innerhalb dessen die alltägliche Sozialstruktur außer Kraft gesetzt wird (Barnard/Spencer 2002: 490) – auch diese Interpretation deutet das Ritual als in erster Linie konservativ, also als letzten Endes die Struktur erhaltend. Gilmore beispielsweise deutet die Fastnacht als ein solches Ritual, welches Solidarität unter seinen TeilnehmerInnen erzeugt, Menschen zusammenbringt und gemeinsame Ziele und Werte symbolisch ausdrückt (1998: 27). Dies ist also eine Sichtweise auf die Fastnacht: das Fest als Ritual, das in erster Linie dazu dient, gerade durch die zeitlich begrenzte Ausflucht aus dem Alltag die sozialen Strukturen zu bestätigen und gesellschaftliche Solidarität zu erzeugen.

Andere, wie zum Beispiel Michail Bachtin, sehen eine Verbindung zwischen Übergangsriten wie dem Karneval und politischem Widerstand (Barnard/Spencer 2002: 490). Im Gegensatz zu den Vertretern der konservativen Theorie sind sie der Meinung, es sei die Funktion von Ritualen, tatsächlich gegen gesellschaftliche Missstände zu protestieren mit dem Ziel, diese zu beseitigen. Diese Sichtweise ist weit weniger verbreitet.

Es mag sein, dass die Fastnacht zu früheren Zeiten einmal letzterem Zweck gedient hat – nach alledem, was ich in Mainz beobachten konnte, scheint mir ersterer Ansatz jedoch plausibler. Natürlich ist es in der zumeist friedlichen und demokratischen Gesellschaft, in der wir heute leben, auch nicht mehr nötig, gegen große politische Missstände zu rebellieren (Talkenberg-Bodenstein 1977: 34), doch wäre es durchaus möglich, im Rahmen der Fastnacht Obrigkeiten zu kritisieren und Zustände anzuprangern, mit denen man unzufrieden ist. Dies geschieht meinem Eindruck nach in Mainz in Bezug auf Genderthemen, wenn überhaupt, höchstens in eingeschränktem Rahmen. Auch regionale und nationale politische Themen werden nur

gelegentlich wirklich kritisch behandelt. Später, wenn es beispielsweise in Kapitel 5.3.1 um die Inhalte der von mir untersuchten Fastnachtssitzungen geht, werde ich darauf noch genauer eingehen.

Nachdem ich versucht habe zu zeigen, dass die Fastnacht als Ritual angesehen werden kann und welche Funktionen Rituale im Allgemeinen haben können, möchte ich etwas genauer auf Gluckmans und Turners Interpretation von Ritual eingehen sowie auf diejenige von Amitai Etzioni, der sich insofern von den anderen beiden unterscheidet, als dass er die moderne amerikanische Gesellschaft untersucht hat und seine Forschung nicht primär auf der Untersuchung afrikanischer Gesellschaften basiert.

4.1 *Rituals of Rebellion* – Die Funktion des Rituals nach Max Gluckman

Edward Norbeck bezeichnet Gluckmans *rituals of rebellion* als eine eigene Klasse von Ritualen, deren Funktion es ist Konflikt ausdrücken:

„He refers to rituals in which rules concerning behavior toward authority are seemingly abrogated temporarily. These are rituals in which rulers and chiefs are reviled, criticized, and threatened by those subject to their authority, and men are similarly subjected to various ritual expressions of putative hostility enacted by women, who are their inferiors in authority.“ (1963: 1254)

Laut Gluckman können solche institutionalisierten Rituale der Rebellion nur in solchen Gesellschaften auftreten, in denen die soziale Ordnung stabil ist (Norbeck 1963: 1254); die Rebellion richtet sich auch nicht gegen die soziale Ordnung an sich, beispielsweise gegen das Königtum oder die Rolle der Frau, sondern lediglich gegen den individuellen Herrscher (Norbeck 1963: 1255). Solche Riten äußern sich als „dramas of conflict, conducted in a presumably religious atmosphere“ (Norbeck 1963: 1255), jedoch hält Norbeck es für sinnvoll, auch solche Begebenheiten dazuzuzählen, die keine religiöse Aura aufweisen (1963: 1255). Was alle von Gluckman untersuchten Bräuche und Rituale gemeinsam haben, ist die Tatsache, dass sie es bestimmten Individuen, Gruppen oder der ganzen Gesellschaft erlauben, wichtige alltägliche Verhaltensregeln zu missachten: „All of the customs to be discussed may be described as institutionalized departures from everyday practice, norms for special occasions that oppose year-round norms“ (Norbeck 1963: 1255). In manchen

Gesellschaften sind es große, jährlich stattfindende Festivals, die diese Gelegenheit bieten (Norbeck 1963: 1263); auf jeden Fall sind laut Norbeck diese *rituals of rebellion* weltweit verbreitet (1963: 1267).

Gluckmans Rituale der Rebellion dienen also dazu, soziale Regeln für eine begrenzte Zeit scheinbar außer Kraft zu setzen mit dem Ziel, nicht die soziale Ordnung als Ganzes, sondern einzelne Elemente zu kritisieren. Die Betonung liegt hier auf dem Wort ‚scheinbar‘ – es geht um institutionalisierte Abweichungen von der Norm, um rituelle Regelverstöße, die wiederum ihre eigenen Regeln mit sich bringen. Aus diesem Grund betont Norbeck, dass bereits eine stabile soziale Ordnung vorhanden sein muss, bevor solche Rituale durchgeführt werden, denn diese vermögen nicht, eine solche Ordnung neu zu schaffen; sie können sie lediglich bestätigen.

Auf die Fastnacht angewandt bedeutet dies, dass das Fest keinesfalls dazu in der Lage ist, Zustände dauerhaft auf den Kopf zu stellen. Es werden jedoch durchaus gewisse alltägliche Verhaltensregeln – als Beispiel sei hier nur die alltägliche Kleidungsnorm zu nennen – außer Kraft gesetzt. Wie wir gesehen haben, spielte dies zu Zeiten, als es noch keine allgemeine Meinungsfreiheit gab, eine größere Rolle als heute; jedoch hat die Fastnacht auch heute noch das Potenzial, als Ritual der Rebellion gesellschaftliche Missstände aufzuzeigen. Dass dieses Potenzial nur noch in sehr begrenztem Umfang genutzt wird, wurde bereits angemerkt.

Norbeck sieht Gluckmans *rituals of rebellion* als „a part of a still larger order of institutionalized practices which go beyond the freedom to express resentment or hostility and provide controlled, periodic relaxation of many or all rules“ (1963: 1272). Insofern kann die Fastnacht also durchaus im Sinne Gluckmans als Rebellionsritual interpretiert werden: Regeln werden auf stets kontrollierte Art und Weise außer Kraft gesetzt, ohne jemals das Große und Ganze zu hinterfragen.

4.2 Liminalität und Communitas – Die Funktion des Rituals nach Victor Turner

Victor Turner, ein Schüler Max Gluckmans, führte dessen Konzept der Rituale der Rebellion einen Schritt weiter und entwickelte die Konzepte von Liminalität und

Communitas. Er knüpfte an die *rites de passage* des französischen Ethnologen Arnold van Gennep an, welcher seine Übergangsriten in die drei Bereiche Trennungsritual, Schwellenritual und An- beziehungsweise Eingliederungsritual aufteilte (Ivanov 1993: 218). Es handelt sich bei diesen Übergangsriten um Rituale, die den Übergang von einem Lebensabschnitt zum nächsten oder innerhalb des Jahresverlaufs beispielsweise den Saisonwechsel markieren:

„Der Übergang von einem System von gruppen- oder gesellschaftsspezifischen Normen, Werten, Rollen und Positionen zu einem anderen findet – ebenso wie die kollektiven jahreszeitlichen Übergänge, zum Beispiel am Jahres- oder Frühlingsanfang – nicht nur in ritualisierter Form statt, sondern impliziert auch eine liminale Phase, das heißt eine Zeit der Ausgrenzung aus dem Fluss alltäglicher Aktivitäten.“ (Pfrunder 1989: 250-351)

Vom lateinischen Wort *limen*, was Schwelle bedeutet, ist Turners *liminality* oder Liminalität abgeleitet; er bezeichnet damit den Schwellenzustand bei Übergangsriten, die er zuerst während seiner Forschung bei den Ndembu in Nordwestsambia beobachtete. Über den Zustand der Liminalität sagt Turner Folgendes: „Schwellenwesen sind weder hier noch da; sie sind weder das eine noch das andere, sondern befinden sich zwischen den vom Gesetz, der Tradition, der Konvention und dem Zeremonial fixierten Positionen“ (Turner 2005: 95). Ein wichtiges Merkmal dieser Schwellenphase nach Turner ist die Entwicklung von „intensive[r] Kameradschaft und Egalitarismus“ (2005: 95) unter den TeilnehmerInnen des Rituals – Statusunterschiede verschwinden und

„[w]ir werden in solchen Riten mit einem ‚Augenblick in und außerhalb der Zeit‘, in und außerhalb der weltlichen Sozialstruktur konfrontiert, der – wie flüchtig er auch sein mag – das ... Erkennen einer generalisierten sozialen Bindung offenbart, die aufgehört hat zu bestehen und gleichzeitig erst noch in eine Vielzahl struktureller Beziehungen unterteilt werden muß.“ (Turner 2005: 96)

Die TeilnehmerInnen des Übergangsrituals stehen also außerhalb des normalerweise gültigen sozialen Statussystems, sie sind alle gleich und miteinander verbunden. Diesen Zustand des liminalen Daseins nennt Turner *communitas*, was lateinisch ist und Gemeinschaft bedeutet. *Communitas* steht laut Turner im Gegensatz zur Struktur; mit Struktur meint er „ein mehr oder weniger ausgeprägtes Arrangement spezialisierter und voneinander abhängiger Institutionen sowie die institutionelle Organisation von Positionen und/oder Akteuren, die diese Institutionen vo-

raussetzen“ (2005: 159). *Communitas* ist die „offene Gesellschaft“, Struktur die „geschlossene Gesellschaft“ (Turner 2005: 110); die „Spontaneität, Unmittelbarkeit und Konkretheit von *Communitas* [stehen] im Gegensatz zum normengeleiteten institutionalisierten, abstrakten Wesen der Sozialstruktur (Turner 2005: 124). Turner betont jedoch, dass *Communitas* nur erreicht werden kann, wenn ihr Aspekte der Sozialstruktur gegenübergestellt werden (2005: 124); somit braucht jede Gesellschaft das Gleichgewicht von *Communitas* und Struktur (Turner 2005: 126). Turners Übergangsrituale setzen also, genauso wie Gluckmans Rebellionsrituale, eine Gesellschaft mit funktionierender Sozialstruktur voraus.

Als ein Merkmal von *Communitas* nennt Turner die „Macht der Schwachen“ (2005: 107) – als Beispiel führt er den Hofnarren an, der laut Gluckman die Funktion „eines privilegierten Richters über die Moral“ innehat (Turner 2005: 108). Eine Art von Schwellendasein, von Liminalität, sind also Rituale der Statusumkehrung, in deren Rahmen Menschen mit normalerweise niedriger Statusposition Autorität über die eigentlich Höhergestellten ausüben (Turner 2005: 160). Als Beispiel für solche Rituale, die die Umkehrung von Alters- und Geschlechtsrollen beinhalten, nennt Turner die Maskierung und Streiche der Kinder an Halloween (2005: 164). Er betont jedoch, dass solche Rituale den Effekt haben können, „die sozialen Definitionen der Gruppe umso stärker zu betonen“ (2005: 164), dass sie also auch das Gegenteil der Statusumkehrung bewirken können, nämlich die Bestätigung des Statussystems. Die „Macht der Schwachen“, die während des Zustands der *Communitas* herrscht, kann also nie ein dauerhafter Zustand sein; sie ist flüchtig, und die Sozialstruktur geht gestärkt aus dem Ritual heraus:

„Kognitiv betrachtet unterstreicht nichts Ordnung so sehr wie das Absurde oder Paradoxe. Emotional betrachtet befriedigt nichts so sehr wie extravagantes oder vorübergehend gestattetes unerlaubtes Verhalten. Rituale der Statusumkehrung umfassen beide Aspekte. Indem sie die Niedrigen erhöhen und die Hohen erniedrigen, bestätigen sie das hierarchische Prinzip.“ (Turner 2005: 168)

Für Turner erklärt „[d]as komplementäre Verhältnis von *Communitas* und Struktur ... das Fortbestehen der Gesellschaft überhaupt“ (Ivanov 1993: 221). Die Gesellschaft sei bestimmt durch Spannungen zwischen widersprüchlichen Prinzipien, welche in rituellen und sozialen ‚Dramen‘ ausgedrückt würden, die manchmal in der Lage seien, diese Spannungen abzubauen (Ivanov 1993: 221). Laut Turner ist der

Zustand der *Communitas*, das „Gesellschaftsideal allgemeinmenschlicher Solidarität und Gleichheit“ (Ivanov 1993: 221), also die Voraussetzung dafür, dass eine Gesellschaft im Gleichgewicht bleibt und somit überhaupt existieren kann. Die Gesellschaft besteht folglich aus einem dialektischen Prozess zwischen *Communitas* und Struktur und jede *Communitas* muss zwangsläufig zerfallen, damit etwas Neues entstehen kann (Deflem 1991: 15).

In seinem späteren Werk *Body, Brain, and Culture* versucht Turner zu beweisen, dass Rituale nicht nur gut und notwendig, sondern biologisch determiniert seien (Schechner 1985: 192). Er stellt hier den Grundsatz in Frage, dass menschliches Verhalten nur das Ergebnis sozialer Konditionierung ist (Schechner 1985: 195) und versucht, rituelle Handlungen in der Evolution, oder im menschlichen Hirn, zu verorten (Schechner 1985: 201). Er sieht einen Zusammenhang zwischen seinen beiden Gesellschaftsmodellen Struktur und *Communitas* und den beiden Hirnhälften: So sei die linke Hemisphäre verantwortlich für Struktur und Logik und die rechte Hirnhälfte für das Ganze, für die *Communitas* – Turner ist also der Meinung, das menschliche Gehirn umfasse sowohl den freien Willen als auch das genetisch Vorprogrammierte (Deflem 1991: 16). Laut Richard Schechner widerspricht Turner mit dieser Position seinem vorherigen Standpunkt und sucht deshalb einen Kompromiss: „For him, the human brain is a liminal organ operating somewhere between the genetically fixed and the radically free“ (1985: 196). Turners Aussage sei also folgende: Menschen sind genetisch dazu bestimmt, sich von genetischen Einschränkungen zu befreien; genetisch determinierte und sozial erworbene Verhaltensmuster existieren ‚coadaptiv‘ im Gehirn, das heißt sie passen sich gegenseitig an (Schechner 1985: 196).

Turner kam also gegen Ende seiner Laufbahn zu dem Schluss, Ritual sei nicht nur etwas gesellschaftlich Notwendiges, diene nicht nur dem Fortbestehen der Sozialstruktur, sondern Ritual sei etwas genetisch Determiniertes, etwas Urmenschliches. Sind Bewegung und Gefühle laut Turner zum großen Teil genetisch basiert und kognitive Fähigkeiten eher erlernt, so kann Ritual als Verbindung der beiden angesehen werden (Schechner 1985: 197).

Nachdem ich dargelegt habe, wie Turner Ritual definierte und worin er die Herkunft und die Funktion von Ritualen sah, möchte ich dies nun im Zusammenhang

mit kulturellen Aktivitäten im Allgemeinen und der Fastnacht im Speziellen betrachten. Auf welche Weise haben FastnachtswissenschaftlerInnen das Fest mit Turners Ritualkonzept in Verbindung gebracht? Wie sieht Turner selbst die Fastnacht oder ähnliche Aktivitäten im Rahmen seiner Ritualforschung? Diesen Fragen möchte ich im Folgenden nachgehen.

Roberto Da Matta untersuchte Anfang der 1980er Jahre den Karneval in Rio und stellte fest, dass dieser durchaus als Beispiel für den Zustand der *Communitas* nach Turner dienen kann. Er beschreibt diesen Moment der *Communitas* wie folgt:

„The social roles of family member, resident of a neighborhood, or member of a race or an occupational or social category are sifted to leave only the pure truth: we are all this, but only this: men and women looking for pleasure within a certain style, and because of this, we are equally Brazilians.“ (Da Matta 1984: 223)

Während des Karnevals verschwinden also so gut wie alle Unterschiede, die Feiernden werden zu einer Einheit, alle sind gleich – die Sozialstruktur wird außer Kraft gesetzt. Während die brasilianische Gesellschaft sonst vom Gegensatz privat/öffentlich, Haus/Straße bestimmt wird (Da Matta 1984: 226), bewegt sich der Karneval außerhalb dieser beiden Bereiche:

„But in Carnival the laws are liminal. It is as if a special space had been created away from the house and above the street, where everyone could be without their preoccupations with their group of birth, marriage, and occupation. Being above and away from the street and the house, Carnival engenders a festival outside of the everyday social world without the individual being subjected to the fixed rules of belonging or of being somebody.“ (Da Matta 1984: 227)

Kategorien, die sonst das alltägliche Leben und die Gesellschaft ordnen, zählen laut Da Matta im Karneval nicht; das Fest schafft eine Welt, in der alle gleich sind und völlig in der *Communitas* aufgehen. Egal zu welcher Gruppe man im ‚normalen‘ Leben gehört, während des Karnevals können Gruppen beliebig gewechselt werden und jede/r entscheidet selbst, zu welcher Gruppe er oder sie gehören möchte (Da Matta 1984: 227).

Da Mattas Darstellung des Karnevals in Rio beschreibt Turners *Communitas* in Reinform. Dass tatsächlich so gut wie alle sozialen Kategorien während des Karnevals keine Rolle mehr spielen und alle Feiernden frei entscheiden können, zu welchen Gruppen sie gehören wollen, wage ich zu bezweifeln. Allein die Tatsache, dass eine sehr wichtige Kategorie, nämlich Gender, keineswegs durch den Karneval aus

der Welt geschafft wird – Da Matta spricht immerhin eindeutig von „men and women looking for pleasure“ (1984: 223) – zeigt doch, dass auch während des Festes gewisse gesellschaftliche Normen aufrechterhalten werden. Männer und Frauen bleiben auch während des Karnevals Männer und Frauen; von Genderspielen oder gar Alternativen zum gängigen Genderkonzept ist keine Rede. Zwar erwähnt Da Matta durchaus das Auftreten der Praxis des Cross-dressing während des Karnevals (1984: 224), doch stellt dies nicht das vorhandene Gendersystem in Frage, denn die Männer, die im brasilianischen Karneval in Frauenkleidung auftreten, repräsentieren entweder die Frau als Hure oder die Frau als Heilige/die Jungfrau Maria (Da Matta 1984: 224), und bedienen sich somit lediglich schon bestehender Genderklischees. Dies sei hier nur kurz erwähnt, da später auf die Praxis des Cross-dressings im Kapitel zu Verkleidung noch einmal gesondert eingegangen werden soll.

William Jankowiak und Todd C. White untersuchten in den 1990er Jahren das Mardi Gras-Fest in New Orleans unter demselben Blickwinkel wie Da Matta den brasilianischen Karneval – sie wollten herausfinden, ob sich während des Festes ein Zustand der *Communitas* entwickelt. Jankowiak und White kamen zu einem völlig anderen Ergebnis als Da Matta. Ihr Interesse galt vor allem zwischenmenschlichen Interaktionen während des Festgeschehens auf der Straße und sie fanden heraus, dass Verbindungen zu Freunden und Partnern durch das Feiern zwar durchaus gefestigt werden, dass jedoch eher kein Interesse daran besteht, mit Fremden zu interagieren: Es gab „very little interest in attending a festival with individuals from outside one’s age cohort, altering one’s sexual orientation, or reversing one’s gender role (e.g., women becoming sexually aggressive and men sexually timid)“ (1999: 345). Auch beobachteten sie, dass alltägliche Verhaltensregeln von Fußgängern selten umgekehrt oder vernachlässigt werden, mit Ausnahme von Menschen mit Verkleidung (Jankowiak/White 1999: 346). Dies steht im deutlichen Gegensatz zu Da Mattas Behauptung, während des Karnevals in Rio herrsche ein Zustand reiner *Communitas* – in New Orleans scheinen die Feiernden auch während des Mardi Gras eher unter sich zu bleiben und keineswegs nach Belieben ihre Gruppen zu wechseln. Die Gesellschaftsordnung mit all ihren Kategorien bleibt hier bestehen und Verhaltensnormen werden weiterhin eingehalten.

Diese gegensätzlichen Forschungsergebnisse zeigen, dass die Fastnacht beziehungsweise der Karneval ein sehr vielfältiges Fest mit unterschiedlichen Erscheinungsformen ist. Man kann Beobachtungen, die in einem Land gemacht wurden, nicht ohne Weiteres auf ein anderes Land übertragen; selbst innerhalb eines Landes kann das Fest ganz unterschiedliche Ausprägungen aufweisen, wie dies beispielsweise in Deutschland der Fall ist, wo der rheinische Karneval, die schwäbisch-alemannische Fastnacht und Mischformen von beiden nebeneinander gefeiert werden.

Valeria Sterzi machte bei ihrer Untersuchung des Trinidaders Karnevals ähnliche Beobachtungen wie Da Matta. Auch sie wendet Turners Ritualkonzept auf das von ihr erforschte Fest an. Hierbei macht sie sich Turners Idee des *social drama* zunutze:

„Carnival is a complex cultural and social phenomenon, based on the interrelationship of various codes ..., whose actions form a pattern of symbols that dramatize shared values and beliefs, where the conjunction of ritual and play represent and exaggerate the lived social drama of individuals and communities.“ (2010: 16-17)

Karneval ist also laut Sterzi eine Repräsentation des sozialen Dramas, er drückt soziale Werte und Normen aus, indem er diese dramatisiert mit dem Ziel, soziale Spannungen abzubauen: „ritual ... is a central way of transforming and simultaneously maintaining the spiritual and common health of a society“ (Sterzi 2010: 17). Karneval gehört also zu jenen Ritualen, die das soziale Gleichgewicht von Struktur und *Communitas* aufrechterhalten und somit das Fortbestehen der Gesellschaft überhaupt sichern. Das Moment der *Communitas* sieht Sterzi im Trinidaders Karneval ebenfalls ganz deutlich – es ist dies, was das Fest für sie überhaupt zum Ritual macht: „Carnival, ... beside its formal aspect of an occasion for maximum social chaos and licentious play, may be considered particularly ritualistic because it draws together many social groups who are normally kept separate“ (2010: 115). Wie Da Matta betont Sterzi hier die integrative Funktion des Karneval, der es ermöglicht, beim Feiern soziale Grenzen zu überschreiten.

Turner selbst wandte in seinem Aufsatz *Liminality and the Performative Genres* sein Konzept von Ritual und speziell das von Liminalität auf kulturelle *performances*, also Darbietungen an. Er sieht solche Darbietungen „as commentaries and critique on, or as celebrations of, different dimensions of human relatedness“ (Turner 1984:

19) – sie können also gesellschaftliche Kritik oder Lob enthalten. Was alle kulturellen Darbietungen gemeinsam haben, ist der „subjunctive mood“: Sie stehen sozusagen im Konjunktiv, drücken also keinen tatsächlichen Sachverhalt aus, sondern Verlangen, Möglichkeit und Hypothese. Turner nennt den Karneval neben Festival, Theater und Film explizit als Beispiel hierfür (1984: 20-21). Ein wichtiges Element ist hier wieder der Schwellenzustand während des Rituals:

„It is as though everything is switched into the subjunctive mood for a privileged period of time – the time, for example, of Mardi Gras ... For a while almost anything goes: taboos are lifted, fantasies are enacted, the low are exalted and the mighty abased; indicative mood behavior is reversed.“ (Turner 1984: 21)

Turner führt hier also selbst eine Form des Karnevals, nämlich Mardi Gras, als Beispiel für die Liminalität an, die für ihn ein Ritual ausmacht. Im Gegensatz zu anderen Übergangsritualen wie beispielsweise denjenigen, die er bei den Ndembu beobachtet hat, wird der Zustand der Liminalität während des Karnevals an öffentlichen Orten gelebt: „In general, life-crisis rites stress the deep values, which are often exhibited to initiands as sacred objects, while the commentary on society and its leading representatives is assigned to cyclical feasts and their public liminality“ (Turner 1984: 22). Während also manche Übergangsrituale wie Initiationsrituale die Funktion haben, tiefgreifende soziale Werte zu vermitteln, sieht Turner es eher als Ziel saisonaler Feste, zu denen auch der Karneval zählt, die Gesellschaft und diejenigen, die sie repräsentieren, in Frage zu stellen.

Peter Pfrunder, der sich mit der Fastnacht während der Zeit der Reformation beschäftigte, machte eine interessante Bemerkung: Ob ein Fastnachtsspiel als Ritual angesehen werden könne, meint er, hänge davon ab, welchen Nutzen man sich von einem solchen Ansatz verspricht (1989: 252). Natürlich bieten die verschiedenen Ritualkonzepte viel Interpretationsspielraum – bringt man Rituale, wie Victor Turner dies in seinen früheren Werken tat (Deflem 1991: 12), untrennbar mit Religion in Verbindung, so kann man das heutige Fastnachtsfest kaum dazuzählen, da es seine religiösen Bezüge weitgehend verloren hat. Lässt man jedoch eine weitere Bandbreite des Ritualbegriffs zu, so erweist sich Turners Konzept bezogen auf die Fastnacht als durchaus fruchtbar. Turner wird zwar vorgeworfen, dass nicht rituelles Geschehen, sondern seine persönliche religiöse Intuition die Grundlage seiner Theorie bilde (Ivanov 1993: 245) und dass seine späteren Darlegungen über Liminalität

und *Communitas* in komplexen Gesellschaften kaum empirisch verankert seien (Ivanov 1993: 245-246), doch lassen sich, wie mehrere der oben aufgeführten Untersuchungen gezeigt haben, durchaus Elemente von Liminalität und *Communitas* in der Fastnacht finden. Das Fest mag zwar nie dazu in der Lage sein, einen Zustand vollkommener *Communitas*, in Ivanovs Worten die „soziale Umformulierung der unendlichen schöpferischen Einheit des ‚Seins‘“ (1993: 236), hervorzubringen, doch es vermag Ansätze davon zu erschaffen. So sind beispielsweise Status- und Geschlechtsrollenumkehrungen durch Verkleidung an Fastnacht durchaus möglich, und in einem gewissen Rahmen und für eine begrenzte Zeit werden manche Regeln und Normen außer Kraft gesetzt und es herrschen andere Regeln, die Regeln der Fastnacht.

4.3 *Recommitment* und *Tension Management Holidays* – Die Funktion des Rituals nach Amitai Etzioni

Amitai Etzioni untersuchte um die Jahrtausendwende Rituale in der westlichen, genauer gesagt der US-amerikanischen Gesellschaft. Hierin unterscheidet er sich von Max Gluckman und Victor Turner, deren Erkenntnisse hauptsächlich auf Beobachtungen in afrikanischen Gesellschaften beruhen.

Etzioni spricht von *holidays*, was ich hier mit ‚Feiertage‘ übersetzen möchte, und meint damit auch Rituale im Allgemeinen, da beide den gleichen sozialen Zweck erfüllen (Etzioni 2004: 6). Er definiert *holidays* wie folgt: „Holidays are defined as days on which custom or the law dictates a suspension of general business activity in order to commemorate or celebrate a particular event“ (2004: 6). Diese Feiertage und Rituale haben einen symbolischen Charakter (Etzioni 2004: 6) und sind stets repetitiv, nicht einmalig (Etzioni 2004: 7). Etzioni betont besonders den Unterschied von Feiertag und Wochentag: Während am normalen Wochentag das Engagement für Werte und Gesellschaft gemeinhin vernachlässigt wird, wird es am Feiertag bestätigt; daraus schließt er, dass Moral und gesellschaftliche Ordnung leiden, wenn Feiertage an Bedeutung verlieren (2004: 8). Die Funktion von Ritualen sieht Etzioni als vielfältig an: Sie können gemeinschaftliche Bande bestätigen, während sie andere untergraben; sie beschäftigen sich mit normativen Dimensionen der Gesellschaft;

und sie sind dramatisch, denn sie machen sich Erzählungen, Ausstellungen und dergleichen zunutze (2004: 7).

Etzioni nennt den französischen Soziologen und Ethnologen Émile Durkheim als Vertreter der konservativen Ritualtheorie: Dieser sehe die Förderung gesellschaftlicher Integration als Funktion sämtlicher Rituale, doch ist Etzioni der Meinung, nicht alle Feiertage seien integrativ (2004: 10). Etzioni unterscheidet zwei Arten von Feiertagen: *Recommitment holidays* nutzen Erzählungen, Drama und Zeremonien, um den Einsatz für gemeinsame Überzeugungen zu stärken – als Beispiele nennt er Ostern und das jüdische Passahfest (2004: 11). *Tension management holidays* hingegen bauen Spannungen ab, die aus dem strikten Befolgen ebendieser gemeinsamen Überzeugungen, Normen und Verhaltensregeln entstehen, und sollen somit zur Stärkung gesellschaftlicher Institutionen beitragen (2004: 12). Beispiele hierfür sind Silvester, Mardi Gras, Purim oder das Oktoberfest (Etzioni 2004: 11). Die beiden Arten von Ritual beziehungsweise Feiertag dienen also dem gleichen Zweck, kommen jedoch auf unterschiedliche Weise zum Ziel: „While holidays of recommitment are expected to directly serve socialization and societal integration, holidays of tension management are expected to serve societal integration indirectly and therefore pose a higher risk of malfunction“ (Etzioni 2004: 11). *Tension management holidays*, zu denen mit Mardi Gras auch die Fastnacht zu zählen ist, nutzen also ihr Potenzial, alltägliche Regeln und Normen außer Kraft zu setzen, um die Integration der Gesellschaft, oder – in Turners Worten – die Sozialstruktur zu stärken: „During these [tension management] holidays, mores that are upheld during the rest of the year are suspended to allow for indulgence, and some forms of behavior usually considered asocial, and hence disintegrative, are temporarily accepted“ (Etzioni 2004: 12). Obwohl Etzioni nicht wie Turner den Zustand der *Communitas*, also der vollkommenen Einheit und Gleichheit aller Feiernden beziehungsweise RitualteilnehmerInnen betont, sondern eher das Potenzial, durch Regelverstöße Spannungen abzubauen, haben beide doch die gleiche Vorstellung von der Funktion von Ritualen: Sie sind letzten Endes dazu da, den gesellschaftlichen Zusammenhalt, die Sozialstruktur, zu stärken. Dass dies immer gelingt, ist zu bezweifeln – so spricht Etzioni von einem größeren Risiko des Nichtfunktionierens bei *tension management holidays* im Vergleich zu *recommitment holidays* (2004: 11) und bemerkt, dass viele

Feiertage zwar für manche Teile der Gesellschaft integrativ wirken, auf andere jedoch den entgegengesetzten Effekt haben, diese also ausschließen (2004: 16). Auch betont er, dass Feiertage meist nicht hundertprozentig der einen oder anderen Art zuzuordnen sind, sondern meist Elemente von beiden aufweisen, wobei eine Art aber immer überwiegt (Etzioni 2004: 15).

Mit Blick auf die Fastnacht scheinen Etzionis Betrachtungen plausibel: Wie *recommitment holidays* nutzt sie das Element des Dramas, doch kontrollierte Regelverstöße zugunsten des *tension management* sind während des Festes ebenfalls an der Tagesordnung; und während die Fastnacht sicher für manche Teile der Gesellschaft einen integrativen Effekt hat, schließt sie andere Teile wie die bereits erwähnten MigrantInnen unter Umständen eher aus.

Zur Rolle der Frau innerhalb von Ritualen/Feiertagen sagt Etzioni, dass hier die Entwicklung den allgemeinen gesellschaftlichen Veränderungen hinterherhink – selbst Frauen, die außerhalb des Heims berufstätig sind und deren Mann sich teilweise um Haushalt und Kindererziehung kümmert, erledigen seiner Meinung nach einen überproportionalen Anteil an der Planung, Vorbereitung und Durchführung von Feiern (2004: 28). Er fasst die Rolle der Frau für die Feierlichkeiten wie folgt zusammen: „above all, women are expected to ensure the warm glow of the holiday spirit“ (Etzioni 2004: 29). Ob Frauen aktiv in gleichem Maß an den Ritualen teilnehmen wie Männer oder ob sich ihre Aufgaben auf die Organisation und das Hintergrundgeschehen beschränken, lässt Etzioni offen. Seine Bemerkungen zur Frauenrolle lassen sich auch sicher nicht auf alle Rituale und Feiertage übertragen – wie wir sehen werden, werden die Veranstaltungen der organisierten Mainzer Fastnacht hauptsächlich von Männern durchgeführt.

In diesem Kapitel habe ich versucht zu zeigen, dass das Volksfest Fastnacht/Karneval als Ritual angesehen werden kann und aus welchen verschiedenen Blickwinkeln dies geschieht. Auch wenn vielleicht keines der oben beschriebenen Ritualkonzepte sich zu hundert Prozent auf die gefeierte Fastnacht anwenden lässt – denn sie ist ein äußerst vielfältiges Fest –, so zeigen die Konzepte doch, welche Funktionen die Fastnacht als Ritual haben kann und welche Effekte sie für die Gesellschaft erzielt. Wie Etzioni bemerkte, spiegeln Rituale Merkmale einer Gesell-

schaft und deren sozialer Einheiten wider und können diese Merkmale auch verändern (2004: 34).

5 Die Mainzer Fastnachtsvereine und ihre Sitzungen

„Fastnacht ist wie die Liebe ein Lebensgefühl, das eigentlich keine Organisation braucht. Eine auf ein paar Stunden oder Tage jährlich begrenzte Zeit, in der sich Menschen auf ein Stück Leben einlassen, das ihnen sonst verwehrt ist. Im Idealfall schlüpfen sie dabei in Rollen, die ihren Seelen Flügel verleihen.“ (Schenk 2011: 7-8)

So lautet die zugegebenermaßen sehr romantische Vorstellung, die Günter Schenk von der Fastnacht hat. Wie in Kapitel 2 bereits angesprochen, ist die Mainzer Fastnacht jedoch ein großer Komplex bestehend aus verschiedenen Vereinen, Veranstaltungen und anderen Elementen, die durchaus einer Planung und Organisation bedürfen. Herzstück dieser fastnachtlichen Organisation sind die zahlreichen Fastnachtsvereine, die innerhalb des Festgeschehens verschiedene Aufgaben ausüben. Dieses Kapitel soll sich mit den Fastnachtsvereinen und -garden beschäftigen und das von ihnen organisierte Element der Fastnachtssitzungen genauer betrachten. Diese Sitzungen bilden zwar nur einen Teilbereich der organisierten Mainzer Fastnacht, doch wie bereits erwähnt erlaubt es der Umfang dieser Arbeit nicht, mehrere Bereiche zu beleuchten.

In Mainz gibt es heute über 70 Fastnachtsvereine, die ähnlich organisiert sind wie vor 30 Jahren (siehe Grosshennrich 1980). Fragen, die mich im Rahmen der Fragestellung meiner Arbeit besonders interessieren, sind: Warum sind so wenige Frauen Mitglieder in den Fastnachtskomitees? Wie viele Büttendnerinnen treten in den Sitzungen auf? Sind Vereine und Garden hierarchisch strukturiert? Was hat es mit reinen Damen- oder Herrensitzungen auf sich? Gibt es Unterschiede zu früher und warum/warum nicht? Und lassen sich Fastnachtsvereine mit anderen Vereinen vergleichen? Auf diese und andere Gesichtspunkte möchte ich im Folgenden genauer eingehen.

5.1 Die Struktur der Fastnachtsvereine

Bereits 1981 stellte Bianka Stahl fest, dass Mainzer Fastnachtsvereine und -garden sich bezüglich ihrer Veranstaltungen und Zielsetzungen zunehmend angleichen (1981: 25). Die Unterscheidung zwischen beiden ist sowieso nur formaler und nicht rechtlicher Art: Auch Garden können eingetragene Vereine sein. Aus diesen Gründen beziehe ich, wenn ich von Fastnachtsvereinen spreche, die Fastnachtsgarden stets mit ein.

Wie wichtig die Fastnachtsvereine für die Gestaltung des Festes sind, bringt Grosshennrich auf den Punkt: „Die Mainzer Fastnachtskorporationen und ihre Mitglieder bestimmen maßgeblich die Inhalte und Formen der von ihnen organisierten Fastnacht. Sie sind ... die eigentlichen Träger des städtischen Festes Fastnacht“ (1980: 287). Als Ziele und Motivation der Vereine werden unterschiedliche Punkte angeführt, beispielsweise die Förderung der Geselligkeit (Stahl 1981: 26) oder ein „natürliches Geselligkeitsbedürfnis“ der Mitglieder (Grosshennrich 1980: 225) und lokalpatriotische Brauchtumpflege (Stahl 1981: 27-28). Laut Yvonne Niekrenz sind Karnevalsgesellschaften traditionale Gemeinschaften (2009: 279), das heißt sie pflegen Traditionen als „Medien ... für eine Botschaft, die heute nicht mehr glaubhaft übermittelt werden kann, weil sie größtenteils nicht mehr existiert“ (2009: 273). Die Fastnachtsvereine übertragen also laut Niekrenz Annahmen und Handlungsmuster von der Vergangenheit in die Gegenwart, wo diese als Leitlinie für Handlungen wirken; diese Traditionen sind jedoch niemals statisch, sondern werden durch Variationen, Modulationen und Innovationen dynamisch (2009: 280). Festgelegt durch diese Traditionen folgen die Komitees und Gesellschaften einer strengen Struktur (Niekrenz 2009: 281). Auch die Fastnachtsvereine selbst geben als ihr Ziel häufig die Wahrung der Mainzer Fastnachtstradition an – was als Tradition gilt, ist jedoch oft unklar und abhängig vom jeweiligen Verein (Grosshennrich 1980: 287). ‚Brauch‘ und ‚Tradition‘ werden in diesem Zusammenhang von den Vereinsmitgliedern stets positiv bewertet (Grosshennrich 1980: 297).

Bei allem Idealismus, den beispielsweise auch Margit Sponheimer, die wohl bekannteste Mainzer Fastnachtssängerin bekundet, wenn sie sagt „Bei der Fastnacht aktiv zu sein bedeutete: ohne Gage, zur Ehre der Vaterstadt, mit viel Liebe zur Büh-

ne und mit dem Stolz, dabei sein zu dürfen, aufzutreten“ (Sponheimer 2010: 52), ist Fastnacht doch zumindest für die Vereine ein kommerziell betriebenes Geschäft (Grosshennrich 1980: 307). So ist allein das Komitee laut Grosshennrich sehr kostenaufwändig (1980: 362).

Das Komitee, welches das repräsentativste Gremium eines Fastnachtsvereins bildet (Grosshennrich 1980: 325), wird von Günter Schenk wie folgt definiert:

„Das Komitee ist heute meist eine Art Präsidium, das sich während der Sitzung auf der närrischen Regierungsbank zeigt. Weil dort gewöhnlich elf Komiteeater sitzen, wird das Komitee häufig mit dem Elferrat gleichgesetzt. Dabei ist die Zahl der Komiteemitglieder nirgends verbindlich festgeschrieben.“ (2011: 107)

Dieses Präsidieren der Fastnachtssitzungen ist die Hauptaufgabe des Komitees und der Komiteepäsident ist immer auch der Sitzungspräsident (Grosshennrich 1980: 325). Neben dem Komitee gibt es noch weitere Gremien, wie den literarischen Ausschuss, ein Zensurorgan, das eine grundsätzliche Auswahl der Vortragenden und Vorträge trifft (Grosshennrich 1980: 327) und den Großen Rat, eine Gruppe von bis zu 50 Vereinsmitgliedern, deren Hauptaufgabe die finanzielle Unterstützung des Vereins ist (Grosshennrich 1980: 329). Die Höhe der vom Großen Rat geforderten Beträge wird nur ungern genannt (Grosshennrich 1980: 329), doch spielen Gelder eine wichtige Rolle, da die Vereine sich meist nicht über die Mitgliedsbeiträge und Einnahmen aus den Veranstaltungen finanzieren können (Grosshennrich 1980: 332). Dass Geld ein Tabuthema innerhalb der Fastnacht ist, wurde in Kapitel 3.3 bereits thematisiert.

Die Fastnachtsvereine haben für gewöhnlich eine schriftlich fixierte Satzung, die die organisatorische Struktur, Kompetenzen und Entscheidungs- und Handlungsabläufe regelt (Grosshennrich 1980: 313). Je nach Verein gibt es bis zu 25 Vorstandsmitglieder, welche die Vereine oft nach unternehmerischem Prinzip führen (Grosshennrich 1980: 317, 320); so haben die einzelnen Vorstandsmitglieder unterschiedliche Funktionen inne, sind beispielsweise für die Finanzen oder für Presse- und Öffentlichkeitsarbeit zuständig. Die Tatsache, dass sich die Vorstandsmitglieder als eigentliche Träger des Vereins fühlen, führt laut Grosshennrich zu einer elitären Haltung derselben und einer intensiven Identifikation mit dem Verein (1980: 323).

Obwohl die Karnevalsgesellschaften und Fastnachtsvereine formal klassenlos sind (Brophy 1997: 879), so existiert doch eine hierarchische Struktur in der Organi-

sation der Fastnacht (Götz 1980: 109; Bausinger 1980: 243), und das, obwohl man sich oft auf demokratische Traditionen beruft (Bausinger 1980: 243): „Die halb-militärischen Umgangsformen mit dem uneingeschränkten Kommando des Präsidenten mögen in den Anfängen parodistisch gefärbt gewesen sein; aber sie beanspruchten bald ihr eigenes Recht“ (Bausinger 1980: 244). Auch Mezger betont das Element des Militärischen, welches vor allem den Fastnachtsgarden anhängt: „Ursprünglich mögen die Garden und Korps durchaus vorwiegend parodistischer Natur gewesen sein. Inzwischen scheint sich jedoch in ihrem Selbstverständnis ein spürbarer Wandel vollzogen zu haben“ (1980: 218-219). Erkennbar ist dies vor allem an den aufwändigen Uniformen der GardistInnen und den relativ teuren Fastnachtsorden, die zumindest von den größeren Vereinen jedes Jahr unter anderem an Ehrengäste verteilt werden und von denen heute jährlich mehr als 25.000 Stück im Wert von ungefähr einer Million Euro hergestellt werden (Schenk 2011: 149). Waren diese Orden wohl früher einmal als Parodie auf militärische Orden eingeführt worden, so bilden sie heute ein eigenes System der Statussymbole. Günter Schenk fasst das hierarchische System der Garden wie folgt zusammen:

„Die meist streng militärisch gegliederten Gruppierungen tragen in der Regel Uniformen, die an historische Verbände erinnern... Wie im richtigen Leben gibt es auch bei den meisten Garden eine Rangordnung, Beförderungen nach Dienstalter und verschiedenste Truppenteile.“ (2011: 65)

Vom schönen Ideal der Gleichheit aller Narren ist hier also nicht mehr viel zu erkennen. Auch wenn die GardistInnen ihre Uniform nur ein paar Tage im Jahr tragen, so zelebrieren sie doch innerhalb dieses Zeitraums die hierarchische Struktur ihres Vereins und brüsten sich häufig mit öffentlich zur Schau gestellten Auszeichnungen und Orden.

Bereits 1977 warf Herbert Schwedt der Fastnacht vor, elitär zu sein und Minderheiten auszuschließen: Obwohl die Fastnacht heute von einer breiten Mittelschicht und nicht mehr wie früher nur vom gehobenen Bürgertum gefeiert wird, tendiere diese Mittelschicht dazu, „Randgruppen aller Art zu produzieren und gleichzeitig zu diskriminieren; andere als eigene Regeln duldet sie kaum“ (Schwedt 1977: 99). Dass der Narr „ein Gleicher unter Gleichen“ sei, sei somit ein Mythos (Schwedt 1977: 77), und die Fastnacht ist laut Schwedt auch kein „Kontrasterlebnis zur tristen Alltags- und Arbeitswelt“ (1977: 101), denn Fastnacht feiern vor allem diejenigen, die sonst

auch feiern: „das Fest dient der Integration der ohnehin Integrierten“ (Schwedt 1977: 101). Ob dies heute noch für das gesamte Fastnachtsfest zutrifft, ist schwierig herauszufinden; mein Eindruck ist jedoch, dass die von mir untersuchte Mainzer Sitzungsfastnacht sehr wohl eine Veranstaltung „der ohnehin Integrierten“ darstellt. Wie bereits erwähnt, spielen hier beispielsweise MigrantInnen und zugezogene StudentInnen kaum eine Rolle – man begegnet Mainzerinnen und Mainzern aus der Mittelschicht und dem gehobenen Bürgertum. Laut Günter Schenk stellt besonders die Schwierigkeit, gläubige Muslime in das Fastnachtsgeschehen zu integrieren, ein Problem dar – er hält es für eine entscheidende Frage für das Überleben des Festes, ob sich dies in ein bis zwei Generationen geändert haben wird (Schenk 2013, persönliche Kommunikation). Auch Stahl wirft den Mainzer Fastnachtsvereinen vor, keine „Außenseiter“ (1981: 20) in ihren Reihen zu dulden und vorgegebene Denk- und Handlungsweisen an den Tag zu legen: „Obwohl die Fastnacht dazu beitragen kann, das Lebensgefühl in positiver Weise zu steigern und einen gewissen Abstand zum Alltag herzustellen, bringt sie es nicht zuwege, soziale Unterschiede aufzuheben, ja nicht einmal zu mildern“ (Stahl 1981: 20). Doch nicht nur soziale Randgruppen werden ausgeschlossen, auch die Altersstruktur der Vereinsmitglieder bietet ein interessantes Bild: So war 1980 der Anteil Jugendlicher und junger Erwachsener sehr gering, der Großteil der Mitglieder, nämlich 40 Prozent, war zwischen 41 und 60 Jahre alt (Grosshennrich 1980: 190). Da man heute die Vereine von allen Seiten über Nachwuchsprobleme klagen hört, scheint sich dies nicht wesentlich geändert zu haben. Die Mainzer Saalfastnacht kann also als Fest für die Mittelschicht und für das mittlere Alter bezeichnet werden.

Frauen stellen zwar heute keine gesellschaftliche Randgruppe mehr dar, jedoch scheinen sie im Bereich der Fastnacht immer noch eine untergeordnete Rolle zu spielen – so ist bei Felicia Faye McMahon von einer allgemeinen männlichen Dominanz im deutschen Karneval die Rede (2000: 380). Grosshennrich fand 1980 heraus, dass insgesamt 80 Prozent der Mitglieder aller Mainzer Fastnachtsvereine männlich waren und der Männerüberschuss in den traditionsbewussten und älteren, also den größeren Vereinen besonders deutlich war (1980: 188-189). Bereits zu dieser Zeit schien es die Tendenz zu geben, dass Frauen eher den jüngeren Vereinen beitraten (Frieß-Reimann 1978: 149). Stahl spricht generell von einer untergeordneten Stel-

lung der Frau im Fastnachtsgeschehen, die sich mit Einschränkungen und Vorurteilen konfrontiert sehe (1981: 380). In folgender drastischer Aussage spricht sie Frauen eine selbstständige aktive Teilnahme an der Fastnacht generell ab: „Seit Anbeginn der organisierten Mainzer Fastnacht hatte die Frau stets und beinahe ausschließlich die Rolle des schmückenden Beiwerks für den Mann zu erfüllen“ (1981: 381). Zwar ist es seit der Zeit nach dem Zweiten Weltkrieg Frauen prinzipiell möglich, an allen Fastnachtsveranstaltungen – ausgenommen natürlich reine Herrensitzungen – teilzunehmen und sich auch aktiv zu beteiligen (Stahl 1981: 385), doch verbietet es der bereits erwähnte in Mainz weit verbreitete Anspruch an die Fastnacht, die Tradition zu pflegen, „den männlichen Fastnachtern förmlich, Frauen zur Aktivität zu ermuntern, weil sich damit zwangsläufig auch der Charakter des Festes verändern würde“ (Stahl 1981: 386).

In den fünf großen Mainzer Fastnachtsvereinen, deren Sitzungen ich während der Kampagne 2012/2013 untersucht habe, gibt es so gut wie keine weiblichen Komitee- oder Vorstandsmitglieder: Lediglich bei EBG und MCC sitzt jeweils eine Frau im Vorstand, zusammen mit 20 beziehungsweise 13 Männern. Die aktive Mainzer Vereinsfastnacht scheint also immer noch weitestgehend eine Männerdomäne zu sein; im Folgenden soll näher untersucht werden, warum das so ist.

Die MPG, gegründet 1883, ist der einzige Mainzer Fastnachtsverein, der ausschließlich Männer aufnimmt. Mädchen dürfen zwar bis zum Alter von 14 Jahren Mitglied sein, darüber hinaus jedoch nicht mehr. Diether Degreif, der Schriftführer der Prinzengarde, begründet die ausschließliche Aufnahme von Männern unter anderem mit der Tradition: Diese Regelung sei 1884 beschlossen worden, da es damals einfach nicht üblich gewesen sei, dass Frauen mitmachen durften, und wurde bis heute beibehalten, weil sie sich auf das Vereinsleben positiv auswirke und außerdem ein Alleinstellungsmerkmal des Vereins sei (Degreif 2012, persönliche Kommunikation). Eine Begründung dieser Art mit der Aussage, ‚das sei schon immer so gewesen‘, begegnete mir auch in den Interviews. So antwortete Gaby Elsener, in Mainz bekannte Darstellerin der Figur ‚Apollonia‘, auf meine Frage, warum meist nur Männer im Komitee sitzen:

„Ich glaube, dass das auch eine Satzungsgeschichte ist, also von ganz früher. Also, das ist so ähnlich wie (...) Frauen in der Kirche. Ja, Priester oder so. Also das,

ich glaube, dass das aus der (...) Zeit von was-weiß-ich-woher stammt, und einfach/ Es gibt bestimmt ein paar Vereine, die das auch ein bisschen geändert haben. Ja, also, zum Beispiel, Weibersitzungen oder Frauensitzungen, da sind ja auch Frauen, ja. Aber in den normalen, ich weiß nicht, ob es gemischte Komitees gibt, also (...)" (Elsener 2013, persönliches Interview)

Die Dominanz der Männer in den Komitees der Fastnachtsvereine wird also von Frau Elsener als Überbleibsel aus alten Zeiten gedeutet; besonders der Vergleich mit der Kirche ist sehr interessant, denn auch diese wird häufig für ihre anachronistische Einstellung gegenüber Frauen kritisiert. Auch Heide-Marie Vonderheit, die lange Jahre in der Bretzenheimer Frauenfastnacht aktiv war, zieht diesen Vergleich:

„Im normalen Fastnachtsverein, wenn es kein Frauenverein, so wie wir jetzt, ein reiner Frauenverein ist, dann sind es nur Männer drin. Das ist wie in der Kirche. Die Männer sind da noch ausschlaggebend. Da müsste ein Verein mal anfangen, auf einer normalen gemischten Sitzung den Mut haben, auch da oben mal die Hälfte vom Komitee mit Damen zu besetzen, dann wäre das anders.“ (Vonderheit 2013, persönliches Interview)

Frau Vonderheits Aussage, die Männer seien „da noch ausschlaggebend“, zeigt, dass auch sie die Bewahrung von Traditionen als eine Ursache der männlichen Dominanz in den Komitees ansieht: Wie in der Kirche werden Traditionen – also Annahmen und Handlungsmuster aus der Vergangenheit, welche als Handlungsleitlinien in die Gegenwart übertragen werden (Niekrenz 2009: 280) – auch in den Fastnachtsvereinen hochgehalten. Wie Frau Elsener nennt auch Margit Sponheimer reine Frauensitzungen neben der Weiberfastnacht als einziges Beispiel für eine fortschrittliche Entwicklung in diesem Bereich:

„Ja, das ist ja, um Gottes Willen man rührt halt nicht da dran. Es gibt, natürlich gibt es die Weiber, man hat die inzwischen auch eingeführt in Mainz, die Weiberfastnacht, den Donnerstag, den gab es ja bis vor zehn Jahren auch nicht. Und dann gibt es natürlich auch dann die, der Narrenclub hat schon früh angefangen mit Weibersitzungen, also wo Frauen im Komitee sitzen, wo eine Frau die Präsidentin ist, und wo nur Frauen reindurften. Ja. Das, es gab, aber in der Beziehung ist Mainz immer irgendwo noch traditionell denkend. Sie werden bei ‚Mainz, wie es singt und lacht‘ nicht erleben, dass die da zwei Frauen ins Komitee setzen. Das glaub ich nicht...“ (Sponheimer 2013, persönliches Interview)

Die Tatsache, dass Frau Sponheimer hier speziell von Mainz und von der Mainzer Fernsehsitzung spricht, lässt vermuten, dass Fastnächter woanders unter Umständen weniger „traditionell denkend“ sind und Frauen dort vielleicht bessere

Chancen hätten, dem Vorstand oder Komitee eines Vereins beizutreten – dies ist jedoch nur eine Annahme, die sich im Rahmen dieser Arbeit nicht überprüfen lässt.

Als Grund für den Mangel an Frauen in Komitees und Vorständen wird also die ‚Tradition‘ angeführt – man möchte alte Gewohnheiten und lange praktizierte Regeln nur ungern zugunsten neuer Entwicklungen und gesellschaftlicher Forderungen über Bord werfen. Mit ‚man‘ sind nicht zwangsläufig nur die Männer gemeint, die sich laut Frau Sponheimer sehr wohl gegen Frauen im Komitee des MCV versperren: „Ich bin Ehrenkomiteeter... Aber die haben sich damals schon wirklich wehgetan, mich endlich mal zum Ehrenkomiteeter zu machen“ (Sponheimer 2013, persönliches Interview). Auch Frau Elsener ist der Meinung, „dass die Männer da gar keine Veranlassung sehen, das zu ändern“ (Elsener 2013, persönliches Interview). Doch scheinen es häufig auch die Frauen selbst zu sein, die keine Ambitionen haben, im Komitee oder im Vorstand zu sitzen. Frau Elsener beispielsweise wäre der Zeitaufwand, eine Sitzung zu präsidieren, zu hoch: „Ob eine schon gefragt hat, ‚Kann ich mal in’s Komitee‘, also ehrlich gesagt, mein Ziel wäre es überhaupt nicht. Also jetzt, du musst fünf Stunden da oben sitzen“ (Elsener 2013, persönliches Interview). Frau Vonderheit führt die allgemeine zeitliche Belastung an, die das Engagement für die Fastnacht zwangsläufig mit sich bringe:

„Die Leute haben ja heute gar keine Zeit mehr. Früher waren das überwiegend Hausfrauen, die waren froh, wenn sie mal was außer Haus machen konnten, heute sind das überwiegend berufstätige Frauen, Doppelbelastung, Beruf, Familie, Haushalt, und dann noch ein Verein, der einem zumindest zwischen November und Fastnacht fast voll in Beschlag nimmt.“ (Vonderheit 2013, persönliches Interview)

Frauen scheinen sich also heute neben ihren Verpflichtungen zu Hause und im Job den zeitlichen Mehraufwand, den eine aktive Vereinsmitgliedschaft mit sich bringt, nicht noch zumuten zu wollen. Inwiefern Männer sich den Zeitaufwand eher erlauben können, wird von meinen Interviewpartnerinnen nicht erwähnt.

Margit Sponheimer macht eine weitere interessante Aussage, als es darum geht, warum sie in keinem Fastnachtskomitee sitzt: „Ich bin Ehrenkomiteeter. Aber ich hatte NIE die Aufforderung, mich ins Komitee zu setzen, ich ginge auch gar nicht rein, weil ich den Männern dieses Gebiet lasse“ (Sponheimer 2013, persönliches Interview). Frau Sponheimer scheint also gar kein Interesse daran zu haben, selbst

die Aufgaben eines Komiteemitglieds zu übernehmen – sie beteuert, dass sie stets nur auf der Bühne stehen wollte (2013, persönliches Interview). Auch Frau Vonderheit sieht in der Zukunft keine Öffnung der Strukturen zu Gunsten der Frauen:

„So wie es im Moment aussieht, wird sich da nichts ändern, weil es einfach, das bringt es auch nicht her, ja was macht das einen Unterschied, ob da oben jetzt nur Männer sitzen oder auch Frauen oder/ Also, ich denke halt, da sollte man nicht so viel, gar nicht so viel ändern ... ich kann Ihnen mal das Liederheft vom GCV, es liegt nämlich noch da. Die haben allein dreißig oder vierzig Leute die ins KOMITEE gehen, Männer. Wo soll denn da noch eine Frau hin? ... Also, da ist gar kein Platz für eine Frau.“ (Vonderheit 2013, persönliches Interview)

Kann es also sein, dass die männlich dominierten Strukturen der Fastnachtsvereine sich bereits so sehr in den Köpfen der Menschen festgesetzt haben, dass sie gar nicht mehr hinterfragt werden? Es ist besonders aussagekräftig, dass mehrere der Interviewten von den Fastnachtsvereinen oder deren Komitees von einer Männerdomäne sprechen. So antwortet Beate Dietz, Mainzer Büttenrednerin und Autorin, auf meine Anmerkung, in den Komitees säßen eher Männer als Frauen, Folgendes: „Ja, natürlich. Ist nach wie vor noch eine Männerdomäne. Wird von einigen WENIGEN Vereinen aufgeweicht, aber nicht aus Frauenfreundlichkeit, sondern weil sie einfach zu wenig Männer noch haben, die sich ins Komitee setzen wollen“ (Dietz 2013, persönliches Interview). Frau Elsener drückt es ähnlich aus: „Aber das sind so, ich glaube, das ist einfach auch so eine Domäne, da würden die sich ungern (...) mit anfreunden, dass da eine Frau drinsitzt. Könnte ich mir jetzt vorstellen, wenn ich die alle so kenne, ja“ (Elsener 2013, persönliches Interview). Der Duden definiert ‚Domäne‘ als „Spezialgebiet; Gebiet, auf dem sich jemand besonders betätigt, besonders gut auskennt“ (<http://www.duden.de/rechtschreibung/Domaene>, 16.10.2013). Die beiden Frauen sehen also das fastnachtliche Vereinsleben als Spezialgebiet der Männer an, welche dieses sozusagen gegen weiblichen Einfluss verteidigen. Die Männer scheinen sich hier einen Machtbereich entgegen der allgemeinen gesellschaftlichen Entwicklungen aufrechterhalten zu wollen. Im Folgenden soll untersucht werden, ob dies vielleicht in Vereinen generell der Fall ist und inwiefern sich Fastnachtsvereine mit anderen Vereinen vergleichen lassen. Vorher möchte ich aber nochmal zusammenfassen, welche Gründe es dafür gibt, dass so wenige Frauen sich in den Vorständen und Komitees der Fastnachtsvereine engagieren: Ein Grund sind die traditionellen Strukturen der Vereine, die häufig darauf beharren,

nicht allzu viel Altbewährtes zu ändern. Ein weiterer sind die Männer, die sich ihre Domäne aufrechterhalten wollen. Außerdem haben Frauen häufig nicht die Zeit für größeres Engagement im Verein und unter Umständen auch gar keine Ambitionen, die männlich dominierten Strukturen aufzubrechen und sich selbst einzubringen.

5.2 Fastnachtsvereine als Männerbünde?

Brandner u.A. untersuchten in den 1990er Jahren gemischtgeschlechtliche Vereine in Österreich, um herauszufinden, ob Vereine generell männlich dominiert sind. Sie kamen zu dem Ergebnis, dass insgesamt mehr Männer als Frauen in Vereinen aktiv sind (Brandner u.A. 1997: 65) und viermal so viele Männer wie Frauen im Vereinsvorstand mitwirken (Brandner u.A. 1997: 71). Dies liegt in erster Linie daran, dass Frauen es schwerer haben, eine Position im Vereinsvorstand zu erlangen, da dort eine spürbare Dominanz der Männer herrscht (Brandner u.A. 1997: 74). Die Gründe hierfür, die Brandner u.A. ausmachen konnten, sind dieselben, die auch im speziellen Fall der Mainzer Fastnacht genannt wurden: Es wird die Tradition angeführt, die Männer, die Frauen absichtlich am Aufstieg hindern, sowie mangelndes Interesse der Frauen und der hohe Arbeits- und Zeitaufwand (1997: 71-72). Manchmal werden Frauen als Notlösung eingesetzt, wenn sich kein Mann für eine Position findet – dies kann dann zur Öffnung rein männlicher Vereine für Frauen führen, wie es zum Beispiel bei den Freiwilligen Feuerwehren geschehen ist (Brandner u.A. 1997: 116). Und falls es im Vorstand ein Gleichgewicht zwischen Männern und Frauen gibt, ist dieses immer durch bewusste Bemühung um Ausgleich entstanden und somit sozusagen erzwungen worden; eine natürliche Entwicklung in diese Richtung gibt es nicht (Brandner u.A. 1997: 87).

Nicht nur in den Vereinsvorständen gibt es ein Ungleichgewicht der Geschlechter, sondern auch, was die Verteilung der Aufgaben innerhalb des Vereins betrifft: So fanden Brandner u.A. heraus, dass Männer eher leitende und organisatorische Aufgaben und Frauen eher Hilfstätigkeiten ausführen (1997: 58). Außerdem werden Männern generell eher technische und handwerkliche Tätigkeiten zugeordnet, Frauen eher die Zubereitung von Essen und Reinigungsdienste (Brandner u.A. 1997: 58). Brandner u.A. beantworten die Frage, ob der Verein im Allgemeinen männlich

sei, eindeutig mit ja – trotz einiger Anzeichen für Veränderung sind Frauen besonders in den Vereinsvorständen unterrepräsentiert und füllen tendenziell traditionelle Rollen aus (1997: 123). Die AutorInnen sprechen von „männerbündischen Traditionen“, welche nur langsam an Einfluss verlieren (Brandner u.A. 1997: 113).

Nun stellt sich die Frage, ob die Mainzer Fastnachtsvereine, welche durchaus nach den gleichen Kriterien untersucht werden können wie andere Vereine (Brophy 1997: 878-879), ebensolche männerbündischen Traditionen aufweisen. Schwedt bezeichnet Karnevalsvereine im Allgemeinen als „[n]eue Männerbünde im 19. Jahrhundert“ (1999_2: 167). Die Funktion von Männerbünden in Mitteleuropa zur Zeit der Fastnachtsreform war es, männliche Dominanz herzustellen und zu stabilisieren und prestigeträchtige männliche Domänen zu errichten (Schwedt 1999_2: 164) – als Beispiele für solche männlich dominierten Bereich der Gesellschaft im 19. und 20. Jahrhundert werden das traditionelle Schützenwesen, Kirche, Politik, Militär, Wirtschaft, und Rotary- und Lions-Club genannt (Schwedt 1999_2: 167-168). Diese Männerbünde, zu denen Schwedt auch die damals neu aufkommenden Karnevalsvereine zählt, sieht er als Anzeichen von männlicher Schwäche: „sind Männer denn so schwach, daß sie unablässig Halt an ihresgleichen suchen?“ (1999_2: 167). Die Fastnachtsvereine wurden also bereits gegründet mit dem Ziel, Frauen auszuschließen und den männlichen Gründern einen Machtbereich zu schaffen. Da es heute immer schwieriger wird, die klassischen Männerdomänen zu verteidigen – besonders ländliche Gemeinden würden ohne die Aktivitäten von Frauen kulturell veröden (Schwedt 1999_2: 169) – haben Prozesse der Enttraditionalisierung eingesetzt: Frauen spielen eine immer größere Rolle in den Fastnachtsvereinen.

Als mächtige Männerbünde, die bis zur heutigen Zeit überlebt haben, führt Schwedt das Militär, die katholische Kirche und die Vorstandsetagen großer Banken an (1999_2: 169). Aufgrund der stark männlich dominierten Strukturen der Mainzer Fastnachtsvereine lassen sich auch diese – zumindest die großen, ‚traditionellen‘ Vereine – hier einreihen. Die Ergebnisse der Untersuchung von Brandner u.A. lassen sich ohne weiteres auf die Mainzer Fastnachtsvereine übertragen: Auch hier haben Frauen es nach wie vor schwer, eine Position im Vereinsvorstand zu bekommen, auch hier werden also die mächtigsten und prestigeträchtigsten Ämter hauptsäch-

lich von Männern bekleidet – und auch hier findet eine geschlechtsspezifische Rollenteilung statt. Wie diese aussieht, soll im Folgenden untersucht werden.

5.3 Frauen auf, hinter und vor der Bühne

In der heutigen Mainzer Fastnacht treten Frauen in Sitzungen auf, sie sind hinter der Bühne tätig und sitzen im Zuschauerraum. Jedoch scheinen sie in jedem der drei Bereiche Funktionen zu erfüllen, die sich von denen der Männer teils massiv unterscheiden. Im Folgenden möchte ich genauer betrachten, wie wir Frauen in der Fastnacht begegnen: In welcher Form treten sie vorwiegend auf? Haben Büttenreden, die von Frauen gehalten werden, einen anderen Inhalt als männliche Büttenreden? Welche Funktionen erfüllen Frauen hinter der Bühne? Und was macht es für einen Unterschied, ob im Publikum nur Frauen sitzen oder es ein gemischtgeschlechtliches Publikum ist?

5.3.1 Frauen auf der Fastnachtbühne

Wie wir bereits gesehen haben, haben Frauen heute im Gegensatz zu früher durchaus die Chance, auf der Fastnachtbühne aktiv zu werden. Man begegnet ihnen dort als Sängerin, als Büttenrednerin, als Balletttänzerin.

Noch 1980 waren 84 Prozent der Mainzer Büttenredner männlich (Grosshennrich 1980: 217); Stahl spricht allgemein von einem Mangel an weiblichen Aktiven zu dieser Zeit (1981: 386). Heute scheint sich in dieser Hinsicht nicht allzu viel verändert zu haben: In den von mir untersuchten Sitzungen der großen Vereine – die Frauensitzung der SG soll hier nicht berücksichtigt werden, da hier auch auf der Bühne fast nur Frauen erlaubt waren – traten insgesamt drei weibliche und 22 männliche BüttenrednerInnen auf. Die Gruppen und Einzelpersonen, die Sketche aufführten, waren ebenfalls größtenteils männlich: Ein Sketch wurde von weiblichen Darstellerinnen, acht wurden von männlichen Darstellern, und drei von gemischtgeschlechtlichen Gruppen aufgeführt. Bei den SängerInnen und Chören ergibt sich ein ähnliches Bild: Hier stehen 19 männliche Gruppen oder Sänger lediglich vier weiblichen und zwei gemischtgeschlechtlichen gegenüber. Die Ballettgruppen sind das einzige Element der Sitzungen, bei dem die Frauen tatsächlich in der Überzahl sind: Von elf erwachsenen Balletts – die Kindergruppen werden hier nicht

mitgezählt – waren sechs ausschließlich weiblich und eines ausschließlich männlich besetzt, vier Gruppen bestanden aus Männern und Frauen.

Natürlich können diese Zahlen nicht als repräsentativ für alle Mainzer Fastnachtsvereine angesehen werden. Sie zeigen jedoch eine eindeutige Tendenz: Männer scheinen in allen Bereichen auf der Fastnachtsbühne überrepräsentiert zu sein, mit Ausnahme des Balletts, welches von Frauen dominiert wird. In Kapitel 3.2 wurde bereits angesprochen, dass in der Fastnacht eine geschlechtsspezifische Rollenaufteilung existiert und Frauen bevorzugt als „sexy Ballettmieze“ auftreten (Falk 1988: 109), um das Bedürfnis der männlichen Zuschauer nach Erotik zu befriedigen. Ein Beispiel für solch leicht bekleidete Frauenballettgruppen zeigt Abbildung 1.



Abbildung 1: Ballett des CKV Bretzenheim bei der Sitzung der Schnattergänsjer am 29.01.2013

Laut Gaby Elsener sind nicht nur das Komitee und der Vorstand der Fastnachtsvereine Männerdomänen, die Bühne war es bis vor kurzem auch. Auf meine Frage, warum die Komitees immer noch so stark männlich dominiert seien, antwortet sie:

„Ich weiß es nicht, ob, an was das liegt. Das ist ja auch mit den Rednern. Also es, heute ist es nicht mehr so, aber so zu Anfangszeiten, zumindest da, wo ich dann hier so in Mainz war, da gibt es dann, gab es schon so ein bisschen, ach, Neid würde ich eigentlich nicht sagen, aber so nach dem Motto ‚Ach, 'ne Frau‘, und dann, ja (...) ‚Ob das jetzt so viel besser ist‘ und so. Also, ich weiß nicht, ob da nicht auch so dieses Ego eine Rolle gespielt hat anfangs. Jetzt, glaube ich, ist es halt eher so, dass die schon auch eine Frauenquote wollen... Dass auch die Ver-

eine das wollen, und ich glaube auch das Publikum das verlangt.“ (Elsener 2013, persönliches Interview)

Ihrer Meinung nach haben sich also früher die Männer dagegen versperrt, auch Frauen auf der Bühne zuzulassen; das „Ego“ der Männer verhinderte eine Gleichberechtigung der Frauen. Erst seit „auch das Publikum das verlangt“ sind Frauen auf der Bühne erwünscht.

Die erste Frau, die überhaupt auf einer Mainzer Fastnachtsbühne stand und dabei keine Balletttänzerin war, war Margit Sponheimer. Bevor sie 1959 im Alter von sechzehn Jahren ihre ersten Erfahrungen mit der Fastnacht sammelte, hatte sie Folgendes nicht gewusst: „Es gab vor mir meines Wissens keine Fastnachtssängerinnen und Solistinnen auf der Rostra – für Frauen in der Fastnacht gab es nichts außer dem Ballett“ (Sponheimer 2010: 48). Auch Frau Sponheimer wurde vom MCV zunächst aufgrund ihres Geschlechts abgelehnt: „Ja, und dann war das also, wie gesagt, dann hab‘ ich beim MCV dann, dann kam Moerlé und wollte mich als Solistin aufbauen, und da hat der MCV geblockt. Keine Frau, um GOTTES Willen, lasst nur kein Weib an mich heran“ (Sponheimer 2013, persönliches Interview). Erst als Toni Hämmerle, ihr Komponist, vorschlug, sie solle mit Ernst Neger, einem bereits renommierten Fastnachtssänger, zusammen auftreten, erklärte der MCV sich einverstanden – ein Duett war also vertretbar, im Gegensatz zu einer Frau, die alleine auftreten würde. Frau Sponheimer wurde dann im Rahmen eines Liedes namens „Im Rhein gibt’s keine Backfisch‘ mehr“ von Ernst Neger wie durch Zufall als ‚Backfisch‘ aus dem Publikum ‚geangelt‘ – sie drückt das folgendermaßen aus: „Und Ernst Neger war so fair und so großzügig und hat gesagt: ‚Och, ich angel‘ mir das Mädchen mal auf die Bühn‘“ (Sponheimer 2010: 65). Selbst als erste Mainzer Fastnachtssängerin hatte Frau Sponheimer also zunächst keine eigene Stimme – obwohl ihr Auftritt aktiv geplant und eigentlich eine kleine Sensation war, sollte sie nach außen hin möglichst passiv wirken: Als kleiner hilfloser ‚Backfisch‘ wurde sie vom großen Ernst Neger ‚geangelt‘, es war also sein Verdienst, dass sie überhaupt auf der Bühne stehen durfte. Ab 1966 trat Frau Sponheimer dann als Solistin auf (Sponheimer 2010: 80); sie hatte den Weg für Frauen auf der Mainzer Fastnachtsbühne zumindest ein wenig geebnet. Einerseits wurde ihr dieser Weg vom ausschließlich männlich besetzten MCV erschwert:

„Und es war, also, nie diese Überfreude, dass da plötzlich eine Frau rummarschiert. Und ich hab' auch, zu meiner Zeit gab es keine Rednerinnen... Es gab keine, so wie heute fest im Programm, wir, die Frauen, haben ja heute die Fastnacht so aufgewertet. Aber da bin ich wirklich eine, die die Türen aufgemacht hat.“ (Sponheimer 2013, persönliches Interview)

Andererseits waren es aber stets Männer, die ihr die nächsten Karriereschritte ermöglichten. Sie selbst sagt, dass sie ohne deren Hilfe nie so weit gekommen wäre: „Damit habe ich in meinem Leben viel Glück gehabt: Dass ich immer im richtigen Moment die richtigen Leute getroffen habe, die dann gesagt haben ‚Mädchen, so geht das nicht‘“ (Sponheimer 2010: 39). Dieser Widerspruch ist sehr interessant: Frau Sponheimer verdankt ihre Karriere ebenjenen Männern, die sonst so vehement ihre Domäne Fastnacht verteidigt hatten – Frau Sponheimers Eintritt in die Fastnachtswelt stellt also keinen Zugewinn an Macht für die Frauen in der Fastnacht dar, sondern lediglich eine weitere Demonstration männlicher Entscheidungsgewalt.

Nichtsdestotrotz ist die Bedeutung, die Frau Sponheimer als erste Frau auf der Fastnachtsbühne hatte, nicht zu unterschätzen; sie machte sicherlich ihren Nachfolgerinnen Mut, indem sie bewies, dass die Fastnacht keine frauenfreie Zone bleiben muss. Über zwanzig Jahre später, im Jahr 1989, brachte Frau Sponheimer das Geschlechterverhältnis in der Mainzer Fastnacht mit folgenden Versen, von Joe Ludwig verfasst, auf den Punkt:

„Die Präsidentin
 Lange verharren
 Männer als Narren
 Immer do obbe alläns.
 Sie präsentieren
 Voller Allüren
 Patriarchalisches Määnz.
 Aber jetzt komm ich
 Ewe erklomm ich
 Diesen geheiligten Thron,
 Werf mich in Hose,
 Mache in Pose
 Närrische Revolution...“ (Sponheimer 2010: 96-97)

Was wie ein Ruf nach der Emanzipation von Frauen in der Fastnacht aussieht, stellt in Wirklichkeit eine ironische Abhandlung der Frauenquote dar:

„Auch wenn das mit der Kompetenz nicht so genau is

Die Hauptsach is, dass jeder zweite eine Frau is!

...

Nur bräuchten die Emanzen, wenn wir's ganz genau seh'n
Noch viel mehr Frauen, die auch so wie Frauen aussehn..." (Sponheimer 2010: 97-98)

Joe Ludwig schafft es in diesen Zeilen, vordergründig die patriarchalischen Strukturen der Mainzer Fastnacht an den Pranger zu stellen und gleichzeitig Emanzipationsbestrebungen lächerlich zu machen. Trotz des ironischen Untertons war das Lied den Veranstaltern jedoch immer noch zu heikel:

„Mit den Versen ‚lange verharren Männer als Narren immer do obbe alläns‘ leiteten wir eine gesangliche Fastnachts-Revolution ein. Doch Rolf Braun wünschte sich als Wiedergutmachung das Lied ‚Einen Mann muss man verwöhne‘. Und so blieb für die Fastnachts-Männerwelt die Emanzipation draußen vor der Tür.“ (Sponheimer 2010: 96)

Auch Ende der 1980er Jahre wurde das Bühnenprogramm also nach wie vor von Männern bestimmt, deren Zensur entschied, was aufgeführt wurde und was nicht. Heute mag diese Zensur etwas weniger streng sein, es ist jedoch davon auszugehen, dass sie in den von mir untersuchten großen Vereinen immer noch von Männern durchgeführt wird – allein aus dem Grund, weil so gut wie keine Frauen in den Vorständen sitzen. Meine nächste Frage ist nun: Inwiefern unterscheiden sich (Bütten-) Reden, die von Frauen gehalten werden, von denjenigen der Männer?

Laut Stahl ist es eine weit verbreitete Meinung innerhalb der Mainzer Sitzungsgeschichte, „daß die Politik ausschließlich eine Domäne der Männer sei“ (1981: 287). Im Allgemeinen gibt es heute weitaus weniger kritische Stellungnahmen zur Politik als früher in den Büttenreden (Stahl 1981: 311):

„Selbst wenn Politik, Gesellschaft oder Umwelt in den Büttenreden thematisiert werden, gehen diese über einen Anflug von Kritik kaum hinaus, weil die Redner sonst befürchten müssen, ihr Publikum dann nicht mehr adäquat unterhalten und zerstreuen zu können.“ (Stahl 1981: 316)

Kommt politische Kritik doch in Büttenreden vor, so bleibt diese laut Stahl stets systemimmanent (1981: 376-377). Obwohl sich die Mainzer Fastnacht gern nach außen hin für ihre politisch-literarische Ausrichtung lobt, findet hier also kein wirklicher kritischer Diskurs statt.

In den von mir besuchten Sitzungen der großen Vereine – also EBG, KCK, MCC, MCV und MPG – hielten insgesamt zwölf Männer und eine Frau Büttenreden mit

politischem Inhalt. In Anbetracht der Tatsache, dass generell nur so wenige Büttenrednerinnen anzutreffen waren, ist dies nicht weiter verwunderlich. Jedoch waren einige meiner Interviewpartnerinnen der Meinung, dass weibliche Rednerinnen in ihren Büttenreden andere Themen ansprechen als männliche. Auf meine Frage, ob man als Frau in einer Büttenrede über andere Themen reden als die männlichen Redner, antwortete Frau Elsener:

„Ja, schon. Also, es gibt halt, zumindest kenne ich keine, die zum Beispiel einen politischen Vortrag macht. Ja, also zum Beispiel ein Protokoller, das ist immer ein Mann... Oder der Till, das sind alles typische Männerdomänen, ja. ... Und ich weiß nicht, so politische Sachen, ich glaube eher, dass (...) dass da kein Interesse von den Frauen besteht. ... Die die Vorträge machen, ja... Also, mir zum Beispiel, da bin ich nicht tief genug in der Politik drin, zum Beispiel.“ (Elsener 2013, persönliches Interview)

Frau Elsener ist also der Meinung, dass die weiblichen Büttenrednerinnen sich einfach nicht so sehr für Politik interessieren wie ihre männlichen Kollegen. Sie selbst traut es sich nicht zu, einen politischen Vortrag zu halten, da sie sich zu wenig mit Politik auskenne. Sie scheint also davon auszugehen, dass Männer sich in diesem Bereich generell besser auskennen und auch interessierter sind – eine Annahme, welche sich natürlich hier nicht überprüfen lässt, welche jedoch genderbezogene Klischeevorstellungen beziehungsweise Stereotypen repräsentiert. Auch Frau Vonderheit glaubt, dass Frauen sich vorrangig für andere Themen interessieren: „Die meisten Frauen schreiben ja dann auch über tägliche Begebenheiten: Familie, Beruf, Kinder, ja? Irgendwie so (...) zwischenmenschliche Beziehungen. Die sind für eine Frau ganz anders wie für einen Mann“ (Vonderheit 2013, persönliches Interview). Der Blickwinkel macht also hier den Unterschied: „Weil, eine Frau macht ja schon mal einen Vortrag meistens aus Sicht der Frau. Was sie halt lustig findet“ (Vonderheit 2013, persönliches Interview). Frau Vonderheit unterscheidet also zwischen männlichen und weiblichen Themen, männlichem und weiblichem Humor. Trotzdem ist sie nicht der Meinung, dass Frauen sich in geringerem Maß für Politik interessieren als Männer – auf meine Frage, ob Frauen generell weniger politische Vorträge hielten, antwortet sie:

„Nein, glaub' ich noch nicht einmal, wir haben eine gute Protokollerin gehabt, die das sehr gut gemacht hat. Und, nur, wenn das ein gemischter Verein ist, sind ja auch überwiegend Männer auf der Bühne. Also, wenn Sie jetzt GCV, der hatte

dieses Jahr gar keine Frau als Rednerin. Ja, braucht er ja nicht. Wenn keine da ist.“ (Vonderheit 2013, persönliches Interview)

Der Grund für den Überschuss an politischen Reden von männlichen Rednern ist ihrer Meinung nach also nicht mangelndes Interesse oder mangelnde Kompetenz der Frauen, sondern einfach ein Mangel an weiblichen Büttenrednerinnen insgesamt.

Zusammenfassend lässt sich also festhalten, dass Frauen zwar mittlerweile in allen Funktionen auf der Mainzer Fastnachtsbühne – also als Sängerinnen, Tänzerinnen und Rednerinnen – auftreten, sie jedoch in allen Bereichen mit Ausnahme des Balletts unterrepräsentiert sind. Es gibt beispielsweise wesentlich weniger weibliche als männliche BüttenrednerInnen, und deren Reden unterscheiden sich auch thematisch von denen ihrer männlichen Kollegen. Ob dies jedoch auf unterschiedliche Interessen der weiblichen und männlichen BüttenrednerInnen zurückzuführen ist oder einfach auf die zahlenmäßig ungleiche Verteilung, bleibt unklar.

5.3.2 Frauen hinter der Fastnachtsbühne

Auf der Fastnachtsbühne sind, wie wir herausgefunden haben, die Männer sehr dominant – sie sitzen im Komitee und herrschen somit über die Sitzung, und auch unter den RednerInnen und SängerInnen sind sie in der Überzahl. Doch wie sieht es hinter der Bühne aus? Gibt es auch dort eine geschlechtsspezifische Arbeitsteilung?

Frau Vonderheit sieht diese Arbeitsteilung sehr wohl:

„Da sind also nur Männer [im Komitee]. Und dann ist halt hier auch der Zubehör hier, Kamera, Kostüme, das ist die Schneiderin, das ist eine Frau, die Maske machen Frauen, ansonsten sind es nur Männer. Ach so, die Komiteehostessen, die dann den Herren da oben einschenken, das sind natürlich Frauen. Regie, sind auch nur Männer. Wobei, da ist eine Frau, seh' ich gerade auf dem Foto.“ (Vonderheit 2013, persönliches Interview)

Was Frau Vonderheit hier aufzählt, ist die Aufteilung der Tätigkeiten beim GCV. Wie auch Brandner u.A. in ihrer Untersuchung gemischtgeschlechtlicher Vereine in Österreich herausgefunden haben, scheint hier nach wie vor eine traditionelle Aufteilung der Aufgaben zu herrschen: Arbeiten, die auch früher schon eher Frauen zugeordnet wurden, wie Kostüme, Masken und die Bewirtung, werden tendenziell eher von Frauen ausgeführt, während Kamera und Regie eher von Männern übernommen werden. Besonders auffällig waren auf den von mir besuchten Sitzungen

die „Komiteehostessen“, also die Kellnerinnen, deren Hauptaufgabe darin bestand, den Komiteemitgliedern Wein nachzuschenken – diese waren ausschließlich junge, attraktive Frauen, die in Kombination mit den stets sehr repräsentativ gekleideten älteren Herren des Komitees ein kurioses Bild abgaben.

Auch Frau Dietz hatte im Interview zu diesem Thema eine interessante Episode zu erzählen:

„Ja, da war vor Jahren (...) wurde mal der Hans-Peter Betz, der scheidende Sitzungspräsident der Fernsehsitzung, wurde mal in der Rheinzeitung zum Thema Frauen in der Fastnacht befragt. Und dann hat er wortwörtlich in diesem Interview gesagt, das dann in der Zeitung stand: ‚Frauen in der Fassenacht. Ja. Im Ballett, zum Singen, und den Komitee Wein nachzuschenken. Dafür kann man die gut gebrauchen.‘ Wortwörtlich.“ (Dietz 2013, persönliches Interview)

Ob Herr Betz dies ernst meinte oder es eine ironische Äußerung war, ist unklar – jedenfalls brachte er vor ungefähr zehn Jahren auf den Punkt, wie auch heute noch oft die Arbeitsteilung zwischen Frauen und Männern in der Mainzer Fastnacht aussieht: Traditionelle Rollenbilder werden häufig eher bestätigt als aufgebrochen.

5.3.3 Frauen vor der Fastnachtstbühne

Während meiner Forschung besuchte ich vier gemischtgeschlechtliche und zwei Frauensitzungen, wobei diese beiden Frauensitzungen sich insofern voneinander unterschieden, als dass beim „nährischen Hausfrauenkongress“ des MCC das Komitee aus Männern bestand und auch die Aktiven dieselben waren wie bei einer gemischten Sitzung, während man bei der kleinen Vorortsitzung der SG tatsächlich besonders darauf achtete, das Komitee ausschließlich weiblich zu besetzen und auch im Programm möglichst wenige Männer zu haben. Alle sieben Büttenreden wurden bei dieser Sitzung von Frauen gehalten, lediglich im Spielmannszug, bei Gesangsdarbietungen und im Männerballett traten hier auch Männer auf.

Reine Herrensitzungen, die sich nach dem Zweiten Weltkrieg als Reaktion auf die immer stärker verbreiteten Damensitzungen entwickelten, gibt es heute nur noch selten; die großen Mainzer Vereine richten keine mehr aus, da seit den 1970er Jahren das Interesse daran abflachte (Stahl 1981: 304). Diejenigen Herrensitzungen, die es noch in den Vororten gibt, sind bekannt für ihre Büttenreden mit zahlreichen sexuellen Anspielungen und besonders leicht bekleideten Sängerinnen und Tänzerinnen (Stahl 1981: 304) – einige meiner Interviewpartnerinnen distanzieren sich

deutlich von solchen Sitzungen und meinten, aufgrund der anzüglichen Inhalte und des groben Gebarens der Zuschauer dort nicht oder nur ungern aufzutreten. Da ich mir keine reinen Herrensitzungen angeschaut habe, sollen diese hier auch nicht weiter interessieren.

Die Geschichte der Damensitzungen in der Mainzer Fastnacht wurde bereits in Kapitel 3.4 behandelt. Solche Sitzungen zeichnen sich – im Gegensatz zu gemischten Sitzungen, die manchmal auch als ‚Sitzung mit Damen‘ bezeichnet werden – dadurch aus, dass im Publikum, bis vielleicht auf wenige männliche Ehrengäste, nur Frauen sitzen. Reine Damensitzungen tragen Namen wie „Hausfrauensitzung“, „Amazonensitzung“, „Hexensitzung“, „Deiwelsweiber-Sitzung“ oder „Hausdrachensitzung“ (Schenk 2011: 29), die an sich schon sehr bezeichnend sind und hemmungslos genderbezogene Klischees bedienen.

Alle vier von mir interviewten Frauen betonten, dass sich reine Frauensitzungen auf die eine oder andere Art von gemischtgeschlechtlichen Sitzungen unterscheiden. So sagt zum Beispiel Frau Dietz, bei Damensitzungen sei für sie „immer das schönste Publikum ..., weil das trifft natürlich genau den Geschmack von den Mädels“ (Dietz 2013, persönliches Interview). Noch mehrmals betont sie, wie angenehm ihr das rein weibliche Publikum sei, und begründet dies mit der allgemeinen Stimmung der Frauen:

„Erstens mal sind die Mädels unter sich viel gelöster. ... Und – ich will jetzt nicht sagen, die fühlen sich wohler ohne ihre Männer. Das sind aber, sind irgendwie unbeschwerter, ja. ... die kommen schon und sind gut drauf. Das ist einfach so. Die sind aufmerksam, die wollen Spaß haben, ja. ... Ja, warum das so ist, keine Ahnung. Aber ich denke schon, weil sie halt unter sich sind, ja, mit ihren Freundinnen zusammen sind...“ (Dietz 2013, persönliches Interview)

Auch Frau Elsener ist der Meinung, Frauen seien ohne ihre Ehemänner entspannter, besserer Stimmung und könnten gelöster feiern:

„Der Unterschied ist, ja, Frauen, die können, die können so richtig aus sich rausgehen, also die, die lachen dann auch mal über was, wo wenn dann vielleicht der Mann danebensitzt, ‚Ach, komm lach doch mal‘, ja, oder die dann ein bisschen steifer vielleicht sind, ja. Aber wenn da jetzt NUR Frauen sind, so, das ist irgendwie eine andere Stimmung. Die schreien dann auch... Die sind halt lockerer, irgendwie. Also, gemischte Sitzungen sind anders.“ (Elsener 2013, persönliches Interview)

Frau Sponheimer berichtet Ähnliches:

„... die Frauen allein sind ein gänzlich anderes Publikum, als wenn die Frauen, wenn ich gemischtes Publikum hab'. Das ist genauso, die feiern dann auf ihre Art, genauso wild uns lustig, aber mit ihrem Mann zusammen nicht. ... Weil, Frauen können über die Witze ganz anders lachen als die Männer... Frauen bringen die Stimmung rein.“ (Sponheimer 2013, persönliches Interview)

Auch Frau Vonderheit beobachtete, dass Frauen einen anderen Humor haben als Männer:

„... Frauen lachen über andere Sachen wie Männer. Das steht schon mal von vornherein fest. ... einfach, weil Männer anders denken. Die ticken ganz anders. In allen Bereichen, also auch in der Fastnacht. Die lachen über ganz andere Dinge.“ (Vonderheit 2013, persönliches Interview)

Alle von mir interviewten Frauen konnten also einen wesentlichen Unterschied im Verhalten des weiblichen Publikums erkennen, je nachdem, ob die Frauen unter sich waren oder sich zusammen mit ihren Männern eine Sitzung anschauten. Die vier Fastnachterinnen sind sich einig, dass Frauen unter sich lockerer, gelöster, entspannter und ausgelassener feiern. Dies wird einerseits damit begründet, dass diese Frauen mit ihren Freundinnen unterwegs sind, und andererseits damit, dass sie ohne ihre (Ehe-)Männer ausgehen. Außerdem wird Frauen im Allgemeinen ein anderer Humor zugeschrieben als Männern: Sie lachen anders über dieselben Witze oder lachen über andere Dinge als Männer. Wie in Kapitel 3 dargelegt, ist Gender etwas, das man tut; Geschlechtsidentität manifestiert sich in alltäglichen Handlungen und die Zweigeschlechtlichkeit ist ein grundlegendes Klassifikationsschema unserer Gesellschaft – es ist also nicht verwunderlich und durchaus möglich, dass sich Gender in ‚männlichem‘ und ‚weiblichen‘ Humor manifestiert und durch diesen Unterschied zum Ausdruck kommt. Es ist also davon auszugehen, dass der Eindruck meiner Interviewpartnerinnen richtig ist und Frauen tatsächlich über andere Dinge lachen als Männer, und sich außerdem in deren Abwesenheit auch anders verhalten. Mir selbst fiel bei meinen Besuchen der Damensitzungen, besonders beim „nährischen Hausfrauenkongress“ des MCC, die besonders ausgelassene Stimmung ebenfalls auf – über Witze mit sexuellen Anspielungen wird am lautesten gelacht, und besonders aus sich heraus gehen die zahlreichen, teilweise von weither angereisten Landfrauengruppen. Dies geht teilweise so weit, dass die Lautstärke einen unangenehmen Pegel erreicht. Außerdem fällt auf, dass das Programm tatsächlich sehr auf die Zielgruppe dieser Sitzungen, meiner Einschätzung nach (Haus-)Frauen

ab Mitte dreißig, zugeschnitten ist, also stark Klischees bedient, die die Gesellschaft oft mit dieser Gruppe in Verbindung bringt. So gibt es bei beiden Frauensitzungen nur wenige Beiträge, welche sich mit Politik beschäftigen – wie bereits erwähnt, wird Frauen politisches Interesse häufig abgesprochen. Häufiger geht es um den alltäglichen ‚Kampf der Geschlechter‘, um Auseinandersetzungen zwischen Ehefrau und Ehemann; werden diese Vorträge von Männern gehalten, dann werden viele Witze über Frauen gemacht und umgekehrt. Beide Varianten kommen beim weiblichen Publikum sehr gut an. Besonders auffällig ist, dass sich alles stets im strengen Rahmen der heterosexuellen Ehe beziehungsweise Partnerschaft abspielt – Lebensentwürfe, die davon abweichen, existieren in der Welt der Fastnachtssitzungen nicht.

Ein Programmpunkt, der eher bei Frauen- als bei gemischtgeschlechtlichen Sitzungen anzutreffen ist, ist das Männerballett. Heutige Männerballettgruppen sind nicht mehr, wie das früher häufig der Fall war, eine Parodie des weiblichen Balletts, mit Bierbauch im Tutu – vielmehr sieht man heute auch hier durchtrainierte Körper und anspruchsvolle Performances, denn „[d]ie Mädels wollen nicht unbedingt andere Mädels tanzen sehen, sondern ein paar stramme Jungs“ (Dietz 2013, persönliches Interview). Dem weiblichen Wunsch nach Erotik wird also heute Rechnung getragen, auch wenn auffällt, dass es sehr viel weniger Männer- als Frauenballetts gibt und dass erstere nicht ganz so freizügig auftreten wie letztere.

Zusammenfassend ist festzuhalten, dass Frauen heute zwar auf, hinter und vor der Fastnachtsszene präsent sind, jedoch oft nicht in den gleichen Funktionen und auf die gleiche Art und Weise wie Männer. Das Konzept Gender tritt hier zutage, wenn es um die Inhalte von Büttenreden und Aufführungen geht; wenn Aufgaben verteilt und hierbei traditionelle Rollenzuteilungen berücksichtigt werden; und wenn in speziellen Frauensitzungen der vermeintliche Geschmack von Frauen bedient wird und diese sich somit von gemischtgeschlechtlichen Sitzungen unterscheiden.

6 Uniformierung und Kostümierung

Laut Cora von Pape ist Kleidung ein Zeichensystem, das dem Individuum bei der Präsentation seiner Identität und seiner unterschiedlichen Rollen hilft (2008: 54). Sie ist also ein „Mittel der Kommunikation, mit dem in erster Linie Identitätsvorstellungen des Trägers an die Außenwelt signalisiert werden“ (von Pape 2008: 53). Was sagen wir nun über uns aus, wenn wir uns verkleiden? Wir schlüpfen vorübergehend in eine andere Rolle, nehmen eine andere Identität an. Bedenkt man, dass auch Geschlechtsidentitäten und Geschlechterrollen durch Kleidung ausgedrückt werden (von Pape 2008: 152), so stellt sich die Frage, inwiefern diese im Rahmen der Fastnacht beispielsweise durch Transvestismus beziehungsweise Cross-dressing als Konstrukt entlarvt (von Pape 2008: 170) oder durch Kostümierung reproduziert werden. Zunächst möchte ich jedoch noch einmal kurz auf die Frage eingehen, welche Funktion Uniformen wie beispielsweise diejenigen der Fastnachtsgarden oder der Komitees erfüllen.

6.1 Uniformierung in der Fastnacht

Wie bereits in Kapitel 5.1 erwähnt, tragen die Mitglieder der Fastnachtsgarden meist einheitliche Kleidung, die an Militäruniformen erinnert. Auch die Komitees der von mir untersuchten großen Mainzer Fastnachtsvereine sowie zahlreiche männliche Sitzungsbesucher tragen bei ihren Sitzungen eine Art Uniform, nämlich einen Anzug, wie auf Abbildung 2 zu sehen ist. Mezger spricht gar von einem Bedürfnis nach Uniformierung in der Fastnacht (1980: 219).



Abbildung 2: Das Komitee des KCK bei der Sitzung am 18.01.2013

Laut Gabriele Mentges dient Uniformierung der sozialen Integration beziehungsweise Abgrenzung und Vernetzung, sie stellt räumliche Orientierungsmuster und Erkennbarkeit her und stiftet Ordnung (2007: 18). Den Männeranzug sieht sie als Symbol für männliche Dominanz an – die vestimentäre Symbolik des Anzugs konstruiert somit kulturelle Vorstellungen von Männlichkeit (Mentges 2007: 21). Die Gardeuniform dient also erstens, wie wir bereits festgestellt haben, der Demonstration einer vereinsinternen Hierarchie; zweitens schafft sie, wie jede Uniform, Gemeinschaft und Integration, sie ist das Erkennungszeichen der Gardemitglieder. Laut Mentges macht Uniformierung Geschlechterunterschiede sichtbar (2007: 22); in der Fastnacht jedoch scheint dies nicht ihre primäre Funktion zu sein, hier werden in erster Linie Rangunterschiede sichtbar gemacht. Gender ist hier also nicht das wichtigste Unterscheidungs- und Klassifikationsmerkmal der Gardemitglieder – zumindest wird es als solches nicht durch die Kleidung zum Ausdruck gebracht. Der Anzug allerdings, der von vielen männlichen Fastnachtern getragen wird und in auffälligem Unterschied zu den Kostümen zahlreicher anderer Sitzungsbesucher steht, kann durchaus als Symbol für spezifisch männliche Macht angesehen werden – ist Kleidung im Allgemeinen stets soziales Distinktionsmittel, ein Indikator der sozialen Identität (Mentges 2010: 18), so steht der Herrenanzug seit jeher für solide männliche Bürgerlichkeit (Mentges 2010: 19). Dies fällt besonders bei den

Sitzungen auf: Die Anzüge, die vom Komitee oder von einigen ranghohen männlichen Vereinsmitgliedern getragen werden, stehen im Gegensatz zu den oft bunten und verspielten Kostümen der Bühnenaktiven und anderen Sitzungsbesucher. Sie erwecken – besonders bei den Komiteemitgliedern, die sowieso über dem restlichen Geschehen thronen – den Eindruck von Macht und Autorität. Dies mag, wie die Gardeuniformen auch, früher einmal als Parodie auf politische Machtträger gedacht gewesen sein; heute jedoch wirkt es, besonders in Anbetracht des zumindest vordergründig egalitären Anspruchs der Fastnacht, übertrieben und überholt.

Uniformen werden also in der Fastnacht unter anderem dazu eingesetzt, das soziale Klassifikationssystem Gender zu unterstützen, zum Beispiel im Fall der Herrenanzüge. Dass sie auch zur genderunabhängigen Demonstration von Rang und Macht dienen, zeigt, wie wichtig es ist, Gender stets im Zusammenhang mit anderen gesellschaftlichen Kategorien zu betrachten.

6.2 Cross-dressing und Geschlechtsrollentausch

Laut Cora von Pape gibt es in allen Kulturen geschlechtsspezifische Kleidung (2008: 52), also Kleidung, die primär mit einem Geschlecht assoziiert wird und die uns, wenn wir sie am anderen Geschlecht sehen, aufschauen lässt, vielleicht sogar verwirrt. Kleidung vermag überlieferte Geschlechtsidentitäten und Geschlechterrollen auszudrücken (von Pape 2008: 152), sie kann diese aber auch als Konstrukte offenlegen – eine Möglichkeit hierfür ist der Transvestismus (von Pape 2008: 170), also das Tragen von Kleidung und anderen äußeren Merkmalen, die eigentlich dem anderen Geschlecht zugeschrieben werden. Diese Praxis wird auch Cross-dressing genannt. In der Fastnacht begegnen wir dem Cross-dressing häufig, viel öfter als im Alltag: Auf der Bühne sieht man bisweilen Männer, die in Frauenkleidung Sketche aufführen, und auch unter den Sitzungs-, Ball- und Umzugsbesuchern finden sich zahlreiche Cross-dresserInnen. Was mir während meiner Forschung besonders ins Auge fiel, ist die Tatsache, dass Mann-zu-Frau-Cross-dressing wesentlich häufiger anzutreffen ist als die umgekehrte Variante. Mögliche Gründe versuchte ich in meinen Gesprächen und Interviews mit FastnachterInnen herauszufinden; zuerst je-

doch möchte ich auf das Phänomen des Cross-dressings in der Fastnacht im Allgemeinen eingehen und darauf, was andere Forscher hierzu herausgefunden haben.

Cross-dressing in der Fastnacht hat eine lange Tradition: Bereits im frühen Mittelalter befand es die Kirche für nötig, Männern das Tragen von Frauenkleidern während der Feierlichkeiten zu untersagen und umgekehrt (Schenk 2004_2: 32) – Frauen trugen beispielsweise während der Weiberfastnacht Hosen als Symbol für die eintägige Machtübernahme (Schumacher 2006: 54) – und auch in der reformierten Fastnacht wurde die Fastnachtsprinzessin noch bis zum Zweiten Weltkrieg von einem Mann verkörpert. Dietz-Rüdiger Moser bezeichnet die Verkleidung an Fastnacht als „augenfälligstes Zeichen eines Rollentausches“ (1986: 111) – „Ein derartiges Verkleiden hat nur dort Sinn, wo es eine Kleidungsnorm hoher Verbindlichkeit gibt, so daß ihre Verletzung als Verstoß gegen die ‚gute Sitte‘ und damit als Narretei aufgefaßt werden kann“ (Moser 1986: 111). Auf die Praxis des Cross-dressings übertragen bedeutet dies, dass es in einer Gesellschaft festgelegte genderbezogene Kleidungsnormen geben muss, damit Transvestismus überhaupt einen Sinn ergibt beziehungsweise damit durch Transvestismus eine bestimmte Aussage gemacht werden kann. Auch heute noch verstößt Cross-dressing also gegen die „gute Sitte“, gegen das gesellschaftliche Verständnis davon, welche Kleidung man als Frau beziehungsweise als Mann zu tragen hat.

Ivanov sieht Cross-dressing als Ritual der Statusinversion an, welches die binären Gegensätze männlich-weiblich umkehrt (1984: 12): „In contemporary ethnology, transvestism ... is considered to be an instance of a ritual neutralization of semiotically significant oppositions, in this case the opposition male/female“ (Ivanov 1984: 14). Auch Norbeck ist der Meinung, dass es sich – besonders weil Transvestismus beider Geschlechter bei rituellen Praktiken sehr häufig vorkommt – nicht immer um Rebellion gegen männliche Autorität und weibliche Rollen handelt; im Einzelfall könne Transvestismus gar eine Einheit der Geschlechter symbolisieren (1963: 1270). Die Möglichkeit, dass Transvestismus einen Widerstand gegen solche gesellschaftlichen Geschlechterrollen darstellt, schließt er jedoch nicht aus:

„When transvestism is accompanied by exaggerated and comical parodies of the opposite sex, it seems more reasonable to regard the complex of behavior as including an expression of antagonism, although not necessarily an expression of rebellion.“ (Norbeck 1963: 1270)

McMahon hingegen vertritt die Meinung, dass Cross-dressing – genauer: Männer, welche sich als Frauen verkleiden – stets männliche Machtansprüche festigt: „males masking as females reinforces the established order of things in the form of male hegemony“ (2000: 388). Dies drücke sich besonders darin aus, dass Männer, die sich als Frauen verkleiden, oft Stereotypen wählen: Sie verkleiden sich gern als kindliche, inkompetente, dennoch verführerische und erotische Frauenfiguren (McMahon 2000: 382).

Cross-dressing kann also dazu dienen, Geschlechterunterschiede umzukehren oder sie zu untermauern. In seiner Untersuchung des andalusischen Karnevals, die bereits in Kapitel 3.2 angesprochen wurde, beschäftigt sich Gilmore mit dem im ländlichen spanischen Karneval üblichen Mann-zu-Frau-Transvestismus (1998: 13). Er berichtet, dass andalusische Karneval-Transvestiten mit gekünstelt hoher Stimme sprechen und weibliches Verhalten auf groteske Weise nachahmen (Gilmore 1998: 37); Gegenstand des Spotts sind oft sexuelle Eskapaden von Frauen und der alltägliche „Kampf der Geschlechter“ (Gilmore 1998: 39). Jedoch wird Weiblichkeit hier nicht nur parodiert, oft beinhaltet das Cross-dressing auch eine stolze Repräsentation des Mütterlichen (Gilmore 1998: 71) – ebenso wie im brasilianischen Karneval scheint es auch hier die Einteilung von Frauen in Mutter/Heilige und Prostituierte zu geben. Diese Ambivalenz gegenüber Frauen manifestiert sich laut Gilmore im Cross-dressing:

„The carnival poets alternately present woman as mother and as whore-witch, the former sweet, gentle, asexual; the latter violent, grotesque, hypersexed. But of course both cultural images are acted out by male transvestites and represent male fantasies.“ (Gilmore 1998: 72)

Gilmore erklärt die Bedeutung des Transvestismus im spanischen Karneval mit der männlichen Sehnsucht nach der Mutter (1998: 88) – der Karneval dient als Bühne für Sehnsüchte, die mit Frauen in Verbindung gebracht werden, und die niemals aufgelöst werden können (Gilmore 1998: 106). Die Aussage, die durch Cross-dressing im Karneval letzten Endes getroffen wird, ist laut Gilmore folgende:

„The masquerader in drag, regressing to oneness with the mother, becomes woman and child, and those conditions are both fraught with ambivalence, negations of manhood. The lesson is perhaps that all behavior, no matter how seemingly monolithic, is always ambivalent, that all hierarchies are reversible, and that men and women are both on top and on the bottom at the same time,

for there is no negative in the imagination. Carnival, the imagination in festive form, has no ‚no‘.“ (Gilmore 1998: 123)

Laut Gilmore bewirkt das Cross-dressing im andalusischen Karneval also eher eine Aufhebung der Geschlechtergegensätze als eine Bestätigung dieser – eine Interpretation im Sinne von Turners *Communitas*. In der Mainzer Fastnacht ist Cross-dressing zwar nicht im gleichen Maße institutionalisiert wie in Andalusien, jedoch kann man es durchaus häufig beobachten. Bereits im Jahr 1955 traten in der Fernsehfastnacht erstmals zwei Männer, Otto Dürr und Georg Berresheim, als die beiden Putzfrauen „Frau Babbisch“ und „Frau Struwelich“ auf (Schenk 2004_1: 21). Aufgrund des begrenzten Umfangs dieser Arbeit können hier die Inhalte ihrer Aufführungen nicht analysiert werden; laut Stahl wird in ihren Gesprächen meist die Beziehung zwischen Mann und Frau lächerlich gemacht (1981: 240). Die Publikumswirksamkeit männlicher Cross-dresser in der Mainzer Fastnacht deutete sich schon in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts an und hat bis heute nicht nachgelassen (Stahl 1981: 157-158).

Auf meine Frage, warum man Mann-zu-Frau-Cross-dressing in der Fastnacht häufiger begegnet als der umgekehrten Variante, antwortete Frau Dietz im Interview:

„... vielleicht finden Männer einfach Männerkleider langweilig, und möchten gern/ Weil, wenn Männer sich als Frauen verkleiden, dann tragen die auch in aller Regel Kleider und Röcke. Nie Hosen. ... Wir Frauen haben ja auch viel mehr Möglichkeiten, ja, wir können ja alles tragen, sowieso. Und Männer können in aller Regel ja nur Hosen, kurz oder lang, oder/ und dann ist Ende der Veranstaltung. Aber sich aufreizend anzuziehen, kann doch ein Mann gar nicht machen. ... Die müssen ja immer mit ihren (...) mit ihren Reizen geizen, quasi.“ (Dietz 2013, persönliches Interview)

Sie sieht also als einen möglichen Grund für dieses Ungleichgewicht die heute gängige Kleidungsnorm: Frauen ist es heute erlaubt, die Kleidung zu tragen, die früher Männern vorbehalten war, und sie tun dies auch häufig – der Reiz des Cross-dressings ist für sie also nicht der gleiche wie für Männer, die in ‚typischer‘ Frauenkleidung auch heute im Alltag stark auffallen. Frau Elsener argumentiert ähnlich: „Also, ich kann mir vorstellen, weil wir ja auch Hosen anhaben im Alltag, ja. Aber ein Mann hat nie einen Rock an. ... es ist einfach der Rollentausch, dass Männer nie in Frauenkleidern normalerweise rumlaufen“ (Elsener 2013, persönliches Interview).

Ein wichtiges Stichwort ist hier der Rollentausch: Laut Rainer Herrn ist Cross-dressing häufig verbunden mit dem Wechsel des sozialen Geschlechts (2012: 41): Mit der geschlechtsspezifischen Kleidung legt man auch Verhaltensweisen und andere äußere Merkmale, wie Mimik und Gestik, des anderen Geschlechts an, man schlüpft in eine Rolle, und bedient sich häufig übertriebener Rollenklischees, um dies noch deutlicher zu machen. So wäre es beispielsweise wenig reizvoll, sich als Mann einfach mit einer Damenhandtasche und hohen Schuhen auszustatten – meist gehören ein aufreizendes Kleid, auffälliges Gesichts-Make-up und eine gekünstelt hohe Stimme zum Outfit und Auftreten des Cross-dressers dazu.

Nicht den Rollentausch, sondern den Drang, das andere Geschlecht „auf's Korn“ zu nehmen, nennt Frau Sponheimer als möglichen Grund für Transvestismus (2013, persönliches Interview). Sie sieht also in erster Linie die Verspottung des anderen Geschlechts, besonders des weiblichen Geschlechts, als Funktion des Cross-dressings: „Irgendwo ist da der Drang, vielleicht, weil wir das schwache Geschlecht sind, dass man da uns auf den Arm nehmen will“ (Sponheimer 2013, persönliches Interview).

Die Frage, ob Cross-dressing in der Fastnacht Gender insgesamt oder einzelne genderbezogene Rollenvorstellungen als Konstrukt entlarvt oder diese durch die oft übertriebene Darstellung von Geschlechterstereotypen eher reproduziert, ist schwer zu beantworten. In der heutigen Mainzer Fastnacht, so scheint es, dient diese besondere Art der Verkleidung eher nicht der Kritik an männlicher Macht oder Dominanz über Frauen und auch nicht der Umkehr der binären Gegensätze männlich-weiblich; sie scheint tatsächlich in erster Linie das Bedürfnis des Geschlechtsrollentauschs, welcher eine Form der Statusinversion darstellt, zu befriedigen – und wie viele Rituale der Statusumkehrung scheint auch die Praxis des Cross-dressings das Statussystem, hier also speziell das System der Zweigeschlechtlichkeit, eher zu bestätigen als zu hinterfragen.

7 Die Darstellung von Gender in den Mainzer Fastnachtssitzungen

Wie bereits erwähnt stellt Gender ein häufig angesprochenes Thema in der Mainzer Sitzungsfastnacht dar – zahlreiche Vorträge und Programmpunkte in den von mir besuchten Sitzungen beschäftigten sich auf die eine oder andere Weise mit den Themen Geschlecht und Mann-Frau-Beziehung. Kommen in Büttenreden oder Sketchen genderrelevante Themen zur Sprache, so fällt auf, dass der gesamte Diskurs in einem sehr engen Rahmen stattfindet, nämlich dem der mittelständischen Kleinfamilie und heterosexuellen Ehe. Witze über das andere Geschlecht zielen meist auf die Ehefrau oder den Ehemann; deren Unzulänglichkeiten und Gewohnheiten gehören zu den beliebtesten Themen. Für Lebensentwürfe, die aus diesem engen Rahmen abweichen, ist in der organisierten Mainzer Sitzungsfastnacht, zumindest derjenigen der größeren Vereine, kein Platz. Hier bestätigt sich die Annahme Kerstin Bronners: Das ‚nährische‘ Fest, anstatt einen Gegenentwurf zum Alltäglichen zu bieten, befindet sich stets fest im Griff der Heteronormativität (2011: 217) – auch durch kurzzeitiges Experimentieren und Überschreiten von Grenzen wie durch Cross-dressing wird dieser Rahmen nicht aufgebrochen, sondern eher noch, wie in Kapitel 6.2 dargelegt, gefestigt.

In denjenigen Programmpunkten der Sitzungen, die sich mit dem ‚Kampf der Geschlechter‘ beschäftigen, also mit den alltäglichen Problemen des Ehelebens, folgt oft ein Klischee nach dem anderen: Frauen werden als auf Kleidung und Schönheit fixierte, eitle, überkritische, ‚männerfressende‘ oder verzweifelte Hausdrachen dargestellt, die viel zu viel reden, während ihre unsauberen, Bier trinkenden Männer nur noch Fußball schauen, übergewichtig werden und ihre ‚ehelichen Pflichten‘ vernachlässigen. Diese überkommenen Vorstellungen und Stereotype wirken regelrecht anachronistisch, auch teilweise sexistisch. Sie kommen in den reinen Frauensitzungen ebenso vor wie in denen mit Zuschauern beiderlei Geschlechts. Im Folgenden möchte ich einige Beispiele hierfür aus den von mir besuchten Sitzungen anführen.

In der Sitzung des KCK spricht Hans-Joachim „Hansi“ Greb, der als „Hobbess“ auftritt, über das Thema Renovierung. Die notorische Unzuverlässigkeit der Hand-

werker wird mit derjenigen der Frauen verglichen – die Ehefrau, welche die Renovierung initiiert hat, kritisiert ständig die Arbeit ihres stets fleißigen Mannes. Frauen werden hier im Allgemeinen als eitel und kaufsüchtig, Männer als unsauber und unzuverlässig dargestellt. Auch Gaby Elsener, die in derselben Sitzung als „Apollonia“ auftritt, bedient sich genderbezogener Klischees wie dem der unfähigen Autofahrerin; sie spielt die typisch weibliche Rolle der unwissenden Naiven. Dies zeigt, dass genderbezogene Klischees nicht nur vom jeweils anderen Geschlecht genutzt werden: Frauen machen sich durchaus über Frauen, Männer über Männer lustig. Auch Sabine Pelz, die in der Sitzung der EBG als „Chefhostess“ auftritt, macht Witze auf Kosten beider Geschlechter: Frauen treten bei ihr als männerfressende *Femmes Fatales* auf, die sich übermäßig parfümieren und schminken und außerdem zu viel „babbeln“, also schwatzen; Männer stellt sie dar als trinkende Computer-Nerds, die stets einen dummen Anmachspruch parat haben. In den anderen Sitzungen konnte ich Ähnliches beobachten: Männer interessieren sich mehr für Fußball und Bier als für ihre Ehefrau (Patricia Lowin als „Roboterfrau Roberta“); die kaufsüchtige übergewichtige Ehefrau braucht ständig neue Kleider (Alexander Leber als „Sparbrötchen“); die Ehefrau wünscht sich zum Geburtstag etwas schnelles Rotes und bekommt vom Ehemann eine knallrote Personenwaage, denn „die ist schnell von 0 auf 100“ (Ady Guckelsberger als „Der Nachtwächter“). Besonders in den beiden Frauensitzungen des MCC und der SG spielen Genderthemen eine große Rolle – hier gibt es weniger Beiträge, die sich mit Politik, dafür umso mehr, die sich mit Hausfrauenproblemen beschäftigen. So berichtet Jürgen Wiesmann als „stummer Diener Ernst Lustig“ von seiner Ehefrau, die ständig einkauft und ihn die Tüten schleppen lässt; während er als rational denkender Heimwerker Elektronikgeräte repariert, bricht seine hochemotionale Frau bei alten Filmen in Tränen aus. Während derselben Sitzung, dem „Närrischen Hausfrauenkongress“ des MCC, kommt es gar bei dem Einmarsch der rein weiblich besetzten Ballettgruppe „TMS Jazztanzgruppe Bretzenheim“ zu folgendem Kommentar eines männlichen Komiteemitglieds: „Als Mann freut man sich doch bei so einem Maskenball auf die Demaskierung“. Die Anspielung bezieht sich auf die Kostüme der Tänzerinnen, welche kurze Kleider im Barockstil tragen. Der Vorwurf, der der Fastnacht bisweilen gemacht wird, sie habe sexistische Elemente, welche sich gegen Frauen richten, bewahrheitet sich hier: Der

schlüpfrige Ausspruch des Komiteemitglieds und die Tatsache, dass dieser keinerlei unmittelbare Reaktion auslöst, zeigt, dass die Fastnacht vielleicht heute noch „eine der stärksten Bastionen der doppelten Moral“ ist (Bausinger 1980: 245) – während auf der einen Seite die „saubere Fastnacht“ propagiert wird, stehen auf der anderen die zahlreichen nicht hinterfragten „robusten Herrenwitze“ (Bausinger 1980: 245). Dies ist nicht nur in der Mainzer Fastnacht der Fall – über die Schramberger ‚Fasnet‘, welche zur schwäbisch-alemannischen Fastnacht gehört, schreibt Falk Folgendes: „Humor‘ in der Fasnet – das bedeutet häufig nichts anderes, als frauenfeindliche Witze, oft genug unter der Gürtellinie. Anmachen, betatschen, abschleppen, das alles hat Hochkonjunktur an den Fasnetstagen“ (1988: 110).

Wie bereits erwähnt, nimmt die Frauensitzung der SG auch was die Inhalte der Beiträge betrifft eine Sonderstellung in meiner Untersuchung ein: Da hier fast nur Frauen auftreten, werden weitaus mehr Witze auf Kosten des männlichen Geschlechts gemacht als bei allen anderen Sitzungen. Männer werden hier tendenziell als unfähig, überkritisch, lästig, störend und eingebildet dargestellt – sie stinken und werden mit zunehmendem Alter immer dicker (Regina Ebert als Frau in den Wechseljahren); sie sind nicht imstande, im Baumarkt einzukaufen oder eine Urlaubsreise zu organisieren (Ursula Krämer als „Männerversteherin“); sie sind im Bett zu nichts zu gebrauchen und haben Angst vor einem Arztbesuch (Angelika Hammer als „Männerfeindin“); sie sind selbst unfähig, einen Weihnachtsbaum aufzustellen (Ulrike Sersch als „Christbaumspitze“). Es fällt auf, dass Klischees, die auch in anderen Sitzungen bedient werden, hier ins Gegenteil verkehrt werden: Männer sind hier nicht die rationalen Heimwerker, die selbstbewusst die Organisation des Alltags in die Hand nehmen und ihre überemotionalen Frauen dem Shopping und kitschigen Filmen überlassen – hier haben die Frauen das Sagen, sie sollten sogar in der Politik die unfähigen Männer ersetzen: „Frauen haben, das liegt auf der Hand, dem Mann was voraus: Sie haben Verstand!“ (Angelika Hammer als „Männerfeindin“). Über die Männerwitze wird hier mit Abstand am lautesten gelacht und besonders die älteren Sitzungsbesucherinnen nicken wissend, wenn es um Macken und Marotten der Ehemänner geht. Dies zeigt, dass wohl seitens der Frauen das starke Bedürfnis danach besteht, den Spieß einmal umzudrehen: Da sonst meist weibliche Rollenklischees bedient werden, wird es in dieser Frauensitzung genau andersherum ge-

handhabt und diese Klischees kurzerhand umgedreht. Das heißt nicht, dass hier nicht auch stereotype Vorstellungen traditioneller Frauenrollen zutage treten: Auch bei den SG treten Balletttänzerinnen in kurzen Röckchen auf, werden Frauen vornehmlich als Hausfrauen dargestellt, die grundsätzlich verheiratet und oft überge- wichtig sind. Man kann hier gewisse Parallelen zum spanischen und lateinamerika- nischen Karneval erkennen, wie er von Gilmore und Da Matta untersucht wurde: Auch hier tritt die Frau meist in einer der zwei gegensätzlichen Rollen Mut- ter/Heilige und Prostituierte/Männerfresserin auf: Entweder sie wird als fürsorgli- che Hausfrau präsentiert, oder sie trägt extrem freizügige und aufreizende Kleidung. Laut McMahan ist diese fastnachtliche Interpretation des weiblichen Körpers eine Metapher für Ängste der Männer: „both the economic body and the unrestrained female body appear carnivalesque when they are unconstrained and become a threat to male dominance“ (2000: 388). Durch die Aufteilung der Frauenfiguren in Heilige und Hure werden also laut McMahan männliche Ängste und vielleicht auch Sehnsüchte verarbeitet, indem man sie auf das Ritual der Fastnacht projiziert.

Genderbezogene Klischees und Rollenvorstellungen, sowohl Frauen als auch Männer betreffend, kommen in allen von mir besuchten Sitzungen vor; solche Ste- reotypen scheinen also zumindest bei Fastnachtern weit verbreitet zu sein. Herbert Bonewitz, Mainzer Fastnachter und Kabarettist, beklagt den konformistischen Cha- rakter der heutigen Fastnacht: „Die modernen Narren sind ausnahmslos Vertreter dieser Gesellschaft. Die Obrigkeit wird begrüßt und hofiert, Minderheiten werden lächerlich gemacht, offensichtliche Mißstände totgeschwiegen und Vorurteile rei- henweise bestätigt“ (1999: 101). Bezogen auf das Thema Gender bedeutet dies, dass hier nicht etwa durch die Auseinandersetzung mit Genderthemen Konventio- nen hinterfragt oder gar Vorurteile abgebaut werden. Vielmehr spiegelt die Fast- nacht die Gesellschaft wider, wie Stahl bereits in den 1980er Jahren feststellte:

„Betrachtet man die Rolle der Frau in der Fastnacht, so spiegelt sich hier im klei- neren Raum exakt ihre allgemeine gesellschaftliche Position. Alle Vorurteile, die ihrem Gleichberechtigungsstreben im gesamtgesellschaftlichen Leben entge- gengestellt werden, fließen auch in die Fastnacht ein und manifestieren sich vorwiegend in Büttenreden oder Zwiegesprächen.“ (Stahl 1981: 387)

Dass die Zuschauerinnen durch die Darstellung der Frau in diesen Büttenreden und Zwiegesprächen diskriminiert werden, scheint ihnen jedoch nicht bewusst zu

sein: „Es hat im Verlaufe der vielen Jahrzehnte anscheinend ein Gewöhnungsprozeß stattgefunden, durch den die meisten Sitzungsbesucherinnen immun geworden sind gegen die Verbreitung von Allgemeinplätzen aus der Bütt“ (Stahl 1981: 389). Auch geschieht diese Diskriminierung wohl eher nicht bewusst, sondern entspringt „der von der Geschichte geprägten Anschauung von der Rolle der Frau in einer patriarchalisch orientierten Gesellschaft“ (Stahl 1981: 389) – die Fastnacht als das Spiegelbild der Gesellschaft kann der Frau nicht mehr Toleranz entgegenbringen als die Gesellschaft selbst (Stahl 1981: 389-390). Zwar hat Stahl ihre Erkenntnisse über die Mainzer Fastnacht vor über dreißig Jahren niedergeschrieben, und es mag seitdem einiges passiert sein, was das „Gleichberechtigungsstreben im gesamtgesellschaftlichen Leben“ der Frau betrifft, doch sind meiner Meinung nach ihre Aussagen nach wie vor aktuell. Genderbezogene Klischees und Stereotypen sind zwar häufig Gegenstand der Vorträge und werden oft übertrieben oder ironisch dargestellt, doch werden sie nicht öffentlich reflektiert oder hinterfragt – wie bereits in Kapitel 3.3 angesprochen, steht der Anspruch der Fastnacht, durch die vielzitierte Narrenfreiheit ein Ausbrechen aus gängigen Konventionen zu ermöglichen, im Widerspruch dazu, dass letztendlich ebendiese Konventionen häufig noch bestätigt werden. Die Darstellung von Gender in den Fastnachtssitzungen erfolgt stets in einem sehr engen und durchaus, wie von Bonewitz kritisiert, konformistischen Rahmen – Grenzüberschreitungen werden wenn, dann nur sehr sparsam durchgeführt und gehen nie über das allgemeingesellschaftlich ohnehin Akzeptierte hinaus. Dies beklagen auch Link und Wandel:

„Lustige Fastnachtsaneddoten, individuelle Erlebnisse, die eine Gebotsübertretung und Verletzung im Alltag herrschender Regeln und Normen darstellen, sind selbst wieder an Regeln gebunden und können nicht über den konformistischen Charakter des Festes hinwegtäuschen.“ (1977: 58)

Weiblichkeit und Männlichkeit werden in der Fastnacht konstruiert, indem die damit verbundenen Vorstellungen auf übertriebene Art und Weise dargestellt werden. Diese übertriebene Darstellung von Alltagssituationen macht für Frau Vonderheit einen guten Fastnachtsvortrag aus: „Also, alles zuspitzen bis zum fast Unerträglichen. Und das bringt dann halt die Leute zum Lachen“ (Vonderheit 2013, persönliches Interview). Frau Dietz, die in ihren Vorträgen bevorzugt über ihren Ehemann

spricht, ist der Meinung, dies komme beim Publikum so gut an, weil sich die Zuschauerinnen damit identifizieren können:

„Weil einfach für das Publikum es am schönsten ist, sich in geschilderten Situationen wiederzufinden. Mir passiert das ganz oft, dass ich unten auch Frauen sehe, die ihre Männer dann so anschubsen, ‚Wie bei uns‘, ja. ((lacht)) Und das, glaube ich, wenn man so, wenn man das Menschen so trifft, ja. Und das aber dann so verpackt, dass man drüber lachen kann, ja. Das ist einfach, das gefällt den Leuten ...“ (Dietz 2013, persönliches Interview)

Dies bringt auf den Punkt, warum genderbezogene Vorträge in der Fastnacht sich so sehr einem festen Schema bedienen und nicht von der gesellschaftlichen Norm abweichen: Die ZuschauerInnen, welche ja meist aus der Mittelschicht kommen und unter denen sich vermutlich wenig oder gar keine Minderheiten oder Randgruppen befinden, möchten sich mit dem Gesagten identifizieren können – mit Überschreitungen der zweigeschlechtlichen und heteronormativen Alltagstheorie könnten sie wahrscheinlich wenig anfangen. Dies mag bei kleineren Vereinen und Veranstaltungen durchaus anders aussehen, ist jedoch bei den großen Vereinen durchgehend zu beobachten. Diese bedienen also ausschließlich die Wünsche eines bestimmten Publikums, ohne viel zu hinterfragen, ohne bedeutende Regeln zu brechen oder Konventionen zu überwinden.

Fazit und Ausblick

Mit dieser Arbeit habe ich versucht zu zeigen, auf welcher vielfältigen Weise sich Gender in der Mainzer Fastnacht manifestiert. Wie in allen Bereichen des gesellschaftlichen Lebens spielt dieses soziale Konstrukt entweder implizit oder explizit eine wichtige Rolle in der Fastnacht. Das System der Zweigeschlechtlichkeit, also die binäre Geschlechterordnung, bestimmt unseren Alltag und somit auch die Fastnacht, die von diesem Alltag abhängig ist und ohne ihn nicht existieren kann – Gender wird durch das Fest, wie durch alle alltäglichen Handlungen, ständig dargestellt und gleichzeitig hervorgebracht. So können traditionelle Geschlechterrollen während der Fastnacht zwar umgekehrt werden, beispielsweise durch Cross-dressing. Die Fastnacht hat also das Potenzial, Genderkonventionen zu überwinden. Jedoch bedient sie sich häufig auch heute frauenfeindlicher Klischees, sexistischer Witze und überholter Rollenzuweisungen. Diese Tendenzen werden häufig nicht oder nur

unzureichend reflektiert – Strukturen, die die Fastnacht vordergründig persifliert und lächerlich macht, werden oft eher bestätigt: „Carnival, in order to be enjoyed, requires that rules and rituals be parodied, and that these rules and rituals already be recognized and respected... Without a valid law to break, carnival is impossible“ (Eco 1984: 6). Hier liegt die Ironie und auch der Aspekt des Tabus in der Fastnacht: Damit das Fest funktioniert, müssen feste Regeln und eine funktionierende Sozialstruktur vorhanden sein, die dann kurzzeitig ‚auf den Kopf gestellt‘ werden. Auch Victor Turner, Max Gluckman und Amitai Etzioni, welche sich mit der Funktion von Ritualen beschäftigten, kamen zu dem Schluss, dass Rituale die soziale Ordnung eher bestätigen als hinterfragen. Mezger drückt dies wie folgt aus: „Fasnacht, Fasching und Karneval legen es nämlich keineswegs ... darauf an, die Alltagsordnung zu zersetzen oder gar abzuschaffen. Im Gegenteil, die Fasnacht ist von diesem Alltag in höchstem Grade abhängig“ (1980: 220). Auf das Thema Gender bezogen bedeutet dies, dass Genderkonventionen fest in der Gesellschaft verankert sein müssen, damit sich die Fastnacht dieser bedienen kann – das Fest kann also lediglich abbilden, auf welche Art und Weise Gender in der Gesellschaft präsent ist, und ist nicht imstande, diesbezüglich viel zu verändern.

Die Untersuchung der Geschichte der Frauen in der Fastnacht zeigt, dass die männliche Dominanz, die hier auch heute noch herrscht, historisch gewachsen ist. Bis ins vorige Jahrhundert hinein wurde das Fest ausschließlich von Männern organisiert, diese bestimmten also auch maßgeblich seine Inhalte. Heute sind Frauen in allen Bereichen der Fastnacht am Fest beteiligt, jedoch, wie meine Untersuchung zeigt, nicht im selben Maße wie Männer – so weisen beispielsweise die großen Mainzer Fastnachtsvereine nach wie vor eine straff hierarchisch gegliederte und männlich dominierte Struktur auf. Minderheiten werden hier oft – bewusst oder unbewusst – ausgeschlossen und die Vereine verweisen gerne auf die ‚Tradition‘, wenn es darum geht, sich für eigentlich überholte Strukturen zu rechtfertigen. Frauen spielen in den meisten Bereichen der Vereinsfastnacht eine untergeordnete Rolle – die von mir untersuchten großen Vereine, die teilweise männerbündische Strukturen aufweisen, kann man also auch heute noch als Männerdomänen bezeichnen. Dies wirkt sich so aus, dass Männer in den prestigeträchtigen Positionen als Komiteemitglied oder Büttenredner weit in der Überzahl sind, während Frauen

gerne zur optischen Bereicherung als leicht bekleidete Tänzerinnen eingesetzt werden; es zeigt sich aber auch im Bereich der Kleiderordnung, wo der von vielen Fastnachtern gern getragene Herrenanzug als Symbol männlicher Macht dient.

Gender wird in der Mainzer Fastnacht stets im Rahmen der binären Geschlechterordnung und Heteronormativität unserer Gesellschaft dargestellt – die zahlreichen anachronistischen und bisweilen sexistischen genderbezogenen Rollenklischees werden selten kritisiert, die ZuschauerInnen scheinen sich mit den Inhalten identifizieren zu können. So stellte Bausinger im Jahr 1980 die Frage, ob Fastnacht „ein Netzwerk totaler Organisation [sei] ..., in dem die Rollen präzise zugewiesen sind und Narrenfreiheit wohldosiert verordnet wird“ (1980: 240). Diese Frage scheint mir heute noch aktuell – die Fastnacht wird sich in Zukunft daran messen lassen müssen, wie viel Toleranz sie dem Einzelnen und der Gesellschaft entgegenbringt und ob sie tatsächlich Narrenfreiheit bietet, welche es ermöglicht, aus gesellschaftlichen Grenzen ausubrechen. Im Bereich Gender besteht hier, zumindest was die großen Fastnachtsvereine betrifft, noch einiger Nachholbedarf. Darüber hinaus wäre es interessant zu untersuchen, ob es innerhalb von Mainz im Hinblick auf den Umgang mit dem Thema Gender Unterschiede gibt, beispielsweise zwischen größeren und kleineren Vereinen, zwischen Innenstadt- und Vorortvereinen oder zwischen der im großen Rahmen organisierten Sitzungs- und Saalfastnacht und der intimeren und spontaneren Kneipenfastnacht. Auch könnte man Mainz im Rahmen weiterführender Forschungen mit anderen Städten vergleichen, in denen der rheinische Karneval gefeiert wird, wie Köln oder Düsseldorf. Generell gibt es zum Thema Gender in der Fastnacht noch großen Forschungsbedarf; diese Arbeit kann lediglich einen sehr kleinen Teilbereich beleuchten und zeigen, dass in der glitzernden Fastnachtswelt keinesfalls absolute Narrenfreiheit herrscht, denn, in den Worten Umberto Ecos: „... comedy and carnival are not instances of real transgressions: on the contrary, they represent paramount examples of law reinforcement. They remind us of the existence of the rule“ (Eco 1984: 6).

Literaturverzeichnis

- Barnard, Alan; Spencer, Jonathan (2002): Rite of Passage. In: Alan Barnard und Jonathan Spencer (Hg.): *Encyclopedia of Social and Cultural Anthropology*. London. New York: Routledge, 489–490.
- Bausinger, Hermann (1980): Hintergründe der Fastnacht. In: Hermann Bausinger (Hg.): *Narrenfreiheit. Beiträge zur Fastnachtforschung*. Tübingen (Untersuchungen des Ludwig-Uhland-Instituts der Universität Tübingen, 51), 13–27.
- Bausinger, Hermann (1980): Narrenfreiheit nach Vorschrift. Zwischen Organisation und Spontaneität. In: Hermann Bausinger (Hg.): *Narrenfreiheit. Beiträge zur Fastnachtforschung*. Tübingen (Untersuchungen des Ludwig-Uhland-Instituts der Universität Tübingen, 51), 239–248.
- Bonewitz, Herbert (1999): "Kappen, Kult und Kokoloeres". Die Mainzer Fastnacht zwischen Anspruch und Widerspruch – Reflexionen eines Zeitzeugen. In: Michael Matheus (Hg.): *Fastnacht / Karneval im europäischen Vergleich*. Stuttgart: F. Steiner, 91–120.
- Brandner, Walter-Werner, Gabriele Hebenstreit, Irmtraud Hellerschmid-Artner und Martin Urbanek (1997): *Frauen – Männer – Rollenbilder. Oder: ist DER Verein männlich? Eine Untersuchung zu den Geschlechterverhältnissen in Vereinen*. Wien: Bundesministerium für Arbeit Gesundheit und Soziales, Abteilung für Grundsätzliche Angelegenheiten der Frauen.
- Bronner, Kerstin (2011): *Grenzenlos normal? Aushandlungen von Gender aus handlungspraktischer und biografischer Perspektive*. Bielefeld: transcript.
- Brophy, James M. (1997): Carnival and Citizenship: The Politics of Carnival Culture in the Prussian Rhineland, 1823-1848. *Journal of Social History* 30 (4), 873–904.
- Burckhardt-Seebass, Christine (1999): Butzen und Butzinnen? Eine weibliche Lektüre älterer Brauchliteratur. In: Christel Köhle-Hezinger, Martin Scharfe und Rolf Wilhelm Brednich (Hg.): *Männlich. Weiblich. Zur Bedeutung der Kategorie Geschlecht in der Kultur*. Münster: Waxmann, 18–27.
- Butler, Judith (1991): *Das Unbehagen der Geschlechter*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Crössmann, Horst (2001): Fastnacht - noch immer reine Männersache? *Narrhalla*, 33.
- Da Matta, Roberto (1984): Carnival in Multiple Planes. In: John J. MacAloon (Hg.): *Rite, Drama, Festival, Spectacle. Rehearsals Toward a Theory of Cultural Performance*. Philadelphia: ISHI, Institute for the Study of Human Issues, 208–240.
- Deflem, Mathieu (1991): Ritual, Anti-Structure, and Religion: A Discussion of Victor Turner's Processual Symbolic Analysis. *Journal for the Scientific Study of Religion* 30 (1), 1–25.
- Degreif, Diether (2012). Universität Mainz, 30.11.2012. Persönliches Gespräch mit Katharina Kallenborn. Eigenes Gesprächsprotokoll.

- Dietz, Beate (2013). Bodenheim, 08.03.2013. Persönliches Interview mit Katharina Kallenborn. Persönliche Aufzeichnung und Transkription.
- Eckes, Thomas (2010): Geschlechterstereotype: Von Rollen, Identitäten und Vorurteilen. In: Ruth Becker und Beate Kortendiek (Hg.): *Handbuch Frauen- und Geschlechterforschung. Theorie, Methoden, Empirie*. 3. Aufl. Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaften, 178–189.
- Eco, Umberto (1984): The Frames of Comic ‚Freedom‘. In: Thomas A. Sebeok (Hg.): *Carnival!* Berlin: Mouton (Approaches to Semiotics), 1–9.
- Elsener, Gaby (2013). Wiesbaden, 27.02.2013. Persönliches Interview mit Katharina Kallenborn. Persönliche Aufzeichnung und Transkription.
- Etzioni, Amitai (2004): Holidays and Rituals. Neglected Seedbeds of Virtue. In: Jared Bloom und Amitai Etzioni (Hg.): *We Are What We Celebrate. Understanding Holidays and Rituals*. New York [u.a.]: New York Univ. Press, 1–40.
- Falk, Susanne (1988): Frauen in der Fasnet – Opfer und Täterinnen? Tageszeitungen als Quelle für das Frauenbild im Fastnachtsbrauch einer schwäbischen Kleinstadt von 1900 bis heute. In: *Frauenalltag, Frauenforschung. Beiträge zur 2. Tagung der Kommission Frauenforschung in der Deutschen Gesellschaft für Volkskunde, Freiburg 22.-25. Mai 1986. Deutsche Gesellschaft für Volkskunde*. Frankfurt am Main, New York: P. Lang, 106–113.
- Frieß-Reimann, Hildegard (1978): Fastnacht in Rheinhessen. Die Diffusion der Mainzer Fastnacht von der Mitte des 19. Jahrhunderts bis zur Gegenwart. Dissertation. Johannes Gutenberg-Universität Mainz, Mainz.
- Gaugele, Elke; Gorgus, Nina (1989): Frauen in der Fasnacht. In: *Wilde Masken. Ein anderer Blick auf die Fasnacht: Begleitband zu einer Ausstellung im Haspelturm des Tübinger Schlosses 26. Januar bis 5. März 1989*. Tübingen: Tübinger Vereinigung für Volkskunde e. V., 95–108.
- Gildemeister, Regine (2010): Doing Gender. Soziale Praktiken der Geschlechterunterscheidung. In: Ruth Becker und Beate Kortendiek (Hg.): *Handbuch Frauen- und Geschlechterforschung. Theorie, Methoden, Empirie*. 3. Aufl. Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaften, 137–145.
- Gilmore, David D. (1998): *Carnival and Culture. Sex, Symbol, and Status in Spain*. New Haven: Yale University Press.
- Goessel, Susanne von; Schwedt, Herbert (1977): Spiel-Raum Fasnacht. In: Herbert Schwedt (Hg.): *Analyse eines Stadtfestes. Die Mainzer Fastnacht*. Wiesbaden: Steiner, 105–128.
- Göttsch, Silke (1999): Geschlechterforschung und historische Volkskultur. Zur Rekonstruktion frühneuzeitlicher Lebenswelten von Männern und Frauen. In: Christel Köhle-Hezinger, Martin Scharfe und Rolf Wilhelm Brednich (Hg.): *Männlich. Weiblich. Zur Bedeutung der Kategorie Geschlecht in der Kultur*. Münster: Waxmann, 1–17.

- Götz, Franz (1980): Die Welt der Faschnachtsnarren. In: Hermann Bausinger (Hg.): *Narrenfreiheit. Beiträge zur Fastnachtsforschung*. Tübingen (Untersuchungen des Ludwig-Uhland-Instituts der Universität Tübingen, 51), 89–109.
- Grosshennrich, Franz-Josef (1980): *Die Mainzer Fastnachtsvereine. Geschichte, Funktion, Organisation und Mitgliederstruktur*. Wiesbaden: Steiner.
- Hanfgarn, Werner; Mühl, Bernd; Schütz, Friedrich (1983): *Fünfundachtzig Mainzer Jahre. Die Stadt, die Fastnacht. Jakob Wucher in Geschichte und Geschichten*. Mainz: Verlag Dr. Hanns Krach.
- Herrn, Rainer (2012): Ver-körperungen des anderen Geschlechts – Transvestitismus und Transsexualität historisch betrachtet. *Aus Politik und Zeitgeschichte* 62 (20-21), 41–48.
- Ivanov, Paola (1993): Zu Victor Turners Konzeption von "Liminarität" und "Communitas". *Zeitschrift für Ethnologie* 118 (2), 217–249.
- Ivanov, V.V (1984): The Semiotic Theory of Carnival as the Inversion of Bipolar Opposites. In: Thomas A. Sebeok (Hg.): *Carnival!* Berlin: Mouton (Approaches to Semiotics), 11–35.
- Jankowiak, William; White, C. Todd (1999): Carnival on the Clipboard: An Ethnological Study of New Orleans Mardi Gras. *Ethnology* 38 (4), 335–349.
- Knight, Chris (2002): Taboo. In: Alan Barnard und Jonathan Spencer (Hg.): *Encyclopedia of Social and Cultural Anthropology*. London, New York: Routledge, 542–544.
- Küppers, Carolin (2012): Soziologische Dimension von Geschlecht. *Aus Politik und Zeitgeschichte* 62 (20-21), 3–8.
- Leser, Hartmut (Hg.) (1997): *Diercke-Wörterbuch Allgemeine Geographie*. Braunschweig, München: Westermann; Deutscher Taschenbuch Verlag.
- Link, Rita; Wandel, Doris (1977): Die Mainzer Fastnacht und ihre ökonomische und politische Ausnutzbarkeit. In: Herbert Schwedt (Hg.): *Analyse eines Stadtfestes. Die Mainzer Fastnacht*. Wiesbaden: Steiner, 39–76.
- Matheus, Michael (1999): Einleitung. In: Michael Matheus (Hg.): *Fastnacht / Karneval im europäischen Vergleich*. Stuttgart: F. Steiner, 7–9.
- McMahon, Felicia Faye (2000): The Aesthetics of Play in Reunified Germany's Carnival. *Journal of American Folklore* 113 (450), 378–390.
- Mentges, Gabriele (2007): Uniform – Kostüm – Maskerade. Einführende Überlegungen. In: Gabriele Mentges (Hg.): *Uniformierungen in Bewegung. Vestimentäre Praktiken zwischen Vereinheitlichung, Kostümierung und Maskerade*. Münster: Waxmann, 13–27.
- Mentges, Gabriele (2010): Kleidung als Technik und Strategie am Körper. Eine Kulturanthropologie von Körper, Geschlecht und Kleidung. In: André Holenstein (Hg.): *Zweite Haut. Zur Kulturgeschichte der Kleidung*. 1. Aufl. Bern, Stuttgart, Wien: Haupt (54), 15–42.

- Mezger, Werner (1980): Fasnacht, Fasching und Karneval als soziales Rollenexperiment. In: Hermann Bausinger (Hg.): *Narrenfreiheit. Beiträge zur Fastnachtsforschung*. Tübingen (Untersuchungen des Ludwig-Uhland-Instituts der Universität Tübingen, 51), 203–226.
- Mezger, Werner (1999): „Rückwärts in die Zukunft“. Metamorphosen der schwäbisch-allemanischen Fastnacht. In: Michael Matheus (Hg.): *Fastnacht / Karneval im europäischen Vergleich*. Stuttgart: F. Steiner, 121–173.
- Mischung, Roland und Klaus-Peter Koepping (1999): Ritus, Ritual. In: Walter Hirschberg und Wolfgang Müller (Hg.): *Wörterbuch der Völkerkunde*. 2. Aufl. Berlin: Reimer, 316–317.
- Mitchell, Jon P. (2002): Ritual. In: Alan Barnard und Jonathan Spencer (Hg.): *Encyclopedia of Social and Cultural Anthropology*. London, New York: Routledge, 490–493.
- Moser, Dietz-Rüdiger (1986): *Fastnacht-Fasching-Karneval. Das Fest der „Verkehrten Welt“*. Graz: Kaleidoskop.
- Niekrenz, Yvonne (2009): Traditionen in posttraditionaler Vergemeinschaftung – Am Beispiel des rheinischen Straßenkarnevals. In: Ronald Hitzler, Anne Honer und Michaela Pfadenhauer (Hg.): *Posttraditionale Gemeinschaften. Theoretische und ethnografische Erkundungen*. Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaften, 270–284.
- Norbeck, Edward (1963): African Rituals of Conflict. *American Anthropologist* 65, S. 1254–1279.
- o.V. (1970): Keine neckischen Spiele. *Mainzer Allgemeine Zeitung*, 05.02.1970.
- o.V. (1999): *Des Narrenkönig Tod und Auferstehung. Oberrheinische Elemente in Mainzer Fastnachtsbräuchen. Eine Streitschrift wider den schleichenden und freiwilligen Tod des Mainzer Narren*. Annweiler: Bachstelz-Verlag.
- Oelsner, Wolfgang (2007): *Karneval – Wie geht das? Fastelovend kinderleicht erklärt*. Köln: J.P. Bachem Verlag.
- Pape, Cora von (2008): *Kunstkleider. Die Präsenz des Körpers in textilen Kunst-Objekten des 20. Jahrhunderts*. Bielefeld: transcript.
- Pfrunder, Peter (1989): *Pfaffen, Ketzer, Totenfresser. Fastnachtskultur der Reformationszeit: Die Berner Spiele von Niklaus Manuel*. Zürich: Chronos.
- Pine, Frances (2002): Gender. In: Alan Barnard und Jonathan Spencer (Hg.): *Encyclopedia of Social and Cultural Anthropology*. London, New York: Routledge, 253–262.
- Reuber, Paul; Pfaffenbach, Carmella (2005): *Methoden der empirischen Humangeographie. Beobachtung und Befragung*. Braunschweig: Westermann.
- Ridgeway, Cecilia L.; Correll, Shelley J. (2004): Unpacking the Gender System. A Theoretical Perspective on Gender Beliefs and Social Relations. *Gender & Society* 18 (4), 510–531.

- Schechner, Richard (1985): Victor Turner's Last Adventure. *Anthropologica* 27 (1/2), 190–206.
- Schenk, Günter (2004): *Mainz Helau! Handbuch zur Mainzer Fastnacht*. Ingelheim: Leinpfad.
- Schenk, Günter (2004): „Mainz, wie es singt und lacht“. *Fastnacht im Fernsehen – Karneval für Millionen*. Ingelheim: Leinpfad.
- Schenk, Günter (2011): *Mainzer Fastnachts-ABC. Fakten – Legenden – Anekdoten*. Ingelheim: Leinpfad-Verlag.
- Schenk, Günter (2013). Mainz-Kastel, 04.01.2013. Persönliches Gespräch mit Katharina Kallenborn. Eigenes Gesprächsprotokoll.
- Schröter, Susanne (2012): Grenzverläufe zwischen den Geschlechtern aus ethnologischer Perspektive. *Aus Politik und Zeitgeschichte* 62 (20-21), 49–54.
- Schumacher, Hans-Joachim (2006): *Vom fastnachtlichen Volkstreiben zur Festkultur des Karnevals*. Kitzingen: Kultur-Stiftung Deutsches Fastnachtsmuseum in Kitzingen.
- Schutt-Kehm, Elke M. (1983): *Pieter Bruegels d. Ä. „Kampf des Karnevals gegen die Fasten“ als Quelle volkskundlicher Forschung*. (Artes populares, 7) Frankfurt a. M.: Verlag Peter Lang.
- Schwedt, Herbert (1977): Fasnachter. In: Herbert Schwedt (Hg.): *Analyse eines Stadtfestes. Die Mainzer Fastnacht*. Wiesbaden: Steiner, 77–103.
- Schwedt, Herbert (1999): Der Prinz, der Rhein, der Karneval. Wege der bürgerlichen Fastnacht. In: Michael Matheus (Hg.): *Fastnacht / Karneval im europäischen Vergleich*. Stuttgart: F. Steiner, 63–83.
- Schwedt, Herbert (1999): Geschlechterrollen, Macht und Brauch. In: Christel Köhle-Hezinger, Martin Scharfe und Rolf Wilhelm Brednich (Hg.): *Männlich. Weiblich. Zur Bedeutung der Kategorie Geschlecht in der Kultur*. Münster: Waxmann, 160–170.
- Schwedt, Herbert; Schwedt, Elke (1989): *Bräuche zwischen Saar und Sieg. Zum Wandel der Festkultur in Rheinland-Pfalz und im Saarland*. Mainz: Gesellschaft für Volkskunde in Rheinland-Pfalz e.V.
- Sponheimer, Margit (2010): *Am Rosenmontag bin ich geboren. Aus meinem Leben*. Ingelheim: Leinpfad Verl.
- Sponheimer, Margit (2013). Ober-Olm, 22.05.2013. Persönliches Interview mit Katharina Kallenborn. Persönliche Aufzeichnung und Transkription.
- Stahl, Bianka (1981): *Formen und Funktionen des Fastnachtfeierns in Geschichte und Gegenwart, dargestellt an den wichtigsten Aktivitäten der Mainzer Fastnachtsvereine und -garden*. Bielefeld: B. Kleine.
- Sterzi, Valeria (2010): *Deconstructing Gender in Carnival. A Cross Cultural Investigation of a Social Ritual*. Bielefeld, New Brunswick: transcript.

- Talkenberg-Bodenstein, Renate (1977): Die Funktion der Fastnacht im sozialen Wandel. In: Herbert Schwedt (Hg.): *Analyse eines Stadtfestes. Die Mainzer Fastnacht*. Wiesbaden: Steiner, 11–38.
- Tokofsky, Peter (1999): Das Elzacher Maschkele: Zur Deutung und Bedeutung des Spielens. In: Christel Köhle-Hezinger, Martin Scharfe und Rolf Wilhelm Brednich (Hg.): *Männlich. Weiblich. Zur Bedeutung der Kategorie Geschlecht in der Kultur*. Münster: Waxmann, 295–300.
- Tokofsky, Peter (1999): Masking Gender: A German Carnival Custom in Its Social Context. *Western Folklore* 58 (3/4), 299–318.
- Turner, Victor (1984): Liminality and the Performative Genres. In: John J. MacAloon (Hg.): *Rite, Drama, Festival, Spectacle. Rehearsals Toward a Theory of Cultural Performance*. Philadelphia: ISHI, Institute for the Study of Human Issues, 19–41.
- Turner, Victor (2005): *Das Ritual. Struktur und Anti-Struktur*. Frankfurt am Main: Campus-Verlag.
- Vonderheit, Heide-Marie (2013). Mainz-Bretzenheim, 21.02.2013. Persönliches Interview mit Katharina Kallenborn. Persönliche Aufzeichnung und Transkription.
- Weickart, Eva (2012): Damenmaskenball. Ein Frauenfest zur Fastnacht. In: Landeshauptstadt Mainz (Hg.): *Blick auf Mainzer Frauengeschichte. Mainzer Frauenkalender 1991 bis 2012. Frauenbüro und Öffentlichkeitsarbeit*. Mainz, S. 113.
- Wetterer, Angelika (2010): Konstruktion von Geschlecht: Reproduktionsweisen der Zweigeschlechtlichkeit. In: Ruth Becker und Beate Kortendiek (Hg.): *Handbuch Frauen- und Geschlechterforschung. Theorie, Methoden, Empirie*. 3. Aufl. Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaften, 126–136.

Internetquellen ohne Verfasser

Bibliographisches Institut GmbH (2013): Domäne, die. Online verfügbar unter <http://www.duden.de/rechtschreibung/Domaene>, zuletzt geprüft am 17.10.2013.

Bibliographisches Institut GmbH (2013): Tabu, das. Online verfügbar unter <http://www.duden.de/rechtschreibung/Tabu>, zuletzt geprüft am 01.10.2013.

Landeshauptstadt Mainz (Hg.) (2013): Vereinsdatenbank der Stadt Mainz. Liste der Vereine der Kategorie Denkmal und Brauchtum\Fastnachtsvereine. Online verfügbar unter <http://www.mainz.de/WGAPublisher/online/html/default/hthn-5xwe4n.de.html;jsessionid=2F477A0057F32CC021C14D4FF43D169F?fullcategory=Denkmal%20und%20Brauchtum\Fastnachtsvereine&suchergebnisPage=1>, zuletzt geprüft am 09.08.2013.