

kundige Führung der Novizen auf dieser Reise<sup>26</sup>. Außer eben durch die Selbstregulationsmechanismen der Fanszene.

<sup>26</sup> Die beiden institutionellen Initiations-Organisationen in unserer Kultur, die kirchliche Konfirmation/Kommunion und die Bundeswehr, sind allzu bruchstückhaft: Die eine verleiht eine religiöse Einweihung, aber keine sexuelle: Erst viele Jahre danach, nämlich erst vor dem Traualtar, werden die Neophyten auch als "Mann" und "Frau" angesprochen. (Diesen Hinweis verdanke ich dem Ethnohermeneutiker Hans Bosse). Die kirchliche Initiation enthält keine "Prüfungen" durch zu bestehende Gefahren und entläßt die Initianden nicht als gesellschaftlich anerkannte Erwachsene. Das Militär umgekehrt bietet keine mystische Offenbarung und setzt bei den Initianden, die auch gleich als "Männer" angesprochen werden, den Erwachsenenstatus, die Volljährigkeit voraus.

KARL BRAUN

## SADISMUS? RITUELL BEDINGTE GRAUSAMKEIT?

### Zur Rolle der Gewalt in spanischen Stierkämpfen

#### 1 Verschiedene Wahrnehmung

Was den einen manchmal "arte", Kunst sein kann, ist den anderen immer ein Greuel. Befürworter und Gegner des Stierkampfes, der Corrida, stehen sich verständnislos gegenüber, ja es scheint, als würden auf beiden Seiten die Argumente der Gegenseite nicht einmal verstanden, als sprächen beide von verschiedenen Veranstaltungen. Bedingungslose Akzeptierung versus schroffe Ablehnung, diese Konstellation mag in Hinsicht auf kulturelle Phänomene häufig sein, aber normalerweise wird in die eigene Position die Argumentation der Gegenseite aufgenommen, kritisiert und dann unter Angabe von Gründen abgelehnt: Die Gegenseite ist damit zumindest wahrgenommen. Genau das aber fehlt bei der Auseinandersetzung um die Corrida.

Beide Seiten ziehen die Sicherheit ihrer eigenen Position aus der starken emotionalen Beteiligung, die sie bei der Corrida empfinden. Die Gegner der Corrida sehen, falls sie überhaupt einmal hingehen, voller Abscheu nur den bis aufs Blut und zu Tode gequälten Stier und diese Tortur als Selbstzweck. Die Befürworter oder "aficionados", um das Spezialwort zu gebrauchen, nehmen das Leid, das dem Stier angetan wird, gar nicht wahr, sie begutachten mit profunder Sachkenntnis die Möglichkeiten der Interaktion von Torero und Stier und warten auf das Wunder, das sich bei jeder Corrida ereignen kann, sich aber höchst selten ereignet.

Diese Differenz in der Wahrnehmung ein und derselben Veranstaltung muß tiefere Gründe haben als nur Ignoranz oder Böswilligkeit - Gründe, die in der kulturellen Tradition verankert sein müssen. Tierliebe und Einsatz für Tierrechte sind Erscheinungen, die der Entwicklung der Moderne zuzuordnen sind. Nicht die Position der Tierschützer kann, will man diese Differenz fassen, im Mittelpunkt stehen, sondern diejenige der Aficionados, die mo-



dem Denken entgegengesetzt ist und sich aus älteren kulturellen Quellen speisen muß.

Die eigentliche Frage könnte lauten: Warum sind die Aficionados nicht in der Lage, die Gewalt, die dem Stier geschieht, auch nur zu sehen?

## 2 Argumentation gegen den Stierkampf

Die ADDA (Asociación para la defensa de los derechos del animal - Gesellschaft zur Verteidigung der Tierrechte) wirbt in El País vom 19. Juli 1992 für eine Demonstration gegen die Corrida mit folgender Anzeige: Ein aufrecht stehender Stier, von dem nur der Oberkörper zu sehen ist, stemmt die Vorderhufe in die Hüften und betont so die Aufschrift seines T-Shirts: "No a la Corrida!" Der Gesichtsausdruck des Stieres ist überaus freundlich und angenehm. Der Text daneben spricht von der Corrida als "traurigem, barbarischem und unzeitgemäßem Schauspiel" sowie von "Tierfolter".

Drei wesentliche Punkte der Tierschutzbewegung können dieser Anzeige, die dokumentiert, daß Spanien auch hier den Anschluß an die moderne Zeitgemäßheit geschafft hat, entnommen werden: 1. Das Tier rückt ohne irgendeine interaktive Beziehung zum Menschen in den Mittelpunkt und steht für sich selbst. 2. Dieses autonome Tier bekommt menschliche Züge; die Vermenschlichung des Tieres wird so weit forciert, daß die Grenzen zwischen Tier und Mensch zu schwinden beginnen. 3. Das Tier gehört zu denen, die willkürlicher, meist von Profit diktiertem Gewalt ausgesetzt sind und die sich nur, wenn man ihnen eine Stimme verleiht, zur Wehr setzen können. Daraus resultiert das Recht, in ihrem Namen zu sprechen und für ihre Rechte zu kämpfen.

Der heikle Punkt dieser Argumentation besteht m.E. in der Anthropomorphisierung der Tiere. Im Zuge einerseits der Technisierung und andererseits der Organisierung des menschlichen Lebensraumes unter Gesichtspunkten von Hygiene und Sauberkeit sind die Tiere in den hochentwickelten Industriegesellschaften mehr und mehr aus dem öffentlichen Leben verdrängt worden. Parallel zu diesem Verschwinden der realen Tiere fand und findet in den Medien und im öffentlichen Diskurs eine enorme Aufwertung von Tieren statt. Tiere werden als "Träger wahrer Natur" stilisiert und dadurch mit positiven Gefühlen belegt. Medial ver-

mittelte Tiere verhalten sich, wie dies Andreas C. Bimmer in seinem Aufsatz "Kein Platz für Tiere" zusammengefaßt hat, "wie zivilisierte Menschen" (BIMMER 1991, S. 201). Wenn Tiere sich zivilisiert benehmen können (im Gefühlshaushalt vieler Menschen sind Tiere auf diese Weise repräsentiert), dann sollte auch ihr Tod ein zivilisierter sein: ohne unnötige Schmerzen und unter Ausschluß der Öffentlichkeit.

Die Corrida paßt nicht in diese Welt: Der Stier stirbt einen öffentlichen, grausamen Tod, bei dem keinerlei Tabuierung reales Verrecken verdeckt. Die Frage, die offenbleibt, heißt: Warum muß der Stier so sterben? Eine Tierschutzbewegung, die nicht kulturelle Bedingungen des Umgangs mit Tieren untersucht, sondern das Tier autonom setzt, kann als Antwort auf diese Frage nur unehrenhafte, unakzeptierbare Motive entdecken: Profitsucht ohne jegliche Ethik auf Seite der aktiv Teilnehmenden und Vergnügungssucht auf Seite der Zuschauer. In heutiger, von Sexologie und Psychoanalyse beeinflusster Sprache ist dem Begriff "Vergnügen" derjenige des Lustgewinnes zugeordnet. Ist Fremdschmerz dabei im Spiel, wird ohne weitere Reflexion der Begriffsjoker "Sadismus" gezogen. Die Argumentation der Tierschützer gegen die Corrida läßt sich grob so zusammenfassen: Ohne die Bereitschaft des Publikums zu sadistischem Lustgewinn ließe sich mit dem ekelhaft öffentlichen Stiereabschlachten auch kein Geld verdienen.

## 3 Die Afición

Auf den Vorwurf des Sadismus bei den Stierläufen in Coria reagierte der dort lebende Schriftsteller Rafael Sánchez Ferlosio, einer der profiliertesten spanischen Stierkampfgegner, in El País vom 25.6.1985. Er weist darin den Vorwurf eines wie auch immer gearteten Sadismus strikt zurück. Denn zum Sadismus gehöre per Definition die Ergötzung am Leiden der Opfer, und gerade das finde in Coria, bei aller Grausamkeit, nicht statt. Garry Marvin, ein britischer Anthropologe, der soziale Implikationen der Corrida erforscht, betont, daß in Andalusien (seine Arbeit kann für ganz Spanien gelten) keinerlei Vergnügen aus dem Leiden des Stiers gezogen wird (MARVIN 1986, S. 129).

Aus welchen Quellen speist sich die Afición? Im Zentrum des Denkens der Aficionados steht der Begriff "arte", der hier mit Stil



oder Stilsicherheit ins Deutsche übersetzt werden könnte, der aber immer auch jenes meint, was oben als erwartetes Wunder umschrieben wurde. Das Wunder: Wenn die Corrida zur Kunst wird, indem Torero und Stier im Bewegungsablauf eine aus zwei Gegensätzen lebende Einheit werden und - philosophisch ausgedrückt - für einige kurze Augenblicke den Gegensatz Natur-Kultur in ephemerer Schönheit transzendieren und aufheben. Nicht mehr und nicht weniger erwartet der Aficionado von einer Corrida.

Das Sehen-Können solcher Augenblicke erfordert vom Aficionado, neben dem häufigen und teuren Besuch der Corrida, eine große Kenntnis des Stiers, seiner Bewegungsfähigkeit und seiner Reaktionsweisen, sowie ein genaues Wissen um die Möglichkeiten des Toreos, kurz: welche Figuren ein bestimmter Torero mit einem bestimmten Stier ausführen kann. Er kann das Geschehen in der Arena in das komplexe Geflecht von gesetzten, die Corrida konstituierenden Normen und strategischen Regeln im Umgang mit den einzelnen Stiertypen einordnen und bewerten. Der Aficionado bewundert die Stiere, seine emotionelle Haltung zum Stier ist positiv und ohne jede Spur von Aggressivität. Argumente gegen die Corrida sind ihm unzugänglich; der Kampfstier, der "toro de lidia", wird in den Augen der Aficionados nur für jenen Moment gezüchtet, in dem er in der Arena auf den Torero stößt und dort ehrenhaft kämpft. Dort hat er auch einen ehrenhaften, das heißt kurzen Tod verdient. Eine der aggressivsten Reaktionen der Aficionados erfolgt dann, wenn der Torero aus Gründen der eigenen Sicherheit beim Töten versagt: Dann wird er als "asesino", als Mörder, verschrien.

Ebenso aggressiv reagiert das Aficionado-Publikum, wenn das Reglement durchbrochen wird, wenn der Torero aus Feigheit Distanz hält und besonders, wenn der Stier nicht intakt ist, z.B. schlecht sieht. Wirkliche Wut kommt dann auf, wenn der Präsident der Corrida sich weigert, einen (auch nur ganz leicht) hinkenden Stier aus der Arena abzuziehen.

Die Aficionados stellen ein fachmännisches und kritisches Publikum dar, das keineswegs von blutrünstigem Sadismus aufgeputscht und bestimmt ist. Vielmehr herrscht vor Beginn der Corrida eine festlich ruhige Stimmung, die der Begeisterung über einen gelungenen Kampf oder dem Ärger über das Versagen eines Stiers oder des Toreros weicht. Ein kleines Detail, das die Aficionados

kennzeichnet und das sowohl den Festcharakter wie auch die oben aufgestellte Behauptung, die Aficionados nähmen die Grausamkeit gegen den Stier nicht einmal wahr, illustrieren mag: Der echte Aficionado bringt zur Corrida etwas zum Essen mit, belegte Brote oder größere Stücke Schinken, die er, an Umsitzende austeilend, verzehrt, wozu Wein oder Cognac getrunken werden. Diejenigen, die nichts essen, rauchen zumindest eine oder zwei teure Zigarren, die normalerweise den Abschluß eines guten Festessens bilden.

#### 4 Bemerkungen zur Geschichte der "Corrida de toros"

Die Corrida de toros, dieses in sich sehr komplexe Ritual, hat erst im letzten Drittel des 18. Jahrhunderts die heutige Form erhalten. Diese relativ späte Formfindung ist in der Literatur nicht entsprechend beachtet worden. Die Frage, warum sich im Zeitalter der Aufklärung ein den Grundtendenzen dieser Epoche zuwiderlaufendes Ritual herausbilden und durchsetzen konnte, verweist zum einen auf die Besonderheit der spanischen Geschichte, zum andern stellt sich das Problem, auf welche Vorläufer eine derart komplexe neue Form zurückgreifen kann und inwieweit darin eine spezifisch spanische, vom übrigen Europa unterschiedene Mentalität zum Tragen kommt.

Woraus ist die Corrida entstanden? Enrique Gil Calvo klassifiziert in seinem Buch "Función de toros" (GIL CALVO 1989, S. 36) drei Typen von Stierläufen: 1. den feudal-adeligen, 2. den ländlich-volkstümlichen, 3. den städtisch-bürgerlichen.

Typ 1 meint die adeligen Stierjagden und -spiele, bei denen entweder die Stiere in ein Gehege getrieben und dort von Reitern und Hunden gehetzt und schließlich erlegt wurden oder bei denen sich Ritter in einer Art Turnier vom Pferd aus mit einer Lanze dem Stier stellten. Typ 3 soll sich direkt aus Typ 1 entwickelt haben: Bei den adeligen Spielen waren immer auch Peones zur Unterstützung der Reiter dabei. Dieses Fußvolk soll im Laufe des 18. Jahrhunderts die Führung innerhalb der Spiele auf den Hauptplätzen der Städte übernommen haben und den Ursprung des Toreo zu Fuß bilden. Bei diesen städtisch-plebejischen Spielen handelt es sich um wilde und ungeordnete Volksbelustigungen, aus denen sich langsam Stil und Reglement der offiziellen, heutigen Corrida entwickelt haben.



Liest man über die Geschichte des Stierkampfes, so findet man bei Befürwortern wie Gegnern den Hinweis auf prähistorische und antike Stierspiele, auf die Felsmalereien, auf die minoische Tradition in Kreta und den Mithraskult. Die Gegner versuchen durch diesen historischen Exkurs und dessen mythologisch-religiösen Hintergrund sowohl Unzeitgemäßheit als auch Verkommenheit der Corrida herauszustellen, während sich die Literatur von und für Aficionados mit dieser uralten Tradition und deren noch andauernden Fortsetzung in Spanien brüstet, ohne eigentlich die Behauptung des Noch-immer-Andauerns genetisch herleiten zu wollen. Erst das Buch des Religionshistorikers Angel Alvarez de Miranda "Ritos y juegos del toro" (1962) bemühte sich zumindest auf der phänomenologischen Ebene, antike und moderne Stierspiele in Zusammenhang zu bringen. Diese Arbeit wird in der Aficionado-Literatur häufig zitiert, wobei auffällt, daß mit Vorliebe die Beispiele aus Kreta und nicht die untergegangenen Hochzeitsstiere aus der Extremadura herausgegriffen und zitiert werden.

Das ist kein Zufall und illustriert, wie schwer der Umgang mit Typ 2, mit den ländlich-volkstümlichen Stierspielen, fällt. Die Corrida steht seit ihren Anfängen im letzten Drittel des 18. Jahrhunderts, auch wenn dies nicht so scheinen mag, unter einem Zwang zur Rechtfertigung. Angegriffen von den spanischen und europäischen Aufklärern, bedroht von Verboten spanischer Könige wie Carlos III. (1785) und Carlos IV. (1805), beschimpft und bekämpft als Hinderungsgrund einer spanischen Modernisierung mußte die positive ideologische Produktion über die Corrida ihre eigentliche Hauptquelle negieren: die zahllosen volkstümlichen Stierereignisse, die vor allem in den Dörfern den Mittelpunkt des jeweiligen Ortsfestes bildeten und von der Masse der ländlichen Bevölkerung mit enormer Zähigkeit Jahr für Jahr gefeiert wurden und in modifizierter, entschärfter Form auch heute noch gefeiert werden. Viele dieser populären Stierläufe sind verschwunden oder zur Unkenntlichkeit entstellt, weil auch in Spanien (weniger als im übrigen Europa) die Volkskultur unter den Druck normierenden Verhaltens geriet: Wo nur ein Ordnungsmodell herrschen soll, stellt das chaotische Treiben volkskultureller Aktion immer Anlaß zur Beunruhigung dar. Denn solche Feste verletzen das Ordnungsprinzip, das auf die Anwendung der Vernunft in Sachen sozialer Disziplinierung und ökonomischer Effizienz gegründet

ist, sie beleidigen in ihrer Derbheit, unkontrollierten Ausgelassenheit und Grausamkeit Anstand und zivilisiertes Wohlverhalten, sie sind nichts als ein Hort der "Barbarei und Finsternis vergangener Zeiten" (Stamford Mercury 12.11.1814, nach MALCOLM SOM 1984, S. 298). Am Beispiel des Bullenrennens von Stamford hat Robert W. Malcolson in seinem Essay "Volkskultur im Kreuzfeuer" den Kampf um die Abschaffung dieser englischen Corrida als langen, von 1788 bis 1839 dauernden Prozeß dargestellt. In Spanien war der Kampf gegen volkskulturelle Bräuche nicht so effektiv wie im protestantischen England, aber die Argumente des frankistischen Zivilgouverneurs und der von ihm befohlene Polizeieinsatz gegen die "Fiestas de San Juan o de la Madre de Dios" in Soria 1953 gleichen auf erstaunliche Weise dem Vorgehen der englischen Behörden 150 Jahre früher (DELGADO RUIZ, 1986, S. 44-47).

Manuel Delgado Ruíz "De la muerte de un Dios"<sup>1</sup> bietet neben Ginés Serrán-Pagán "Pamplona - Grazales. De la plaza pública a la plaza de toros" (1981) die erste umfassendere Untersuchung populärer Stierläufe.

## 5 Populäre Stierläufe

Die Johanni- oder Muttergottes-Fiestas von Soria finden an fünf Tagen, vom Donnerstag nach Johanni bis zum folgenden Montag, statt. Der Donnerstag "besteht im festlichen Einzug der 12 Stiere" (MARTIN B. 1955, S. 180), wobei jeder Stier einem der 12 Sprengel zugeordnet ist. Am Freitag werden vormittags und nachmittags je sechs der Tiere in einer Corrida getötet. Am Samstag zerlegt jeder Sprengel seinen Stier, das gute Fleisch wird zur Seite gelegt, das eigentliche Fest dieses Tages ist die feierliche Versteigerung der "despojos de los toros", der Schlachtabfälle. Am "Domingo de Calderas", dem Kessel- oder Pfannensonntag wird in jedem Sprengel das Stierfleisch gekocht und zubereitet. Nach einer Messe in jedem Sprengel werden die vollen Töpfe und Pfannen auf die Plaza Mayor gebracht, von den kirchlichen Autoritäten gesegnet, von den weltlichen vorgekostet, und dann beginnt das gemeinsame Aufessen der zwölf Stiere, an dem die ganze Bevölkerung Sorias, auch die Ortsärmsten, teilhat. Abschluß des Festes bildete der "Tanz-Montag" mit Messen, Prozessionen und gemeinsamem Tanz in den Duero-Auen.



Nicht alle populären Stierereignisse besitzen eine derart komplexe Struktur, aber alle sind in kirchlich motivierte Ortsfeste eingebettet, wobei jedoch Joan F. Miras Feststellung mitbedacht werden muß: "La fiesta son los toros" (MIRA 1980, S.109). Die Varietät der populären Stierläufe ist enorm; zwei große Typen sind zu unterscheiden.

Die einen sind die "Encierros", die Einschließungen: Der Stier wird freilaufend durch den mit Barrieren und anderen Sperren völlig abgeschlossenen Ort getrieben, oft stundenlang, meistens in der Nacht. Ein Encierro dieser Art stellen die Johanni-Stiere von Coria dar, wo der Stier erst auf die abgeschlossene Plaza Mayor vor die Gesamtheit der Stadt, die auf Holztribünen sitzt, getrieben, dort gereizt und begutachtet wird. Dann werden die Tore geöffnet: Der Stier beherrscht nun vier, fünf Stunden die ebenfalls abgeschlossene Stadt, die Jugend Corias immer vor oder hinter ihm. Am Schluß wird der Stier durch einen Schuß getötet. Eine andere, in ganz Spanien verbreitete Form des Encierro bilden die "toros de fuego", die Feuerstiere. Dem Stier werden auf die Hörner mit Pech bestrichene Eisenhörner oder Pechkugeln gesetzt, diese angezündet, und der Stier wird losgelassen.

Die zweite Form bilden die "toros ensogados", die angeseilten Stiere. Dabei wird der Stier am Seil gehalten, durch das Dorf getrieben und gereizt, die jungen Leute versuchen ihn zu berühren, am Schwanz zu packen usw. Es gibt verschiedenste Formen dieser Stierspiele. Hierher gehörten zum Großteil die "Markus-Stiere", bei denen ein betrunkenen Stier unter anderem zur Messe gebracht wurde (siehe CARO BAROJA 1974). In Fuentelencia (Guadelajara) wird am Vorabend des San-Augustín-Tages am 28. August eine angeseilte Kuh nach dem Lauf durch die Stadt vom Bürgermeister feierlich erstochen. Dann beginnt die feierliche Zubereitung der berühmten "San-Augustín-Suppe", bei der, während das Fleisch gebraten wird, alle Knochen und Reste der Kuh Verwendung finden. Die Tafel, an der die Suppe öffentlich und feierlich verzehrt wird, ist in der Kirche angerichtet; auch die Ärmsten bekommen Suppe. Am nächsten Tag wird das Fleisch verteilt, nach der Essenszeit werfen Bürgermeister und Pfarrer des Ortes die Knochen vom Balkon des Rathauses auf die versammelte Menge der Einwohner. Die Leute versuchen, die Knochen aufzufangen, bewahren sie auf und schreiben ihnen, ähnlich

Reliquien, wundertätige Kraft zu (siehe NAVARRETE 1955, S. 184).

Neben diesen Stierläufen zu offiziellen Anlässen wie Patronatsfesten finden sich die zu privaten: die heutzutage untergegangenen dörflichen Hochzeitsstiere, bei denen der Bräutigam und seine Freunde den Stier vor dem Haus der Braut mit der Capa reizten und der Bräutigam die von der Braut angefertigten Banderillas setzen mußte, und die heute wieder verstärkt in den Vaquillas, dem Reizen eines Kalbes oder einer jüngeren Kuh, ihre Fortsetzung finden.

Will man eine Zusammenfassung der populären, zum Teil historischen Stierläufe geben, sind folgende Punkte hervorzuheben, die nicht alle bei der oben gegebenen Vorstellung eigens angeführt wurden.

1. Es handelt sich um lokale Ereignisse, an denen die Gesamtheit der Bewohner des jeweiligen Ortes teilnehmen. Es gibt also zwei Gruppen: einerseits die Menschen, andererseits den Stier/die Stiere.
2. Viele dieser Stierläufe sind nächtliche Ereignisse, oder es findet zumindest ein Teil davon in der Nacht statt.
3. Das Ende - das Opfer des Stiers - steht fest; dennoch bleibt immer ein unwägbares Risiko: Bei dem Lauf mit dem Stier kann ein Mensch sterben. Der Stier muß umkommen, hat aber das Recht, sich zu verteidigen und Menschen mit in den Tod zu nehmen (siehe BRAUN 1991, S. 87-91).
4. Der Opfercharakter zeigt sich auch im feierlich-rituellen Aufteilen und Aufessen des Stiers, die sich in Soria und Fuentelencia am reinsten erhalten haben. Aber auch ohne das öffentliche und gemeinsame Essen des Stiers hat sich diese Tradition erhalten. Normalerweise zahlten alle Haushalte einen Teil zum Stierkauf und erhielten nach dem Fest die ihnen zustehende Portion Fleisch, die sie daheim verzehrten. Auch Arme erhielten vom Fleisch. Fehlendes Geld wurde durch Versteigerung von Hörnern, Schwanz und Hoden erbracht (siehe MIRA 1980, S. 122 f).
5. Ist der Stier einmal losgelassen, wird er, obwohl man normalerweise mit großer Hochachtung von ihm spricht, als feindlicher Gegner behandelt: beschimpft, mit Wurfspießen beworfen, ge-



pickst. Daraus resultiert der oft sehr grausame Charakter der volkskulturellen Stierläufe.

6. Der Stier muß laufen. Ich habe 1984 in Coria erlebt, daß der Stier sich nicht von der Plaza Mayor wegbewegen und in die Stadt laufen wollte. Er wurde mit zunehmend steigender Wut immer brutaler mißhandelt. Auf meine Frage, was denn los sei, bekam ich die Antwort: "tiene que correr" - "er muß doch laufen". Aber warum müssen diese Ereignisse bewegt sein, warum muß der Stier laufen?

### 6 Kämpfe um Fruchtbarkeit

In der Provinz Zamora entlang der Grenze zu Portugal findet sich ein Brauch, der "Correr la rosca" oder "Corrida de la rosca" heißt. Für Ricobayo hat Francisco Rodríguez Pascal den "Brotlauf" beschrieben. Am 7. Oktober, dem Tag der Ortspatronin "Nuestra Señora del Rosario" (Unsere liebe Frau vom Rosenkranz), der gleichzeitig das Erntefest in der gesamten Region darstellt, werden von den zwei "Mayordomas", den jährlich, im rotierenden System gewählten "Verwalterinnen" der Muttergottes je drei ringförmige Weizenbrote gebacken. Nach Darbringung der Brote an die Muttergottes beginnt der erste Brotlauf: Die ledigen jungen Frauen haben die Brote unter sich in Stückchen verteilt, die verheirateten Frauen versuchen ihnen die Stücke wegzunehmen. Der Lauf geht als spielerischer Wettkampf mit Handgemenge und Stoßereien durch das ganze Dorf. Nach einiger Zeit übergeben die ledigen Frauen die von ihnen geretteten Brotstücke den ledigen Männern, und das Spiel wiederholt sich zwischen unverheirateten und verheirateten Männern. Die Brotläufe beider Geschlechter dauern zusammen zwei oder drei Stunden. Heutzutage werden die geretteten oder erbeuteten Brotstücke aufgegessen, während sie früher das Jahr über aufbewahrt wurden, da ihnen magische Kräfte für Hochzeiten und Fruchtbarkeit zugeschrieben wurden (RODRIGUEZ PASCUAL 1988).

Neben dem Brotlauf am Patronatstag wird an Hochzeiten ums Brot gelaufen. Der Fruchtbarkeitscharakter dieser Corrida liegt auf der Hand, sowohl im Jahreslauf als auch im individuellen Leben.

Carlo Ginzburg hat, ausgehend von seiner Entdeckung der "Benandanti", die vor dem Inquisitionsgericht aussagten, daß sie

zwar ausführen, aber in guter Absicht, um mit den Hexen um Fruchtbarkeit zu kämpfen, in seinem Buch "Hexensabbat" viele Erscheinungen der europäischen Volkskultur auf ein Grundmuster zurückführen können. In nächtlichen Kämpfen wird von zwei Gruppen um Fruchtbarkeit gerungen: in ekstatischen Reisen im Gefolge weiblicher Gottheiten, durch Verwandlungen in Tiere, durch schamanistische Reisen ins Jenseits, durch rituelle Kämpfe hinter Masken, durch als Tiere verkleidete Jugendliche. Dieses Grundmuster liegt als Substrat ganz verschiedenen Erscheinungen wie Hexensabbat, nächtlicher Fahrt, Totenheer, Werwölfen, Maskenumzügen (schöne und häßliche Perchten) und Tieropfern zugrunde.

Ein Gegensatz, der hinter den beiden um Fruchtbarkeit kämpfenden Gruppen immer aufscheint, ist der der Lebenden und der Toten. Das große Thema ist die Reise ins und die Rückkehr aus dem Jenseits, bei der die Fruchtbarkeit für das folgende Jahr mitgebracht bzw. sichergestellt werden soll. Als Motiv der Beziehung zur Totenwelt hat Ginzburg das Hinken herausgearbeitet. So werden bei Schlachtopfern alle Knochen der Tiere eingesammelt und etwaig fehlende durch Holzstücke ersetzt, daß bei der Auferwekung - der Wiederkehr der Tiere - diese komplett seien (siehe GINZBURG 1990, S. 138).

Für den iberischen Raum (mit Ausnahme der baskischen Pyrenäen) nennt Ginzburg keine Belege. Doch auch die spanischen Corridas, Brot- wie Stierläufe, finden in dem von Carlo Ginzburg herausgearbeiteten Grundmuster einen ihnen zukommenden theoretischen Ort.

### 7 Einem Gegner gebührt Grausamkeit, nicht Verständnis

Die volkskulturellen Stierläufe weisen genügend strukturelle Punkte auf, um dem Schema "Kampf um Fruchtbarkeit zweier Gruppen" zugeordnet werden zu können. Die Bewohner eines Ortes stehen gegen den Stier; der Stier wird als Opfer in das Jenseits geschickt; das Opfer wird von der Gemeinschaft gemeinsam, manchmal sogar noch auf rituelle Weise verzehrt; existiert dieser Ritus noch, dann werden auch die nicht eßbaren Reste in besonderer Weise behandelt (Versteigerung der Abfälle, Aufbewahren der Knochen); die Opferung ist kein einfaches Schlachten, sondern ein Kampf, der zwar mit dem Tod des Stieres endet, bei dem



allerdings auch Menschen sterben können; um ein Kampf zu sein, der in die jenseitige Welt führt, muß er bewegt sein wie das nächtliche Ausfahren, die wilde Jagd, die schamanistische Reise: In Spanien ist der Kampf ein Lauf, die Corrida.

Der positive Affekt dem Stier gegenüber resultiert daraus, daß der Stier für das Dorf ins Jenseits geht und so Fruchtbarkeit garantiert; im Moment des Beginns der Corrida konstituiert die Möglichkeit des Umkommens eines Menschen die Gegnerschaft zum Stier. Ein gefährlicher Gegner verdient im Moment des Kampfes kein Verständnis, sondern ihm muß mit Grausamkeit und Gewalt begegnet werden. Die Grausamkeit dem Stier gegenüber ist somit Teil des Rituals und kann als solche von den Kämpfern - alle im Dorf sind in irgendeiner Weise am Kampf beteiligt - nur als Kampfhandlung, nie jedoch als Selbstzweck wahrgenommen werden.

Kann ein Gleiches für das Publikum der Corrida de toros gelten? Die Ausgangsfrage war, warum die Zuschauer der reglementierten Corrida Gewalt und Grausamkeit gegen den Stier einfach nicht sehen, während ausländische Zuschauer oft nichts anderes als das sehen können. Ich habe auch darauf hingewiesen, daß in der Frage der Genese der Corrida populäre Stierereignisse kaum berücksichtigt werden: Die Corrida in der Arena soll mit dem gewalttätigen Chaos der dörflichen Stierspiele nicht in Verbindung gebracht werden können.

Das strenge Reglement der Corrida und das überaus strikte Pochen auf seine Einhaltung seitens des Publikums (siehe FERNANDEZ 1987) steht in seltsamem Kontrast zur sonstigen Spontanität der spanischen Menschen und deutet auf eine unbewußte Abwehr hin. Könnte der Ausschluß und die betonte Negierung aller chaotischen Elemente, die auf eine populäre Herkunft schließen lassen könnten, nicht ein uneingestandenes, verdrängtes Wissen um genau diesen Ursprung enthalten? Wäre dann die Immer- und Überbetonung der "arte", des Kunstcharakters, seitens der Aficionados ein Wall gegen jeden möglichen Zusammenhang mit dem kunstlosen Treiben auf den Dörfern? Der affirmative Diskurs über die Corrida sucht diese - als Teil einer Überlebensstrategie - an Hochkulturphänomene anzukoppeln, obwohl doch alle, die etwas davon verstehen, wissen, daß sich die Masse der

Corrida-Besucher immer von neuem aus dem unerschöpflichen Reservoir der ländlich-populären Kultur rekrutiert.

Die moderne Corrida ist aus den volksculturellen Stierläufen entstanden; schon die Identität der Bezeichnung weist darauf hin. In der Corrida verschmelzen verschiedenste volksculturelle Phänomene und Wissensformen zu einer einmaligen Synthese. In ihr findet der ganze "symbolische Kosmos einer Volkskultur" (DELGADO RUIZ 1986) in Umformung seinen Ausdruck. Dieser Hintergrund mag erklären, warum die Corrida zwei Jahrhunderte hindurch eine derart starke Attraktion auf das spanische Volk ausüben konnte.

Die Interaktion des Toreros mit dem Stier wiederholt den Lauf, die Corrida durch das Dorf, allerdings in ganz konzentrierter, verfeinerter Form: Der Torero führt den Stier in kunstvollen Figuren um sich herum. Als Einzelner ersetzt er die Gesamtheit des Dorfes; in der Arena vertritt und verkörpert er die Masse der Zuschauer, indem er an ihrer Stelle, für sie agiert.

Hier zeigt sich, daß die Corrida die Transportierung dörflich-lokaler Ereignisse auf großstädtische und im Zeitalter der Massenmedien sogar auf nationale Bedingungen darstellt. Das hat eine Ökonomisierung der Corrida mit sich gebracht (SERRAN-PAGAN 1981 S. 149 f). Das zugrundeliegende kulturelle Substrat aber ist sich gleich geblieben, und das konstituiert das "visceral knowledge" des Publikums, allerdings in einem weit tieferen Sinn, als dies psychoanalytische, auf das familiäre Dreieck zentrierte Interpretationen fassen können (SCHMID/NOERR/EGGERT 1986, S. 101 f/ 143 f).

Der innere Kern, aus dem sich die Energie der Zuschauer speist, hat sich trotz aller strukturellen Änderungen nicht aufgelöst: Gegner im Kampf um Fruchtbarkeit. Die Gewalt gegen den Stier ist eine notwendige, aber eigentlich nebensächliche Erscheinung, die nicht ins Blickfeld gerät. Viel wichtiger für den Aficionado ist, daß der Stier läuft und - die grundlegendste Neuerung vom populären Lauf zur Corrida in der Arena - wie der Stier läuft, wie er unter der Führung des Toreros läuft. Die direkte Teilnahme am Kampf hat sich auf die Fähigkeit, den Kampfverlauf mit ästhetischen Maßstäben zu kritisieren, verschoben. Aus dieser teilnehmend-distanzierten Fähigkeit lebt die Afición.



Zwei Details, die das Überleben des Alten im Neuen, das visceral knowledge der Aficionados illustrieren können: Ist nicht das etwas seltsam anmutende Essen und Zigarrenrauchen des Aficionado-Publikums während der Corrida anspielende Vorwegnahme des zum Stierlauf gehörenden festlichen Aufessens des Opfertiers? Und bezeichnet die Wut des Publikums beim Nicht-Abzug eines hinkenden Stiers, der als besonders gefährlich gilt, nicht das alte Wissen um die Gefahr eines Wiedergängers aus dem Jenseits, der zuviel Kenntnis besitzt und der deshalb den Torero töten wird?

#### LITERATUR:

ALVAREZ DE MIRANDA Angel, Ritos y juegos del toro. Madrid 1962.

BIMMER Andreas C., Kein Platz für Tiere. Über die allmähliche Verdrängung aus der Öffentlichkeit des Menschen. Ein Essay. In: Mensch und Tier. Kulturwissenschaftliche Aspekte einer Sozialbeziehung. Hessische Blätter für Volks- und Kulturforschung 27 (1991) 195-201.

BRAUN Karl, "Damit das Leben weitergehen kann". Zum historischen und kulturellen Hintergrund des spanischen Stierkampfes. In: Mensch und Tier. op. cit. 83-100.

CARO BAROJA Julio, El toro de San Marco. In: DERS., Ritos y mitos equívocos. Madrid 1974. 77-110.

DELGADO RUIZ Manuel, De la muerte de un Dios. La fiesta de los toros en el universo simbólico de la cultura popular. Barcelona 1986.

FERNANDEZ Tomás-Ramón, Reglamentación de las corridas de toros. Estudio histórico y crítico. Madrid 1987.

GIL CALVO Enrique, Función de toros. Una interpretación funcionalista de las corridas. Madrid 1989.

GINZBURG Carlo, Die Benandanti. Feldkulte und Hexenwesen im 16. und 17. Jahrhundert. Frankfurt/Main 1980.

GINZBURG Carlo, Hexensabbat. Entzifferung einer nächtlichen Geschichte. Berlin 1990.

MALCOLMSON Robert W., Volkskultur im Kreuzfeuer. Der Kampf um die Abschaffung des Bullenrennens in Stamford im 18. und 19. Jahrhundert. In: Richard van DÜLMEN / Norbert SCHINDLER, Volkskultur. Zur Wiederentdeckung des vergessenen Alltags (16.-20. Jahrhundert). Frankfurt/Main 1984. 282-298 (Anmerkungen 427-429).

MARVIN Garry, Honour, integrity and the problem of violence in the spanish bullfight. In: David RICHES, Hg., The Anthropology of Violence. Oxford 1986. 118-135.

MARTIN BRUGAROLA, P., Las fiestas de San Juan y de la Madre de Dios en Soria. In: Revista de Dialectología y Tradiciones Populares (RDTP) XI (1955) 178-182.

MIRA Joan F., El pueblo, el toro y "los que van por delante". In: DERS., Vivir y hacer historia. Estudios desde la antropología social. Barcelona 1980. 105-128.

NAVARRETE, Ernesto, La fiesta de San Agustín, patrono de Fuentelencia (Guadalajara). In: RDTP XI (1955) 182-184.

RODRIGUEZ PASCUAL Francisco, "Correr la rosca". Una costumbre lúdica de Zamora y Tras-os-Montes. In: RDTP XLIII (1988) 489-498.

SANCHEZ FERLOSIO Rafael, Coria, Coria!. In: El Pais 25.6.1985. 13.

SCHMID NOERR Gunzelin / EGGERT Annelinde, Die Herausforderung der Corrida. Vom latenten Sinn eines profunden Rituals. In: KULTUR-ANALYSEN. Mit Beiträgen von Hans-Dieter KÖNIG / Alfred LORENZER et. al. Frankfurt/Main 1986. 99-162.

SERRAN-PAGAN Ginés, Pamplona - Grazales. De la plaza pública a la plaza de toros. Barcelona 1981.



Gewalt zwischen Völkern, zwischen Religionsgemeinschaften, Gewalt gegen Fremde, Gewalt in der Öffentlichkeit und in der Familie - dies sind leider allzu vertraute Erscheinungen unserer Alltagskultur. Sie sind ein Argernis auch für den Kulturwissenschaftler und fordern sein intellektuelles Engagement.

Der 29. Deutsche Volkskundekongress in Passau 1993 hat diese Thematik im Bewußtsein der Verantwortung der Wissenschaft gegenüber der Gesellschaft aufgegriffen und in knapp 50 Plenums- und Sektionsveranstaltungen versucht, vor allem die Erscheinungsformen der Gewalt in der jüngsten Zeit zu analysieren. Der Bogen reicht von der kriegerischen Gewalt bis zur Gewalt im Sport, in den Medien und der Gewalt gegen Frauen und Kinder.

ISSN 0936-675 x

RÖLF W. BREDNICH / WALTER HARTINGER (HG.)

## GEWALT IN DER KULTUR

Vorträge des 29. Deutschen Volkskundekongresses  
Passau 1993

II



PASSAUER STUDIEN ZUR VOLKSKUNDE

A 10 GEW



PASSAUER STUDIEN ZUR VOLKSKUNDE

herausgegeben von

Walter Hartinger

Lehrstuhl für Volkskunde der Universität Passau

GEWALT IN DER KULTUR

Vorträge des 29. Deutschen  
Volkskundekongresses

Passau 1993

herausgegeben von

Rolf W. Brednich und Walter Hartinger

Teilband II

Band 9

Passau 1994

Passau 1994



Titelbild

Holzschnitt

PAUL LANKES, Passau; aus: Wutbuch II

Weil du ihn niederschlägst  
heb ich ihn auf  
gieß ihm Milch  
auf die Zunge

Dann aber greif ich dich  
Reiß dir die Arme nach hinten  
Stoß dir die Fresse in Dreck

Seminar für Volkskunde  
Friedländer Weg 2  
37085 Göttingen

ISSN 0936-675 x

19362/94

## Inhaltsverzeichnis

### Band II

#### Zu Sektion II: Angst und Gewalt in der Kultur

*Dietmar Sedlaczek*

Vom Ausblenden der Gewalt. Auto-Biographisches  
aus den 60er Jahren .....403-417

#### Sektion III: Gewalt im Sport

*Gudrun Schwibbe*

Karate-Do - Der sanfte Weg? Ergebnisse einer Mikro-  
studie über Formen der Auseinandersetzung und des  
Umgangs mit körperlicher Gewalt bei Betreibern einer  
fernöstlichen Kampfsportart .....419-435

*Thomas Gehrman*

"Selbstregulierungsmechanismen" - Ein Begriff ver-  
schwindet. Zur rituellen Gewalt von Fußballfans .....437-450

*Karl Braun*

Sadismus? Rituell bedingte Grausamkeit? Zur Rolle  
der Gewalt in spanischen Stierkämpfen .....451-465

#### Sektion IV: Gewalt in den Medien

*Ute Bechdorf*

Gewalt im Blick. Geschlechterverhältnisse im Film .....467-484



**Carsten Lenk**

Die Katastrophe nebenan... "Reality-TV" als mediale  
Inszenierung 'alltäglicher' Gewalt.....485-495

**Joachim Kaps**

Zwischen Faszination und Abscheu. Über Medien,  
Bilder der Gewalt und das schlechte Gewissen der  
Kultur .....497-509

**Kaspar Maase**

Der Schundkampf-Ritus. Anmerkungen zur Auseinan-  
dersetzung mit Mediengewalt in Deutschland.....511-524

**Sektion V: Sexistische Formen von Gewalt**

**Cécile Huber**

Sprache, Gewalt und Familie.....525-537

**Hermann Heidrich**

Die Jugend der Berta E. - Dienst im fremden Haus .....539-557

**Johanna Rolshoven**

'Der Revolver meiner Großmutter'. Von wehrhaften  
Frauen und von der Angst in der Kultur.....559-581

**Claudia Schöning-Kalender**

Männerräume - Frauenräume: Zur symbolischen  
Verortung von Macht und Gewalt.....583-594

**Sektion VI: Gewalt gegen und zwischen Ethnien**

**Katharina Eisch**

Die Grenze: Gewalt und Freiheit im bayerisch-böhmi-  
schen Grenzraum .....595-605

**Olaf und Petra Bockhorn**

"Es ist erschütternd zu beobachten, welche Mißstim-  
mung sich unter den Gottscheern breitgemacht hat..."  
Gewaltsame "Volkstumspolitik": Die Umsiedlung der  
Gottscheer und die Arbeit der "Kulturkommission" .....607-621

**Bettina del Bianco**

Staatsmacht und subtile Gewalt. Am Beispiel Alta .....623-633

**Gisela Welz**

Gewalt und Raum. Urbane Kultur in den Vereinigten  
Staaten der 1990er Jahre .....635-643

**Sektion VII: Gewalt in Subkulturen und  
Jugendgruppen**

**Bettina Roccò**

Heavy Metal. Gewaltdarstellung oder Gewaltverherr-  
lichung? .....645-658

**Thomas Balistier**

Gewalt und Protest: Neue soziale Bewegungen  
zwischen Effektivität und Symbolik .....659-669

**Ronald Lutz**

Jugendgewalt ist nützlich.  
Eine Moralisierungskampagne .....671-686

**Sektion VIII: Militär/Krieg**

**Birgit Schlegel**

Gewalt und Erlebnis der Gewalt bei den Todesmärschen  
im April 1945 .....687-703

**Burkhard Fuhs**

Fliegende Helden. Die Kultur der Gewalt am Beispiel  
von Kampfpiloten und ihren Maschinen .....705-720



**Wolfgang Sofsky**  
Die Gewalt der Meute .....721-731

**Klara Löffler**  
Performanzen von Humanität in Geschichten  
vom Krieg.....733-743

### Sektion IX: Projekt-Präsentation

Projektgruppe Weltwirtschaftsgipfel, München  
(Leitung **Helge Gerndt**)  
Legitimierte Gewalt. Aspekte des Münchner  
Weltwirtschaftsgipfels 1992 .....745-760

**Ursula Schwarz**  
Umgang mit Gewalt im sozialen Nahraum. Das  
Modellprojekt "Gewalt im sozialen Nahraum" .....761-769

**Register** .....771-779

**DIETMAR SEDLACZEK**

### VOM AUSBLENDEN DER GEWALT

#### Auto-Biographisches aus den 60er Jahren

In Heft 2/1963 präsentiert die Zeitschrift *hobby* ihren Lesern die Gewinner eines Preisrätsels. Wer zu beantworten wußte, wie oft der amerikanische Astronaut John H. Glenn den Erdball umrundet hat oder in welchem europäischen Land es mehr als zehn Millionen Fernsehteilnehmer gibt, hatte die Chance, einen Citroën Ami 6 zu gewinnen. "Stellen Sie sich das vor", wird einer der zwölf glücklichen Gewinner, ein junger Polizei-Wachtmeister, zitiert, "am 18. Dezember bin ich Beamter geworden, am 30. Dezember habe ich Geburtstag, und nun noch das Auto! Das fehlt gerade noch in unserer leerstehenden Garage. Wir haben nämlich erst in diesem Jahr ein Häuschen bezogen." Und *hobby* berichtet weiter: "In den Räumen der Funkleitstelle der Verkehrsinspektion Heilbronn nimmt das Händeschütteln kein Ende. Die Kameraden freuen sich, daß der bescheidene Kollege, der 1950 von den Polen aus seiner oberschlesischen Heimat ausgewiesen worden war, endlich einmal Glück hatte" (S. 42).

Das Automobil wie das Eigenheim rangieren auf der Wunschliste der Bundesbürger jener Tage weit oben. Mehr noch als das eigene Haus wird das eigene Auto zum Symbol für Wohlstand und Glück, auf welches man nach dem verlorenen Krieg, dem Verlust von Heimat, den Entbehrungen der Nachkriegsjahre ein Anrecht zu haben schien. Die sich betrogen wähnten, träumten und planten ihr Glück, ein automobiles Glück.

"Wenn Sie genau hinsehen, dann wissen Sie gleich, worüber diese drei Herren sprechen: über Automobile." So der Begleittext zu einem Prospektphoto (WERBEPROSPEKT der Firma Ford ca. 1960). "Sie kennen das ja, wenn drei Männer in Ruhe und bei einer Flasche Bier zusammensitzen: dann wird 'Benzin' geredet." Ich muß gestehen, daß ich bei dieser Verb-Konstruktion erschauere. Mit Benzin wird im allgemeinen eher Gestank und Unge-