

Inhalt

Einstieg	11
----------------	----

I. Topoi und Zeichen

ALOIS HAHN	
Berge als <i>lieux de mémoire</i>	17
DAGMAR STÖFERLE	
Montecassino, topologisch und typologisch	32
BERNHARD TEUBER	
Der Berg Karmel – Formationen einer mystischen Topographie ...	38
WERNER RÖCKE	
Die Historisierung des Berges. Perspektiven der Welt- und Heilsgeschichte aus der Innenwelt des Magnetbergs (<i>Reinfried von Braunschweig</i>)	56
BARBARA VINKEN	
Erfüllung auf dem Berg: Der heilige Franziskus und der La Verna .	63
FRANÇOIS RIGOLOT	
Montaigne en montagne et la montagne en Montaigne: Valeur symbolique d'un signe apodictique	68
PATRICIA OSTER	
»L'air immense ouvre et referme mon livre«. Valéry's »Cimetière marin« und Petrarca's Mont Ventoux	73

II. Fiktionen

JOSEPH VOGL	
Am Schlossberg	83
RÜDIGER STEINLEIN	
Die Kinder, der Berg und der Schnee – zu Adalbert Stifters <i>Bergkristall</i>	91
LENA SEAUVE	
Verschollen in der Sierra Morena – das (Erzähl-)Gebirge als Labyrinth in Jean Potockis <i>Manuscrit trouvé à Saragosse</i>	100

ANNIKA NICKENIG	
Die Verflachung der Berghöhen. Überlegungen zu Guy de Maupassants Roman <i>Mont-Oriol</i>	106
FRANZISKA SICK	
Gipfel-Erwartungen. Zur Landschaftsästhetik bei Julien Gracq	114
IRENE FANTAPPIÈ	
<i>Far behind the clouds</i> . Die literarische Funktion des Gebirges bei Beppe Fenoglio	125
CORNELIA WILD	
Paradies und Parodie. Elsa Morantes <i>L'isola di Arturo</i>	134

III. Episteme und Geopolitik

SUSI FRANK	
Der Gipfel der Erde	141
NICOLA CIPANI	
Giordano Bruno im Gespräch mit dem Vesuv	151
TORSTEN KÖNIG	
Die verborgenen Eingeweide des Berges. Landschaft und Episteme in Chateaubriands Vulkanbeschreibungen	157
ROBERTO UBBIDIENTE	
Ein Autor ›auf der Spitze‹: Edmondo De Amicis und sein <i>Cervino</i> . Eine Lektüre von <i>Montagne e uomini</i> und <i>La mia villeggiatura alpina</i>	165
JOBST WELGE	
Natur, Krieg und Erinnerung in der Berglandschaft von Mario Rigoni Stern	174
RUDOLF BEHRENS	
»Povero sangue italiano« – Degenerierte Nation und schmerzliche Existenz zwischen den Kulturen, vom rauen Berge aus gesehen: Zur ›Calata‹ in Scipio Slatapers <i>Il mio Carso</i>	182
HARTMUT BÖHME	
Berge, kulturkritisch	191

IV. Imagination und Imaginäres

BRIGITTE HEYMANN	
Mont Parnasse	201

MICHÈLE MATTUSCH	
Mit den Flügeln der Phantasie auf den Läuterungsberg. <i>Chi move te, se 'l senso non ti porge?</i> (Purg. XVII, 16)	212
TOBIAS ROTH	
Berge im Hintergrund	223
JOCHEN SCHMIDT	
Läuterungsberg.	231
KATHARINA MÜNCHBERG	
Auf den Höhen des Herzens. Rousseaus Berge.	238
LAURENT CANTAGREL	
»Le S ^t Bernard n'est ce que ça?« – Quand Stendhal franchit les Alpes	244
HERMANN DANUSER	
Hin und weg: Wie kann man Berge komponieren?	253

V. Bergtouren

SUSANNE GOUMEGOU	
Wege auf den Olymp	265
KARLHEINZ STIERLE	
Zwei Bergbesteiger: Philipp V. von Makedonien und Petrarca.	274
GERNOT KAMECKE	
Rêverie d'un promeneur aux Crêtes de la pensée	281
CLAUDIA HEIN	
Bergziehen haben andere Wege – Gedanken über das Spurenlesen .	282
VANESSA DE SENARCLENS	
Arpenter le Haut-Valais après Rousseau ou terrible parcours en val d'Anniviers	291
FALK BLASK	
Ein landschaftliches Kleinod – Bergwandern und Bergsteigen in der Sächsischen Schweiz.	297
ROLAND GALLE	
Ein <i>mons mirabilis</i> im Ruhrgebiet.	301
ANNETTE JAUSS	
Foto »Berg I« bis Foto »Berg VII«	
Beiträgerinnen und Beiträger	309



Einstieg

I always enjoy the view; the mountains are so graceful.
Henry James, *The Portrait of a Lady*

Berge bilden als Elemente von Landschaften und Räumen ein Sujet an der Schnittstelle von Literatur- und Kulturwissenschaft, von Ästhetik und Philosophie, welches mit dem ›topographical turn‹ zu Beginn dieses Jahrtausends neue Virulenz erlangt hat. Sie heben sich in diesem raumtheoretischen Zusammenhang dadurch ab, dass sie über ihre Materialität und Liminalität hinaus ein großes metaphorologisches Potential entfalten. Immer schon waren sie bevorzugte Orte politischer, religiöser und kultureller Besetzungen, und insofern sind sie auf Überschreitungen im wörtlichen und metaphorischen Sinne ausgerichtet. Über Berge zu sprechen heißt immer auch, über Berge hinauszugehen.

Überschreitungen sind bergsteigerisch äußerst anspruchsvolle Unternehmungen, Gratwanderungen, die besonderes physisches Können erfordern. Sie stellen die letzte große alpinistische, aber auch eine philosophische Herausforderung dar. Insofern ist der Bergerfahrung das Konzept der Überschreitung immer schon eingeschrieben. Dabei gilt, wie für die Konstitution des Raumes generell: Die Berge sind dem Menschen nicht einfach gegeben, sondern werden in einem komplexen Wechselspiel von Körpern und Medien hervorgebracht.

In den hier versammelten Essays gerät sowohl die rhetorisch-poetologische als auch die topologische Dimension der Berge in den Blick. Anhand unterschiedlichster Textarten und Berge werden Momente der Überschreitung aufgezeigt und es entsteht eine kulturelle Topographie, die der Lektüre vielfältige Möglichkeiten der Durchquerung eröffnet, sie auf unterschiedliche diskursive Wege führt, die sich wie Schneisen durch die Geschichte der Literatur, Kunst, Musik, des Wissens und ihrer Diskurse ziehen. Die unterschiedlichen Essays kreuzen sich in bekannten, vor allem aber in überraschend neuen Lektüren.

Nicht erst solche Lektüren machen deutlich: Topographien der Überschreitung, das heißt immer auch Überschreitungen des Topographischen und seiner Typologien. So legen die Texte der ersten Abteilung *Topoi und Zeichen* in der Analyse der jeweiligen intertextuellen und exegetischen Verfahren dar, wie aus kontingenten räumlichen Landmarken zeitliche

und heilsgeschichtliche Orientierungspunkte des kulturellen Gedächtnisses werden, das unendlich fortgeschrieben, überschrieben und entziffert wird. Anhand von Ararat, Sinai und Karmel, von Benedikts Montecassino, Franz von Assisis La Verna, Reinfried von Braunschweigs Magnetberg im Orient, Petrarcas Mont Ventoux, aber auch Montaignes Alpen lässt sich in der epochalen Nachträglichkeit der Betrachtung der Berg auf Strategien und Mittel seiner kulturellen Monumentalisierung hin befragen. Welche Funktion hat der Berg für das Subjekt? Was macht ihn zum Monument menschlicher Selbsterkenntnis oder göttlicher Transzendenz? Welchen symbolischen Gehalt zeigt er auf?

Die zweite Abteilung handelt von *Fiktionen*, die gleichzeitig Topologien aufrufen und destruieren. In fiktiven Bergszenarien entstehen imaginäre Räume der Fiktion, die durch narrative Verfahren der Unterwanderung, Umkehrung, Verflachung oder auch Vertiefung kontinuierlich zerschrieben werden. Vor allem der moderne Roman modelliert Gebirge und Landschaften zu einem territorialen Raum, in dem die Orientierung des Subjekts prekär ist. Fiktive Raumkonfigurationen und narrative Verfahren schaffen und zersetzen Topologien kontinuierlich. Dem Berg wird damit sein Innerstes, mindestens aber die Kehrseite abgerungen. So gerät das ästhetisch Erhabene ins Wanken, kippt ins Traumatische, Groteske oder Parodistische. Am Berg zeigt sich: Das Unterlaufen des Erhabenheitsdiskurses ist immer schon Bestandteil seiner sublimsten Momente.

In der Geschichte der Landschafterschließung stellt der Alpinismus vom 18. bis zum 20. Jahrhundert ein herausragendes, agonales Moment im Verhältnis von Kultur und Natur dar. In der dritten Abteilung *Episteme und Geopolitik* werden erkenntnistheoretische und politische Besetzungen des Bergs verhandelt. Die epistemologische Grundfrage, welchen Standpunkt und welchen Blick der Gipfel ermöglicht, stellt nicht nur der schon erwähnte moderne Roman in der Perspektive der Selbstbefragung – seit der Renaissance entwickeln Autoren davon ausgehend grundsätzliche Fragen nach dem Bezug des Menschen zur Welt und seiner Abhängigkeit von der gewählten Perspektive. In den Bergen verkompliziert sich die Freund-Feind-Frage ebenso wie die Strategie der Landnahme. Bergsteigen, Gipfelstürmen, Freiklettern werden im 20. Jahrhundert zu einer Praxis des Subjekts, das sich, indem es sich den gesellschaftlichen Zwängen, Unterwerfungs- und Kontrollmechanismen entziehen will, diesen in zunehmendem Maße aussetzt oder gar unterwirft. Nicht zuletzt sind in der jüngsten Geschichte Alpinismus und Kriegsrhetorik eine sprachliche Allianz eingegangen, die im Fokus der Kulturkritik der Berge steht.

Als gefaltete, gekerbte Räume zeigen Landschaften – Gebirge, die die Sicht verstellen, im Besonderen – einen gesteigerten Imaginationsbedarf

an. Aber auch Landmarken im Symbolischen öffnen sich zum Imaginären hin. Die Beiträge der Abteilung *Imagination und Imaginäres* verfolgen, wie sich kulturelle und subjekttheoretische Besetzungen verselbständigen, wie schon ein bloßer Name seine massive Referentialität verliert und zum Transportmittel von Bedeutungen wird, zur flexiblen Metapher für Bewegliches schlechthin, am sinnfälligsten vielleicht auf dem Musenberg, wo Kunst und Kultur selber wohnen, oder auf Dantes Läuterungsberg, der nur mit den Flügeln der Phantasie zu erklimmen ist. Die imaginative Hohlform kann dysphorisch oder euphorisch, lakonisch oder pathetisch gefüllt werden. Hier kommen nicht zuletzt auch die bildenden Künste und die Musik ins Spiel: Wie kann man Berge abbilden, wie komponieren?

Die Bergthematik wird in der letzten Abteilung *Bergtouren* auf das zurückbezogen, was seit Petrarca vorgeformt ist: das Moment der Selbstbetrachtung ebenso wie die Besteigung des Berges um der körperlichen Verausgabung und der Erweiterung des Horizonts willen. Offensichtlich wird hier, dass der durch die Mühen des Aufstiegs errungene Ausblick vom Gipfel auch zum Einblick in sich selbst werden kann. In der Rückbindung der philosophischen Reflexion über Berge an die körperliche Erfahrung bringen die Tourenbeschreibungen einen verdichteten Erfahrungsbegriff hervor. Sie schreiben sich ein in die Geschichte der Erschließung der Gebirge, sie erzählen persönliche Geschichten, die sich im Horizont der Erinnerung des eigenen Erlebens auch als Einladung für zukünftige Unternehmungen verstehen lassen.

Berlin, Bochum, München, im Spätsommer 2012

Susanne Goumegou
Brigitte Heymann
Dagmar Stöferle
Cornelia Wild



I
Topoi und Zeichen



Berge als *lieux de mémoire*

ALOIS HAHN

Vorbemerkung

Ein Berg auf einer kleinen adriatischen Insel, zu der unsere Studiengruppe bei einer Tagung mit einem Motorboot gefahren war, ist für mich zu einem Gedächtnisort der besonderen Art geworden: Mit Niklas Luhmann und Dietrich Schwanitz habe ich auf dieser Insel einen Berg bestiegen. Der Grund war, dass Luhmann uns, die er als Liebhaber seiner Systemtheorie kannte, fragte, ob wir nicht mit ihm den höchsten Ort dieses Eilands besteigen wollten. Er halte es immer so, dass er in unbekanntem Gelände zunächst auf den Gipfel steige, um sich von dort einen Überblick über das Ganze zu verschaffen. Schwanitz und ich folgten begeistert, erwarteten wir uns doch nicht nur im Lokal-Unmittelbaren, sondern auch im übertragenen Sinne Übersicht. Unsere »speranza dell'altezza« wurde in Bezug auf das Sublime der Theorie auch nicht enttäuscht. Dass unsere Bergbesteigung indessen von munteren Gesprächen begleitet war, führte allerdings dazu, dass wir uns total verirrtten. Wir befanden uns in einer »selva oscura« und die »diritta via era smarrita«. Der Führer hatte keine Übersicht und tappte im Dunklen. Ich fand das zunehmend lustiger und malte mir aus, wir würden niemals den Hafen wiederfinden und müssten unser restliches Leben unter kroatischen Hirten fristen. Künftige Linguisten würden dann eine merkwürdige Sprache vorfinden, in der neben Kroatischem sich auch Termini wie Selbstreferenz, Autopoiesis, funktionale Ausdifferenzierung von Subsystemen und ähnliche Zeugnisse von Übersicht über das Allgemeine gefunden hätten. Luhmann freilich fand die Situation zunehmend weniger lustig und wurde sichtlich unruhiger, bis plötzlich Schwanitz entdeckte, dass es einen direkten Weg gab, den wir nur übersehen hatten und der uns in einer Viertelstunde zum rettenden Hafen und pünktlich zum Boot führte. Ich werde mich an diesen Berg mein Leben lang erinnern. Aber ich weiß nicht einmal seinen Namen.¹

¹ Dasselbe Ereignis wird auch von Dietrich Schwanitz geschildert, und zwar im Kern identisch, wenn auch in einigen Punkten ein bisschen anders. Nach dem Bericht über Luhmanns Beunruhigung als Reaktion darauf, dass wir den Rückweg nicht fanden, heißt es

Bevor ich auf Berge als Gedächtnisorte zu sprechen komme, möchte ich einige eher allgemeine Bemerkungen über Gedächtnis und Erinnerung machen, die meinen diesbezüglichen theoretischen Arbeiten entspringen, und zwar in der Hoffnung, dass sie nicht derart in die Irre führen, dass wir den Hafen der konkreten Beschreibungen von Bergen als Gedächtnisorten nicht erreichen.

Erinnerung und Konstruktion

Alle Erinnerung ist Konstruktion. Sie lässt die Vergangenheit nicht einfach wieder aufleben. Diese Einsicht ist phänomenologisch evident. Aber auch die soziologischen Analysen der Erinnerung, z.B. die von Maurice Halbwachs, haben das stets betont.² Die Erinnerung an Vergangenes hat stets die Gegenwart gleichsam ›im Rücken‹. Von ihr her springt sie in ihrer Vergangenheit hin und her. Das ist im Falle von Erinnerung an *Schmerzen* normalerweise ein Segen. Aber auch *Glücksgefühle* lassen sich erinnernd

bei Schwanitz: »Die Aussicht, auf der Insel zurückgelassen zu werden, schien Luhmann sichtlich zu beunruhigen [...]. Und diese Beunruhigung wurde auf sadistische Weise von Alois Hahn weiter geschürt. Er entwickelte auf breiter Front die Idee, daß wir nach der Abfahrt des Schiffes für Jahre, ja Jahrzehnte auf der Insel vergessen würden und in der Gesellschaft von Ziegenhirten unser Dasein fristen müßten. Erst nach Dezennien würden ein paar versprengte Ethnologen die Insel besuchen und zu ihrer Verwunderung feststellen, daß auf ihr ein merkwürdiger Dialekt namens Systemtheoretisch gesprochen würde, dessen Herkunft sie sich nicht erklären konnten. Und je unruhiger Luhmann wurde, desto genüßlicher entfaltete Hahn sein Szenario. Er tat es mit solcher Lust am Detail, er entwarf solch hanebüchene Theorien der Ethnologen, daß der Eindruck nicht fernlag, er sehne dieses Schicksal geradezu herbei und sabotiere deshalb heimlich unseren zielsicheren Weg zurück. Je mehr Hahn sein Szenario ausschmückte, wobei er Luhmann die Rolle Robinsons und sich selbst die Freitags zugedacht hatte (mich hatte er vergessen), desto verzweifelter schien Luhmann zu werden, bis er schließlich von Hahns Frohsinn überwältigt, stehenblieb, und sagte: ›Ich glaube, wir haben uns verirrt.‹ Dieses Bekenntnis muß ihn ziemliche Überwindung gekostet haben. Es war fast so, als hätte er gesagt: ›Ich habe den Überblick verloren‹. Aber es war wie im Märchen. Kaum hatte er das gesagt, hörten wir Stimmen. Die List der Vernunft hatte uns im Zickzackkurs ganz in die Nähe unseres Landeplatzes geführt [...] Und so kam es, dass sich der Dialekt der Systemtheorie nicht auf der Insel unter dalmatinischen Ziegenhirten, sondern unter Studenten der Universitäten der Welt ausbreitet.« Dietrich Schwanitz: »Niklas Luhmann artifex mundi«, in: Rudolf Stichweh (Hg.): *Niklas Luhmann. Wirkungen eines Theoretikers*, Bielefeld (transcript) 1999, S. 49–59, hier: S. 58f. Und so kam es auch, dass Schwanitz und ich bis zu dessen Tod gute Freunde wurden und große Verehrer des nur hier verirrt Duca blieben.

² Vgl. Maurice Halbwachs: *Les cadres sociaux de la mémoire*, Paris/La Haye (Mouton Éditeur) 1976, S. 27–39 (urspr. Paris 1925). Halbwachs war unter Soziologen auch in Deutschland eigentlich stets bekannt, durch die vergleichsweise frühe Übersetzung (1966) sogar eher als sein Lehrer Durkheim. Populär geworden ist er aber bei uns wohl erst seit Aleida und Jan Assmann ihn in den letzten Jahren auch für ein nicht-soziologisches Fachpublikum wieder entdeckt und adaptiert haben: Interdisziplinarität als Generator von Erinnerung.

nicht ›live‹ rekonstruieren. Vor allem aber geht in die Erinnerung bereits das intellektuelle ›Gepäck‹ ein, das wir uns nachträglich angeeignet haben. Nie wird aus der gegenwärtigen Vergangenheit eine vergangene Gegenwart. Zitieren wir Halbwachs: »[...] quand nous nous souvenons, nous partons du présent, du système d'idées générales qui est toujours à notre portée, du langage et des points de repère adoptés par la société, c'est-à-dire de tous les moyens qu'elle met à notre disposition, et nous les combinons de façon à retrouver soit tel détail, soit telle nuance des figures ou des événements passés, et, en général, de nos états de conscience d'autrefois. Mais cette reconstruction n'est jamais qu'approchée.«³

Das, was für die individuelle Erinnerung gilt, gilt auch für alle Formen des *sozialen* Gedächtnisses: Auch hier kann nicht Beliebiges als erinnerte Vergangenheit behauptet werden. Was als Erinnerung sozialen Kurswert beanspruchen will, muss sozial kreditwürdig sein. Die Kriterien dafür variieren allerdings von Gesellschaft zu Gesellschaft erheblich. Immer aber ist es so, dass nicht die Wahrheit der Vergangenheit selbst sich gegen falsche Inanspruchnahme wehrt. Es sind die sozial gültigen Regeln der Beschwörung dessen, was war, die den Horizont dessen bilden, was als Vergangenheit beschworen werden kann. Zumindest für moderne Gesellschaften sind diese nicht einheitlich, so dass wir mit gleichzeitig kursierenden, aber einander widersprechenden Vergangenheiten konfrontiert sind. Doch davon später. Immerhin haben diese Bemerkungen schon angedeutet, dass Gedächtnis nicht ausschließlich etwas Privates und Individuelles ist, sondern auch etwas Kollektives.

Kollektives Gedächtnis

Dem schon erwähnten Halbwachs verdankt die Soziologie den Begriff des »kollektiven Gedächtnisses«. Halbwachs schließt sich mit diesem Konzept eng an Vorstellungen seines Lehrers Durkheim an. Dieser hatte zwischen individuellem und kollektivem Bewusstsein unterschieden. Das kollektive Bewusstsein meint aber bei Durkheim keinesfalls ein *jenseits* individueller Hirne operierendes Mysterium, sondern jene Inhalte des *individuellen* Bewusstseins, die eine gegebene Person mit den anderen Mitgliedern ihrer Gruppe oder Gesellschaft teilt. Dabei bezieht sich dieses »Teilen« nicht nur auf die Inhalte rein als solche, sondern auch auf die Struktur ihres Zusammenhangs, auf die Sprache, in der sie ausdrückbar wären, auf die Ordnung ihrer Details, auf die emotionale Stimmung und die moralische

³ Ebd., S. 25.

oder religiöse Färbung ihrer Empfindung. Halbwachs spricht in diesem Zusammenhang von den *cadres sociaux*. Für Durkheim nun ist klar, dass die Kollektivvorstellungen nicht etwa die Vorstellung eines Kollektivs sind, sondern Vorstellungen von *einzelnen*, die einem bestimmten Kollektiv *angehören* und auf Grund der gemeinsamen Erziehung und Tradition ähnliche Formen und Inhalte des aktuellen Empfindens und Erinnerns aufweisen. Halbwachs hat das eindringlich »ausbuchstabiert« und die kollektiven Strukturen des Gedächtnisses von Mitgliedern derselben Familie⁴, Religionsgemeinschaft⁵ oder Klasse, bzw. des gleichen Standes, wie z.B. des Adels, der Bourgeoisie oder bestimmter Berufsgruppen, beschrieben. Durkheim selbst war sich indessen zunehmend mehr der Tatsache bewusst, dass das kollektive Gedächtnis für die Moderne eine immer geringere Rolle spielen kann, dass es also eigentlich eher eine *historische* Formation des Bewusstseins ist. Mit wachsender Arbeitsteilung müssen die kollektiv gemeinsamen Inhalte des Bewusstseins aller Individuen zunehmend reduziert werden. Die Säkularisierung führt zu einer Abnahme der religiösen, die Privatisierung der Familie und der Bedeutungsverlust der Verwandtschaft zu einer Erosion der privaten Formen des Kollektivbewusstseins. Für Schichten und Klassen ließe sich das Gleiche zeigen.⁶ Für Durkheim war überdies wichtig, dass alle Formen der kollektiven inneren Wirklichkeit der permanenten äußeren Bestätigung und vor allem der rituell inszenierten und wiederholten Demonstration ihrer Gültigkeit bedürfen. Auch für das Gedächtnis gilt,

[...] daß der Mensch für die Realität seiner Vorstellungen und Emotionen weitgehendst auf die sozialen Gruppen angewiesen ist. So wie das Kind zum Erwerb geformter Vorstellungen und Empfindungen der menschlichen Gruppe bedarf, so bedarf der Erwachsene ihrer, um sich der Realität seines Bewußtseins zu versichern. Je weniger konkret die Gegenstände von Bewußtseinsinhalten sind und je weiter diese von der formlosen und impulsiven Basis individuellen Erlebens entfernt liegen, d.h., je stärker sie kultureller Erwerb sind, um so mehr ist ihre Realität in der Gruppe investiert. Ihrer Wirklichkeit versichert sich der Mensch,

⁴ Ebd., S. 146–177.

⁵ Ebd., S. 178–221.

⁶ Das heißt nicht, dass es nicht immer wieder neue Gruppierungen gibt, deren Mitglieder partiell kongruente Auffassungen hätten. Aber jedes der beteiligten Individuen gehört eben zahlreichen anderen Kreisen an, in denen andere Vorstellungen gelten. Simmel hat das so sich konstituierende Individuum deshalb als »Kreuzungspunkt sozialer Kreise« beschrieben. Die These Durkheims meint folglich, dass es immer weniger Inhalte gibt, die von *allen* Individuen einer Gesellschaft geteilt werden. Man könnte den gleichen Tatbestand auch so formulieren: Die Schwächung des Kollektivbewusstseins ergibt sich daraus, dass es sich pluralisiert, und zwar sowohl bezogen auf die Gesellschaft als Ganzes als auch im Hinblick auf die heterogenen Kombinationen von Kollektivbewusstseinen, die ein Einzelbewusstsein prägen. Ausführlicher zu diesem Thema: Cornelia Bohn/Alois Hahn: »Selbstbeschreibung und Selbstthematisierung: Facetten der Identität in der modernen Gesellschaft«, in: Herbert Willems/Alois Hahn (Hgg.): *Identität und Moderne*, Frankfurt a. M. (Suhrkamp) 1999, S. 33–61.

indem er die mit ihnen gesetzten Formen sprachlich, emotionell, vorstellungshaft und in Handlungen am sozialen Gegenüber erlebt, und diese wiederholt und vorhersehbar zu erleben und mitzuteilen sind. Die soziale Realität vertritt die objektive Realität.⁷

Damit dies aber möglich ist, bedarf es spezifischer »reality maintaining procedures«. Berger und Luckmann⁸ hatten diesen Begriff geprägt für soziale Institutionen, die angesichts schwerer Krisen – z.B. Tod oder Katastrophe oder Invasionen durch »foreign interpretations of reality« – ein sozial konstruiertes Wirklichkeitsverständnis plausibel erhalten. Für die Aufrechterhaltung des Realitätsstatus von kollektiven Gedächtnissen sind aber *permanente* Prozeduren erforderlich, deren Ziel es sein muss, immer zahlreicheren und heterogener geprägten Bewusstseinen die gleichen Inhalte als Memorabilien einzuschärfen.

Nicht weil es *geschehen* ist, ist es schon bedeutsam. Nicht weil es *wahr* ist, muss es auch erinnert werden. Die Institutionalisierung ratifiziert nicht *reale* Bedeutsamkeiten, sondern *kreiert* sie. Bisweilen ist diese Schöpfung sogar eine *creatio ex nihilo*.

Wenn wir von Gedächtnis oder Erinnerung reden, haben wir typischerweise die *zeitliche* Dimension von Sinn vor Augen. Da sich aber reale Ereignisse auch im *Raum* abspielen, kann gerade auch der *Ort* des Geschehens im Zentrum der Erinnerungsaufmerksamkeit stehen. Kulturelle Identität hat es deshalb immer auch mit kollektiven *lieux de mémoire* zu tun. Dies ist der Titel eines von Pierre Nora 1984 herausgegebenen Sammelbandes, der bis 1992 bis auf drei Bände gewachsen ist.⁹ Dabei geht es allerdings nicht nur um ›Orte‹ im schlicht lokalen, sondern auch um ›lieux‹ im übertragenen Sinne. So handelt z.B. der erste Band auch über Symbole oder z.B. über Hundertjahresfeiern oder das Begräbnis von Victor Hugo. Nur die mit »Monuments« überschriebenen Artikel sind im engeren Sinne auf Orte bezogen, genaugenommen sogar nur der Artikel von Mona Ozouf über das Pantheon. Im 2. Band wären in diesem engeren Sinne als ›Ortserinnerungen‹ vor allem die Beiträge von Jacques Le Goff über »Reims, ville du sacre«, die Texte über Versailles, Verdun, den Louvre, die Pariser Statuen, das Collège de France, das Palais Bourbon oder die »Khâgne« und im dritten Band der Abschnitt über die »Haut Lieux«

7 Friedrich H. Tenbruck: »Die Kirchengemeinde in der entkirchlichten Gesellschaft. Ergebnisse und Deutungen der ›Reutlingen-Studie‹«, in: Dietrich Goldschmidt/Franz Greiner/Helmut Schelsky (Hgg.): *Soziologie der Kirchengemeinde*, Stuttgart (Enke) 1960, S. 122–131, hier S. 131.

8 Peter L. Berger/Thomas Luckmann: *The Social Construction of Reality. A Treatise in the Sociology of Knowledge*, Garden City/N.Y. (Anchor Books) 1966, S. 143.

9 Pierre Nora (Hg.): *Les lieux de mémoire*, Paris (Gallimard) 1984–1992, 3 Bde. Inzwischen gibt es auch Parallelaktionen für andere Nationen.

anzusprechen, also z.B. Lascaux, Alésia, Vézelay, Notre-Dame de Paris, Sacré-Cœur de Montmartre und der Eiffelturm. Berge jedenfalls kommen als *lieux de mémoire* von nationalem Interesse überhaupt nicht vor. Eine entsprechende Ausgabe für die Schweiz hingegen würde vermutlich mit dem Rütli beginnen müssen. Berge als Gedächtnisorte sind also in der Soziologie bisher kaum bestiegen. Versuchen wir es also!

Sakrale Berge

In der Bibel taucht das Wort »Berg« oder »Berge« (nimmt man auch noch Komposita hinzu) um die 300mal auf.¹⁰ Das ist immerhin schon beeindruckend, wenn man bedenkt, dass das Wort »Tal« es nur auf 66 bringt.¹¹ Zumeist geht es dabei freilich nicht um ›individuelle‹ Berge als Gedächtnisorte. Vielmehr handelt es sich sehr häufig um Berge im Allgemeinen wie z.B. »Die Erde bebete, und ward bewegt, und die Grundfesten der Berge regeten sich und bebeten, da Er zornig war« (Ps 18,8) oder in dem wunderschönen Preislied auf Gott den Schöpfer im 104. Psalm:

Der du das Erdreich gegründet hast auf seinen Boden, daß es bleibt immer und ewiglich. Mit der Tiefe decktest du es wie mit einem Kleide, und Wasser stunden über den Bergen [...]. Die Berge gingen hoch hervor, und die Täler setzten sich herunter zum Ort, den du ihnen gegründet hast. Du hast eine Grenze gesetzt, darüber kommen sie nicht, und dürfen nicht wiederum das Erdreich bedecken. Du lässest Brunnen quellen in den Gründen, dass die Wasser zwischen den Bergen hinfließen, dass alle Tiere auf dem Felde trinken und das Wild seinen Durst lösche [...]. Du feuchtest die Berge von oben her; du machest das Land voll Früchte, die du schaffest [...].

Aber auch grimmige Verheißungen werden auf Bergen vollstreckt. So wenn der Prophet Hesekiel den Götzendienern droht: »Also will ich meinen Grimm unter ihnen vollenden, dass ihr erfahren sollet, Ich sei der HERR, wenn ihre Erschlagenen unter ihren Götzen liegen werden um ihre Altäre her, oben auf allen Hügeln und oben auf allen Bergen [...].« (Hes 6,13)¹²

¹⁰ *Große Konkordanz zur Lutherbibel*, 2. neubearbeitete Auflage Stuttgart (Calwer Verlag und Christliches Verlagshaus) 1989, S. 148–151.

¹¹ Ebd., S. 1366f.

¹² Alle Bibeltexte sind unserer Familienbibel entnommen, die meine Pflegemutter im Jahre 1910 vom Pfarrer zu ihrer Konfirmation geschenkt bekommen hat: *Die Bibel oder die ganze Heilige Schrift des Alten und Neuen Testaments* nach der deutschen Übersetzung D. Martin Luthers. Durchgesehen im Auftrage der Deutschen Evangelischen Kirchenkonferenz, Elberfeld (Bergische Bibelgesellschaft) 1905.

Aber es gibt auch andere Berge in der Bibel. Solche, die namentlich erwähnt werden und die auch eine geographische Bestimmtheit besitzen. Hier verbindet sich die Erzählung eines heilsgeschichtlich bedeutenden Ereignisses mit dem Hinweis auf den Ort, an dem es sich abgespielt hat. Der Undatierbarkeit im Zeitlichen steht dann die robuste Anschaulichkeit des sichtbaren Berges entgegen: *Hier* ist es geschehen. Man kann sich zum Andenken an die vor unvordenklichen Zeiten geschehene Begebenheit mit seinem eigenen Körper dorthin begeben, *wo* es sich begeben hat. Das temporal Entfernte ist räumlich als Gegenwart erlebbar. Die Vergangenheit des Mythischen wird durch die Präsenz im Räumlichen zum aktuellen Präsens. Der Berg authentifiziert, sozusagen, durch seine klobige Anmutung von Unveränderlichkeit und den Schein, schon seit ewig so dort gewesen zu sein, wo und wie er jetzt ist, die Texte.

Eines der schönsten Zeugnisse für die Verknüpfung eines mythischen Ereignisses mit einem Berg bietet die Geschichte der Sintflut: Das achte Kapitel der Genesis beschreibt ihr Ende. Es wird nicht nur erzählt, wie die Flut langsam sinkt und die Arche Noah *irgendwo* landet, sondern es wird ein präziser Ort genannt, wo sich das heilsgeschichtliche Ereignis zugetragen hat: »Da gedachte Gott an Noah und an alle Tiere und alles Vieh, das mit ihm in dem Kasten war, und ließ Wind auf Erden kommen, und die Wasser fielen [...]. Am siebenzehnten Tag des siebenten Monats ließ sich der Kasten nieder auf das Gebirge Ararat« (1 Mo 8,4). Die Stiftung der ewigen Zusage, dass Gott die Menschen erhalten werde, wird nicht nur mit einem beliebigen Ort verbunden, sondern mit dem »Gebirge Ararat«: »Ich will hinfort nicht mehr die Erde verfluchen um der Menschen willen; denn das Dichten des menschlichen Herzens ist böse von Jugend auf. Und ich will hinfort nicht mehr schlagen alles, was da lebet, wie ich getan habe. Solange die Erde stehet, soll nicht aufhören Same und Ernte, Frost und Hitze, Sommer und Winter, Tag und Nacht.« (1 Mo 8,21f).

Steht der Ararat als Berg für die Erlösung des Menschengeschlechtes vom physischen Tode, so wird der Berg Sinai zum bedeutendsten Gedächtnisort für das Bündnis, das Gott mit dem von ihm auserwählten Volk schließt. Zugleich aber – und das ist der universalistische Aspekt, der sich mit diesem Berg verbindet – ist der Berg Sinai der Ort, an dem Moses die Gesetzestafeln empfängt, auf denen die Zehn Gebote aufgeschrieben sind (2 Mo 20). Der Sinai ist damit – ganz unabhängig von seiner Bedeutung für die jüdische Tradition – eben auch der Punkt, an dem die menschheitlich verbindliche Kanonisierung des Sittengesetzes stattfindet. Die Erscheinung Gottes selbst wird bereits als majestätische Inszenierung der Präsenz des Herrn beschrieben: »Der ganze Berg Sinai aber rauchte, darum, daß der Herr herab auf den Berg fuhr mit Feuer; und sein Rauch ging auf wie ein

Rauch vom Ofen, daß der ganze Berg sehr bebete« (2 Mo 19,18). Dabei hatte Moses auf Gottes Geheiß schon im Vorfeld alles angeordnet, um die Profanierung des Berges durch ungebetene Zaungäste zu verhindern: »Und der Herr sprach zu Mose: [...] Und mache dem Volk ein Gehege umher, und sprich zu ihnen: Hütet euch, daß ihr nicht auf den Berg steigt, noch sein Ende anrühret; denn wer den Berg anrührte, soll des Todes sterben.« (2 Mo 19,12)

Ganz so schlimm sind die Regeln, die Bergbesteigung verbieten oder nur Privilegierten gestatten, heute nicht mehr. Für die Besteigung von Kultbergen muss man lediglich, je nach Höhe, Saison und Kultstatus, aber doch ein ganz erkleckliches Sümmchen berappen: »In der Frühjahrssaison [...] kostet die Genehmigung für den nepalesischen Everest-Normalweg für einen einzelnen Bergsteiger 25 000 Dollar«. Auch der oben schon erwähnte Ararat ist nicht mehr gratis zu besteigen. Rund 70 Euro kostet die Erlaubnis, den Gipfel zu besteigen, und ist damit vergleichsweise günstig. Erst seit zehn Jahren erlauben die türkischen Behörden Ausländern überhaupt wieder die Besteigung des Ararat.¹³

Immerhin ist der Berg Sinai nicht nur der Ort, an dem Gott das Sittengesetz dem Moses in Stein gemeißelt hat, sondern er erinnert auch daran, dass das Volk, kaum ist man fort, wieder in Sünde fällt, weshalb Moses eine weitere Bergbesteigung unternehmen musste und es neuer Tafeln bedurfte, um die Verkündigung der Gebote zu dokumentieren. (vgl. 2 Mo 34)

Es gibt eine Reihe von Bergen im AT, die namentlich erwähnt werden.¹⁴ Für das Volk Israel und sein Königtum mit dem Zentrum Jerusalem ist gewiss der Berg (und die Burg) Zion der zentrale *lieu de mémoire*. Für das Identitätsbewusstsein auch des modernen Staats Israel ist Zion der zentrale Gedächtnisort. Für manche Schweizer dürfte der Rütli eine ähnliche Funktion haben.

Doch auch im NT sind Berge heilsgeschichtlich relevante Gedächtnisorte. Auch hier sind einige Berge mit Namen genannt, andere nicht. So z.B. wissen wir nicht, auf welchen hohen Berg der Teufel Jesus führte, um ihn zu versuchen: »Wiederum führte ihn der Teufel mit sich auf einen hohen Berg, und zeigte ihm alle Reiche der Welt und ihre Herrlichkeit, und sprach zu ihm: Das alles will ich dir geben, so du niederfällst, und mich anbetest.

¹³ Stephanie Geiger: »Erlauben Sie mal! Da könnte ja jeder hochsteigen: Warum Bergsteiger für viele Gipfel eine Genehmigung brauchen«, in: *Frankfurter Allgemeine Sonntagszeitung*, 18. 8. 2011, S. V 2.

¹⁴ Z.B. der »Berg Gottes, der Horeb« (2 Mo 3,1 et passim), der Segen auf dem Berg Garizim und der Fluch auf dem Berg Ebal (5 Mo 11,29), der Berg Nebo (5 Mo 32,49), der Berg Karmel (1 Kö 18,19 et passim), der Berg Misar (Ps 42,7), der Berg Perazim (Jes 28,21) und natürlich an sehr vielen Stellen der Berg Zion, etwa 60 Mal (*Große Konkordanz zur Lutherbibel*, S. 1679f.).

Da sprach Jesus zu ihm: Heb dich weg von mir, Satan! [...]. Da verließ ihn der Teufel; und siehe, da traten Engel zu ihm und dienten ihm.« (Mt 4, 8–11, ähnlich bei den anderen Evangelisten) Wir wissen auch nicht aus der Bibel, wo genau Jesus die Bergpredigt hielt (Mt 5–7). Aber sie erzählt uns immerhin, dass sich dieses Heilsereignis in Galiläa abgespielt hat. Vielleicht wirklich auf dem Berg oberhalb des Sees Genezareth, der heute »Berg der Seligpreisungen« heißt. Es ist sicher kein Zufall, dass diese Predigt auf einen Berg verlegt wird. Denn das hier verkündigte neue Gesetz bezieht sich ja unentwegt auf das alte Gesetz, das auf dem Sinai verkündigt wurde, und zwar als permanente Logik der Überbietung: »Ihr habt gehört, dass zu den Alten gesagt ist... Ich aber sage euch« (z.B. Mt 5, 20f.). Der eine Berg überwindet den anderen. Direkt wird das im Galaterbrief (4, 24 ff.) auch angesprochen: »Denn das sind die zwei Testamente: eins von dem Berg Sinai, das zur Knechtschaft gebiert, welches ist Hagar; denn Hagar heißet in Arabien der Berg Sinai [...] Aber das Jerusalem, das droben ist, das ist die Freie; die ist unser aller Mutter«. Dass schließlich auch das Martyrium Jesu auf einem Berg beginnt, dem Ölberg, auch heute noch Gedächtnisort für alle Frommen, fügt sich in diesen Kontext.

Leider wissen wir auch nicht, auf welchen hohen Berg Jesus Petrus und Jakobus und Johannes, seinen Bruder, »beiseite« führte, als er vor ihnen verklärt wurde:

Und ward verklärt vor ihnen; und sein Angesicht leuchtete wie die Sonne, und seine Kleider wurden weiß als ein Licht. Und siehe, da erschienen ihnen Mose und Elia, die redeten mit ihm. Petrus aber antwortete und sprach zu Jesu: Herr, hie ist gut sein; willst du, so wollen wir hie drei Hütten machen, dir eine, Mose eine und Elia eine. Da er noch also redete, siehe, da überschattete sie eine lichte Wolke. Und siehe, eine Stimme aus der Wolke sprach: Dies ist mein geliebter Sohn, an welchem ich Wohlgefallen habe; den sollt ihr hören (Mt 17, 1–13; vgl. Mk 9, 2–13 und Lk 9, 28–36).

Jesus ermahnt dann die Jünger über die Erscheinung zu schweigen, bis er von den Toten auferstanden sei. Die absolute Beglaubigung der Gottesherrschaft Jesu findet also auf einem Berg statt. Wir wollen uns freilich an einem eher unwichtigen Detail weiterhangeln, dem Vorschlag des Petrus nämlich, Berghütten zu bauen. Leider scheint er wegen der Ereignisse nicht umgesetzt worden zu sein; denn die Propheten sind nach der göttlichen Offenbarung sofort verschwunden und die Jünger sahen »niemand denn Jesus allein«. Die Vorstellung, die Verklärung Jesu und die Erscheinung von Moses (von dem man nicht weiß, ob es ihn wirklich gegeben hat, geschweige denn, ob er auf dem Sinai war oder Jesus und seinen Jüngern erschienen ist) wären auf einer Eintragung in einem Hüttenbuch dokumentiert, hat freilich etwas Faszinierendes.