

Gottesberge und Bergsteiger

Berge als Orte spiritueller Erfahrung

Carolin Neuber, Augsburg

Seit jeher gehen Menschen in die Berge. Sommers wie winters machen sie sich auf zum Skifahren, Bergwandern, Bergsteigen, finden neue Sportarten wie Mountainbiking. Selbst Hochgebirgstouren sind nicht mehr nur wenigen vorbehalten. Und nicht nur Sport führt auf die Gipfel: Seit Jahrzehnten gehören Bergmessen zum jährlichen Repertoire fast jeder Alpenvereinssektion. In jüngster Zeit sind Bergexerzitien beliebt geworden.

Worin besteht die Faszination der Berge? Ist es die Schönheit der Landschaft, Abenteuerlust, Freude an körperlicher Aktivität? Es fällt Bergbegeisterten schwer zu benennen, was sie ins Gebirge zieht. Noch erstaunlicher ist die Verbindung von Alpinistik und Spiritualität. Was hat beides miteinander zu tun? Erschließt die „Faszination Berg“ Chancen für die Pastoral? Ein Blick in die Religionsgeschichte ermöglicht einen Zugang zu diesen Fragen.

I. Der Berg als heiliger Ort

Schon immer hatte „der Berg“, ein Grundelement der Landschaft wie Flüsse, Täler oder Bäume, religiöse Bedeutung, „denn sein Zeichencharakter scheint dem Wesen des Menschen von seinen Urfängen eingegeben.“¹ Der Zeichencharakter des Berges liegt in seinem Aufragen gen Himmel. Für die Menschen war „oben“ die Sphäre der Götter, während „unten“ der menschliche Bereich lag. Der Berg ragt ins Göttliche hinein und wird zu einer Verbindung zwischen Himmel und Erde, zwischen Göttlichem und Menschlichem. Daher „galten hohe Berggipfel als besonders gottnah.“²

Zu diesem Symbolcharakter des Sichtbaren kommt die Unzugänglichkeit der Berge. Der Berg wird als unüberwindliches Hindernis erlebt, das nicht oder nur mit aller Kraftanstrengung überwunden werden kann. Wo sich die Erde über sich selbst erhebt, übersteigt sie den Menschen. Der Berg wird als

¹ Vgl. F. Ritzhaupt, *Wegzeichen. Bergsteigen und christliche Existenz*. Bozen 1980, 13 u. M. Popko, *Berge in den altorientalischen Kulturen*, in: Berg 1992. Alpenvereinsjahrbuch 116 (1992), 283–288, hier 283.

² Vgl. E. Stommel, Art. *Berg*, in: *Reallexikon für Antike und Christentum* 2 (1954), 136–138, hier 136.

mächtiger als der Mensch erlebt und diese „Machterfahrung mit der ursprünglichen *Oben-Unten-Symbolik*“³ verbunden, so dass dem Berg göttliche Eigenschaften zugeschrieben werden. Wenn er dann noch besonders hoch und oft von Wolken verhüllt ist, erscheint er zusätzlich geheimnisvoll und in besonderem Maße entrückt.

Durch ihr Aufragen bilden Berge zudem „physisch wie energetisch Pole der Landschaft“⁴, besonders allein stehende oder über benachbarte Berge hinausragende Gipfel ziehen die Aufmerksamkeit und nach antiker Meinung auch die Energien der Erde auf sich und erhalten dadurch eine wichtige mystische und spirituelle Rolle.

Mythische Vorstellungen

Von diesem unmittelbaren Symbolgehalt ausgehend entwickelten die Religionen verschiedene Vorstellungen. Das harte Gestein der Berge legte die Annahme nahe, dass sie das Älteste sind, das auf der Erde besteht. Diese Vorstellung vom Uralten erlaubte leicht die Umdeutung zum mythisch Ewigen. Deshalb erscheint der Berg in vielen Schöpfungsmythen als das zuerst Geschaffene oder das schon immer Bestehende, der Urberg. Als Beispiel sei der ägyptische Schöpfungsmythos genannt, nach dem der Schöpfungsakt im Aufsteigen des Urhügels aus dem Urozean besteht.⁵

Die kosmischen Berge wurden oft als Nabel bzw. Achse der Welt aufgefasst, als Ursprung und Mittelpunkt der Welt.⁶ In diesem spirituellen Kraftzentrum lag die Verbindung von Himmel und Erde.⁷ Urberge und Weltberge galten als Thronsitze der Götter, vor allem der Hauptgottheit (die in vielen Fällen der Sonnengott war). Bekanntestes Beispiel ist der griechische Olymp. Er stellt aber schon eine fortgeschrittene Stufe dar, denn der Berggipfel wird „nur“ noch als Versammlungsort der Götter angesehen. Die Natur an sich hat ihren sakralen Wert verloren.⁸

Aufgrund ihrer Mächtigkeit wurden Berge als Symbol der Macht gerne den Göttern als Attribut und Kennzeichen beigegeben oder erhielten einen entsprechenden Beinamen als Ehrentitel, wie z.B. „Hoher Berg“ in Meso-

³ Vgl. F. Ritzhaupt, *Wegzeichen* (Anm. 1), 13 [Herv.d.Orig.].

⁴ Vgl. R. Falter, *Der Berg als Gott*, in: *Berg 2001. Alpenvereinsjahrbuch 125* (2001), 222–237, hier 225.

⁵ Vgl. S. Talmon, Art. *har*, in: *Theolog. Wörterbuch zum AT 2* (1977), 459–483, hier 473.

⁶ Vgl. G. Deninger-Polzer, Art. *Berge, heilige. I. Religionsgeschichtlich*, in: *3LThK 2* (1994), 248–250, hier 249.

⁷ Vgl. M. Lurker, Art. *Berg*, in: *Ders., Wörterbuch biblischer Bilder und Symbole*. München 1973, 44–47, hier 45.

⁸ Vgl. M. Popko, *Berge in den altorientalischen Kulturen* (Anm. 1), 288.

potamien.⁹ Teilweise führte dies bis zur Identifikation eines Berges mit einem Gott. Der Berg war also selbst Gott, denn in der mythischen Vorstellung der Antike waren Götter (*numina*) Gestalt gewordene Atmosphären, d.h. Grundqualitäten der Welt.¹⁰ Wesentlich dafür war aber nicht nur die Machterfahrung, sondern ebenso die Empfindung eines Gegenüberstehens. Der Berg wurde angesehen als „einer, der selber blickt“¹¹.

In ihrer Macht und geheimnisvollen Unnahbarkeit stellen Berge für den Menschen ein „Tremendum“ dar, etwas, das „zittern macht“, das ihn auf Distanz hält. Zugleich aber übt der Berg eine faszinierende Anziehung aus, die den Menschen dazu verleitet, ihn zu besteigen und dadurch noch unmittelbarer zu erfahren.

Aufstieg

Warum und wann wurde die Grenze zum Berg als dem „Anderen“, Unnahbaren durchbrochen? Die Frage kann auch lauten: Wann kam der Mensch auf den Gedanken, geheiligte Berge zu besteigen? Vermutlich suchten die Menschen im Gebirge zunächst Schutz und flüchteten im Krieg oder bei Naturkatastrophen dorthin. Darüber hinaus wollten sie wohl an diesen Orten, an denen sich ihrer Vorstellung nach Irdisches und Göttliches begegnen, dem Göttlichen näher kommen. Deshalb wurden viele Götter auf Gipfeln verehrt und ihnen Tempel gebaut.

Erstaunlicherweise wurde die Heiligkeit der Berge durch ihr Besteigen nicht als Mythos entlarvt, obwohl auf dem Gipfel nichts gefunden werden konnte, das die Heiligkeit gerechtfertigt hätte. Stattdessen rückte der Vorgang des Aufstiegs selbst ins Blickfeld. Der heilige Berg wurde „religiös-spirituelles Urerlebnis der Menschheit“¹². Der Aufstieg wird zum inneren Läuterungsweg¹³, der zur Sammlung führt wie eine Meditation und innerlich frei macht für tiefere Empfindungen, vielleicht sogar für das Göttliche. Denn die Anstrengung des Aufstiegs fordert „äußerlich und innerlich eine höchste und letzte Leistung des Menschen . . . Wenn aber diese höchste Anspannung ihren ‚bursting point‘ erreicht, kommt es zum Umschlagen der Situation und – zur Offenbarung des Numen (des Göttlichen, Erg.d.Verf.)“¹⁴.

⁹ Vgl. F. Ritzhaupt, *Wegzeichen* (Anm. 1), 15.

¹⁰ Hierzu bes. R. Falter, *Der Berg als Gott* (Anm. 4), 222–224.

¹¹ Vgl. *aaO.*, 222.

¹² Vgl. F. Ritzhaupt, *Wegzeichen* (Anm. 1), 20.

¹³ Vgl. G. Deninger-Polzer, Art. *Berge* (Anm. 6), 249.

¹⁴ Vgl. E. Neumann, *Kulturentwicklung und Religion*. Zürich 1953, 12. Was Neumann für die Höhlenheiligtümer des Frühmenschen beschreibt, kann genauso für den Berg als heiligen Ort gelten.

II. Berge in der biblischen Tradition

Die Berge sind also ein wichtiges Element in den Religionen und Kulturen der Welt. Das gilt auch für Palästina, die gebirgige Heimat des Gottesvolkes Israel. Sie lag am „Knotenpunkt“ verschiedener Völker des syro-palästinischen, mesopotamischen und ägyptischen Raumes und prägte deren religiöse Vorstellungswelten.¹⁵ So ist es nicht verwunderlich, dass der Berg und das Gebirge in den Texten des Alten Testaments eine große Rolle spielen.

Altes Testament

An erster Stelle sind der Sinai¹⁶ und der Zion zu nennen. Beide spielen eine herausragende Rolle als Orte besonderer Nähe Jahwes zu seinem Volk.¹⁷ Der Sinai ist Ort der Theophanie Gottes. Am „Gottesberg“ (Ex 3,1; 4,27 u.ö.) erscheint Jahwe dem Mose im brennenden Dornbusch und offenbart seinen Namen (Ex 3,1–4,17); dort spricht er – durch Mose als Mittler – zu seinem aus Ägypten erretteten Volk, um diesem seine Weisung kundzutun (Ex 19–34); dort dürfen einige Auserwählte des Volkes beim Mahl auf dem Berg Gott schauen (Ex 24,9–11) – Ausdruck größter Gottesnähe. Auch der Prophet Elija begegnet auf dem Gottesberg dem Herrn in einer Theophanie und nimmt ihn in einem „sanften, leisen Säuseln“ wahr (1 Kön 19). Vom Zion gilt die Überzeugung, dass Jahwe auf ihm seinen Wohnsitz genommen hat, genauer im Tempel, in dem Jahwe „seinen Namen wohnen lässt“ (Dtn 12,11; 16,2; 1 Kön 8,16 u.ö.).¹⁸ Der Name steht für die anrufbare und wirk-same Präsenz Gottes. Erst durch die Präsenz Jahwes, durch diese Erwäh-lung, wird der Berg zum Gottesberg. Als solcher wird er mythisch überhöht, er „steht fest gegründet als höchster der Berge“ (Jes 2,2; Mi 4,1) und steht unter dem Schutz Gottes (Ps 46; 48); dort bricht das eschatologische Friedenreich an (Mi 4,1f.; Jes 2,2f.; 25,6f.; Ps 87 u.ö.).

In alttestamentlicher Vorstellung gilt „kein Ort, auch nicht ein Berg, ... als von sich aus heilig. Heiligkeit kommt einem Raum nur durch eine Verbindung mit dem Gott Israels zu.“¹⁹ Diese Verbindung entsteht durch Theophanien wie am Sinai oder durch Erwählung als Wohnsitz wie beim Zion.

¹⁵ Vgl. S. Talmon, Art. *har* (Anm. 5), 478 u. C. Frevel, Art. *Gottesberg*, in: Neues Bibel-Lexikon 1 (1991), 919–923.

¹⁶ Der Sinai trägt in deuteronomistischer Tradition den Namen Horeb.

¹⁷ Weitere bedeutende Berge und Gebirge des AT sind z.B. der Karmel (1 Kön 18), die Berge Nebo (Dtn 32,49f.), Ebal und Garizim (Dtn 11,29).

¹⁸ Der Tempel, die von Jahwe erwählte Wohnung, und sein erwählter Berg werden oft miteinander identifiziert und als „Zion“ bezeichnet.

¹⁹ Vgl. S. Talmon, Art. *har* (Anm. 5), 470.

Ebenfalls dem Einfluss der umgebenden Kulte entnommen scheint die Neigung, die Rede über Gottes Macht in Bilder zu setzen, in denen Berge als Vergleich herangezogen werden. So heißt es in den Psalmen, Gott ist, „ehe die Berge geboren wurden“ (Ps 90,2), „sein sind die Gipfel der Berge“ (Ps 95,4) und seine „Gerechtigkeit steht wie die Berge Gottes“ (Ps 36,7). Insgesamt aber tritt die Bergmythologie im Alten Testament gegenüber den anderen Religionen und in Abgrenzung zu diesen zurück, weil das Entscheidende in der Verbindung liegt, die Gott an bestimmten Orten stiftet.

Neues Testament

Diese Tendenz setzt sich im Neuen Testament fort. Das griechisch geprägte Lukas-Evangelium erwähnt Berge vor allem als geographische Ortsbestimmungen. Bei Markus und Matthäus dienen Berge als literarisches Element, um theologische Aussagen hervorzuheben. „Die Berge scheinen in geradezu moderner Weise völlig entmythologisiert zu sein.“²⁰

Dennoch sind diese geographischen Angaben und theologischen Aussagen nicht ganz von der symbolischen Bedeutung der Berge zu trennen. Viele Ereignisse im NT hätten statt auf Bergen auch an anderen Orten stattfinden können, etwa die Bergpredigt im Matthäusevangelium (Mt 5–7), deren Stoff bei Lukas in der Feldrede (Lk 6,20–49) verarbeitet wurde. Trotzdem begegnen in den Evangelien immer wieder Berge, auf denen Offenbarung geschieht. So wird weitergeführt, was im AT begonnen hat: Bei der Bergpredigt wird eine neue Weisung gegeben. Auf dem Berg der Verklärung (Mt 17,1–9; Mk 9,2–10; Lk 9,28–36) offenbart sich Jesus in Herrlichkeit. Vor den Augen der Jünger erscheinen auch Mose und Elija, ein deutlicher Hinweis auf die Verbindung zur Theophanie am Sinai. Schließlich zeigt sich der Auferstandene seinen Jüngern auf einem Berg (Mt 28,16–20). Auch im Neuen Testament sind Berge immer noch Orte, an denen man Gott nahe kommen und ihm begegnen kann. Als solche nimmt sie auch Jesus selber wahr. Er zieht sich immer wieder auf einen Berg zurück, um in der Einsamkeit zu beten (Mk 6,46par.; Lk 6,12 u.ö.). Damit wird der Berg, obwohl und gerade weil er entmythologisiert wird, zum Ort der Gotteserfahrung, die nun eine von Gott gestiftete personale Begegnung ist. Der Berg ist im Neuen Testament kein numinoses Phänomen mehr. Aber er dient, da er ein Ort der Stille und Einsamkeit und damit der Sammlung und Klärung ist, als „Medium“ zur Begegnung mit Gott im Gebet.

²⁰ F. Ritzhaupt, *Wegzeichen* (Anm. 1), 35; vgl. *aaO.*, 30f.

III. Der Berg als „Sportgerät“

„Bergsteigen und Bergbegeisterung sind keine neuzeitliche Erscheinung“²¹, sondern, wie eingangs erwähnt, etwas allgemein Menschliches. Dennoch hat sich das Verhältnis des Menschen zum Berg im Laufe der Kulturgeschichte grundlegend gewandelt. Diese Entwicklung wollen wir in verschiedene Phasen einteilen²², um die neuzeitliche „sozusagen ›sportliche‹ Bergsteigerei“²³ einordnen und verstehen zu können.

Profane Zwecke

Es sind zuerst ganz profane Zwecke, die Menschen dazu bringen, sich ins Gebirge zu wagen. Man sucht Schutz bei Kriegen und Naturkatastrophen, bringt das Vieh auf die Weide, geht auf die Jagd. Schließlich wagt man, die Pässe zu überschreiten, um Handel treiben zu können, neue Siedlungsgebiete zu erreichen oder Kriege zu führen. Wichtig ist in dieser Phase, dass die Berge nicht aufgesucht werden, um „in die Berge zu gehen“, sondern allein „um einem praktischen Zweck zu genügen“²⁴. Man geht nur so weit und so hoch ins Gebirge wie gerade notwendig.

Naturbewältigung und Romantik

Ab dem 14. Jhd. bringen Renaissance und Humanismus dem Menschen einen neuen Bezug zur Welt. Er erhält in Welt und Natur einen eigenen Stand-Ort, kann sie nun gleichsam „von außen“ bzw. „von oben“ betrachten und sich aneignen. Damit ändert sich auch das Verhältnis des Menschen zum Berg. *Francesco Petrarca* besteigt im Jahr 1336 einen Berg, wie er sagt, „allein vom Drang beseelt, diesen außergewöhnlich hohen Ort zu sehen“²⁵. Der Berg wird also um seiner selbst willen aufgesucht, nicht mehr, um einem praktischen Zweck zu genügen. Berge stehen im Mittelpunkt eines ästhetischen Interesses, eines Schauens auf die Welt, das Ausdruck einer „Weltergriffenheit, ja eine(r) Weltverfallenheit“²⁶ ist. Der neue Zweck

²¹ R. Falter, *Der Berg als Gott* (Anm. 4), 222.

²² Die Einteilung folgt U. Mann, *Überall ist Sinai*. Freiburg 1988, 24–38.

²³ Vgl. *aaO.*, 24.

²⁴ Vgl. *ebd.*

²⁵ Vgl. F. Petrarca, *Die Besteigung des Mont Ventoux*. Lat.-dt. Übers. und hrsg. von K. Steinmann. Stuttgart 1995, 5.

²⁶ Vgl. K. Steinmann, *Grenzscheide zweier Welten – Petrarcas Besteigung des Mont Ventoux*, in: *aaO.*, 40.

ist „ein mystisches und poetisches Erleben: ... ›Naturgefühl und Höhenglück‹“²⁷.

In Petrarcas Bericht von der Besteigung des Mont Ventoux zeigt sich ein erster Ansatz dieser neuen Sicht, die zunehmend Ausdruck in Literatur und Kunst findet. Werke von Rousseau, Goethe und Dürer, die die Begeisterung über das Naturerlebnis vermitteln, lösen eine immer größere Ergriffenheit und Liebe zu den Bergen bis hin zur alpinen Schwärmerei aus. Eine Folge davon ist der Anbruch einer Epoche von Erstbesteigungen: Ein Alpengipfel nach dem anderen wird von eleganten Herren in Gehrock und Zylinder erstiegen, als Höhepunkte Montblanc (1786) und Matterhorn (1865).

„Heroismus“

Als die ersten Toten zu beklagen sind – am Matterhorn stürzen 1865 vier Bergsteiger in den Tod –, löst die Erschütterung darüber Fragen nach dem Sinn solcher Unternehmungen aus.²⁸ Die Bergromantik tritt angesichts der Gefahr zurück, die Alpinisten wehren sich gegen Vorwürfe durch ihr Bekenntnis zum Wagnis: Man besteige die Gipfel gerade wegen der Gefahr, wegen des Wagnisses. Besonders zum Ende des 19. Jahrhunderts bestimmt diese Einstellung die Bergsteigerei, und sie wirkt bis heute fort. Man könnte sie als Heroismus bezeichnen, der „in der Überwindung von Angst und Furcht und im wagenden Einsatz des Lebens einen der hohen Lebenswerte“ sieht.²⁹

Gerade in der Neuzeit und besonders in der heutigen Zeit sucht der Mensch das Abenteuer mit seinen Gefahren. Warum? Angst und Furcht gehören als Grundinstinkte zum Menschen, denn sie warnen ihn vor Gefahren. Genauso gehört dazu aber auch die Überwindung dieser lähmenden Gefühle durch Flucht oder Abwehr. Die Kulturleistungen machen das Leben immer sicherer, die „Ur-Sehnsucht nach dem Erleben der Furcht“³⁰ und deren Überwindung durch die eigene Leistung aber bleiben, denn „eine Stärkung des Herzens gegen erschlaffende Furchtsamkeit ist ... unverzichtbar für das Bestehen des menschlichen Lebens“³¹. Das ist bis heute für viele ein Antrieb geblieben, dessentwegen man sich überhaupt ins Gebirge wagt. Auch Sir Edmund Hillary, der Erstbesteiger des Mount Everest, hob hervor,

²⁷ Vgl. U. Mann, *Überall ist Sinai* (Anm. 22), 26.

²⁸ Vgl. F. Ritzhaupt, *Wegzeichen* (Anm. 1), 43f.

²⁹ Vgl. U. Mann, *Überall ist Sinai* (Anm. 22), 28.

³⁰ Vgl. *aaO.*, 30.

³¹ Vgl. *aaO.*, 32.

„dass Angst ein stimulierender Faktor sein kann. Und ... dass man über sich selbst hinauswächst, wenn man sie überwindet“³².

Daher begann man in dieser Phase der Alpinistik, Gipfel auf (möglichst) schwierigen Routen anzugehen. Daraus entwickelte sich die heutige Extrembergsteigerei, die „möglichst hoch, möglichst menschenfeindlich und möglichst nah am Tod“³³ die Grenzen auslotet, an denen Menschen sich beweisen können, dass sie stärker sind als ihre Angst und die Naturgewalten.

In dieser Zeit kam denn auch die Rede vom „Kampf“ mit dem Berg, vom „Sieg“ über ihn, von den „Eroberern“, „Helden“ und „Opfern“ der Berge auf, die heute eher unangebracht wirkt. Denn der Berg ist niemand, den man besiegen muss. So ist diese Aussage eher ein Zeichen mangelnder Ehrfurcht.³⁴ Dabei schließen sich alpiner Erfolg und Ehrfurcht nicht aus. Im Gegenteil, selbst der beste Bergsteiger kann am Berg scheitern, wenn dieser nicht „mitspielt“. Deshalb zeigen gerade die besten Bergsteiger große Ehrfurcht, da sie um die Gefahr und das Glück wissen. Der Berg erlegt ihnen sein eigenes Gesetz auf.³⁵ Im Gebirge wird der Antrieb der Angstüberwindung einem Höheren untergeordnet: dem Berg.³⁶ Dieser wird aufs Neue zum Sinnstifter. Das belegt Mallorys klassische Antwort, dass er den Mount Everest unbedingt bezwingen müsse, „weil er da ist“. Sie zeugt vom Geheimnis und der Faszination, die dem Gebirge ungebrochen zu eigen waren und sind.

Moderne Sportbergsteigerei

Die moderne Entwicklung brachte es auch in der Alpinistik mit sich, dass zunehmend Technik eingesetzt wurde, um diesen Sport sicherer zu machen. Viele große Leistungen am Berg wurden so überhaupt erst möglich. Wenn jedoch auf diese Weise die alpine Gefahr gemindert wird, schwindet dadurch gleichzeitig das heroische Element der Bergsteigerei.³⁷ Man sucht also immer schwierigere Routen, immer steilere Wände. Das aber verschiebt das Verhältnis zum Berg. „Der Gott wird zum Turngerät.“³⁸ Unterstützt durch die Technisierung geht die Ehrfurcht vor dem Berg als Naturgewalt

³² Zit. n. C. Holm, „Wir haben alles gegeben“. Interview mit Sir Edmund Hillary, in: *Der Spiegel* 62/18 (2003), 171–173, hier 172.

³³ Vgl. Ders., *Der magische Gipfel*, in: *aaO.*, 158–170, hier 166.

³⁴ Vgl. U. Mann, *Überall ist Sinai* (Anm. 22), 20.

³⁵ Vgl. *aaO.*, 20f. u. 34.

³⁶ Vgl. *aaO.*, 34.

³⁷ Vgl. *aaO.*, 35f.

³⁸ R. Falter, *Der Berg als Gott* (Anm. 4), 237; vgl. R. Messner, *Zurück in die Berge*. Bozen 1970, 11 u. F. Ritzhaupt, *Wegzeichen* (Anm. 1), 46f.

verloren. Er wird, so Reinhold Messner, „allgemein zugänglich, also banal“³⁹. Wenn der Mensch meint, mithilfe der Technik, über die er verfügt und die er benutzt, auch die Natur beherrschen zu können, beginnt er, sie ebenfalls zu benutzen und über sie zu verfügen. Er stellt sich über die Natur, stellt sich selbst ins Zentrum und macht sich zum absoluten Zweck, dem alles andere zu dienen hat. Damit aber nimmt er der Schöpfung ihre Würde, obwohl ihm bewusst sein sollte, dass er ein Teil von ihr ist und letztlich sie ihn übersteigt. Das kann dem Bergsteiger trotz aller Technik und vermeintlicher Naturbeherrschung klar werden, wenn er unerwartet in eine gefährliche Situation gerät, in ein Gewitter oder einen Felssturz.

Zwei Gegenrichtungen haben sich in dieser Phase entwickelt: Beim „Freien Klettern“ wird bewusst auf technische Hilfsmittel verzichtet. Die breite Masse hingegen legt weder großes Gewicht auf Technik noch auf sportliche Hochleistung. Der ganz normale Bergwanderer kann nicht die schwierigsten Routen wählen, sondern unterwirft sich dem Aufstieg, den der Berg ihm bietet. So erhalten die Berge wieder etwas von ihrer Macht und ihrem Geheimnis zurück.⁴⁰

Das veränderte Bewusstsein

An den Phasen der Alpinistik können wir ablesen, wie sich das Verhältnis des Menschen zum Berg geändert hat. „Wir richten unsere Welt nicht mehr ein nach einem Symbol, das wie der Weltenberg Himmel und Erde umfaßt.“⁴¹ Jedoch geschah diese Veränderung nicht, wie man meinen könnte, durch die Technisierung, sondern umgekehrt: Letztere wurde nur möglich durch die vorhergegangene Entsakralisierung der Natur. Die religiöse Haltung gegenüber der Natur schwand, sie wurde nur noch dinghaft wahrgenommen.⁴² Die Entmythisierung der Natur führt zu ihrer Entmachtung, erst jetzt wird Technisierung möglich. Durch die Technik glaubt der Mensch sich von der Natur unabhängig. Dabei jedoch missversteht er seine Stellung und die der übrigen Schöpfung.⁴³ Alpine Sportarten können den Berg entwürdigend, wenn sie ihn nicht als Teil der Natur achten.

³⁹ Zit. n. C. Holm, *Der magische Gipfel* (Anm. 33), 169.

⁴⁰ Vgl. U. Mann, *Überall ist Sinai* (Anm. 22), 36f.

⁴¹ G. Mainberger, *Berggötter, Gottesberge und das Erhabenheitsgefühl*, in: I. Baumer u.a., *Das Heilige in Licht und Zwielficht*. Einsiedeln 1966, 143–161, hier 157.

⁴² Vgl. *aaO.*, 157f.

⁴³ Vgl. R. Falter, *Der Berg als Gott* (Anm. 4), 237.

IV. Der Berg als Ort der Transzendenz

Dennoch behielt „der Berg“ seine Faszination und Ausstrahlung. Immer noch hat er Macht über uns, übt eine geradezu magische Anziehungskraft aus. Warum zieht es so viele ins Gebirge? Die Antwort der meisten Bergwanderer wird wohl lauten, dass sie einfach Sport treiben wollen. Das aber ist unter wesentlich geringeren Unannehmlichkeiten, die frühes Aufstehen, lange Anfahrten, Regen, Kälte, Lagerübernachtungen usw. mit sich bringen, auch in anderen Sportarten möglich. Warum also Bergsteigen? Die scheinbare Sinnlosigkeit dieses Tuns hat Bergsteiger schon immer um eine Antwort ringen lassen. Sie wissen nur, dass etwas sie zum Berg zieht, „das sich kaum in Worte kleiden läßt und mächtiger ist als alle Widrigkeiten“⁴⁴.

Geistige Not der Menschen

An der Geschichte der Alpinistik fällt auf, dass die Anfänge der Bergbegeisterung in der Zeit des Humanismus und der Aufklärung liegen. Durch die Aufklärung erleidet der Mensch einen Mangel an transzendtem Erleben. Aber auch der aufgeklärte Mensch sucht etwas Größeres, ihn Übersteigendes. Im Erleben des Gebirges suchte der Alpinist von damals wohl instinktiv einen Ausgleich.⁴⁵

Das ist heute nicht anders. Der moderne Mensch ist blind geblieben oder vielleicht noch blinder geworden für die Transzendenz. Dass ihm die Daseinsbewältigung durch die Beschränkung auf das oberflächlich Gegebene nicht leichter fällt, zeigen die vielfältigen Nöte⁴⁶ der heutigen Zeit: Beziehungslosigkeit, Leibentfremdung, Erlebnisarmut, die durch Rausch und Sucht ausgeglichen wird, Beschleunigung des Lebens und Reizüberflutung, die zu Oberflächlichkeit führen. Letztlich fehlt dem Menschen ein Gespür für den Sinn des Daseins und dadurch für den Wert der Schöpfung.

Können Bergsteigen und -wandern dafür eine Lösung anbieten, ja ist es vielleicht gar das Wesen der Bergbegeisterung, dass im Naturerlebnis die Nöte des Menschen und seine bewusste oder unbewusste Suche nach Transzendenz eine Antwort erhalten? Die meisten Bergsteiger werden dies wohl bestreiten. Doch die Bedeutung des Berges sowohl in der Religionsgeschichte als auch in der Frühphase der Alpinistik gibt entsprechende Hinweise.

⁴⁴ Vgl. F. Ritzhaupt, *Wegzeichen* (Anm. 1), 44.

⁴⁵ Vgl. *aaO.*, 38.

⁴⁶ Vgl. R. Stecher, *Die Botschaft der Berge*, in: C. Schödlbauer u.a. (Hrsg.), *Metaphern – Schnellstraßen, Saumpfade und Sackgassen des Lebens*. Augsburg 1999, 69–76, bes. 69–73.

Bergsteigen als „geistige Bewegung“

Damit man überhaupt von einer religiösen Bedeutung des Bergsteigens sprechen kann, muss erst einmal gezeigt werden, dass es nicht einfach „nur“ Sport ist. „Der Alpinismus ist in erster Linie eine geistige Bewegung.“⁴⁷ Natürlich gibt es die schon erwähnten Sport-Alpinisten, die den Berg zum bloßen Felsklotz und Turngerät degradieren. Was aber das Bergsteigen vom Sport unterscheidet, ist zunächst eine geistige Leistung.⁴⁸ Wichtiger als Kraft und Motorik ist die Auseinandersetzung mit Route, Wetter, Zeit und den Schwierigkeiten, die der Weg bereitet. Des Weiteren fordert der Berg den Bergsteiger als Persönlichkeit, die sich auf dem Weg immer wieder an der Grenze zwischen Scheitern und Gelingen, Sein und Nichts bewegt. Er findet Erfüllung nicht in der Befriedigung seines Ehrgeizes (wie im sportlichen Vergleich), sondern in der Freude an der eigenen Leistung. Die Motive liegen also im Steigen selbst, weniger beim Ergebnis als beim Tun. Die geistige Dimension der Alpinistik zeigte sich schon immer darin, dass gerade viele Intellektuelle das Gebirge aufsuchten und sich intensiv damit auseinandersetzten. Durch die Geschichte zieht sich „wie ein roter Faden ... die alpine Tat und der hohe geistige Anspruch der Besten des Alpinismus“⁴⁹.

Transzendenz Erfahrung

Es wäre aber ein Fehler, Bergsteigen und -wandern nur intellektuell zu verstehen. Denn noch wichtiger, da allen am Berg unmittelbar zugänglich, ist die hohe Intensität des Erlebens, die eher geistig-seelisch erfahrbar ist. Die ganze Bandbreite der Emotionen findet sich: Anstrengung, Frustration, Freude, bisweilen Angst. Wichtig ist dabei die „Tiefe des Gesamterlebnisses Berg“⁵⁰. Seine Wirkung ist nachhaltig und eindringlich. Die Konzentration beim Steigen kommt einer meditativen Sammlung gleich. Die Spannung, die dabei körperlich und geistig entsteht, kann Züge von „Ekstase“ annehmen: das Gefühl, über sich hinaus zu gelangen und in Verbindung mit einem Ganzen zu stehen.⁵¹ Die Konzentration kann aber auch in eine andere Rich-

⁴⁷ F. Ritzhaupt, *Wegzeichen* (Anm. 1), 46.

⁴⁸ Hier ist natürlich nicht der Urlauber gemeint, der gelegentlich auf einfachen Wegen durch das Gelände spaziert. Andererseits gibt es Sportarten, die ähnliche Charakteristika aufweisen wie die im Folgenden beschriebenen, z.B. Marathonlaufen.

⁴⁹ Vgl. F. Ritzhaupt, *Wegzeichen* (Anm. 1), 50.

⁵⁰ Vgl. *aaO.*, 53; s. auch „Tiefenerlebnis“ bei R. Stecher, *Die Botschaft der Berge* (Anm. 46), 71.

⁵¹ Vgl. U. Mann, *Überall ist Sinai* (Anm. 22), 55 u. F. Ritzhaupt, *Wegzeichen* (Anm. 1), 59f.

tung führen: zur Besinnung, zur Selbstfindung und über das eigene Innere zur Wendung auf das je Größere hin.⁵² Dies ist jedoch nicht angestrebt, wie bei einer Meditationsübung, sondern es überkommt den Bergsteiger. Bereits den schon erwähnten „geistigen Vater des Alpinismus“, Francesco Petrarca, führt sein Aufstieg auf den Mont Ventoux zu einem Abstieg in die Tiefen seiner Seele, so dass in seinem Bericht „der physische Aufstieg weniger wichtig als der spirituelle“⁵³ ist.

Nun werden nur wenige Alpinisten eine unmittelbare Gotteserfahrung haben. Doch in der Ruhe der Umgebung und der Sammlung des Gehens kann ein Bergsteiger, ohne dass er es selbst recht merkt, zum *contemplativus in actione* werden, dem in Aktivität verinnerlichten Menschen, wie ihn die Spiritualität des Ignatius von Loyola postuliert.⁵⁴ So kann man eine religiöse Erfahrung machen, ohne sie bewusst anzustreben. Denn was macht eine religiöse Erfahrung aus? Sie entzündet sich oft an unbedeutenden Ereignissen, wie an einem vom Baum fallenden Blatt, und eröffnet einen anderen Blick auf die Dinge. „In der Öffnung für eine andere Wirklichkeit wird der Mensch über sich hinausgeführt.“⁵⁵ Was mir begegnet, wird „Symbol für“, es wird zur Deutung des Ganzen von Welt und meiner Selbst, so dass ein größeres Verständnis entstehen kann. Die Mächtigkeit der Berge kann im Menschen den Gedanken entstehen lassen: „Was ist der Mensch?“ Denn das ist Transzendenz: Der Überstieg über den konkreten Gegenstand, so dass das Objekt mehr als es selbst wird, nämlich Verweis auf das größere Ganze und auf den je Größeren.

Symbolik und christliche Existenz

Selbst auf den, der sich nicht so weit öffnet, dass eine religiöse Erfahrung möglich ist, wirkt die uralte und bleibende Symbolik der Berge. In den Symbolen „steht Vergangenes wieder auf und wird für die Zukunft bedeutsam“⁵⁶. C. G. Jung nannte die Bilder, die im Unbewussten angelegt sind, Archetypen. Ein solcher ist neben dem Berg an sich auch der Mysterienweg, der in einer

⁵² Vgl. *aaO.*, 60f.

⁵³ Vgl. K. Steinmann, *Grenzscheide zweier Welten* (Anm. 26), 41.

⁵⁴ Ignatius von Loyola erstrebte in der Kontemplation die völlige Durchdringung von Gebet und Arbeit und verspürte „in allen Dingen, Handlungen und Gesprächen die Gegenwart Gottes und das Bewegtsein durch die geistliche Wirklichkeit“; vgl. J. Nadal, *De la oración especialmente para los de la Compañía*, in: Ders., *Exhorten des Visitators 1561 in Alcalá de Henares*. Übers. und eingel. von G. Hock und A. Falkner. Frankfurt 1999, 89.

⁵⁵ F. Ritzhaupt, *Wegzeichen* (Anm. 1), 68.

⁵⁶ Vgl. G. Mainberger, *Berggötter* (Anm. 41), 147.

Wandlung endet.⁵⁷ Zwar meint der heutige Bergsteiger, er suche aus eigenem Entschluss das Gebirge auf, doch folgt er den in seiner Seelentiefe wirkenden Mächten der Archetypen.⁵⁸ Weil er das aber nicht wahrnimmt, entzieht sich ihm die symbolische Dimension der Wirklichkeit. Seine Fähigkeit zur Wahrnehmung der Symbole ist infolge der „Säkularisation“ des Denkens geschwächt. Aber der Berg behält seinen Symbolgehalt, so dass der Mensch an ihm das Erkennen der Zeichenhaftigkeit wieder neu üben kann.

Auch wenn die Zeiten der Naturanbetung längst vorbei sind, sind die ehemals heiligen Berge doch nicht zu belanglosen Steinhaufen geworden. Denn sie bleiben immer noch Zeichen des Erhabenen, des Ewigen, Zeichen Gottes. Mehr noch: Sie verweisen ebenso auf den Menschen, denn „der Mensch ist selber schon immer das gewesen, was der Berg ursprünglich symbolisiert (...). Schon immer waren ... die Höhen ‚hoch‘ und die Tiefen ‚tief‘ nur in dem Maße, als es den Menschen in der Tiefe und Höhe seines Daseins anging.“⁵⁹

Als Bergsteiger erlebt der Mensch eine doppelte Dimension der Symbolik. In den Bergen werden ihm nicht nur Gott und die Welt als Ganzes bildhaft „vorgestellt“, sondern auch sein eigenes Dasein. Dabei sind es gerade christliche Qualitäten, die im Gebirge spürbar werden:⁶⁰ Freiheit nicht nur von, sondern zu etwas; Ausgesetztheit des Lebens und Vertrauen; Liebe und daraus erwachsend Verantwortungsgefühl; das Gefühl beschenkt zu werden und Dankbarkeit. So wird das Bergsteigen selbst zu einer Einübung christlicher Existenz – auch ohne religiöse Transzendenzerfahrungen, ohne die bewusste Symbolik. Indem der Mensch dies lebt und erlebt, prägt es allmählich und unweigerlich sein Leben. So kommt es zur Selbstfindung und damit zur zutiefst christlichen Aufgabe der Menschwerdung, denn „viele, was die Berge den Menschen lehren, ist Hinführung zu größerer Menschlichkeit und damit Einübung christlicher Existenz“⁶¹. Der Berg kann also zum Erzieher werden, Werte vermitteln. Und auch wenn das Bergsteigen nur eine Möglichkeit unter mehreren ist, um diese Ziele zu erreichen, so ist es doch eine im Menschen schon seit Urzeiten angelegte und nicht zuletzt auch von der Bibel getragene Möglichkeit.

V. Anregungen für die Praxis

Bergwandern kann eine wirksame Hilfe sein, spirituelle Nöte unserer Zeit aufzufangen und im Prozess der christlichen Lebensbewältigung fortzu-

⁵⁷ Vgl. U. Mann, *Überall ist Sinai* (Anm. 22), 55.

⁵⁸ Vgl. *aaO.*, 220f.

⁵⁹ Vgl. G. Mainberger, *Berggötter* (Anm. 41), 160.

⁶⁰ Vgl. F. Ritzhaupt, *Wegzeichen* (Anm. 1), 69–88.

⁶¹ Vgl. *aaO.*, 102 u. 89–102.

schreiten. Die Symbolik der Berge liegt tief im Menschen verwurzelt, so dass er leicht angestoßen werden kann zu spirituellen Erfahrungen. Man muss nur hingehen, sich öffnen und hineinhorchen in die Bergwelt und die eigene Innenwelt. Dazu gibt es viele Möglichkeiten: Bergmessen oder Bergexerzitionen als Tages- oder Wochenwanderungen, einzeln oder in der Gruppe, frei gestaltet im Schweigen oder durchzogen von den traditionellen Gebetszeiten und Exerzitienelementen. Viele Wege führen zum Ziel. Hier sollen einige grundlegende Hinweise genügen.⁶²

1. Die Suche nach spirituellen Erfahrungen im Gebirge ist keine intellektuelle Leistung, kein religiöses Praktizieren, keine sportliche Herausforderung, sondern ein Sich-Beschenken-Lassen. Dafür muss man nichts leisten, man muss nur offen sein für eine Begegnung mit Gott in der Natur. Diese Haltung bringt große Leichtigkeit, nimmt den Druck und lädt ein, einfach da zu sein: „Sich still in der Gegenwart Gottes aufhalten heißt schon beten“ (Frère Roger Schutz). Es kommt nicht auf die Texte und Gebete an, sondern auf die innere Einstellung.
2. Wer im Gebirge unterwegs ist, muss vor allem eines: gehen. Gehen ist wesentliches Element des spirituellen Prozesses in den Bergen. Das gleichmäßige Setzen von Schritt vor Schritt sammelt die Konzentration wie die stete Wiederholung beim Rosenkranzgebet. Mehr noch: „Das Gehen, das Steigen, der allmorgendliche Aufbruch und die erschöpfte Ankunft am Abend – in diesen den Tag der Bergexerzitionen strukturierenden Bewegungen und Elementen bilden sich viele Fragen des Lebens ab. Ein langer Weg durch die Berge gleicht einem biografischen Prozess.“⁶³ Auf und Ab des Weges, Aufbruch und Rast können zum Nachdenken über den eigenen Lebens-Weg anregen.
3. Schweigen gehört zu Exerzitionen. Es fördert Konzentration nach innen und verhindert Ablenkung. In den Bergen ist Stille besonders tief erfahrbar als gefüllte, wohltuende Stille. Bei Touren in der Gruppe ist das Schweigen kaum ohne Unterbrechung durchzuhalten, vor allem bei schwierigeren Strecken und in der Hütte. Während einfacher Wegstücke kann Schweigen jedoch Aufmerksamkeit fördern für die Weite und „Ewigkeit“ der Berge wie auch für die eigene Körperlichkeit. Diese Wahrnehmungen lassen den Menschen nachdenken über sich, über die Welt, über das Leben, über Gott. Das Schweigen führt in die Einsamkeit, die Gott unmittelbarer erfahren lässt. Auch Jesus zog sich auf den Berg zurück, um zu beten, die Wüstenväter gingen in die Einsamkeit der Wüste.

⁶² Vgl. K. Waldau/H. Betz, *Berge sind stille Meister. Spirituelle Begleitung beim Weg durchs Gebirge*. München 2003.

⁶³ *AaO.*, 30. Zum Thema »Gehen« vgl. auch U. und Chr. Dittmar, *Spirituelle Wanderungen*. Stuttgart, Zürich 2003, 7–10 u. 172–184.

4. Doch nicht nur die Stille, auch die Gemeinschaft ist fruchtbar auf dem spirituellen Weg durchs Gebirge. Man wird in den Bergen meist in der Gruppe unterwegs sein. Dabei kommt es darauf an, wirklich *gemeinsam* auf dem Weg zu sein, d.h. sich zu öffnen und aufmerksam zu werden für die Bedürfnisse der anderen, einander in schwierigen Situationen und bei Erschöpfung zu helfen, zusammen zum Gelingen beizutragen – auch im wörtlichen Sinn, indem etwa jeder einen Teil des Proviantes für alle trägt.⁶⁴ Das gemeinsame Erleben öffnet die Augen für die Verwiesenheit aufeinander, auch im täglichen Leben.
5. Die Verwiesenheit aufeinander und letztlich auf Gott wird in Grenzerfahrungen im Gebirge deutlich. Gerade die schmerzlichen Erfahrungen des Versagens, des Unvermögens haben ihren Sinn und müssen nicht vermieden werden. Der Mensch spürt seine Geschöpflichkeit, wenn er an seine Grenzen gerät, nicht mehr weiter kann. Er wird dankbar für die Hilfe anderer, überlässt sich dankbar den Händen Gottes, merkt aber auch: Es ist nicht alles machbar, wenn z.B. schlechtes Wetter oder mangelnde Kondition den Gipfel in unerreichbare Ferne rückt. Das Gefühl, trotz aller Widrigkeiten von Gott getragen zu sein, führt zu tiefem Vertrauen: „Ich hebe meine Augen auf zu den Bergen: Woher kommt mir Hilfe? Meine Hilfe kommt vom Herrn, der Himmel und Erde gemacht hat.“ (Ps 121,1f.).

⁶⁴ Zur Gastfreundschaft auf dem Weg vgl. R. Häselhoff, *Sinn unterwegs. Grundlegendes und Praktisches zur Wallfahrt*. Thaur, Wien, München 1999, 79–86.