

Regina Heyder

Heiliger Berg

Wo immer es Berge gibt, gibt es auch heilige Berge. Die griechische Mythologie weiß von zwölf Göttern, die gemeinsam mit Nachfahren und Hofstaat auf dem Olymp residieren; heute ist der Athos *der* heilige Berg Griechenlands, namensgebend auch für die „Autonome Mönchsrepublik Heiliger Berg“. Den Azteken galten die in der Nähe ihrer Hauptstadt Tenochtitlan gelegenen Vulkanberge Popocatepetl und Iztaccihuatl heilig; die australischen Ureinwohner Anangu verehren den Uluru oder Ayers Rock; Fuji und Ontake sind heilige und, wie sich im September 2014 wieder gezeigt hat, gefährliche Berge Japans. „Alles, was dem Himmel näher ist, hat – in verschiedener Intensität – an der Transzendenz teil“, fasst der Religionswissenschaftler Mircea Eliade zusammen.¹

Mit „heiligen Bergen“ sind sakralisierte Naturphänomene und mythologische Vorstellungen verbunden.² Die als Götter oder Wohnsitz von Göttern verehrten Berge sind oft geologisch auffallend geformt, zeichnen sich durch ihre Nähe zu Siedlungen und Städten aus und sind, wie etwa der mexikanische Popocatepetl, als Vulkan und Wasserreservoir Bedrohung und Lebensgrundlage zugleich. Grundsätzlich bestehen zwei Möglichkeiten, sich gegenüber heiligen Bergen zu verhalten – kultische Verehrung, die auch das Besteigen einschließen kann, oder vollständige Tabuisierung. Kein Sherpa würde je den bis heute nicht eroberten Khumbila besteigen, dessen Gottheit über sein Volk wacht. „Bergheiligtümer“ dagegen sind heilige Stätten am oder auf dem Berg. Nicht der Berg als ganzer wird hier verehrt, sondern einzelne Felsformationen, Quellen, Bäume, Höhlen oder vom Menschen geschaffene Kultstätten. Bergheiligtümer finden sich nicht zuletzt auf heiligen Bergen: Azteken und Inkas haben bis zur Schneefallgrenze Kultstätten erbaut.

Sie haben diese Höhen bestiegen, um ihre auf den heiligen Bergen wohnenden Götter kultisch zu verehren – lange, bevor die Europäer, bewegt von Forschungsinteressen oder sportlichem Ehrgeiz, an der Wende zum 19. Jahrhundert systematisch mit dem Bergsteigen begannen. Auch dieser Zugang zum Berg kann fast sakrale Züge annehmen: Der Berg fordert einerseits Respekt und Ehrfurcht und belohnt andererseits mit einer herausgehobenen ästhetischen Erfahrung, die religiös gedeutet werden kann. Gegenwärtige Entwicklungen sind ambivalent: Für die einen gilt dank immer besserer technischer Ausrüstung: „Der Gott wird zum Turngerät“³, die anderen verstehen heilige Berge als „Kraftorte“ und knüpfen dabei unter der unausgesprochenen Prämisse „je keltischer, desto heiliger“ oft genug an vorchristliche Traditionen an.⁴

Gottesberg und heiliger Berg

Ararat, Moria, Sinai – wenn Gott einen Bund mit der Menschheit oder seinem Volk schließt, dann ist der Ort des Geschehens ein Berg. Als *der* Gottesberg der Bibel gilt dabei der Sinai. Heilig ist er nicht als bleibende Wohnstatt Gottes, sondern als Ort der Offenbarung: Hier hat sich Gott Mose offenbart, hier empfing Israel die mündliche und schriftliche Tora. Schon die Vorgeschichte beginnt an einem Berg, dem Gottesberg Horeb, zu dem Mose beim Hüten der Schafe und Ziegen seines Schwiegervaters Jitro unwissentlich gelangt. Auf heiligem Boden, im brennenden Dornbusch ereignet sich eine Theophanie: Der Gott der Väter offenbart seinen Namen und beauftragt Mose, Israel aus Ägypten herauszuführen in das verheißene Land (Ex 3). Kulminationspunkt auf diesem Weg ist die Übergabe des Gesetzes an Mose in Ex 19–

34. Mehrfach steigt Mose zum Gipfel des Berges auf, um dort zu verweilen, mit Gott zu sprechen und das Gesetz zu empfangen.

Erinnerung, auch die Erinnerung an das Gesetz, sucht Orte. Durch den Bezug auf die Sinai-Tradition unterstreicht das Buch Levitikus den Stellenwert von Vorschriften und Gesetze, die der Herr zwischen sich und den Israeliten *auf dem Sinai* durch die Vermittlung des Mose erlassen hat“ (Lev 26,46). Und auf den Spuren der Bibel sind schon unzählige christliche Pilger in der Hoffnung auf eine spirituelle Erfahrung zum Dschebel Musa, dem Moseberg im Süden der Sinai-Halbinsel aufgebrochen, der in der christlichen Tradition nachweisbar seit dem 4. Jahrhundert mit dem Berg Sinai identifiziert wird.

Die biblische Überlieferung allerdings lässt keine eindeutige Lokalisierung des Geschehens am Gottesberg zu: Obwohl Gott in älteren Traditionen durchaus in besonderer Weise mit der Region des Sinai verbunden zu sein scheint – „da bebte die Erde, da ergossen sich die Himmel vor Gott, vor Gott, dem Herrn vom Sinai, vor Israels Gott“ (Ps 68,9) – so scheint es fast, als verschleierten die Erzählungen in den Büchern Exodus und Deuteronomium absichtsvoll die Lage jenes Berges, auf dem Mose die Tora empfing. Begleiterscheinungen des Geschehens sind dichte Wolken, Erdbeben, Donner, Blitz, Rauch und Hörnerklang (Ex 19f), die Entfernungsangaben vage (vgl. Dtn 1,2), die beiden Namen Sinai und Horeb irreführend, denn sie bezeichnen denselben Berg.⁵ Dass der Berg selbst heilig sei, scheint eher ein Missverständnis von Mose zu sein, wenn er gegen die Mitnahme von Begleitern argumentiert: „Du selbst hast uns eingeschärft: Zieh eine Grenze um den Berg und erklär ihn für heilig!“ (Ex 19,23f). Dem steht in Exodus 19 die Aufforderung gegenüber, dass sich das Volk „heilig halten“ soll (Ex 19,10 und 14; vgl. 6 und 22). Die theologische Sinnspitze dieses Befunds: Gott ist nicht dauerhaft an diesen Ort gebunden; der Ewige hat hier keine Wohnung, sondern steigt herab, um sich an diesem Ort zu offenbaren. Die Erinnerung an

das Geschehen auf dem Berg kann, ja muss an anderen Orten stattfinden: zunächst im Zeltheiligtum, das nach den Angaben von Mose gebaut und in dem die Lade mit den Gesetzestafeln aufbewahrt wird. Der eigentliche Erinnerungsort aber ist letztlich innerlich: „Diese Worte, auf die ich dich heute verpflichte, sollen auf deinem Herzen geschrieben stehen.“ (Dtn 6,4).

Erinnerung sucht Orte. Zum bleiben-den, realen Ort der Erinnerung an das Geschehen am Sinai wurde der Zion, wohin David die Lade mit den Gesetzestafeln übertragen ließ (2 Sam 6f) und wo sie schließlich dauerhaft im Tempel Salomons aufbewahrt wurde (1 Kön 8). Gott, „furchtbar und herrlich, mehr als die ewigen Berge“ (Ps 76,5), hat selbst den Zion zu seinem „heiligen Berg“ und Ort seiner Anwesenheit erwählt (Ps 2,6; vgl. Ps 78,68f). Ist der Zion zum bevorzugten Ort der Verehrung Gottes geworden, so wird er am Ende gleichsam Berg aller Berge sein: „Am Ende der Tage wird es geschehen: Der Berg mit dem Haus der Herrn steht fest gegründet als höchster der Berge, er überragt alle Hügel. Zu ihm strömen die Völker ... Denn vom Zion kommt die Weisung, aus Jerusalem kommt das Wort des Herrn.“ (Mich 4,1f; Jes 2).

Der Evangelist Matthäus stellt in der „Bergpredigt“ (Mt 5–7) eine erneuerte Bundesordnung vor Augen. In der sorgfältig komponierten Rede, die Jesusworte aus Markus und der Logienquelle verwendet, sind literarische Bezüge zur Übergabe des Gesetzes auf dem Sinai unverkennbar und gewollt: „Denkt nicht, ich sei gekommen, um das Gesetz und die Propheten aufzuheben. Ich bin nicht gekommen, um aufzuheben, sondern um zu erfüllen“ (Mt 5,17f). Wie beim Geschehen am Sinai, so ist auch der Ort der Bergpredigt nicht lokalisierbar – und dennoch werden christliche Pilger, die den See Genezareth besucht haben, diese Predigt in ihrer Vorstellung unwillkürlich mit dem Berg der Seligpreisungen verbinden.

Matthäus jedoch gilt der Berg als ein theologischer Ort: Wie die Stadt auf dem Berge, so soll ein Leben nach den Weisungen Jesu vor den Menschen leuchten (Mt

5,14–16). Diesen Faden haben mittelalterliche Exegeten aufgegriffen – sie waren überzeugt, dass der Berg als herausgehobener Ort die auf ihm gehaltene Rede in besonderer Weise qualifiziert. Peter Abaelard († 1142) zog daraus Konsequenzen für das Herzstück der Liturgie: Das Herrengebet sei exakt in den von Matthäus überlieferten Worten und nicht in der lukanischen Fassung zu beten, weil es von Jesus auf dem Berg, vor den Jüngern und mit der Siebenzahl der Bitten gelehrt worden sei. Die Feldrede habe Jesus dagegen vor dem Volk in der Ebene gehalten und sich beim Herrengebet auf nur fünf Bitten beschränkt. Für die vierte Vaterunserbitte forderte Abaelard deshalb, nach dem matthäischen Vulgata-text „panem nostrum *supersubstantialem* da nobis hodie“ („unser lebensnotwendiges Brot“) zu beten und nicht das in der Liturgie übliche „panem nostrum *quotidianum*“ („unser tägliches Brot“), wie es bei Lukas überliefert wird (dass im griechischen Text an beiden Stellen das gleiche Wort, *epiousion*, steht, war ihm nicht bewusst).⁶ Der Berg ist zum Autoritätsargument geworden, er heiligt den Text.

Erinnerung sucht Orte. Das zeigt sich auch bei der Verklärung Jesu, die sich nach den Evangelisten Matthäus und Markus „auf einem hohen Berg“ ereignet (M7 17,1; Mk 9,2). Mit dem Erscheinen von Mose und Elija und der aus den Wolken erklingenden Stimme Gottes verweisen die synoptischen Evangelien wiederum direkt auf das Geschehen am Sinai. Erst die außerbiblische Überlieferung hat die Verklärung Jesu auf dem Berg Tabor in Galiläa lokalisiert. Die Erinnerung an diesen Berg im Heiligen Land wiederum wollte der Trierer Erzbischof Dietrich von Wied († 1242) nach der Rückkehr von einem Kreuzzug institutionalisieren: er verlieh in seiner Heimat dem Hügel Humbach den neuen Namen „Mons Tabor“, aus dem schließlich Montabaur wurde.

Wie bei den Propheten, so verbinden sich auch in der neutestamentlichen Apokalypstik endzeitliche Hoffnungen mit „Zion“. Der Name steht dabei weniger für den heiligen Berg Gottes, sondern wie schon in zahl-

reichen alttestamentlichen Stellen meist als Austauschwort für „Jerusalem“. Dennoch hat die Erwartung einer neuen Wirklichkeit, ähnlich wie bei Micha und Jesaja, kosmologische Dimensionen: „Dann sah ich einen neuen Himmel und eine neue Erde; denn der erste Himmel und die erste Erde sind vergangen, auch das Meer ist nicht mehr. Ich sah die neue Stadt, das neue Jerusalem, von Gott her aus dem Himmel herabkommen.“ (Off 21,1f)

Glaube kann heilige Berge versetzen

Der heilige Berg – das war in meiner Kindheit Andechs. Wenn wir meine Großmutter in Oberbayern besuchten, dann gehörte dazu regelmäßig ein Besuch des „heiligen Bergs“. Nach der Dampferfahrt über den Ammersee begann in Herrsching der Aufstieg. Auf ein kurzes, richtiger: sehr kurzes Gebet in der barocken Wallfahrtskirche – hier werden drei Heilige Hostien und ein Gnadenbild verehrt – folgte ein längerer Aufenthalt im Biergarten, wo noch vor dem Angelusläuten die Weißwürste verzehrt wurden. Erst später ist mir aufgegangen, dass diese Ausflüge meist am Freitag stattfanden und wir als Wallfahrer praktischerweise vom Freitagsgebot dispensiert waren. Auch das Trinken war normiert: „komm wieder, wenn Du eine Maß trinken kannst“, wurde an der Theke auf die Frage nach einer „Halben“ beschieden. Ganz offensichtlich war das Verhalten auf diesem Heiligen Berg kulturell kodiert. Meine Großmutter trug sicher manches fromme Anliegen nach Andechs, für mich war der Ort vor allem religiöse Folklore, verbunden mit ökonomischen Interessen, und ein atemberaubendes Landschaftserlebnis.

Als „heilige Berge“ gelten in unseren Landstrichen meist Berge, auf denen Kirchen oder Kapellen erbaut wurden und die das Ziel von Wallfahrten sind. Zahlreiche Landschaften haben „ihren“ heiligen Berg: auf dem Heiligen Berg Oberschwabens, dem Bussen, folgte auf eine keltische, später germanische Kultstätte schon 805 eine zu Ehren von Johannes dem Täufer erbaute

Kapelle. Bis heute pilgern Paare mit unerfülltem Kinderwunsch zu diesem heiligen Berg in der Hoffnung auf ein „Bussenkind“. Eine ähnliche Geschichte hat der Danielsberg in Kärnten, wo sich ebenfalls Hinweise auf keltische und römische Kultstätten finden. Schon seit dem zweiten Jahrhundert lebten hier Christen, die später von den Slawen vertrieben wurde. Die von ihnen initiierte Verehrung des Heiligen Daniel wurde 1127 mit dem Bau einer Kirche wieder aufgegriffen. Der Fahrenberg ist der heilige Berg der Oberpfalz, wo seit über 800 Jahren eine der Überlieferung nach aus dem Heiligen Land stammende Marienstatue Ziel der Wallfahrt ist – eine Liste, die sich beliebig fortsetzen ließ.

Größere religiöse und historische Bedeutung als die genannten Berge hatte und hat ein anderer heiliger Berg – der nicht einmal 400 Meter hohe Annaberg. Schon die Bestimmung seiner geographischen Lage hat politische Implikationen: für die einen liegen Wallfahrtskirche, Kloster und Kalvarienberg in Schlesien, für die anderen liegt Góra Świętej Anny in Polen und war Schauplatz von Kämpfen zwischen polnischen Freischärlern und deutschen Verbänden, insbesondere dem berüchtigten Freikorps (1919–1921). Die nationalsozialistische Propaganda stilisierte die Niederschlagung des Aufstands zum Gründungsmythos und errichtete das „Reichsehnenmal Annaberg“ (samt zugehöriger Thingstätte!), das 1946 gesprengt und schließlich durch ein polnisches „Denkmal der aufständischen Tat“ ersetzt wurde.⁷

Gottesdienste auf diesem heiligen Berg können als politische Manifestationen (miss-)verstanden werden. Bischof Nossol wollte hier anlässlich des lange geplanten Polenbesuches von Bundeskanzler Helmut Kohl im November 1989 eine deutsch-polnische Messe feiern. Was als Geste der Versöhnung gedacht war, wurde in kommunistischen Zeitungen als Verletzung der religiösen und nationalen Gefühle des polnischen Volkes angeprangert – der Gottesdienst musste schließlich nach Kreisau verlegt werden. Versöhnlich stimmte viele Polen, dass Kohl zwar am 10.

November 1989 wegen des Mauerfalls den Staatsbesuch unterbrach, zwei Tage später aber zur Messe nach Kreisau zurückkehrte.

Zahlreichen katholischen Heimatvertriebenen galt und gilt der Annaberg als Symbol des Verlustes und als Sehnsuchtsort. Die Erinnerung an den Annaberg konnte sogar für die Wahl des neuen Wohnorts entscheidend werden: Mancher hat sich an einem Ort mit Wallfahrtskirche oder -kapelle niedergelassen, um so „sein kleines Annaberg“ in der Nähe zu haben und oft genug auch als Messner zu pflegen. Wallfahrten führen Schlesier an anderen „Annabergen“ zusammen: etwa in Haltern am See, wo schon lange eine Wallfahrt zum Annaberg bestand; in Neviges, wo ein Mutter-Anna-Wallfahrt installiert wurde, oder auch in Andechs, dem Geburtsort der heilige Hedwig von Schlesien. Der schlesisch-polnische Annaberg steht heute wiederum für deutsch-polnische Versöhnung. Glaube kann (heilige) Berge versetzen!

Die Autorin arbeitet als Wissenschaftliche Mitarbeiterin am Lehrstuhl für Mittlere und Neuere Kirchengeschichte der Universität Bonn.

Anmerkungen

- ¹ Mircea Eliade, *Die Religionen und das Heilige*, Frankfurt a.M. 21989, 137.
- ² Vgl. Erwin Grötzbach, *Heilige Berge und Bergheiligtümer im Hochgebirge – ein Vergleich zwischen verschiedenen Religionen*, in: Werner Gamerith u.a. (Hg.), *Alpenwelt – Gebirgswelten. Inseln, Brücken, Grenzen*, Heidelberg/Bern 2004, 457–463.
- ³ R. Falter, *Der Berg als Gott*, in: *Berg 2001. Alpenvereinsjahrbuch 125 (2001) 222–237*, hier 225 (zitiert nach Carolin Neuber, *Gottesberge und Bergsteiger. Berge als Ort spiritueller Erfahrung*, in: *GuL 81 [2008] 321–335*, hier 328).
- ⁴ Vgl. z.B. die Internetseite www.kraftort.org
- ⁵ Vgl. dazu Christoph Dohmen, *Exodus 19–40 (HThK-AT)*, Freiburg u.a. 2004, 52–54.
- ⁶ Vgl. Peter Abaelard, *Sermo 14 (PL 178, 490A–D) und Expositio orationis Dominicae: The „Expositio orationis Dominicae“: „Multorum legitimus orationes“: Abaelard’s Exposition of*

the Lord's Prayer, ed. *Charles S. F. Burnett*, in: *Revue bénédictine* 95 (1985) 60–72. Vgl. dazu *Regina Heyder*, *Auctoritas scripturae. Schriftauslegung und Theologieverständnis Peter Abaelards* unter besonderer Berücksichtigung der „*Expositio in Hexaemeron*“ (BGPTMA 74), Münster 2010, hier 66–76.

⁷ Vgl. dazu *James Bjork/Robert Gerwarth*, *The*

Annaberg as a German-Polish Lieu de Mémoire, in: *German History* 25 (2007), S. 372–400; *Felicitas Söhner*, *Sankt Annaberg / Góra Świętej Anny*, in: *Online-Lexikon zur Kultur und Geschichte der Deutschen im östlichen Europa*, 2012 (<http://ome-lexikon.uni-oldenburg.de/orte/st-annaberg-gora-sw-anny/>, 18.08.2014).