Zeitschrift: Schweizerisches Archiv für Volkskunde = Archives suisses des traditions populaires

Herausgeber: Schweizerische Gesellschaft für Volkskunde

Band: 98 (2002)

Heft: 1

Artikel: Der Blick vom Berg : ein Kapitel aus der Ästhetisierungsgeschichte des Alltags

Autor: Scharfe, Martin

DOI: https://doi.org/10.5169/seals-118118

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften auf E-Periodica. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen sowie auf Social Media-Kanälen oder Webseiten ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Mehr erfahren

Conditions d'utilisation

L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. La reproduction d'images dans des publications imprimées ou en ligne ainsi que sur des canaux de médias sociaux ou des sites web n'est autorisée qu'avec l'accord préalable des détenteurs des droits. En savoir plus

Terms of use

The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. Publishing images in print and online publications, as well as on social media channels or websites, is only permitted with the prior consent of the rights holders. Find out more

Download PDF: 02.10.2025

ETH-Bibliothek Zürich, E-Periodica, https://www.e-periodica.ch

Schweizerisches Archiv für Volkskunde 98 (2002), 041–077

Der Blick vom Berg

Ein Kapitel aus der Ästhetisierungsgeschichte des Alltags

Martin Scharfe

Erschrecken auf dem Gipfel[1]

Es könnte ja sein, dass der aufklärerische Traum von der endlosen Perfektibilität des Menschengeschlechts anders erzählt wird, als er in Wirklichkeit geträumt wurde; es könnte ja sein, dass sich nicht alles Fortschrittsbemühen in Emanzipation aufgelöst hat; dass die Vermessung der äusseren Natur und der Menschennatur nicht durchweg in Naturbeherrschung umzuwandeln war; dass man zufrieden war, Götter und Geister von den Bergspitzen vertrieben zu haben und im Siegesrausch die Frage nicht mehr für lohnenswert hielt: Wohin sie sich denn wohl verzogen haben könnten. Denn eine der Antworten hätte ja vielleicht gelautet: Die Götter und Geister hätten sich nur in inwendige Gespenster zurückverwandelt (die sie ursprünglich schon einmal gewesen sein mochten).[2]

Jedenfalls können wir keineswegs sicher sein, dass alle Erfahrungserinnerungen früherer Geschlechter in uns gelöscht sind – ja, der Mensch ist doch gerade dadurch definiert, dass er sich die Erfahrungen der vergangenen Generationen zunutze macht: Sprache, Wissen, Umgangsformen und so weiter; er ist, wie Herder einmal formuliert hat, «Lehrling der ganzen Welt»[3]. *Wie* wir uns die entfernteren und vageren Erinnerungsspuren vorstellen, ist letztlich belanglos (denn wir *meinen* ja nur, allein physische Spuren seien, weil messbar, ein ‹Beweis›); doch wenn wir solche Erinnerungsspuren nicht phantasielos und hartköpfig von vornherein für Unsinn erklären, dann ergeben sich nicht nur neue Perspektiven für Gegenwartsempirie, sondern auch für historische Darstellungen: Die Empirie wird sich die Frage stellen, ob nicht bis heute zu jeder Ersteigung eines Gipfels die Empfindung einer gewissen Art von Frechheit gehört; und die historische Darlegung muss nicht mehr umständlich ihre ‹Relevanz› für die Gegenwart erweisen (wie wir das in den Siebzigern glaubten verlangen zu sollen), vielmehr ist in der Deutung der historischen Erfahrung von einst die Deutung der nachhallenden, der verblassten Erfahrungserinnerung unserer Tage angelegt.

Es ist also nicht nur erlaubt, sondern auch von methodischem Nutzen, sehr weit abliegende Beispiele heranzuziehen – etwa die Episode der Besteigung des Berges Hämus durch König Philipp von Mazedonien im Jahr 183 vor Christi Geburt. Der König bestieg, wie Ludwig Friedlaender in einem bis heute lesenswert gebliebenen Exkurs zu seiner «Sittengeschichte Roms» anmerkt, den Berg «keineswegs des Naturgenusses halber, sondern in dem Glauben, dass man von dort bis ans Adriatische Meer sehn könne, und um die nächste an dasselbe führende Strasse zu ermitteln»:

im militärisch-strategischen Interesse also, im Herrscher-Interesse. Nur zur Verdeutlichung soll angemerkt sein: Der Blick von oben steht ursprünglich noch nicht jedem Individuum zu (oder besser: noch nicht *dem* Individuum!); er ist vor allem noch weit davon entfernt, mit einem Gefühl der Befreiung, der Erleichterung, des Durchatmens verbunden zu sein (wie wir Modernen es zu kennen glauben) oder mit dem Gefühl des Stolzes auf die Leistung. Im Gegenteil: Die Vorstellung ist tief eingesenkt, das da oben sei kein Ort für Menschen, der Mensch habe dort droben nichts verloren und nichts zu suchen (was ja auch wirklichen Lebensinteressen entsprach). Vielleicht ist der angemessene Ausdruck für das Gefühl anlässlich früher Gipfelbesuche: Schrecken – wozu freilich gleich angemerkt werden soll, dass der möglicherweise gar nicht ‹aktenkundig› werden musste, weil er sogleich ‹kulturell bearbeitet› wurde, nämlich durch Altardienst und Opfer. Zu Philipps Hämus-Aktion teilt Friedlaender mit: «Der Gipfel wurde mit grosser Mühe am dritten Tage erreicht, und darauf dem Jupiter und dem Sonnengott Altäre errichtet.»[4] Vielleicht sollte man diesen Satz verdeutlichen durch eine These Jacob Burckhardts, welche die Unmittelbarkeit der Opferhandlung betont (und damit die dämpfende und gefühlsregulierende Bedeutung der kulturellen Handlung): Auf eine erste Phase der Nichtersteigung sei ein zweites Stadium gefolgt, in dem man Berge nun zwar erstieg, aber «ohne Zweifel *sogleich* dort opferte»[5]. Diese von einem ausserordentlich feinen kulturpsychologischen Gespür zeugende Notiz ist deshalb so wichtig, weil sie uns lehren kann, vorsichtig mit einer Verstehenshilfskonstruktion unserer Tage umzugehen, die uns empfiehlt, solches Opfer als Reaktion auf schlechtes Gewissen zu deuten; möglicherweise konnte und musste sich schlechtes Gewissen gar nicht erst ausbilden: Philipp stieg hinauf, kam oben an – *und opferte,* das heisst: Er vollzog auf der Stelle das als notwendig Angesehene. Sicher darf man nun der Meinung sein, auch Freuds Konzept der religiösen «Zwangshandlung», das man vielleicht anwenden möchte, werde den kulturhistorischen Umständen nicht ganz gerecht[6]; doch kann es uns – mit seinem Fingerzeig aufs Zwanghafte der erwähnten kulturellen Handlungen – immerhin behilflich sein in der Vorstellung, ein ‹freier› Blick von der Bergspitze, ein Blick mit Sinn fürs ‹Schöne›, wie *wir* ihn glauben zu haben, sei unter den geschilderten Verhältnissen nicht möglich gewesen.

Schon die flüchtige Erörterung der Hämus-Episode zeigt, wie erhellend historische Ausgriffe für eine moderne volkskundliche Analyse sein können (und dass die Volkskunde schlecht beraten ist, wenn sie sich sklavisch an die Vorgaben ihrer historisch-positivistischen Protagonisten hält: nämlich nicht übers Jahr 1500 zurückzuschauen); Philipps Beispiel ist aber für die Moderne auch insofern bedeutsam, als es noch bei der ersten (soweit wir wissen) unverkennbar neuzeitlichen Bergaktion eine Rolle spielt: Es wird nämlich reflektiert in Francesco Petrarcas auf das Jahr 1336 datiertem Bericht über die Besteigung des Mont Ventoux in der Provence – einer Tat, die ganz vereinzelt dazustehen scheint und doch andere Bergbesteigungen, die Jahrhunderte später stattfinden, präfiguriert. Petrarcas Stücklein so hervorzuheben, heisst noch lange nicht, andere frühneuzeitliche Bergaktionen gering-

zuschätzen – etwa diejenigen von Leonardo da Vinci (1452–1519) oder diejenigen von Konrad Gessner (oder Gesner, 1516–1565)[7]; aber der Text, den er hinterlassen hat, hat nicht nur frühere Generationen von Interpreten gereizt, sondern gehört bis heute stets aufs Neue gedeutet.

Die Ventoux-Besteigung des Juristen und Theologen, des Gelehrten und Dichters (die Lebensdaten Petrarcas: 1304–1374) von Avignon aus ist bekannt oder doch bequem nachzulesen[8] – auch wenn der Brief fingiert sein sollte und die Begebenheit erdacht (bekanntlich wird diese These hin und wieder vertreten – ich halte sie für falsch oder doch für verfälschend übertrieben: Was Petrarca erfahren hat, kann man nicht phantasieren), so ist das Resultat doch ein kulturgeschichtliches Dokument ersten Ranges; und was daran retuschiert und stilisiert sein sollte, macht nur die Linie klarer, steigert also den Wahrheitscharakter (dies gegen sauertöpfische ‹Quellenkritik› gesagt). Weil nun sehr früh das Vorwärtsweisende, das Bahnbrechende, das Moderne an Petrarca hervorgehoben worden ist, hat man in letzter Zeit wieder stärker die Verklammerungen mit der Tradition herausgearbeitet und betont: zum einen die Skrupel und die fast depressiv anmutenden Reflexionen und geistlichen Übungen (der Weg auf den Berg als geistliches Exempel gedeutet, desgleichen die Frage der Gefährtenwahl; schliesslich auch die geistliche Deutung der Begegnung mit dem warnenden Hirten – auf den Petrarca dann doch nicht hört); zum andern die melancholischen Rückblicke auf das eigene Leben, die Todesgedanken; und schliesslich der Hauptgedanke: Man solle nicht das Irdische bewundern (etwa die Aussicht vom Mont Ventoux), sondern man solle sich um die Seele kümmern. Es ist eine vollkommen überzeugende Theaterszene, die Petrarca uns vor Augen stellt: Oben angelangt blickt er ins Land hinaus, beschreibt kurz die wirkliche und die mögliche Aussicht (Pyrenäen, Alpen, Rhone, Mittelmeer) und – zieht ein Miniaturexemplar von Augustins «Bekenntnissen» aus der Tasche, däumelt und trifft ‹natürlich› (so möchte man sagen) die Stelle, wo geschrieben steht: «Und es gehen die Menschen zu bestaunen die Gipfel der Berge und die ungeheuren Fluten des Meeres und die weit dahinfliessenden Ströme und den Saum des Ozeans und die Kreisbahnen der Gestirne, und haben nicht acht ihrer selbst.»[9]

Versuchungsangst

Wie gesagt, man kann mit Recht dies alles als in geläufiger christlicher Tradition stehend sehen, als gewissermassen konservative Attitüde. Man kann es aber auch deuten als nur *scheinbar* konservative Szene, nämlich als Verlarvung und Tarnung einer frechen, modernen Tat; und man möchte dann an Petrarcas Unternehmung und ihrer Darstellung wenigstens vier Aspekte von Modernität hervorheben – nämlich erstens: den völlig empirischen Zugang mit dem Ziel der intersubjektiven Überprüfbarkeit einer Sache. Petrarca, ich sagte es schon, bezieht sich auf die Bergbesteigung des Königs Philipp, wie sie von Livius berichtet ist; doch war hier die

Frage offen geblieben: Sieht man nun von der Spitze des Hämus zwei Meere, oder sieht man sie nicht? Uns Heutigen kommt nun der Imperativ ‹Nachsehen! Überprüfen!› ganz trivial vor – er ist es aber nicht; es ist ein äusserst moderner Zug, wenn Petrarca kommentiert (und der Kommentar zur Hämus-Episode ist natürlich zugleich eine Charakteristik des Ventoux-Unternehmens): «Wäre es aber für mich so leicht, jenen Berg [den Hämus, M. Sch.] zu erkunden, wie diesen hier [den Ventoux, M. Sch.], so würde ich nicht lange im Zweifel lassen, wie die Sache sich verhält.»[10]

Zweitens und dazu passend ist zu notieren der Gestus der unmittelbaren Notiz: Er habe das Erlebnis «in Eile und aus dem Stegreif» aufgeschrieben, um die Authentizität des Berichts zu gewährleisten, behauptet Petrarca[11] – auch wenn Quellenkritik hat geltend machen wollen, dass uns hier keine *wirkliche* Reportage vorliegt, dann ist es doch wenigstens der *Gestus* der wissenschaftlichen Reportage, den es ernst zu nehmen gilt. Denn, drittens, Petrarca lässt als Antrieb zu seiner Tat nur *ein* Motiv erkennen: die Neugierde, und nichts als die Neugierde[12] – und dies, obwohl er doch *wusste,* dass ‹sein› Augustin die *curiositas* mit Gründen verdammte. Mit Recht hat also Blumenberg dem Ventoux-Ereignis eine Schlüsselstelle in seiner grossartigen Analyse der Geschichte der ‹theoretischen Neugierde› zugewiesen.[13] Auch ein vierter Aspekt des Modernen an Petrarca ist nur scheinbar eine Banalität: Er tut's! Er steigt auf den Berg, was immer auch daraus folgen mag; oder: Er tut so, als hätte er's getan.

Wollte man nun den Versuch machen, das ‹Alte› an Petrarca mit dem ‹Neuen› zu verrechnen, könnte man zu einer Formel greifen, welche vor allem den immensen ‹Vergeistlichungsaufwand› in Anschlag bringt: seinen Hang, ja vielleicht seinen Zwang zu geistlicher Allegorie und Transgression (also zur unvermittelten Überleitung des Realen ins Erbaulich-Geistliche). Daran freilich ist nicht allein (und nicht so sehr) die Tatsache bemerkenswert, *dass* er allegorisiert und transgrediert (das haben fast alle Interpreten bemerkt); aufregender ist die Frage, *warum* er dies tut (und diese Frage ist weit seltener gestellt worden). Zwar bringt die menschliche, nein: die neue Neugierde Petrarca dazu, alle Skrupel hintanzustellen – er wagt's, er tut's, er steigt hinauf; doch es lauert der Schrecken im Hintergrund, vielmehr: Der *erwartete* Schrecken tritt hervor. Die ‹Aussicht›, die es noch nicht gibt (die Grimms haben die für unseren Zusammenhang aufregende Beobachtung gemacht, dass es den Ausdruck Aussicht erst seit dem 18. Jahrhundert gibt![14]), genauer also: Der Wahrnehmungsvorgang, den wir als Aussicht bezeichnen, wird abrupt abgebrochen; das winzige Büchlein, das die Gewalt der Überlieferung in sich birgt, wird aufgeschlagen; dem Mann des frühen 5. Jahrhunderts unterwirft sich der Neuerer. Petrarca, möchte man sagen, *büsst* mit Augustin-Lektüre, mit langen geistlichen Erörterungen und mit Schweigen beim Abstieg («Da beschied ich mich, genug von dem Berge gesehen zu haben, und wandte das innere Auge auf mich selbst, und von Stund an hat niemand mich reden hören, bis wir unten ankamen.»[15]). Kein Zufall also, dass der, der Natur erfahren möchte, ein *Buch* aus der Tasche zieht; kein Zu-

fall, dass der, der aus Neugierde auf den Berg steigt, Augustins Büchlein in der Tasche hat, in dem die *Neugierde verdammt* wird; und kein Zufall, dass der, der zum Zwecke der Naturbetrachtung hinaufsteigt, just die Stelle im Büchlein aufschlägt, in der die *Eitelkeit der Naturbetrachtung* gebrandmarkt wird. Das ist ein bombastischer Entschuldigungsaufwand, das ist Busse und Opfer für die unerlaubte Tat; oder genauer: Die Monstrosität des geistlichen und des geistigen Aufwands, der die reale Tat förmlich überwuchert, ist Indiz für das Unerhörte der Tat.

Wenn man also Philipp und Petrarca vergleichen darf und sagt, dass Philipp opfert, Petrarca aber andächtig wird und büsst: Dann wird man gewiss die Unterschiede zwischen beiden Handlungs- und Verhaltensweisen nicht vernachlässigen wollen. Man wird aber auch das Recht haben, auf die Verwandtschaft (die Familienähnlichkeit, mit Wittgenstein zu reden) der beiden Reaktionen hinzuzeigen. Und diese Reaktionsähnlichkeit wiederum könnte ein Licht werfen auf die Frage, was denn wohl mit jenen Hirten und vor allem mit jenen Jägern war, die hin und wieder einen extremen Gipfel bestiegen haben mögen. Zwar haben sie keine Zeugnisse hinterlassen in Gestalt jenes Petrarca-Briefes vom Jahr 1336 an Francesco Dionigi; aber wer weiss: Vielleicht gibt es andere Zeugnisse mit ‹Familienähnlichkeit›.

Wir vergleichen also König Philipp und Francesco Petrarca mit den Gemsjägern bis ins 18. Jahrhundert hinein. Es kommt uns die paradoxe Geschichte in den Sinn, die zahlreiche – vermeintliche und zugleich in den Akten als solche verzeichnete – ‹Erstersteiger› mitgeteilt haben. Der sogenannte Erstersteiger kommt auf dem Gipfel an – und findet ein Depositum vor, ein Kulturzeichen, unverkennbar das Zeugnis eines andern Menschen, der schon vorher dagewesen war: ein Steigeisen, ein Messer, einen Steinmann (dies sicher die häufigste Variante der Geschichte). Zumal an dem in der Regel weithin sichtbaren Steinmann hängt natürlich ein ganzes Funktionsbündel – er ist Ortsmarkierung (also Grenz- oder Gipfelpunkt- oder Jochmarkierung) und Orientierungshilfe, vor allem aber mag er Ausdruck des Stolzes sein, diese Stelle erreicht zu haben, ja mehr: Er ist (deshalb heisst das aus Steinen aufgeschichtete Gebilde ja auch Stein-Mann!) letztlich dauerhaftes Substitut des Menschen selbst. So gesehen ist es keineswegs abstrus, das Steineschleppen und Steineaufschichten auch als Sühne- und Bussübung zu sehen – zumal man gerade auch aus dem Alpenraum nicht wenige Belege für solchen Brauch zusammengetragen hat.[16] Ich halte es also nicht für abwegig, die Sühne- und Opferbedeutung der Gipfel-Steinmänner zu erwähnen und diese stummen Zeugen einer weithin schriftlosen Kultur – oder genauer: Zeugen von nicht aufs Schriftniveau gebrachten (und vielleicht auch gar nicht in Wort und Schrift zu bringenden) kulturellen Handlungen – als Indizien zu betrachten für allerlei Vorbehalte und Hemmungen der alpinen Hirten und Jäger, den Gipfel zu betreten, und als Indizien für das Wissen um das Unerhörte und Unerlaubte des Blicks von oben. Die Schriftlosigkeit dieser Indizien bedeutet ja zugleich auch Anonymität; und diese Anonymi-

tät ist Schutz für das frevelnde Individuum, welches von der geheimnisbewahrenden mündlichen Überlieferung abgedeckt bleibt – so wie ja auch das Vergessen der Namen zum Schutz gehört, den das Kollektiv gewährt.

Ich setze zu dieser vorläufigen Argumentation, die vom Schrecken des Frevelblicks zu den Buss- und Opferhandlungen geführt[17] und die von kulturellen Artefakten wieder auf die Empfindung einer Ausnahmesituation zurückzuschliessen versucht hat, noch eine Beobachtung aus jenen Jahrzehnten, da der Blick vom Gipfel nun ‹plötzlich› gewagt, geübt, verteidigt und veröffentlicht wird und zur kulturellen Normalität zu werden beginnt. Es will mir nämlich merkwürdig vorkommen, dass in den frühen Gipfelersteigungsberichten gar nicht selten ausdrücklich auf Handlungen mit unverhohlen aggressivem Charakter verwiesen wird – wie wenn solche Aggressivität Antwort wäre oder Entsprechung zum Schrecken auf dem Gipfel. Im Bericht des Slowenen Valentin Stanig, der als Salzburger Theologiestudent den Hohen Göll 1801 im Alleingang besteigt, ist dieser Zusammenhang ganz deutlich. Der Blick hinab ist «Schauder erweckend». Erst, als ihm «keine Gefahr mehr drohte», hatte er «Muth, Trümmer des verwitterten Göhlgipfels in den Abgrund hinab zu befördern, um das fürchterliche Knallen aus der Tiefe herauf durch vielfaches Echo vermehrt zu hören, und zu sehen wie die grössten Steinmassen in ihrem Sturze in Tausend Stücke zerschlagen in die Luft hinausfliehen». Es ist, als wolle er Rache üben für den erlittenen ‹Schaden›; als müsse er sich handelnd versichern, dass er nun Gewalt hat über den Gipfel und den Blick vom Gipfel; als wolle er seine Bastion gewaltsam verteidigen: das lustvolle Hinunterstürzen der Steine als umgekehrte und korrespondierende Bewegung zum büssenden Hinaufschleppen.[18]

Ich füge zwei weitere Belege an, deren Sprache unmissverständlich anzeigt, dass es nicht um irgendwelche Interpretationen geht, sondern dass dem Berggipfel selbst wirklich Leid angetan werden soll. Als Ende August 1799 der Glockner erstmals erstiegen war (den Besteigern wurde angeblich erst *nach* Abschluss der Aktion bewusst, dass sie ‹nur› den Kleinglockner bezwungen hatten), zählte einer der Berichterstatter dieses Unterfangen zu den «für die Physik der Erde wichtigern Begebenheiten», wie er gleich im ersten Satz schrieb[19] (weshalb die Sache ja auch noch im letzten Jahr des Jahrhunderts klappen ‹musste›). Als dann am 25. August das Gipfelkreuz aufgepflanzt werden sollte (das erste wirklich alpine Gipfelkreuz in der Geschichte), musste zunächst der Neuschnee entfernt werden. Sodann bohrten die Heiligenbluter Zimmerleute ein Loch in das Gestein: Weil nun also «der Scheitel des Glokners durchbohrt werden musste, so war die Operation einer Trepanirung vollkommen ähnlich»[20]. Die Vorstellung einer schmerzhaften Schädelverletzung beherrscht auch noch den Bericht von der relativ spät erfolgten Venedigerbesteigung Anfang September 1841: Beschrieben wird der eisenbeschlagene, gelb-schwarz und rot-weiss gestrichene Pflock aus Lärchenholz, «den wir der eisigen Stirne des Riesen einschlugen»[21].

Der Blick von oben muss gelernt werden

In solch erschütternden und erschütterten Metaphern von Schmerzzufügung und Gewaltanwendung schwingt noch etwas mit vom Schrecken auf dem Gipfel; oder der Schrecken wird neutralisiert mit Opfern oder betäubt, indem man selbst schreckt und Gewalt übt. Jedenfalls ist es eine lange Geschichte, die der Blick von oben hat: Er versteht sich nicht von selbst, er muss gelernt werden; und diese Geschichte ist auch so verwickelt, dass sie hier nicht geradlinig erzählt werden kann – für's erste muss die Erwähnung einiger weniger Aspekte und die Nennung auffallender Umbrüche genügen.

Die Erkenntnis der Zeitgebundenheit unseres Blicks auf die Alpen gehört nicht zu den unwichtigsten Erträgen der kulturgeschichtlichen Anstrengungen der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts. Die Namen Jacob Burckhardt und Ludwig Friedlaender sind schon erwähnt worden, derjenige von Jacob Frey wäre anzufügen – und wenn es nur wegen dieser einzigen Mitteilung wäre: dass nämlich schweizerische Stadtpatrizier den unerwünschten Blick ihrer Landsitze auf die Berge mit einer Mauer abgeschirmt hätten.[22] Man kann die in alten Zeiten (das heisst bis über die Mitte des 18. Jahrhunderts hinaus – zum Teil auch noch bis weit ins 19. Jahrhundert hinein,[23] in den unteren Klassen auch noch darüber hinaus) durchgängig bezeugte Vorstellung von der Hässlichkeit der Gebirge auch als unbewussten kulturellen Schutz verstehen gegenüber der Forderung des Hinaufsteigens. Jedenfalls ist der Umschlag des Blickes ein aufregender Prozess, den Richard Weiss im Spiegel der Literatur (aber eben schon als ‹Volkskundler›!) aufmerksam verfolgt hat[24], und der auch mit Hilfe anderer Beobachtungen aufgezeigt werden könnte. Man nehme die noch vergleichsweise schematische Darstellung der Berge und der Alpenlandschaft in den Kupferstichen zu Gottlieb Sigmund Gruners Werk «Die Eisgebirge des Schweizerlandes» von 1760: Die Menschen befinden sich stets als kleine (wie die Kunsthistoriker sagen:) Staffagefiguren im Vordergrund und zeigen mit deutlichen Gebärden auf Berge und Gletscher; doch sind diese Menschlein eben nicht bloss ‹modische› Staffage, sondern sie markieren den realen Ort des Menschen, der noch *vor* und *unter* den Bergen agiert. Gletscher und Berge aber sind mit Kleinbuchstaben gekennzeichnet, die im Text in Namen aufgelöst werden: Chiffren einer neuen Neugierde und Vorboten einer nicht mehr allzu fernen Zeit, da sich die Menschen des Vordergrunds an die Stelle dieser Buchstaben auf die Berggipfel setzen werden, um herunterzuschauen, so wie sie jetzt noch hinaufblicken.[25]

Doch vorerst gilt noch, was Blumenberg der Antike und dem Mittelalter zuschreibt: «Eine eigentümliche Hemmung, die Welt von oben zu betrachten oder als vom Menschen betrachtet zu denken. Der ‹natürliche Aufenthalt› des Menschen ist unten, und seine konstitutive Blickrichtung ist die von unten nach oben, die des contemplator caeli. (...) Der Blick von oben auf die Welt ist den Göttern vorbehal-

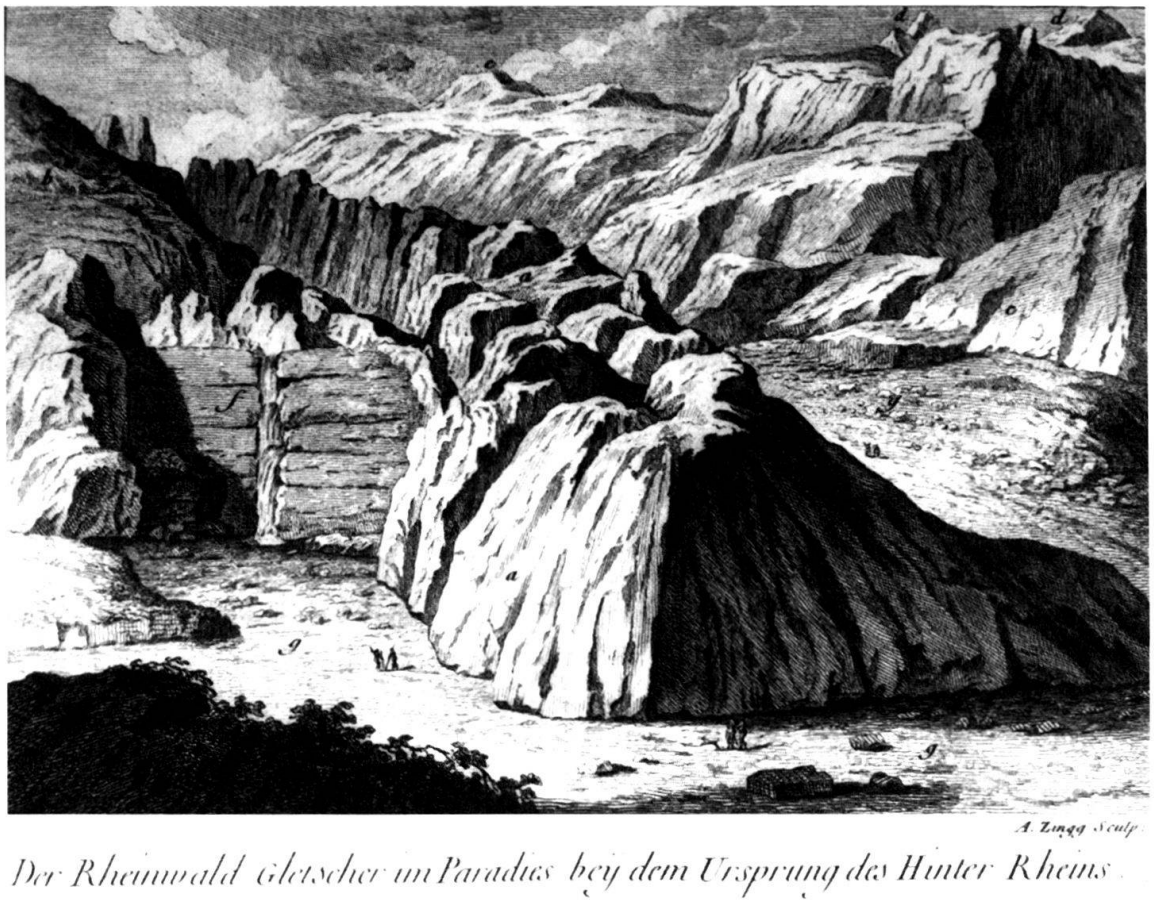

Abb. 1: Chiffren der Neugierde: Die noch unbezwungenen Gletscher und Eisberge sind schon mit Buchstaben bezeichnet. Der Rheinwaldgletscher. Kupferstich von Adrian Zingg. In: Gottlieb Sigmund Gruner, Die Eisgebirge des Schweizerlandes. 2. Theil. Bern 1760, Tafel 3.

ten (...)».[26] Man hat verschiedentlich darauf hingewiesen, wie solches altes Wissen im Menschen Goethe, den wir als kulturellen Seismographen des späten 18. Jahrhunderts nehmen dürfen, nachzittert – sowohl in der eigentümlichen Hemmung, den Gotthard zu überschreiten (rückblickend schreibt er 1779 auf dem Gotthard, er habe vier Jahre zuvor «durch ein ich weiss nicht was bewegt, Italien den Rücken» zugekehrt[27]; und die Situation ist durch die berühmte Tuschzeichnung «Scheideblick nach Italien vom Gotthard» vom Juni 1775 markiert), als auch in seinem (darf man sagen: theatralischen?) Rückzug in vierzehntägige Einsiedelei anlässlich seiner Brocken-Besteigung Anfang Dezember 1777: «Noch die grosse Gebärde von Sturm und Drang», hat Blumenberg bemerkt, «setzt die Ungemeinheit einer Stelle voraus, die einmal als blasphemischer Aufenthalt indiziert worden war.»[28]

Man muss sich vielleicht heute durch solche Beobachtungen erst sensibilisiert haben, um richtig würdigen zu können, welchen Jahrhundert-Perspektivwechsel es bedeutete, wenn die Maler ab den ersten Jahrzehnten des 16. Jahrhunderts begannen, den Blick von der Berghöhe hinunter in die Tiefe zu malen: Von Leonardo ist die Rede mit der Zeichnung des Sturmes in den Alpen (aber auch noch mit den von

oben gesehenen alpinen Hintergründen in der Anna selbdritt oder in der Mona Lisa, beide Bilder im Pariser Louvre); von Albrecht Altdorfers Alexanderschlacht von 1528, wo der Maler die Feldherrenperspektive eingenommen hat; von Bildern Peter Brueghels des Älteren (zu nennen ist etwa der Kupferstich der grossen alpinen Landschaft oder auch das Gemälde Landschaft mit Ikarussturz, beides kurz nach der Jahrhundertmitte).[29]

Es ist kein blosses Wortspiel, wenn man von der Erhabenheit (im Sinne von herausragender Höhe) des Standorts und Blickpunkts, den die Künstler schon im 16. Jahrhundert erreichen, hinüberlenkt zum ‹Diskurs› über ‹das Erhabene› (im Sinne eines ästhetischen Urteils etwa über das Naturerlebnis) am Ende des 18. Jahrhunderts – es gibt vielmehr innige Zusammenhänge zwischen beiden Bedeutungen des ‹Erhabenen›, anders gesagt: Es ist ganz sicher kein Zufall, dass sich der Diskurs über das Erhabene auftut just in den Jahrzehnten, da das Besteigen der Berggipfel (und der Blick vom Gipfel hinab) zum ‹kulturellen Thema› wird. Eine neuerliche Begriffsbestimmung des Erhabenen findet heute wohl kein Interesse mehr; doch lassen sich die Begriffsbestimmungen des Erhabenen, die das späte 18. Jahrhundert leistet, ganz trefflich nutzen als *Ausdruck* des Prozesses der historischen Veränderung kultureller Affekte: einer Veränderung, die das Hinaufsteigen und Hinabblicken begleitet – es geht also in einer Rezeption des alten Diskurses über das Erhabene nicht um philosophische Begriffserörterung, sondern um die Gewinnung einer kulturwissenschaftlichen Lese- und Interpretationsanleitung für Erfahrungsberichte der Zeit um 1800. Dabei mag es sich als sinnvoll erweisen, fünf Aspekte hervorzuheben:

Aspekte des Erhabenen

1. Subreption. Dialektik von Sicherheit und Ohnmacht. Der Ozean allein (und wir wechseln das Beispiel und sagen: das Gebirge) ist nur grässlich, sagt Kant in seiner «Analytik des Erhabenen»; wenn wir also das Objekt – *Landschaft* – ‹erhaben› finden, unterliegen wir einer gewissen «Subreption»; die Erhabenheit ist vielmehr ein Gefühl des Subjekts, sie ergibt sich «*im Gemüte*». Es geht also nicht um die Natur selbst, sondern um den ‹Gebrauch› der Natur.[30] Trotz unserer ‹physischen Ohnmacht› zeichnet uns eine «Überlegenheit über die Natur» aus: Natur begegnet uns zwar als Macht, aber eben zugleich «als Macht, die über uns keine Gewalt hat»[31]. Oder, wie Schiller formuliert: Wir müssen uns «in Sicherheit befinden» (wir müssen uns sicher fühlen), «wenn das Furchtbare uns gefallen soll»[32]; «physische Kultur» (das heisst, wenn der Mensch «physisch über alles Physische Herr» wird, wenn er «als Natur die Natur beherrschet», was ihm, «bis auf einen gewissen Punkt», nämlich den Tod, auch wirklich gelinge) und «moralische Kultur» (das heisst, wenn er sich im Einklang mit der Natur befindet) vermitteln ihm diese Sicherheit. Nicht mehr Sklaven der Natur sind die Menschen, sondern «vollendete Bürger der Natur».[33]

2. Ambivalenz von Lust und Unlust. Aus der Dialektik von Sicherheit und Ohnmacht ergibt sich das «Gefühl des Erhabenen» als – so nochmals Schiller – «gemischtes Gefühl», das sich aus «Wehsein» und «Frohsein» zusammensetzt[34]; es ist, sagt Kant, zugleich «negative Lust» wie auch «positive Lust» – oder: «ein Gefühl der Unlust» und «dabei zugleich erweckte Lust»; am Ende findet er zu einer Formel, die wie die Vorwegnahme einer psychoanalytischen Formel des frühen 20. Jahrhunderts wirkt, nämlich: Das Gefühl des Erhabenen beruhe auf einer Lust, «die nur vermittelst einer Unlust möglich ist»[35]. Man möchte, um ein Erfahrungsbeispiel des 18. Jahrhunderts heranzuziehen, an den jungen Rousseau erinnern, der sich am Geländer über einer «grausigen» Schlucht das ihn ängstigende «Schwindligwerden nach Herzenslust» verschafft: «Gerade dieses Schwindelgefühl», schreibt er, und diese Episode aus dem Jahr 1732 wirkt wie eine präfigurierende Illustration zu den Kantschen und Schillerschen Definitionen, «behagt mir, sobald ich in Sicherheit bin. Fest gegen das Geländer gepresst, beugte ich mich weit hinaus und blieb so Stunden und Stunden (...)»; und auch *er* gibt dem zerreissenden Gefühl weiteren Ausdruck, indem er Steine hinunterstürzt: Ich stiess «einen nach dem anderen hinunter und ergötzte mich daran, sie hinabrollen, springen und in tausend Splitter zerschellen zu sehen, ehe sie noch den Boden des Abgrundes erreicht hatten»[36]. Von einem ‹gemischten Gefühl› – nämlich «eines mit Schrecken gemischten Erstaunens» – berichten auch die Herren de Luc anlässlich ihrer Besteigung des Buet. Auf der Spitze geraten sie auf eine riesige Firnwächte, «dieses fürchterliche Belveder», und wagen von dort den Blick hinunter. Die Perspektive wechselt: «Welch ein Anblick für Thalbewohner! Sie betrachteten ihn voll eines mit Schrecken gemischten Erstaunens: Jeder hielt den Andern beym Kleide, und so sahen sie mit gesenktem Körper über den Abgrund heraus: Jeder für sich zwar ruhig, war es desto minder für den andern, und zitterte bey jedem Schritte, den jener allein that. Diese wechselseitige Furcht machte, dass sie sich beyde eher vom Rande dieses Abgrunds zurückbegaben, als sie einzeln gethan hätten.»[37]

3. Zerknirschung und Superstition gegen ‹Religion›. Kant führt, um die Bedeutung der Affekte und ihrer Verwandlung in der Kulturgeschichte des Erhabenen zu erläutern, das Beispiel der Religion an. Das möchten wir auf den ersten Blick für einen Umweg halten. Bei näherem Zusehen aber (das heisst, wenn wir den Blick *auf* den Berg und *vom* Berg näher ins Auge fassen; wenn wir an das Erschrecken denken und uns an die Opferhandlungen erinnern; wenn wir die Geschichte der Bergbesteigungen auch als Kapitel in der Entfrömmigungsgeschichte der Menschen lesen) zeigt sich, dass dieser Aspekt des Erhabenen einen dramatischen Umbruch, dass er eine Affektverschiebung markieren könnte. Der Mensch (der ‹alte Mensch›, sollten wir vielleicht sagen, um das Problem nicht als moralisches misszuverstehen, sondern als historisches zu begreifen), der sich im Gewitter, im Sturm, im Erdbeben, kurz: den Gewalten der Natur gegenüber zerknirscht und angstvoll zeigt, ist gar nicht in der Lage (er «befindet sich gar nicht in der Gemütsverfassung»), sagt Kant, «die göttliche Grösse zu bewundern»; er reagiert der Gottheit

gegenüber mit «Furcht und Angst vor dem übermächtigen Wesen», mit «Gunstbewerbung und Einschmeichelung», und das ist nichts als «Superstition». Zur wahren Religion (des ‹neuen Menschen›, ergänze ich) aber gehört «eine Stimmung zur ruhigen Kontemplation und ganz freies Urteil»[38]. Der neue, freie Blick vom Berg (des, schillersch gesprochen, ‹vollendeten Bürgers der Natur›) hat zur Voraussetzung die Emanzipation von den alten Religionsaffekten.

4. Chaos der Natur, Independenz des Menschen. Schiller steuert im Diskurs über das Erhabene noch eine weitere Überlegung zum menschlichen Emanzipationsprozess bei, die sich bei der Deutung des Blickes von oben nützlich machen kann, denn es scheint hier der Anblick der Alpen den direkten Erfahrungshintergrund der Reflexion zu bilden (in ganz anderer Weise als bei Kant, der Königsberg bekanntlich nie wirklich verlassen hat und die Alpen aus Texten und Abbildungen imaginieren musste). Schiller spricht vom «Anblick unbegrenzter Fernen und unabsehbarer Höhen», von den «wilden Naturmassen»[39], die den Menschen umgeben, und er kommt auf «die wilde Bizarrerie in der physischen Schöpfung» zu sprechen: Was macht dem Menschen (und nun möchten wir uns den Rundblick von einem der höheren Alpengipfel vorstellen) diese Anblicke «so anziehend»[40]? Es ist, lautet die Antwort, das gewisse Überlegenheitsgefühl des Erhabenen; gerade «dieses gesetzlose Chaos von Erscheinungen», das wir in der Natur vorfinden, dieses «Gedränge von Erscheinungen» bietet der ‹reinen Vernunft› ein treffendes «Sinnbild» – sie findet «in ebendieser wilden Ungebundenheit der Natur ihre eigne Unabhängigkeit von Naturbedingungen dargestellt», oder anders gesagt: Im sichtbaren Chaos der Natur kann sich der Mensch «seiner Independenz von Naturgesetzen bewusst» werden.[41]

5. Historischer Prozess der Kultur und Klassenästhetik. Der Gedanke, dass sich der Genuss des Erhabenen nicht nur dem unterschiedlichen Vermögen verschiedener Menschen verdanke, sondern letztlich Resultat der kulturellen Entfaltung – also eines historischen Prozesses – sei, verdient in unserem Zusammenhang ausdrückliche Erwähnung. Kant hatte ‹natürlich› Saussures Schriften über seine Alpenreisen gelesen, und er führt im Zuge seiner Erörterung des Problems des Erhabenen ganz nebenbei (so möchte man meinen) ein Beispiel an, das auf eine bedeutende Frage führt. Es geht noch einmal um die neue Erfahrung, dass die Natur zwar Macht, aber keine Gewalt über uns habe. Doch der ‹rohe Mensch›, so Kant, macht diese Erfahrung noch nicht: Die Natur wird «dem rohen Menschen bloss abschreckend vorkommen». Also wird er «an den Beweistümern der Gewalt der Natur in ihrer Zerstörung und dem grossen Massstabe ihrer Macht, wogegen die seinige in nichts verschwindet, lauter Mühseligkeit, Gefahr und Not sehen, die den Menschen umgeben würde, der dahin gebannt wäre. So nannte der gute, übrigens verständige savoyische Bauer (wie Herr von Saussure erzählt) alle Liebhaber der Eisgebirge ohne Bedenken Narren.» Gewiss hat, lesen wir in der ‹Analytik des Erhabenen›, «das Urteil über das Erhabene der Natur» seine «Grundlage in der

menschlichen Natur»; doch folgt aus dem Beispiel des savoyischen Älplers auch, dass dieses Urteil Resultat eines kulturhistorischen Prozesses ist, weil es (wie Kant sagt) «Kultur bedarf»[42].

Zwar hat man jüngst das Beispiel des ‹rohen Menschen› und savoyischen ‹Bauern› zu einem «Stereotyp der Reiseberichterstattung» erniedrigen wollen (und in der Tat lässt einen ja auch das Vor-Beispiel des ‹uralten Hirten›, der dem neugierigen Petrarca bedeuten will, es lohne sich nicht, hinaufzusteigen, auf solche Gedanken kommen)[43]; aber jenseits aller literarischen Traditionen scheint es doch genügend Belege zu geben für den klassenspezifisch unterschiedlichen Blick auf die Landschaft. Riehl hat das schon früh angemerkt und den Kultivierungsprozess, für den sich Kant erwärmt, einen «Selbstbetrug des Beschauers» genannt: Nur durch solchen Selbstbetrug werde Natur «schön», und deshalb lache der «nüchtern» empfindende Bauer den Städter aus.[44] Umgekehrt erhebt sich der Bürger über den Bauern, wenn der die «Wunderpracht» des Ausblicks vom Berg nur «gähnend» kommentiert mit dem Satz: «Ja, ja, da drunten wächst viel Frucht!»[45] Schriftstellern und Dichtern war diese ästhetische Klassendiskrepanz immer wieder einmal eine Szene wert[46], die unserer späten Analyse nützen kann. Freilich ist die Differenz nur das Resultat einer historischen Momentaufnahme; in Kants Anmerkung, dass das Vermögen, über das Erhabene der Natur zu urteilen, der Kultur bedürfe, steckt ja doch die These, dass sich die Differenz allein durch Kulturierung und Bildung auflösen lasse. Diese These wird sich so bezweifeln lassen müssen wie jene andere, vielleicht allzu leichte aufklärerische Hoffnung, dass die ursprüngliche Angst sich einfach verflüchtige und auflöse – ohne jede Spur.

Wie zeichnet man ein Panorama?

Wenn in den frühen Geschichten von Gipfelsieg und Hinunterschauen fast stereotyp berichtet wird, die einheimischen Führer hätten sich oben auf den Boden geworfen und seien – ohne jedes Interesse für die Aussicht – auf der Stelle eingeschlafen, so lässt sich diese auffällige Schläfrigkeit natürlich ‹natürlich› erklären; man kann sie ‹erklären› mit Desinteresse; man kann sie auch deuten als unbewussten Selbstschutz, der das Hinunterschauen erspart. Es wäre in der Tat merkwürdig, wenn der ursprünglich ‹verbotene› Blick nach oben, der faktisch mit einer Besteigungshemmung identisch war, nicht auch, wenigstens zunächst noch, Irritationen beim Blick nach unten zur Folge gehabt hätte. Wenn sich der Zeichner nach und nach auch in der hochalpinen Landschaft einnistete[47]: Was er da sah, und wie er das Gesehene abbilden sollte, war eine Frage, deren Antwort nicht so auf der Hand lag, wie wir das heute meinen.

Über die Geschichte des Panoramas und des Panoramablicks dürfen wir uns durch Stephan Oettermanns Studie hervorragend unterrichtet fühlen.[48] Dieser erfreuliche Tatbestand darf aber nicht dazu verführen, anzunehmen, es sei die Ge-

schichte des Blicks von oben und in die Runde restlos aufgeklärt. Im Gegenteil: Frühe Versuche, den frappierenden Rund-um-Blick von höchster Bergspitze – also das Abtasten der Horizonte – bildmedial mitzuteilen, zeugen von Unsicherheiten und Schwierigkeiten, die mit dem Vorhaben verbunden waren. Saussures Versuch zum Beispiel, solchen Blick bildlich umzusetzen, fand offensichtlich nur wenige Nachahmer – dies und der rhetorische und sonstige Aufwand, den der Genfer Gelehrte betrieb, lässt das Tastende des Vorhabens erkennen; die Idee, teilt er mit, sei ihm im Jahr 1776 auf dem Gipfel des Buet (einem Dreitausender gut zehn Kilometer Luftlinie nördlich von Chamonix) gekommen: Der Firngipfel ist, ungefähr muschelförmig, in der Mitte des Kupferstichs als weisse Fläche dargestellt, auf der sich zwei winzige Menschenfigürchen finden; rundherum um dieses Zentrum sind die Berggipfel und flacheren Horizonte angeordnet und mit Kleinbuchstaben bezeichnet – «wie sie sich einem in demselben befindlichen Auge, das sich nach und nach rund herum drehet, darstellen»[49].

Der Kupferstich, den Marc Theodore Bourrit, selbst ein bedeutender Alpenforscher, -schriftsteller und Illustrator, nicht ganz zur Zufriedenheit Saussures gefertigt hat (Bourrit habe zu stark überhöht), ist ein eigenartiges Gebilde («Vorstellung der Ausicht [sic] welche man von dem Gipfel des Gletschers Buet in die herum gelegenen Gebürge hat», heisst die Unterschrift in der schmaleren deutschen Ausgabe, «Vue circulaire des Montagnes qu'on découvre du sommet du Glacier de Buet» in den französischen Ausgaben[50]). An ihm fällt auf, dass Saussure aus dem eigenen Werk falsch ‹abgekupfert› hat: Die eine der beiden Aussichten, die doch identisch sein müssten, ist seitenverkehrt reproduziert (was die Landschaftsformen betrifft; die Kennzeichnungsbuchstaben aber sind korrekt dazugesetzt) – wie wenn es letztlich doch nicht so sehr auf Genauigkeit ankäme. Gleichwohl verwendet Saussure vier Druckseiten, um sein Bemühen um modern-wissenschaftliche Exaktheit darzustellen. Am Ende aber ist dennoch ein Gebilde entstanden, das auf seltsame Weise an frühmittelalterliche Weltdarstellungen erinnert. Noch der Naturwissenschaftler Pitschner, der 1859 den Montblanc besteigt, um «das bis dahin noch unbekannte mikroskopische Leben» in der Welt des ewigen Eises zu erforschen, entwirft ein solches kreisförmiges Panorama, in dessen Zentrum der höchste Berg Europas in Schraffurmanier überdimensional gross gezeichnet ist; der Blick geht am Horizont bis zum Mittelmeer, nach Mailand, zum Bodensee, in die Champagne, in die Auvergne, nach Avignon, Marseille und Toulon.[51]

Es macht stutzig und gibt zu denken, dass hier auf der einen Seite in modernster (im Grunde bis heute nicht überholter) Schraffurtechnik der Montblanc ‹realistisch› abgebildet ist, auf der anderen Seite aber völlig hypothetische Ausblicke in riesigen Dimensionen versprochen sind – und das in einer Zeit, in der das realistische Panorama (als exakte Abtastung der Bergumrisse am Horizont) längst «ein wichtiger Handlungsartikel» geworden ist, wie David Hess in seinem so unterhaltsamen wie belehrenden «Kunstgespräch in der Alpenhütte» den Aquarellmaler

Vorstellung der Aussicht, welche man von dem Gipfel des Gletschers Buet in die herum gelegenen Gebürge hat.

Abb. 2: Wie eine mittelalterliche Welttafel: Panoramablick vom Gipfel des Buet. Kupferstich nach einem Entwurf von Marc Theodore Bourrit. In: Horatius Benedictus von Saussure, Reisen durch die Alpen, nebst einem Versuche über die Naturgeschichte der Gegenden von Genf. 2 Theile. Leipzig 1781, Tafel 8.

und Kunsthändler Füchslin sagen lässt[52], und wie man an den seinerzeit so aufsehenerregenden, gemalten Grossglockner-Rundblicken des Markus Pernhart sieht (er bestieg, um diese Panoramen zu zeichnen, den Glockner zehn Mal!): Den Eindruck, den das (nicht erhaltene) 17 m lange und 2,80 m hohe Riesengemälde in dem in Klagenfurt erbauten «Circus aus Brettern mit Kuppellicht» machte, können wir uns zwar nicht mehr vergegenwärtigen[53]; doch die damals beliebten und deshalb mehrfach gemalten kleinen Panoramen (vier 1,26 m breite Bilder) des Malers,

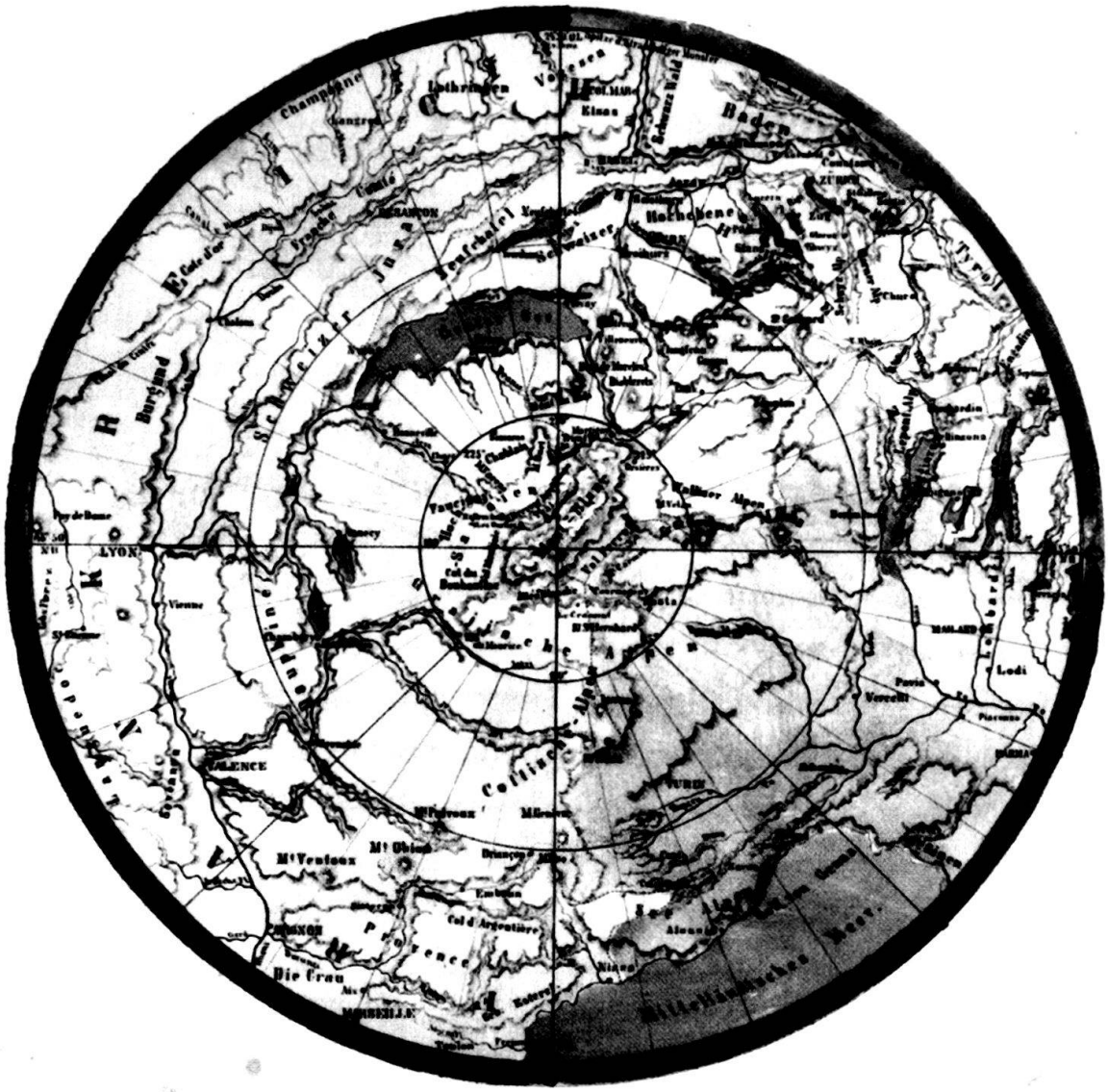

Abb. 3: Europa zu Füssen: imaginärer Panoramablick vom Gipfel des Montblanc. Farb-Lithographie nach einem Entwurf von W. Pitschner. In: W. Pitschner, Der Mont-Blanc. Darstellung der Besteigung desselben am 31. Juli, 1. und 2. August 1859. Ein Blick in die Eislandschaften der Europäischen Hochalpen. 2. Aufl. Genf 1864, Atlasband, Tafel 8.

der doch sonst so eindrückliche Besteigungsbilder geschaffen hatte, langweilen uns heute, weil sie auf uns wie handwerkliche Imitationen von Fotografie wirken.[54] Pernhart malte seine Panoramen 1857 bis 1859, Pitschner zeichnete seine Montblanc-Weltscheibe 1859: Es verdient, erwähnt zu werden – als Hinweis auf die Schwierigkeiten, den Blick vom Gipfel anderen mitzuteilen –, dass just in den Jahren, als der Maler Pernhart seinen technisch-exakten Blick mit Hilfe einer «Diopter-Bussole, von 30 zu 30 Grad fortschreitend», zu vermitteln versuchte[55], der Naturwissenschaftler Pitschner seinen phantastischen Blick in die Welt gehen liess.

Abb. 4: Das neue Panorama: Blick auf den Monte Rosa von Norden. Lithographie nach einem Entwurf des österreichischen Obersten von Welden. In: Ludwig Freiherr von Welden (Hg.), Der Monte-Rosa. Eine topographische und naturhistorische Skizze, nebst einem Anhange der von Herrn Zumstein gemachten Reisen zur Ersteigung seiner Gipfel. Wien 1824, Tafel 4.

Die auffälligste Veränderung des Blicks von oben aber lässt sich an einer uns heute ganz trivial anmutenden, ganz alltäglich gewordenen Darstellungsweise ablesen, die anzeigt, dass der Mensch nun wirklich ohne Wenn und Aber auf der obersten Bergspitze steht und gleichsam ungerührt nach allen Seiten hinabsieht: Ich meine den Wandel der Bergzeichnung auf der Landkarte, der sich, bis heute wenig beachtet, innerhalb von wenigen Jahren vollzog – kulturelles Indiz für einen gravierenden Perspektivenwechsel. Noch die so berühmt gewordenen Tiroler Karten des Peter Anich (1723–1766)[56], die ja auf umfänglichen Vermessungs- und Gelände-Erkundigungsaktionen beruhten und 1768–1774 als Atlas Tyrolensis in Kupfer gestochen wurden, zeigen – bei aller sonstigen Exaktheit! – die Berge noch «in Maulwurfshügelmanier mit schattenseitiger Formschraffierung» gezeichnet[57], das heisst: Die Lage der Orte und der Verlauf von Flüssen und Strassen ist, auch unsere modernen Bedürfnisse befriedigend, massstäblich exakt wiedergegeben – nur die Berge, Bergketten und Berggruppen sind (und damit irritiert uns heute dieses Kartenbild und kommt uns sehr altertümlich vor) in schräger Perspektive abgebildet.

Dieser Wahrnehmungs- und Darstellungswiderspruch wird offensichtlich wenige Jahre später bemerkt und als unerträglich empfunden (Ich habe bis jetzt kein einziges Dokument gefunden, das diesen Widerspruch verbalisiert; es scheint nur die Resultate zu geben, in denen die Unstimmigkeit stillschweigend ausgemerzt ist!): Fortan – etwa ab dem Jahr 1800 – stellt man die Berge und Höhenzüge mit Hilfe von Schraffen dar, die der Fall-Linie folgen; nun plötzlich sind die Berge im Kartenbild so gesehen, als ob sich der Betrachter auf der Spitze oder Höhe des dargestellten Berges selbst befinde.

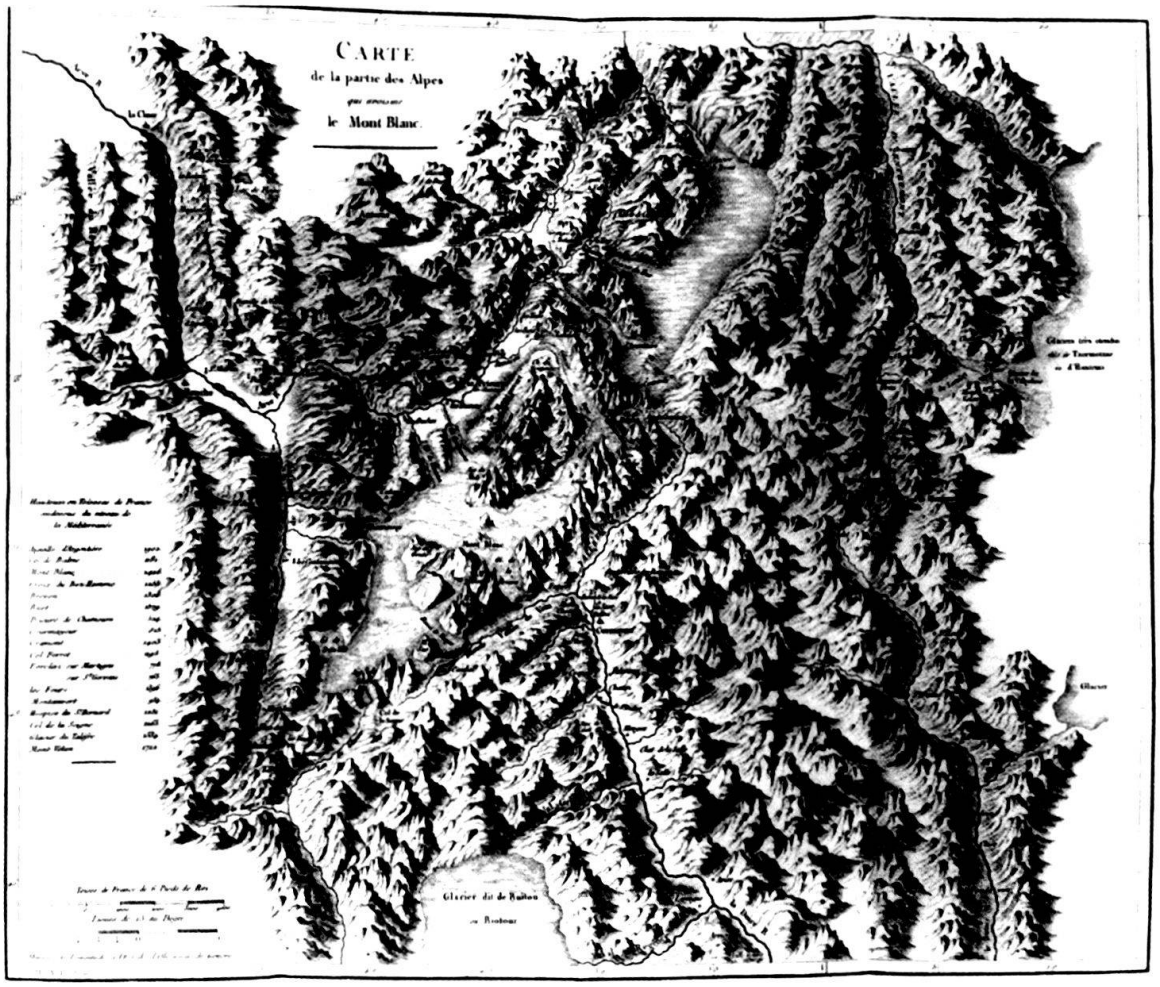

Abb. 5: Blick auf die Berge schräg von oben: das Mont-Blanc-Gebiet als Ansammlung von Maulwurfshaufen. Kartenbeilage in: Horace-Bénedict de Saussure, Voyages dans les Alpes, précédés d'un essai sur l'histoire naturelle des environs de Geneve [sic]. Tome second. Genève 1786.

Das gilt für den neuen Schweizer Atlas des Johann Heinrich Weiss (1800)[58], das gilt etwa auch für die Topographisch-militärische Spezialkarte von Bayern (1813), auch wenn hier noch kritisiert werden kann, dass das Gelände «in freien Bergstrichen» dargestellt ist und mit «Generalisierung von Hügel- und Berggruppen zu wurmförmigen, fuchsschwanz-, mäander- und tannenzweigartigen Gebilden».[59] Schon die Resultate der ja vorwiegend militärisch intendierten Landesvermessungsaktionen und Triangulationen kurz nach 1800 (in Bayern ab 1817, in Österreich ab 1806)[60] führten dazu, dass die Schraffen das Gelände immer exakter abbildeten nach dem Prinzip: je steiler, desto dunkler. Das Schraffenprinzip beherrschte die topographischen Karten über ein Jahrhundert lang (und wird heute auch in amtlichen Karten noch zur Kennzeichnung der Felsformationen verwendet); gleichzeitig mit seiner Herausbildung und zunehmenden Perfektion gewann freilich ein zweites Geländedarstellungsprinzip an Bedeutung: Die Abbildung der Bodenplastik durch Höhenlinien, die heute unsere topographischen Karten dominieren – die Idee, «die Unebenheiten des Bodens durch gleichabständige Isohypsen

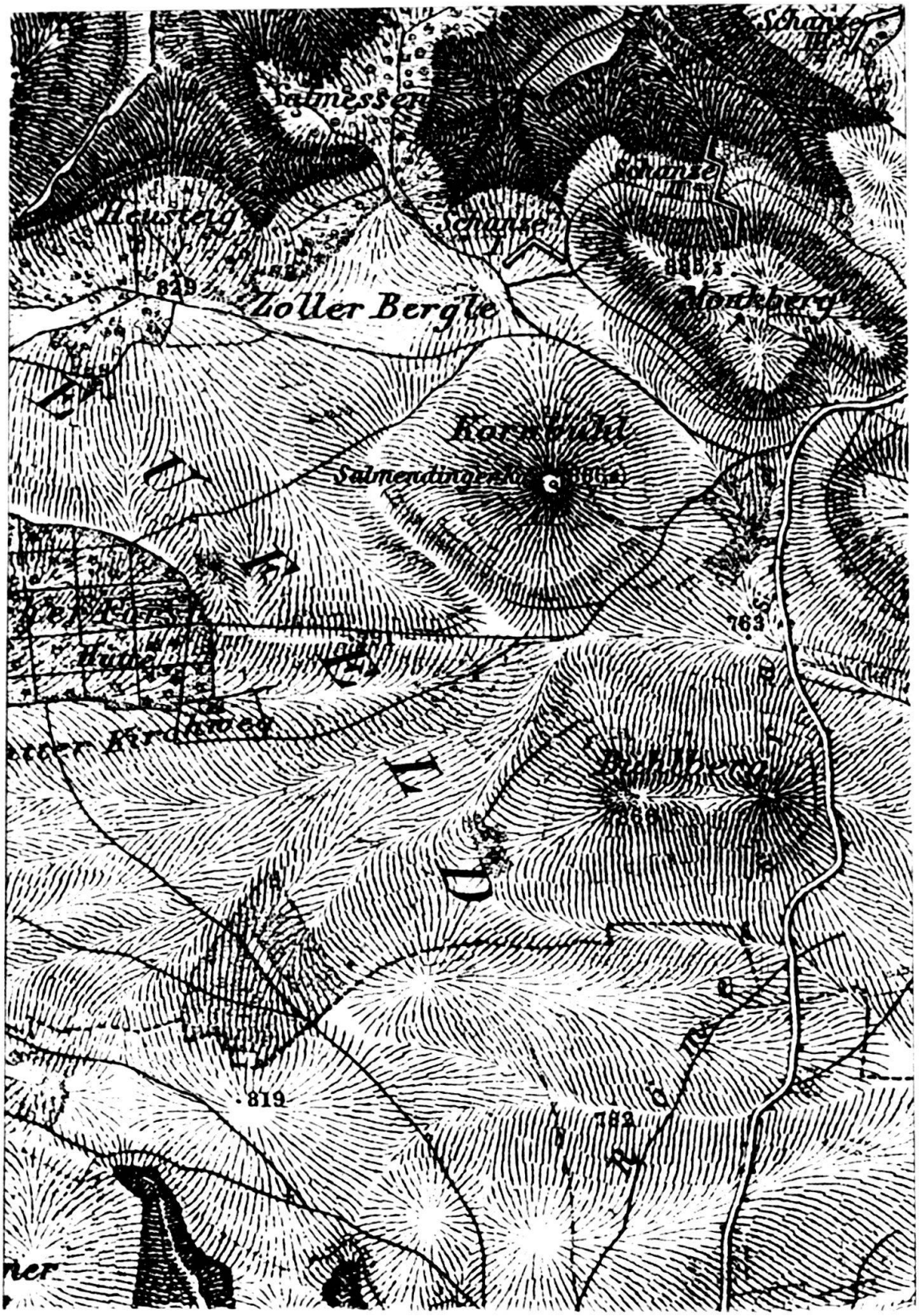

Abb. 6: Der Blick auf die Berge senkrecht von oben (I): Schraffen auf einer Karte im Massstab 1:50000 des württembergischen Königlichen Statistischen Landesamts. Stuttgart 1901.

zur Darstellung zu bringen», war im Frankreich der 1770er Jahre aufgetaucht; die Methode wurde ab 1809 systematisch angewandt und führte, nachdem ab 1818 allgemeine Nivellierung angeordnet war, zu einem ersten Satz französischer Niveaulinien-Karten.[61]

All diese Jahreszahlen und sonstigen Details sind nur deshalb von Belang, weil sie belegen, dass um 1800 fast ‹schlagartig› ein Perspektivenwechsel stattgefunden hat, so unauffällig wie wirksam und folgenreich, eine kleine Revolution der Wahrnehmung und Darstellung des Berges, die sich konfigurativ ereignet just in den Jahren, da der Mensch erstmals ‹erhaben› und frei auf den höchsten Spitzen der Alpen steht und hinunterschaut – auch wenn ihn dabei der Schwindel übermannt. Beide Vermittlungsmethoden der neuen Sehweise indessen – die Bergdarstellung in Schraffenform und diejenige mit Hilfe von Höhenlinien – sind nichts anderes als Vorwegnahmen des Satellitenblicks auf die Erde, den wir seit dem Ende des 20. Jahrhunderts kennen. Doch auch den hatte der freche junge Mathematiker und Theologiestudent Valentin Stanig schon im Sommer des Jahres 1800 auf der Grossglocknerspitze präfiguriert. Nachdem das vergoldete Gipfelkreuz errichtet und im Fels befestigt war, stellten ‹die Bauern› (gemeint sind die vier Heiligenbluter Zimmerleute, die man alsbald ‹die Glockner› nannte) daneben ausserdem noch einen Steigbaum auf, den sie schon im Vorjahr auf die damals erstiegene Kleinglocknerspitze geschleppt hatten. Der Klagenfurter Generalvikar Sigismund von Hohenwart notierte in seinem Tagebuch eine Episode, die ich – in unserem Sachzusammenhang – als überaus denkwürdig bezeichnen möchte: «Wir sahen durch unsere Fernröhre Herrn Stanig an diesen aufgestellten Baum hinanklettern, und als wir ihn bey seiner Rückkehre fragten, warum er dies gethan habe, sagte er: Er hätte es gethan, um sagen zu können, dass er über dem Glockner, und dass keiner der Anwesenden so hoch gewesen wäre, als er.»[62]

In gewisser Weise freilich war auch dieses exklusive Vergnügen höchster Erhabenheit schon demokratisiert, und zwar in Gestalt von Reliefs der Schweiz oder einzelner ihrer Kantone oder Teile – Reliefs, die es jedem einzelnen Betrachter erlaubten, die höchsten Berge von oben zu betrachten. Der zeitliche und sachliche Zusammenhang mit den Vermessungs-, Kartographierungs- und Besteigungsaktionen liegt auf der Hand. Johann Rudolf Meyer verwirklichte ab dem Jahr 1788 seine seinerzeit so aufsehenerregenden Reliefpläne[63], und noch der Enkel Rudolf Meyer gab als eines der Ziele der Besteigung von Finsteraarhorn und Jungfrau im Jahr 1812 an, er habe die Absicht gehabt, «durch genaue Messungen eine richtigere Darstellung der Gletscher» im Relief seines Grossvaters zu geben (nachdem sein Vater und dessen Bruder im Jahr davor sich davon überzeugt hatten, «dass auch die erhabensten Gipfel und Hörner der Bernischen Gletscherkette ersteigbar seien»)[64]. Wir haben ja heute keinen Begriff mehr von der Sensation, den der Blick auf das Relief gewährte – wir lassen uns deshalb von den Zeitgenossen an die Hand nehmen; auf die wirkte der Blick auf das ‹Hochbild› wirklich, als schauten sie aus höchs-

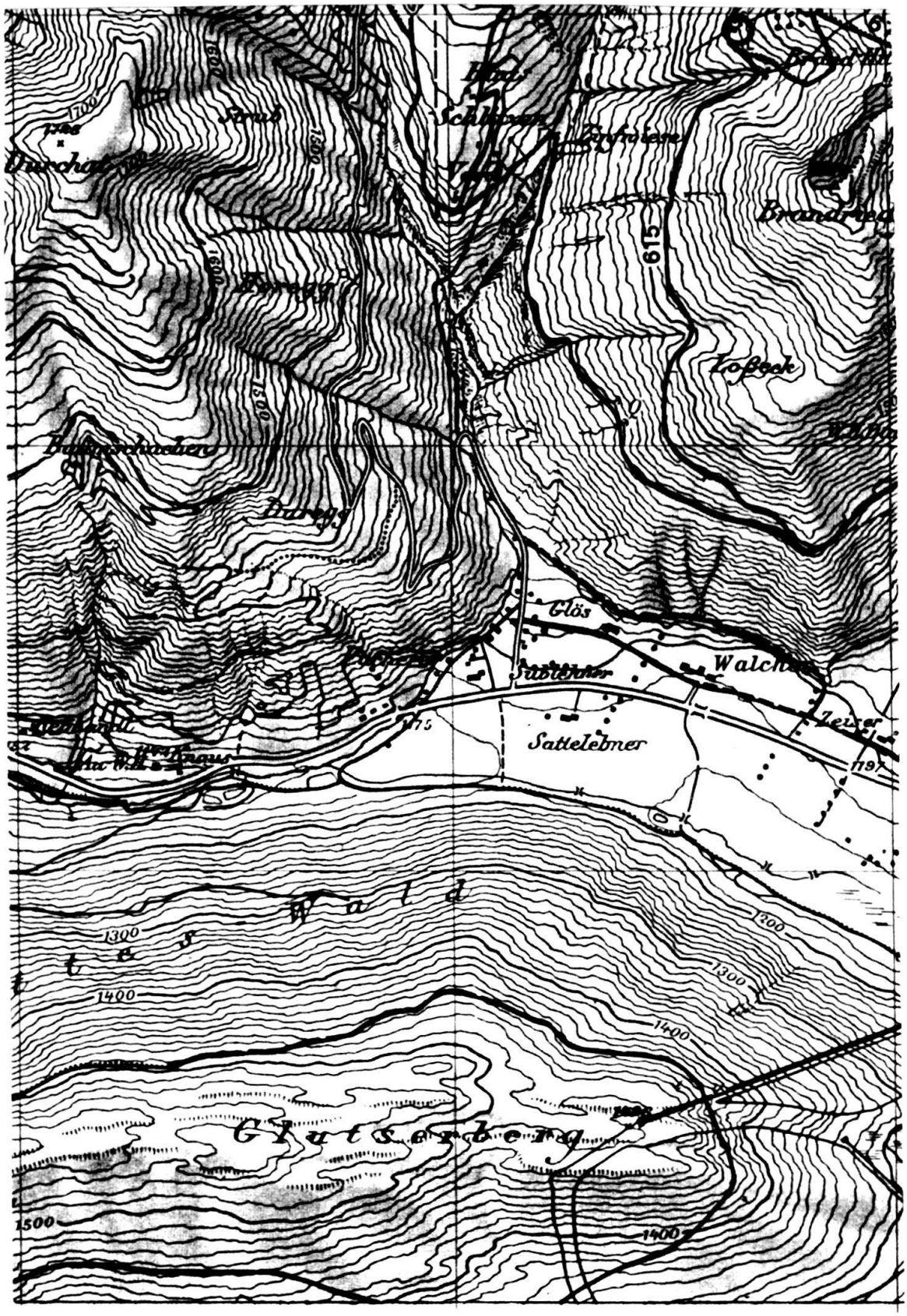

Abb. 7: Der Blick auf die Berge senkrecht von oben (II): Höhenlinien auf einer Karte des Österreichischen Alpenvereins im Massstab 1:25000. Wien 1992.

ter Höhe, nämlich «von dem Schiffchen eines hochgestiegenen Luftballs wahrhaft in das Gelände selbst» hinab![65]

Verfügung und Verführung

Solche Blicke der Verfügungsmacht werden in gewisser Weise wohl auch immer als Momente der Verführung empfunden worden sein: Man durfte sich als Angehöriger einer anderen, nichtirdischen Welt fühlen. Valentin Stanig, als er 1801 allein den Hohen Göll im Berchtesgadener Land erstiegen hatte, wollte nicht wieder herunter von diesem «ersten Plaz des Welttheaters»[66]; und als ein gutes Jahrzehnt später das Finsteraarhorn im Berner Oberland bezwungen wurde, sprach Rudolf Meyer vom «höchsten Thron, zu dessen Füssen die Reiche der Welt lagen»[67]. Die Wortwahl, an welcher der Theologe Heinrich Zschokke nicht unbeteiligt gewesen sein mag, war ja wohl nicht zufällig getroffen worden: Es wird keinen Zeitgenossen gegeben haben, der nicht wusste, dass damit auf die Versuchung Jesu angespielt sein sollte; den hatte Satan «auf einen sehr hohen Berg» geführt, und von oben zeigte er ihm «alle Reiche der Welt und ihre Herrlichkeit» (Matth. 4, 8, Luther-Text), um ihn zum Abfall von Gott zu verführen. Den Arzt Joseph August Schultes, als er im Jahr 1800 vom Gipfel des Grossglockners ‹den halben Erdball› unter sich sah in ‹vernichtender Aussicht›, schwindelte (*deshalb,* möchte man sagen; und der heutige Leser staunt, welche Affekt-Reportage einem *Manne* damals möglich war): «O der vernichtenden Aussicht! Ich sass am Kreuze, das ich fest umschlungen hielt mit meinem Arme, und zitterte als ich den halben Erdball unter mir sah; mir schien das Kreuz zu wanken und der ganze nadelförmige Gipfel, auf dem ich sass; ich glaubte zu fühlen wie die Erde sich drehe.» Die Kulturgeschichte des Schwindels ist erst noch zu schreiben.[68]

Der Aspekt der Verführung im Verfügungsblick von hoher Bergspitze erhält, meine ich, besondere Brisanz, wenn man sich daran erinnert, dass die Bergunterwerfungen des späten 18. und frühen 19. Jahrhunderts als Resultate der Aufklärungsbewegung zu verbuchen sind: Nicht von ungefähr spielt der Berg eine bis jetzt freilich nur wenig beachtete Rolle in der Aufklärung – als realer Berg, der nun erstmals in der Geschichte der Menschheit kompromisslos erstiegen und erforscht wird; als symbolischer ‹heiliger Berg› mit ganz erstaunlichem, umfänglich zelebriertem Kult, wie man erst seit kurzem weiss[69]; und nicht zuletzt als ausgedehntes metaphorisches Feld – zu denken ist nicht nur an den Berg der Wahrheit, der Sonne und des Lichts, des Wissens und der Wissenschaft; sondern zu erinnern ist auch an die Vorstellung von der *Aufwärts*entwicklung der Menschheit. Es genüge der Hinweis auf die aufklärerische Programmschrift «Ueber die Perfectibilität des Menschengeschlechts» des Berner Pfarrers (und späteren Dekans) und Philosophieprofessors Johann Samuel Ith, erschienen 1788 im «Magazin für die Naturkunde Helvetiens», in welcher der Verfasser, ein glühender Verfechter der Herderschen

Kulturtheorie, immer wieder zu Bildern der Aufwärtsbewegung greift: Der Mensch unterscheide sich von den Tieren durch seine «*aufgerichtete Stellung,* worinn die Alten schon einen Wink der Gottheit und des *Himmels Bürgerrecht* erkannten»; «wo die Vorsicht» den Menschen «auch hinstellt, da *strebt er aufwärts*» (im Gegensatz zum Tier, das sich im Zirkel bewegt); er sieht sich «im Reiche *höherer Wahrheiten* um, und *steiget* von Satz zu Satz, von Schluss zu Schluss *bis zum Gedanke* [sic] *der Gottheit*»[70]. Als Beispiel der flexiblen Kulturfähigkeit des Menschen fällt Ith der Gemsjäger ein, der an Felswänden *klettert,* «wo kaum die Breite der Sohle eine Unterlage findet»[71]; und selbst noch bei der Darstellung der Methode der philosophischen Abstraktion nimmt der Autor ein einschlägiges Bild – das des Blickes von senkrecht oben: Der nüchtern generalisierende Philosoph muss «etwas von dem empfinden, was der *erste Luftschiffer* fühlte, als die *Erde unter seinen Füssen sank,* als er sich *über die Menschheit erhoben* sah»[72].

Der Mensch, über die übrige Menschheit erhoben (und erhaben), bis zum Gedanken der Gottheit aufsteigend mit Bürgerrecht im Himmel: Das ist nah an einer Metaphorik der Überheblichkeit, die sich ohne Mühe ins Psychologische übersetzen lässt. Mit feinem Spürsinn hat ein Schweizer Bergreisender im Jahre 1806 angemerkt: «Was doch manche Menschen zu dem halsbrechenden Unternehmen wohl treiben mag, Höhen erklimmen zu wollen, die nicht für ihr Element geschaffen zu seyn scheinen, und auf denen oft kein Genuss des Müden wartet als derjenige, einen Augenblick auf seine Mitgenossenschaft – herabsehen, einen grossen Gesichtskreis beherrschen zu können! Es muss etwas Bezauberndes in diesem Herabsehen, in diesem Beherrschen liegen!»[73] Beherrschen, unterwerfen, verachten – es sieht so aus, als seien, als die Aufklärungsluft durch die Berge strich, nicht nur ihre menschenfreundlichen Züge zu spüren gewesen; es sieht so aus, als seien die Gipfel wenigstens hin und wieder auch von den menschenverachtenden Seiten der Aufklärung (es kommt uns ihre berüchtigte ‹Dialektik› in den Sinn) beschattet worden. Es mag ja noch hingehen und als ‹normaler› Affekt gedeutet werden, wenn vom «kleinlichen Treiben der Menschen» da drunten die Rede ist[74]; es mag, wenn Stanig vom Göll auf die «kleinen morschen Hütten der Menschen» hinunterblickt, eine Reflexion über die Vergänglichkeit menschlicher Kultur den Horizont des Affekts bilden[75]; wenn aber die menschlichen Behausungen als Wurmexkremente bezeichnet werden (sie scheinen, liest man in einem Bericht über die Besteigung des Mättenbergs, eines Ausläufers des Schreckhorns im Berner Oberland, «nicht viel mehr als schwärzliche Auswürfe von Regenwürmern zu seyn»[76]), dann ist nicht nur Verachtung im Spiel, sondern auch eine gehörige Portion Aggressivität.

Himmelsleiter

Gegen alle diese Verführungen und Versuchungen – der Anmassung, der Verachtung, der Aggressivität – waren die ‹Bauern›, die Führer aus den Tälern, gefeit;

denn sie, von denen grosser körperlicher Einsatz gefordert war (nicht selten zogen und schoben sie die ‹Herren› hinauf), schliefen auf den Gipfeln einfach ein. Die Berichte sind in dieser Hinsicht so eindeutig, dass ich mir Nachweise fast ersparen kann[77]: Der Schlaf, möchte man sagen, bewahrte diese Menschen vor der bedrohlichen Versuchung, er wirkte als ‹Reizschutz›, mit Freud zu reden. Dies galt sowohl für den Blick nach unten, als auch für den in die Ferne (vom Montblanc ans Mittelmeer, wie Pitschner fantasierte; oder vom Grossvenediger nach Venedig, wie die Sage ging; oder vom Dosson di Genova in den Adamello-Presanello-Alpen nach Amerika, wie einer der Führer flachst)[78]. Und es galt für eine dritte Art des Blicks, die frechste vielleicht, nämlich die von der Bergspitze nach oben – nochmals nach oben!

Als nämlich die Erstersteiger des Grossvenedigers Anfang September 1841 oben auf dem Gipfel ankamen, inspizierten sie auch den Himmel (wie ja das Messen der Farbe des Himmels seit Saussure zu einem jeden Gipfelprogramm gehörte), und es ist bemerkenswert, weil doch sonst vom Schwindel die Rede ist anlässlich des Blickes hinab in die Tiefe, was die Berichterstatter über die Venediger-Aktion notiert haben und über den Berg: «Ein anderer Himmel wölbt sich über seinem Haupte, und schwindelnd blickt das Auge in seine unverschleierte endlose Tiefe auf».[79] Schwindel beim Blick nach oben, ins Leere – nochmals gilt es dem methodischen Rat zu folgen und die Bildersprache ganz ernst zu nehmen: Der Himmel, von dem die Rede ist, ist nicht nur der physikalische Himmel, der vermessen wird; es ist nach wie vor auch der Himmel Gottes, der offen steht, den man offen sieht, den man aufreisst.

Darum ist es mehr als ‹blosse Metaphorik›, wenn der berühmte Botaniker Hoppe über seine Teilnahme an der Glockner-Expedition 1801 schreibt: Wir traten die «Himmelsreise» an[80]; man versteht, dass sich Bourrit in «lebhafte Bewegung» gesetzt sieht angesichts des Anblicks der «zween Männer», die – sie erstiegen den Buet, von dem schon mehrfach die Rede war – «dem Himmel entgegen klimmten, und keinen geringern Endzweck zu haben schienen als ihn zu erreichen», und wenn er eine Montblanc-Besteigung beobachtet und dazu ausruft: «Welch ein Anblick für uns! Welche seltsame herrliche Scene, diese zween Menschen zum Himmel aufsteigen, und ganz von der Erde verschwinden zu sehn!»[81] Es ist anzunehmen, dass es keinem zeitgenössischen Leser möglich war, hier *nicht* entweder an die Himmelsreise eines Toten zu denken, wie sie auf Epitaphien zuweilen dargestellt war, oder an die Himmelfahrt Christi – die Bilder Bourrits sind also beziehungsreiche Anspielungen (und natürlich wusste er, der Genfer Domsänger war, was er schrieb!). Nicht minder anspielungsreich war das Bild der sogenannten Jakobsleiter – Erzvater Jakobs Traum von der Himmelsleiter nach Gen. 28, 10–14 («und siehe, eine Leiter stand auf der Erde, die rührte mit der Spitze an den Himmel, und siehe, die Engel Gottes stiegen daran auf und nieder; und der Herr stand obendarauf und sprach» usw., Vers 12 und 13, Luther-Text). Schon der Bericht über die Be-

steigung des Kleinglockners 1799 beginnt mit diesem Bild: «Wir stiegen mit der Leichtigkeit der Engel, die Jakob im Traume auf der Himmelsleiter auf- und niedersteigen sah, unseren Tauern hinan.»[82] In der Nacht vor dem Aufstieg erschien der Berg im Mondlicht ganz unwirklich nah. «Diese Täuschung», so erklärt sich der Schreiber die Träume, die dann folgten, «erfüllte die Phantasie vieler aus der Caravane einzig mit Bildern vom Glokner, welche die ganze Nacht hindurch ihr lebhaftes Spiel trieben. Beim Erwachen bekannten sie, sie wären wie die Engel auf Jakobs Leiter unaufhörlich auf- und niedergestiegen, und fühlten sich davon» (und das ist ein witziger Kommentar zu den Höhenbeschwerden) «sogar ziemlich ermüdet.»[83]

Man könnte diese vervielfältigten Jakobsträume psychoanalytisch deuten – man muss es aber nicht, weil es fürs erste genügt, darauf hinzuweisen, dass unsere Alpinisten den Himmel offen sehen. Und ein anderes sei angefügt, das im Bericht gar nicht erwähnt wird, weil es allen bekannt war: Gottvater, der oben auf der obersten Sprosse der Leiter erscheint, *segnet* Jakob, der an ihrer untersten schläft und träumt. Es ist nicht die unwichtigste Botschaft des Jakobsleiterbildes, dass der, der es zitiert, gesegnet sein möchte.

Der Wunsch ist verständlich; denn wenn die Tat der Gipfeleroberung auch alsbald nicht mehr als ungeheuerlich erlebt worden sein sollte – ganz geheuer war sie deshalb noch lange nicht. Es ist ja wohl kein Zufall, dass Friedrich Hölderlin seit 1797 den Plan verfolgte (und 1799 eine erste Fassung vorlegte), den Empedokles-Stoff zu dramatisieren: Empedokles (484–424 v. Chr.), der griechische Arzt und Naturforscher auf Sizilien, der *zu viel* entdeckt (nicht zuletzt, indem er auf hohe Berge steigt!) und es den Menschen mitteilt, «Der Göttliches verrät, und allverkehrend / Verborgenherrschendes / In Menschenhände liefert», und der damit den Gott «aus sich / Hinweggeschwätzt»[84] – «Ich kannt es ja, ich hatt es ausgelernt, / Das Leben der Natur, wie sollt es mir / Noch heilig sein, wie einst! Die Götter waren / Mir dienstbar nun geworden, ich allein / War Gott, und sprachs im frechen Stolz heraus»[85]. Es folgt die Opfergeschichte (wieder das Motiv des Opfers!): Empedokles, auf der Spitze des Ätna, stürzt sich in den Krater. Gewiss kann man, was Hölderlin aus dem von Diogenes Laertius überlieferten Stoff gemacht hat, verschieden interpretieren[86]; eines ist sicher: Die Empedokles-Fragmente sind ein Kommentar Hölderlins zu Tendenzen seines Zeitalters – ähnlich wie etwa das Gedicht «Dichterberuf» (1800/01), das ausdrücklich die naturwissenschaftlichen Bestrebungen und Erfolge der Zeit nennt: «Zu lang ist alles Göttliche dienstbar schon / Und alle Himmelskräfte verscherzt, verbraucht ...»

«Denn gegenwärtger sind die Götter auf den Höhn», lässt Hölderlin den Empedokles sagen[87] – nicht nur eine Erfahrung des Altertums, wie wir aus unserem Material wissen, sondern auch noch der ‹hellen›, der Aufklärungszeit: ‹bei lebendigem Leibe den Göttern nahe gekommen›, lautet eine Formel des Freiherrn von Moll, der nun ganz sicher ein nüchtern blickender Natur- und Technikwissen-

Abb. 8: Jakobs Traum von der Himmelsleiter. Holzschnitt in: Wahrer Christen, insonderheit eines gottseligen Simeons und Hannä geistliche Himmels-Leiter, oder geistreiches Hand- und Gebet-Buch für alte Leute (...). Reutlingen o. J. (2. Hälfte 19. Jahrhundert), Frontispiz.

schaftler war; oder ist dies ‹nur› eine Floskel? Moll wirbt für ‹seinen› Glockner, der sei jedenfalls «wohlfeiler, gemächlicher, und eines glüklichen Erfolges sicherer» zu besteigen als der Montblanc. Und wenn er auch tausend Fuss niedriger sei, «so wird man doch immer hoh genug über den Spiegel der See gewesen seyn, um sagen zu können, man sey bei lebendigem Leibe den Göttern so nahe gekommen, dass man, blies der Wind gerade vom Olymp her, deutlich Alectryons Hahnengekrähe gehört haben müsste». Unüberhörbar ist der feine Ton der Ironie; unübersehbar ist, wie so oft bei diesen Reportagen jener Moderne, die antikische Theaterverkleidung. Doch, was hier auf kuriose Weise in die griechische Mythologie verschoben zu sein scheint – und gar noch in eines ihrer pikant-satirischen Kapitel: Ist es *nur* Satire, *nur* Ironie, *nur* Theater, *nur* Bildungsgeklingel und -spiel? Alectryon hätte ein Schäferstündchen des Mars mit der Venus schützen sollen, war aber eingeschlafen, so dass die ‹verstohlenen Freuden› des Paares publik wurden; zur Strafe wurde er in einen Hahn verwandelt.[89] Sollte dies nicht ein Fingerzeig sein? Wäre es denn ganz abstrus, hier eine Anspielung zu sehen auf die aufgedeckten und alsbald ausgeplauderten Geheimnisse der Natur, auf die (um nochmals auf Hölderlin hinzuweisen) hinausgeschwätzten verstohlenen Freuden der Naturentschleierung? Doch waren die Menschen offensichtlich nie um Kultur- und Seelentechniken verlegen, wenn es darum ging, mit Verlockung und Schrecken des geöffneten Himmels fertig zu werden. Wir haben schon einige dieser Techniken kennen gelernt. Gerade wenn das Auge schwindelnd in die unverschleierte endlose Tiefe des Himmels hinaufblickte (wir erinnern uns an diese Sensation auf dem Gipfel des Venediger), dann lag es besonders nahe, sich des stabilen Erdfundaments zu erinnern. Natürlich war allen Erstersteigern daran gelegen, vom Tal aus beobachtet zu werden und Zeugen zu haben. Doch die Reaktionen und Signale, die sie weit drunten bemerken konnten – etwa von der Glocknerspitze aus die Böllerschüsse in Heiligenblut[90] –, hatten in einer solchen Situation auch noch andere Bedeutung: Sie gaben die Sicherheit und Vergewisserung, mit den Menschen da drunten verbunden zu sein.

Enttäuschung auf dem Gipfel

Wenn es nicht so zynisch klänge, könnte man sagen: Der Sturz ist nichts anderes als die ungeduldig-panische Rückkehr zu ‹denen da drunten›. Jedenfalls bedeutete das Verbot, die Gipfel zu betreten, einen gewissen Schutz vor solchem Unfall; und noch der Gestus des geschlossenen Auges (die einheimischen Begleiter schlafen, oben angelangt, alsbald ein) kann als der unbewusste Schutz vor der Gefahr des Blickes ins Offene gedacht werden. Schultes, um nochmals an das Beispiel zu erinnern, als er auf dem ‹nadelförmigen Gipfel› des Glockners schwindelnd das Kreuz umklammerte, konnte keinen Blick mehr für den ‹halben Erdball unter sich› haben: Er war des Schutzes Gottes nicht mehr sicher, er war *ausgesetzt* (und es ist eine Randbemerkung wert, dass in moderner Bergsteigersprache eine gefährliche

Schwindelstelle eine ‹ausgesetzte Stelle› genannt wird)[91] – der tiefere kulturelle Sinn der Gipfelkreuze ist ja gerade, dass das demonstrative Gotteszeichen als Ausdruck und ungewolltes Dokument der neuen Gott-Losigkeit fungiert.

Es ist also die Frage, wie man mit Zeugnissen umgehen muss, welche den ja doch zumeist als überwältigend geschilderten Blick von oben herabspielen und enttäuschend nennen. Ein frühes Beispiel enthält der Bericht des preussischen Gardeoffiziers Graf (von) Lusi über seine Montblanc-Besteigung im September 1816; zum Ausblick merkt er desillusioniert an: «Übrigens ist der Genuss dieser Aussicht nicht so bedeutend»; und er begründet dieses Urteil mit den Proportionsveränderungen durch die Perspektive: «Denn die Entfernung und die Höhe verkleinert die Gegenstände zu sehr; der schöne Genfer-See, zum Beyspiel, gleicht einer Dorfpfütze, die Stadt einem Haufen von kleinen Steinen.»[92] Hier scheint schon der sachlich ordnende, der analytische Blick vorgebildet, der später – als Attitüde männlicher Nervenstärke, der Entmythisierung, der souveränen Langeweile, spätestens im frühen 20. Jahrhundert dann wohl auch als Protest gegen das «A-a-a-h!»[93] der nun massenhaft auftretenden Touristen – einen eindeutigen Kontrapunkt zum ‹gemischten Gefühl› des Erhabenen bilden sollte: bei Hugi 1830 auf dem Finsteraarhorn, bei Leslie Stephen in den Sechzigern auf dem Montblanc, und ganz besonders ausgeprägt bei Eugen Guido Lammer, einem beeindruckenden Extremen und Unzeitgemässen in Leistung und Ansicht (er empfahl schon 1928, Alpenvereinswege einzuebnen und alle Schutzhütten, Wegzeiger und Gipfelkreuze abzureissen, um die unheilvolle Entwicklung des alpinen Massentourismus zu korrigieren): Den Blick von der Jungfrau fand er 1885 «geradezu flau und unschön» – wie er denn überhaupt meinte, die Gipfelrundsicht werde generell überschätzt.[94]

Es spricht vieles dafür, dass solche relativierenden Urteile, dass solche Empfindungen der Enttäuschung im Wesentlichen das Resultat eines langandauernden historischen Prozesses sind. Wer nach Gründen für die Entzauberung des Blickes sucht, wird sicher auf wenigstens drei Vorgänge stossen, welche die Tendenz wenn nicht verursacht, so doch befördert haben dürften. Den ersten Vorgang könnte man *Überholung* nennen: So gross das Interesse an den Alpen am Anfang des 19. Jahrhunderts auch war – es bekam doch sehr schnell Konkurrenz durch Forschungsberichte aus aussereuropäischen Gebieten, aus noch imposanteren Bergregionen Südamerikas und Zentralasiens. Und auch die Ersteigung dieser neuen Extremhöhen schien bald in den Schatten gestellt durch die Möglichkeiten der Ballonfahrt: Der phantasiert anachronistische Holzstich, der den ersten Ballon des Luftfahrers Charles leicht über die am Eis klebende Montblanc-Expedition Saussures hinwegschweben lässt, demonstriert die Fortschrittlichkeit und Überlegenheit der neuen Erfindung.[95]

Abb. 9: Auch ein Traum: Der Luftschiffer Charles überfliegt Saussures Mont-Blanc-Expedition. Holzstich in: Hermann Masius (Hg.): Luftreisen von J. Glaisher, C. Flammarion, W. v. Fonvielle und G. Tissandier. 2. Aufl. Leipzig 1884: 14.

Den zweiten Vorgang, der dem Erhabenheitscharakter des Gipfelblicks viel Abbruch tun mochte und hier nicht weiter erklärt werden muss, könnte mit einem Ausdruck Lammers «*Demokratisierung des Bergsports*» genannt werden[96] – die Massenhaftigkeit mag dem Blickerlebnis so viel von seinem Saft entzogen haben wie ein dritter Vorgang: Gemeint ist die *Umwandlung des Pathos in Ironie und Satire*. Man könnte sich vorstellen, dass hier weniger die sensiblen Bilder von Bedeutung waren (etwa Erzherzog Johanns melancholischer Blick von der Höhe, wie ihn Peter Krafft in seinem oft kopierten Bild von 1817 vorgestellt hatte[97], ein Bild, dem man eine gewisse Nähe zu Caspar David Friedrichs Bildkonzepten zusprechen möchte), als vielmehr die drastischen Entwürfe – etwa vom Tod auf dem Gipfel.

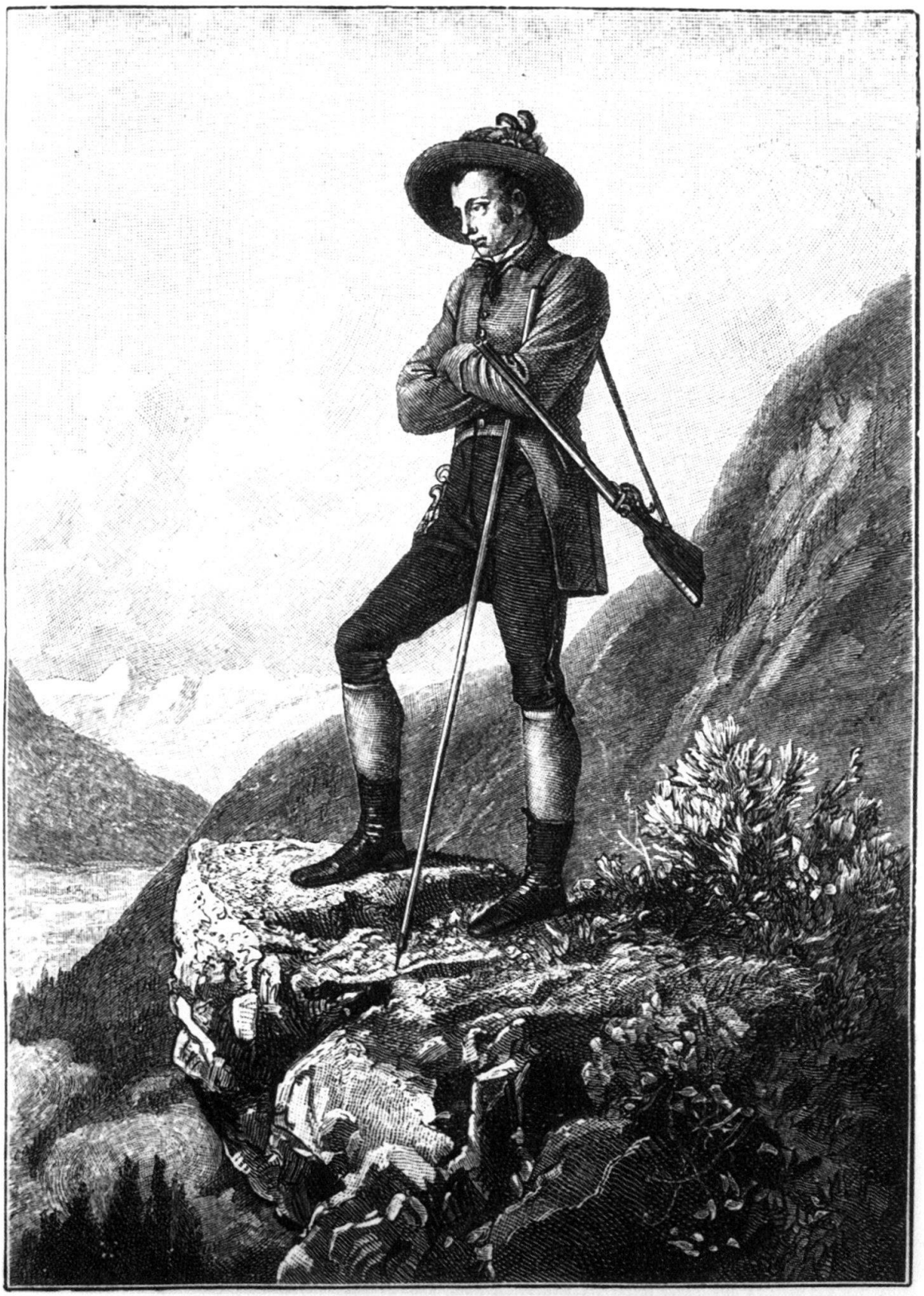

Abb. 10: Der melancholische Blick vom Berg: Erzherzog Johann von Österreich. Holzstich nach dem Stich von Blasius Höfel (nach dem Gemälde von Peter Krafft, 1818). In: Die österreichisch-ungarische Monarchie in Wort und Bild. Steiermark (= Band 13). Wien 1890: 141.

Im Roman «Leuchtende Gipfel» von Rudolf Haas stirbt der alte Bergführer Elias Inseng auf der Spitze des Berges, weil er «der übergrossen Freude» des Gipfelblicks (so könnte man, die Schilderung der Emotionen etwas verkürzend, vielleicht sagen) nicht mehr gewachsen ist.[98] Die prosaisch-humoristische Variante dazu wäre ein Bild wie dasjenige vom Ende des Magisters Strampelmaier, der, während er sich der Aussicht von der Bergspitze mit einem Fernrohr hingibt, von einem Geissbock, der ihn hinterrücks angreift, in die Tiefe gestürzt wird[99], oder das der Berliner Touristen Schultze und Müller, die auf dem Montblanc nur vom Bier träumen und dazu die Fahne des Norddeutschen Bundes hissen wollen.[100]

Die Angstbedingungen verjährt?

Darf man von einer Abflachung der Emotionen sprechen? Wenn es nicht so gewöhnlich wäre, könnte man den in Beispielen geschilderten Prozess in das Endresultat ‹Gewöhnung› münden lassen. An diesem Ausdruck muss freilich zweierlei stören: Erstens gibt er vor, die Sache sei klar – wobei doch kulturanalytisch noch niemand erklärt hat, was Gewöhnung eigentlich *ist* und wie sie *geht;* und zweitens soll, so ist insinuiert, ein historischer Prozess in ein dauerndes – also unhistorisches – Resultat überführt worden sein. Ob nun Ernst Bloch in kräftig gewürzten Bildern von der ‹verabredeten Farbe› des Gebirgswassers redet, von der ‹unausrottbaren Abbildung der Landschaft›, von der Landschaft, die «aus den Kartengrüssen nicht herauskommt», vom Loden, der «Berg und Tal» «zugehängt hat» – oder ob Richard Weiss (übrigens fast gleichzeitig!), der den schlichten Ausdruck ohne Schnörkel liebte, schreibt: «Die Alpen sind nun angeeigneter Besitz»[101]: Stets klingt das so, als wenn Geschichte ins schlichte und dauernde Resultat überführt wäre; als wenn es nichts mehr dazu zu sagen gäbe. Ich habe Zweifel an dieser These. Ich halte es für unwahrscheinlich, dass Geschichte zum Stillstand gekommen ist. Ich kann nicht glauben, dass der Mensch ein anderer geworden ist. Ich vermute, dass hier – wie in der These von der gleichsam harmlos gewordenen Ästhetisierung – ein unbewusster (weil erwünschter) Selbstbetrug vorliegt. Denn auf dem Gipfel zu stehen, ist nach wie vor für jeden, der dreidimensional sehen kann, etwas Ungeheures, Ungeheuerliches, nicht Geheueres.

Am Ende des Berichts über die Erstersteigung des Jungfraugipfels im Jahre 1812 steht ein so schlichter wie eindrücklicher Satz; er lautet: «Gottlieb Meyer, während die Walliser beteten, beobachtete Barometer und Thermometer.»[102] Der Satz steckt voller Kontraste (Deutschschweizer gegen Welschschweizer, Bürger gegen Bauern, Protestanten gegen Katholiken, neue Zeit gegen alte Zeit), und man muss nicht lange rätseln, auf welcher Seite die Sympathien von Herausgeber und Autoren der «Miszellen für die Neueste Weltkunde», in denen der Bericht erschienen ist, ruhten: Natürlich ging es um Beförderung und Lobpreis des Fortschritts. Aber der Satz, der ja doch die Vernünftigkeit des Messens aufzeigen soll, zeigt

gleichzeitig auch die Abkunft des Messens aus dem Beten an. Noch ist der historische Endpunkt nicht erreicht: das Schauen, der enttäuschte, der gelangweilte Blick aufs Schöne; doch wir kennen die Geschichte: Opfern; beten; messen; schauen ... Das sieht verblüffend klar und linear aus – geht so historische Entwicklung? Kann sich das eine ohne Murren und Ressentiment und Rest umstandlos in das andere verwandeln, sagen wir: die Opfer-Attitüde in die Mess-Attitüde? Gibt es nur die Hauptlinie, gibt es keine Nebenlinien? *Ein* Ertrag der Debatte über das Erhabene war die Entdeckung des ‹gemischten Gefühls› gewesen (wie ja Affekte wohl immer Affekt*mischungen* sind): Hat sich die Mischung am Ende im Kulturierungsprozess entmischt und aufgelöst? Ist das eine, so bedeutende Ingrediens – der Schrecken – spurlos verschwunden? Ist nur das angenehm Schöne, das heisst: das fade, das flaue Schöne – ‹Ästhetisierung›! – übrig geblieben als zeitloser, doch mässiger Genuss? So hätte sich der Mensch gern; aber so ist er nicht. Am Ende hat Riehl doch Recht, als er Selbstbetrug des Auges vermutet hat, und vielleicht müsste man kühner sein und sagen: Selbstbetrug unserer Gefühle, ja Selbstbetrug unseres gesamten Wesens.

In jenem Forschungszusammenhang, in dem er den Ausdruck «Versuchungsangst» anführt (der so trefflich auf den Stoff passt, den ich vorgestellt habe)[103], kommt Freud auch auf den (so könnte man vielleicht sagen:) historischen Prozess der Neurose zu sprechen; er bedauert die «Tatsache, dass so viele Menschen in ihrem Verhalten zur Gefahr infantil bleiben und verjährte Angstbedingungen nicht überwinden» – eben die sogenannten Neurotiker.[104] Die Frage ist, ob es auch in unserem Stoffkomplex ‹verjährte Angstbedingungen› gibt, wie die Ästhetisierungsthese behauptet (nämlich: Alte Affekte hätten sich verflüchtigt; übrig geblieben sei schlichtes Wohlgefallen am Schönen); die Frage ist weiterhin, ob die Angstbedingungen überhaupt verjährbar sind. Ich glaube es nicht – und insofern wäre die Ästhetisierungsthese eine höchst ungemütliche These. Zwar mag sich das Affektmischungsverhältnis historisch und kulturell etwas verschoben haben, doch der Mischungscharakter ist geblieben. Die Ästhetisierungsthese bestreitet das, und sie muss es bestreiten. Darin ist sie reine Ideologie: Schein, aber kulturell notwendiger Schein. Dieser Umstand eben – die heftige Notwendigkeit des Scheins vom Menschen, der sich ins Positive fortentwickelt habe – gibt ihr die Kraft, sich allenthalben zu behaupten und durchzusetzen. Die Ästhetisierungsthese ist eine panische These: An der Tatsache, dass fast nicht mehr auffällt, wie einfallslos sie ist, lässt sich ablesen, wie dringend erwünscht sie sein muss. Dagegen hilft nur eines: geduldige Empirie, der ins eigene Ich überzugreifen erlaubt wird.

Anmerkungen

1 Ich bin unverbesserlich ins Allegorisieren verliebt. Deshalb konnte ich es mir nicht verbieten, die Zwischenüberschriften dieses meines Aufsatzes auch in einem auf das Lebensalter übertragenen Sinne zu lesen. Doch ist der Jubilarin diese Anspielung vielleicht allzu ungelenk – dann lese sie den Beitrag einfach so, wie er gemeint ist: als wissenschaftlichen Versuch zu einem Problemsektor der Ästhetisierungsgeschichte.

2 Zu diesem methodischen Ansatz vgl. Hartmut Böhme/Gernot Böhme, Das Andere der Vernunft. Zur Entwicklung von Rationalitätsstrukturen am Beispiel Kants. Frankfurt a. M. 1983.

3 Johann Gottfried Herder, Abhandlung über den Ursprung der Sprache (1770, erstmals publiziert 1772). Stuttgart (Reclam) 1966: 87.

4 Ludwig Friedlaender, Darstellungen aus der Sittengeschichte Roms in der Zeit von August bis zum Ausgang der Antonine. 6., neu bearb. und verm. Aufl., 2. Theil. Leipzig 1889: 210 (hier auch das erste Zitat).

5 Jacob Burckhardt, Griechische Kulturgeschichte. Band 2. München (dtv) 1977: 401 (Nachträge, 2). Hervorhebung von mir, M. Sch.

6 Vgl. Sigmund Freud, Zwangshandlungen und Religionsübungen (1907). In: Ders., Sigmund Freud. Studienausgabe. Hg. von Alexander Mitscherlich u.a. Band 7: Zwang, Paranoia und Perversion. Frankfurt a. M. (1973), 5. Aufl. 1989: 11–21.

7 Erste Hinweise wiederum bei Friedlaender (wie Anm. 4): 217; 222 f.

8 Vgl. z. B.: Petrarca. Dichtungen, Briefe, Schriften. Hg. von Hanns W. Eppelsheimer. Frankfurt a. M. (Insel) 1980: 88–98; Francesco Petrarca, Die Besteigung des Mont Ventoux. Lateinisch/Deutsch. Übersetzt und hg. von Kurt Steinmann. Stuttgart (Reclam) 1995.

9 Ich zitiere nach der Übersetzung von Hans Nachod und Paul Stern, die in der Ausgabe von Eppelsheimer (wie Anm. 8) verwendet ist; Zitat: 96. – Die Stelle findet sich im 10. Buch, VIII.15, der «Confessiones».

10 Ebd.: 88.

11 Ebd.: 98.

12 Ebd.: 88: «Dabei trieb mich einzig die Begierde, die ungewöhnliche Höhe dieses Flecks Erde durch Augenschein kennenzulernen.»

13 Vgl. Hans Blumenberg, Die Legitimität der Neuzeit. Erneuerte Ausgabe. 2. Aufl. Frankfurt a. M. 1999: 397–403 (im Teil «Der Prozess der theoretischen Neugierde»). – Die wichtigsten Literaturtitel und Stationen der Rezeptionsgeschichte von Petrarcas Ventoux-Besteigung sind in der von Kurt Steinmann besorgten Edition (wie Anm. 8) genannt. Umfangreichere Interpretationen darüber hinaus bei Stefan Matuschek, Über das Staunen. Eine ideengeschichtliche Analyse. Tübingen 1991; Ruth Groh/Dieter Groh, Petrarca und der Mont Ventoux. In: Dies., Die Aussenwelt der Innenwelt. Zur Kulturgeschichte der Natur 2. Frankfurt a. M. 1996: 15–82; Karin Wieland, Worte und Blut. Das männliche Selbst im Übergang zur Neuzeit. Frankfurt a. M. 1998. – Ruth und Dieter Groh tragen in ihrem Essai die denkbar schärfste Kritik an der These von der Modernität Petrarcas vor: «Das Bild des die Welt von oben betrachtenden Dichters» – so die Wendung gegen die von Jacob Burckhardt begründete und besonders von Joachim Ritter (Landschaft. In: Ders., Subjektivität. Sechs Aufsätze. Frankfurt a. M. 1974: 141–163) vertretene These – habe «solche Suggestivkraft bewiesen, dass es, gesehen durch die Brille moderner Fragestellung, zu einem wissenschaftlichen Trugbild, einem Phantasma werden konnte» (S. 61). Der Brief, ohnehin erst 1353 und nicht, wie angegeben, 1336 geschrieben, sei Fiktion; «möglicherweise» gebe er «gar keine sinnliche Erfahrung wieder», sondern sei angeregt von der Augustin-Lektüre, rekonstruiere also eine «Leseerfahrung» (S. 47). Die «Wirklichkeit des Berges, seine Bedeutung als Gegenstand der natürlichen Welt» werde «in einem Netzwerk metaphorischer Verweisungen beinahe zum Verschwinden» gebracht (S. 28); der Ventoux diene «vor allem als Metapher für aussernatürliche Signifikate» (S. 76), als «Allegorie einer Lebenskrise» (S. 78). Die Argumente sind mit Gründlichkeit und Scharfsinn vorgetragen, man kann und muss ihnen wohl weithin folgen. Nicht folgen muss man freilich der suggestiven These, das metaphorische Netzwerk *vertrete* die sinnliche Erfahrung, schliesse sie also aus; ich halte dafür, dass es *Bearbeitung* sinnlicher Erfahrung ist, setze Letztere also voraus. Und warum auch nicht? Warum sollen Wirklichkeitserfahrung und ihre Allegorisierung unverträglich miteinander sein?

14 Vgl. Jacob Grimm/Wilhelm Grimm, Deutsches Wörterbuch. 1. Band. Leipzig 1854: Sp. 972 («AUSSICHT, ..., ein erst im 18. jh. erscheinendes wort ....»).

15 Petrarca: Dichtungen, Briefe, Schriften (wie Anm. 8): 96.

16 Vgl. z.B. Marie Andree-Eysn, Volkskundliches. Aus dem bayrisch-österreichischen Alpengebiet. Braunschweig 1910: 13–15 (mit Abb.; vgl. auch die Frontispiz-Abb.); Lenz Kriss-Rettenbeck, EX VOTO. Zeichen, Bild und Abbild im christlichen Votivbrauchtum. Zürich, Freiburg im Breisgau 1972: 36; 40 f.; 378 f. (Anm. 105).

17 Ich entlaste meinen Text, indem ich auf die Aufzählung von Gipfeldeposita hinweise in: Martin Scharfe, Erste Skizze zu einer Geschichte der Berg- und Gipfelzeichen. In: Siegfried Becker/Claus-Marco Dieterich (Hg.), Berg-Bilder. Gebirge in Symbolen – Perspektiven – Projektionen (Hessische Blätter für Volks- und Kulturforschung NF 35, 1999). Marburg 1999: 97–124; hier: 117. Zu den Buss- und Opferhandlungen muss meines Erachtens auch die Aufrichtung von Gipfelkreuzen gezählt werden, vgl. ebd.: 117–120, und Martin Scharfe, Kruzifix mit Blitzableiter. In: Österreichische Zeitschrift für Volkskunde LIII/102, 1999: 289–336.

18 Valentin Stanig, Meine Erfahrungen bei den Exkursionen auf den hohen Göhl. (Mit Notiz über die erste Watzmann-Ersteigung.) Bericht an Karl Erenbert Freiherrn v. Moll. In: Zeitschrift des deutschen und österreichischen Alpenvereins 1881: 386–400; hier: 392. – Das heute, in Zeiten des alpinen Massentourismus, mit Recht ‹verbotene› Steine-Ablassen scheint anfangs durchweg geübt worden zu sein; Stanigs Verhalten steht nicht isoliert da.

19 Tagebuch einer Reise auf den bis dahin unerstiegenen Berg Gross-Glokner an den Gränzen Kärntens, Salzburgs und Tirols im Jahre 1799. In: Jahrbücher der Berg- und Hüttenkunde. Hg. von Karl Erenbert Freyherrn von Moll. 4. Band. Salzburg 1800: 161–224 und «Zusaz des Herausgebers»: 225–248; hier: 161 f.

20 Ebd.: 211.

21 Ignaz von Kürsinger/Franz Spitaler, Der Gross-Venediger in der norischen Central-Alpenkette, seine erste Ersteigung am 3. September 1841, und sein Gletscher in seiner gegenwärtigen und ehemaligen Ausdehnung. Mit einem Anhange .... Innsbruck 1843: 38. Vgl. auch ebd.: 20.

22 Vgl. Jacob Frey, Die Alpen im Lichte verschiedener Zeitalter. Berlin 1877: 22 f.

23 Bekannt ist Hegels schroffe Weigerung, der Kulturmode zu folgen und die Bergwelt ästhetisch angenehm und erhaben zu empfinden; vgl.: Reisetagebuch Hegel's durch die Berner Oberalpen 1796. In: Karl Rosenkranz, Georg Wilhelm Friedrich Hegels Leben. Darmstadt 1963: 470–490.

24 Vgl. Richard Weiss, Das Alpenerlebnis in der deutschen Literatur des 18. Jahrhunderts. Horgen-Zürich/Leipzig 1933.

25 Vgl. Gottlieb Sigmund Gruner, Die Eisgebirge des Schweizerlandes. 3 Theile. Bern 1760. – Dieses Werk signalisiert den Umbruch sehr deutlich. Einerseits ist die Rede von den «aller fürchterlichsten Wüsteneyen» der Gletschergegenden, von denen «keine Nachricht zu hoffen ist», da allenfalls «die allerfrechsten Jäger» hingelangen können (1. Teil: 109 und 107, die Jungfraugegend betreffend). Andererseits aber werden die einzelnen Gletscher ausführlich beschrieben und abgebildet (und zwar krass unterschiedlich, wie Individualitäten!) – und vor allem wird nun physikotheologisch der *Nutzen* der ‹Wüsteneien› betont: Das Titelkupfer nach einer Zeichnung («nach der Natur»!) von Johann Ludwig Aberli erklärt den unerschöpflichen Wasserfall als aus der Eisregion gespeist mit einem Vers von Hallers Alpengedicht: «Der Berge wachsend Eis, der Felsen Steile Wände / Sind selbst zum Nuzen da, und tränken das gelände.»

26 Blumenberg (wie Anm. 13): 397 f. (Anm. 223).

27 Johann Wolfgang Goethe, Briefe aus der Schweiz 1779. In: Ders., Werke, Briefe und Gespräche. Gedenkausgabe. Hg. von Ernst Beutler. Band 12. Zürich (Artemis) 1949: 62. – Die denkwürdige Situation aus dem Sommer 1775 ist zu Beginn des 19. Buches von «Dichtung und Wahrheit» ausführlich bearbeitet und mit auffälligen Markierungen versehen. Goethe zeichnet, «was nicht zu zeichnen war und was noch weniger ein Bild geben konnte», was ihm dann freilich «im Gedächtnis unauslöschlich geblieben» ist. Der Geselle will ihn sodann «von diesem Drachengipfel» in die «entzückenden Gegenden» Italiens locken – es wird ihm in den Mund gelegt, was Goethe selbst vier Jahre später dann sinngemäss sagt: «Schon einmal stand ich hier und hatte nicht den Mut hinabzuspringen» (!). Die nachfolgenden Reflexionen sind ganz gewiss erst einmal auf des Schreibers Lebenssituation und Lebensgeschichte zu beziehen; doch dünkt mich, dass es nicht unerlaubt ist und vor allem fruchtbar, sie auch in einem allgemeineren Sinne zu deuten, der die Übertragung der Reflexionen auf die Situation des Berggipfels ermöglicht. «Mir kommt vor», merkt Goethe an, «als wenn der Mensch, in solchen Augenblicken, keine Entschiedenheit in sich fühlte, vielmehr von früheren Eindrücken regiert und bestimmt werde.» Und: «Das was mich so lange ganz umfangen, meine Existenz getragen hatte, blieb auch jetzt das unentbehrlichste Element, aus dessen Grenzen zu treten ich mich nicht getraute.» J. W. Goethe, Aus meinem Leben. Dichtung und Wahrheit. Ebd. Band 10. Zürich 1948: 810 f. – Zur ‹Reisehemmung› vgl. auch Norbert Haas, Sehen und beschrei-

ben. Zu Goethes zweiter Schweizerreise. In: Wolfgang Griep/Hans-Wolf Jäger (Hg.), Reisen und soziale Realität am Ende des 18. Jahrhunderts. Heidelberg 1983: 1–13.

[28] Blumenberg (wie Anm. 13): 400.

[29] Vgl. dazu E. W. Bredt, Die Alpen und ihre Maler. Leipzig o. J. (um 1925); Ulrich Christoffel, Der Berg in der Malerei. Zollikon 1963; Joseph Gantner, Leonardos Visionen von der Sintflut und vom Untergang der Welt. Geschichte einer künstlerischen Idee. Bern 1958; Beat Wyss, Pieter Bruegel. Landschaft mit Ikarussturz. Ein Vexierbild des humanistischen Pessimismus. Frankfurt a. M. 1990.

[30] Immanuel Kant, Kritik der Urteilskraft (1790, 1793, 1799). Hg. von Karl Vorländer. Nachdruck 1990 der 6. Aufl. Hamburg 1924: 102; 89; 90.

[31] Ebd.: 107; 106.

[32] Friedrich Schiller, Vom Erhabenen (Zur weitern Ausführung einiger Kantischen Ideen.) (1793). In: Ders., Werke. Hg. von Ludwig Bellermann. 2. Ausg. 15. Bd. Leipzig (Bibliographisches Institut) o. J.: 157–184; hier: 166 f.

[33] Friedrich Schiller, Über das Erhabene (1801). Ebd. 7. Bd.: 231–250; hier: 232; 249.

[34] Ebd.: 236.

[35] Kant (wie Anm. 30): 88; 102; 105. – Vgl. dazu die auf die Affektentwicklung bezügliche These von Karl Landauer (entwickelt in einem Vortrag zum 80. Geburtstag von Sigmund Freud, 1936): bewusste Unlust als Lösegeld für unbewusste Lust. Vgl. Karl Landauer, Theorie der Affekte und andere Schriften zur Ich-Organisation. Hg. von Hans-Joachim Rothe. Frankfurt a. M. 1991: 50; Martin Scharfe, Scham der Moderne. In: Helmut Burmeister/Martin Scharfe (Hg.), Stolz und Scham der Moderne. Die hessischen Dörfer 1950–1970. Hofgeismar 1996: 81–99; hier: 97. – Vielleicht darf man auch das berühmt gewordene (vom Herausgeber so genannte «Fragment einer Höhlenforschung») erwähnen, in dem Leonardo von seinen sich widersprechenden Gefühlen vor dem Eingang der fremden Höhle berichtet: Es «regten sich plötzlich zwei Gefühle in mir, nämlich Furcht und Begierde: Furcht vor der düster drohenden Höhle und Begierde, zu erforschen, ob dort drinnen etwas Wunderbares sei ...» Leonardo da Vinci, Tagebücher und Aufzeichnungen. Nach den italienischen Handschriften übersetzt und hg. von Theodor Lücke. Zürich 1952: 916 f.

[36] Jean-Jacques Rousseau, Bekenntnisse. Aus dem Französischen von Ernst Hardt. Frankfurt a. M., Leipzig (Insel) 1985: 257 f.

[37] Zit. bei Mark Theodor Bourrit, Beschreibung der Savoyischen Eisgebürge. Zürich 1786: 164 f.

[38] Kant (wie Anm. 30): 109 f.

[39] Schiller (wie Anm. 33): 242.

[40] Ebd.: 243.

[41] Ebd.: 244.

[42] Kant (wie Anm. 30): 111 f. – Zur Frage, auf welche Weise Kant «am ‹Alpendiskurs› partizipiert» habe (und in welchen Überlieferungsbezügen er stand), vgl. jetzt Gernot Böhme, Kants Kritik der Urteilskraft in neuer Sicht. Frankfurt a. M. 1999: insbes. 83–107 (Kapitel ‹Pyramiden und Berge›); Zitat: 89.

[43] Böhme ebd.: 101. – Die Begegnung mit dem Hirten bei Petrarca: Dichtungen, Briefe, Schriften (wie Anm. 8): 90. – Kants ‹roher Mensch› erscheint bei Saussure als durchaus reale Gestalt mit Namen: A. J. Perrot in Eleva, 1774, bei dem Saussure auf seinem Weg zum Cramont übernachtet. Perrot, «paysan riche pour son état», «traitoit de folie notre goût pour les montagnes»; auf die Frage nach dem Wetter (Saussure braucht schönes Wetter, der Landmann aber Regen) antwortet der Savoyarde: «Il ne fera que trop beau temps pour des fols comme vous.» Horace-Bénedict de Saussure, Voyages dans les Alpes. 4. Bd. Genève 1786: 87. Die Fundstelle verdanke ich Bernd Stübing, M. A., Marburg.

[44] Wilhelm Heinrich Riehl, Das landschaftliche Auge (1850). In: Ders., Kulturstudien aus drei Jahrhunderten. 6. Aufl. Stuttgart, Berlin 1903: 61–86; hier: 70; 73. – Ritter sagt freundlicher: «Natur als Landschaft ist Frucht und Erzeugnis des theoretischen Geistes.»: Ritter (wie Anm. 13): 146.

[45] (Albert Knapp,) Lebensbild von Albert Knapp. Eigene Aufzeichnungen, fortgeführt und beendigt von seinem Sohne Joseph Knapp. Stuttgart 1867: 227. Die Episode, die der Pfarrer und Liederdichter berichtet, spielt 1831 auf der Teck (Schwäbische Alb).

[46] Vgl. z. B. Richard Weitbrecht, Bohlinger Leute. Ein schwäbischer Bauern- und Pfarrerroman. Heilbronn 1911: 111 («‹Ha, – wie schön das ist›, antwortete Christine. ‹Schön ist anderst›, sagte Christoph, ‹ein Acker ist schön, wenn er eben liegt und recht Mist hat und treibt. An den Bergen dort wächst ja kein Korn.› Christine schwieg und sah immer auf die Berge.»); Bertolt Brecht, Herr Puntila und sein Knecht Matti. Volksstück (1940/41). Frankfurt a. M. 1963: 113–128 (11. Akt): Hier ist die Ästhetik des Landschaftsgenusses noch stärker an die Ökonomie gebunden insofern, als sie als

den Besitzverhältnissen unterworfen gedacht wird. Herr Puntila fordert seinen Knecht Matti auf, erhabene Gefühle zu haben: «Sag, dass dir das Herz aufgeht, wenn du das siehst!» Matti, der natürlich keine Wälder besitzt, antwortet: «Das Herz geht mir auf, wenn ich Ihre Wälder seh, Herr Puntila!» (S. 128).

47 Vgl. Bruno Weber, Die Figur des Zeichners in der Landschaft. In: Zeitschrift für Schweizerische Archäologie und Kunstgeschichte 34, 1977: 44–82.

48 Vgl. Stephan Oettermann, Das Panorama. Die Geschichte eines Massenmediums. Frankfurt a. M. 1980.

49 Horatius Benedictus von Saussure, Reisen durch die Alpen, nebst einem Versuche über die Naturgeschichte der Gegenden von Genf. Aus dem Französischen übersetzt und mit Anmerkungen bereichert. 2 Theile. Leipzig 1781; hier: 2. Theil: 271.

50 Horace-Bénedict de Saussure, Voyages dans les Alpes. 8 Bände. Genève 1786–1796, hier: Bd. 1, 1787 (!). Unter dem selben Titel gibt es auch eine zweibändige französische Ausgabe Neuchâtel 1779 und Geneve 1786, die im 1. Band ebenfalls schon den Kupferstich enthält.

51 W. Pitschner, Der Mont-Blanc. Darstellung der Besteigung desselben am 31. Juli, 1. und 2. August 1859. Ein Blick in die Eislandschaften der Europäischen Hochalpen. Erläutert durch einen Atlas mit sechs Farbendruck-Tafeln ... 2. Aufl. Genf 1864. Zitat auf S. 6, das Panorama (Lithographie, koloriert) im Atlas Tafel VIII («Entworfen u. gezeichnet von Dr. W. Pitschner.»).

52 David Hess, Kunstgespräch in der Alpenhütte. In: Alpenrosen, ein Schweizer Taschenbuch auf das Jahr 1822. Bern, Leipzig 1822: 111–166; hier: 132 (mit Hinweis auf die von Samuel Birrmann 1819 und 1820 gezeichneten Panoramen von den «mit unsäglicher Beschwerde» erstiegenen Gipfeln von Titlis und Faulhorn).

53 (A. Ritter von Gallenstein,) Markus Pernhart. In: Carinthia. Zeitschrift für Vaterlandskunde, Belehrung und Unterhaltung 61, 1871: 121–128; hier: 125.

54 Gute Reproduktionen bei Arnulf Rohsmann, Markus Pernhart. Die Aneignung von Landschaft und Geschichte. Klagenfurt 1992.

55 Wie Anm. 53.

56 Zu ihm immer noch die beste Hinführung: (Daniel Sternberg/Joseph Sterzinger) Lebensgeschichte des berühmten Mathematikers und Künstlers Peter Anichs eines Tyrolerbauers. Verfasset von einer patriotischen Feder. München 1767.

57 Günter Nagel/Walter M. Welsch (Hg.), Karten der Berge. Vom Messtisch zur Satellitenvermessung. Katalog zur Ausstellung des Bayerischen Landesvermessungsamtes und des Deutschen Alpenvereins. München 1999: 47. (Abb. S. 48). – Zu den ‹Maulwurfshügel›-Zeichen vgl. schon Joseph Röger, Die Bergzeichnung auf den älteren Karten. Ihr Verhältnis zur darstellenden Kunst. München 1910.

58 Vgl. Leo Weisz, Die Schweiz auf alten Karten. Zürich 1945; Abb. auf S. 197; 198.

59 Nagel/Welsch (wie Anm. 57): 59 (hier auch Abb.-Beispiel).

60 Vgl. dazu (Richter von Binnenthal [Hg.],) Instruction für die bey der K. K. österreichischen Landes-Vermessung angestellten Herren Officiere. Wien 1810; (K. Lego u. a.,) Die Entwicklung und Organisation des Vermessungswesens in Österreich. 1. Teil: Die Entwicklung bis zum ersten Weltkrieg. Wien 1949; Josef Zeger, Die historische Entwicklung der staatlichen Vermessungsarbeiten (Grundlagenvermessungen) in Österreich. Band 1: Verschiedene Arbeiten vom Altertum bis zum Ersten Weltkrieg. Wien (Manuskriptdruck) 1992; zur Schweiz vgl. J. H. Graf, Johann Rudolf Meyer und dessen Reliefs der Schweiz. In: Archiv des Historischen Vereins des Kantons Bern 11, 1886. Bern 1886: 1–120; Rudolf Wolf, Geschichte der Vermessungen in der Schweiz als Historische Einleitung zu den Arbeiten der schweiz. geodätischen Commission. Zürich 1879.

61 Joseph Röger, Die Geländedarstellung auf Karten. Eine entwicklungsgeschichtliche Studie. München 1908: 43–45; Zitat: 43. – Rögers historische Darstellung bietet bis heute eine hervorragende Einführung in die Problematik.

62 Tagebuch des Herrn Sigmund von Hohenwart, Generalvicars des Herrn Fürstbischofes von Gurk; geschrieben auf seiner Reise nach dem Glockner im Jahre 1800. Abgedruckt bei J. A. Schultes, Reise auf den Glockner. 2. Theil. Wien 1804: 196–258; hier: 249.

63 Vgl. Graf (wie Anm. 60): 7.

64 (Rudolf Meyer) Reise auf die Eisgebirge des Kantons Bern und Ersteigung ihrer höchsten Gipfel im Sommer 1812. In: Miszellen für die Neueste Weltkunde Nr. 52, 1813: 205–207; Nr. 53, 1813: 209–211; 215 f.; Nr. 55, 1813: 223 f.; Nr. 57, 1813: 225–227; hier: 205. – Abgefasst oder zumindest redigiert ist der Bericht vom Herausgeber Heinrich Zschokke.

65 Fr. Meisner, Kleine Reisen in die Schweiz, für die Jugend beschrieben. 2. Bändchen (= Reise durch das Berner Oberland nach Unterwalden für die Jugend beschrieben). 2. Aufl. Bern 1836: 5. Meisner,

Professor der Naturgeschichte in Bern, zitiert hier aus Johann Rudolf Wyss, Reise in das Berner Oberland. 2 Theile. Bern 1816/17.

66 Stanig (wie Anm. 18): 393.

67 Meyer (wie Anm. 64): 210.

68 Schultes (wie Anm. 62): 183. – Da ich selbst nicht schwindelfrei bin, habe ich viel zu grossen Respekt vor der Physiologie des Schwindels, als dass ich leichtfertig in seine ‹Psychologisierung› verfallen könnte; aber der Zusammenhang zwischen Schwindel und der Überforderung des Menschen ist in den Berichten selbst postuliert. Eine erste Spur zur Problematik einer Kulturgeschichte des Schwindels legt Christoph Asendorf, Ströme und Strahlen. Das langsame Verschwinden der Materie um 1900. Giessen 1989: 124–128. (Entdeckung des Gleichgewichtsorgans und -sinnes erst nach der Mitte des 19. Jahrhunderts.) Diesen Hinweis verdanke ich Petra Naumann, M. A., Marburg.

69 Vgl. dazu Hans-Christian Harten/Elke Harten, Die Versöhnung mit der Natur. Gärten, Freiheitsbäume, republikanische Wälder, heilige Berge und Tugendparks in der Französischen Revolution. Reinbek 1989 (das Kapitel ‹Heilige Berge›: 127–140).

70 J. Ith, Ueber die Perfectibilität des Menschengeschlechts. In: Magazin für die Naturkunde Helvetiens 3, 1788: 1–52; hier: 43; 48; 49.

71 Ebd.: 49.

72 Ebd.: 8. – Alle Hervorhebungen von mir, M. Sch.

73 C. E. [doch wohl Hans Conrad Escher (von der Linth)?], Kleine Bergreise auf die Sul oder Suleck [1806]. In: Alpina. Eine Schrift der genauern Kenntniss der Alpen gewiedmet. 3. Bd. Winterthur 1808: 192–248; hier: 233. – Ganz ähnlich (wenn auch nicht ganz so psychologisch-sensibel) später Berlepsch, der den Blick von der Alpenspitze «Heerschau im Dienste der Intelligenz» nennt und mit dem «Blick eines Mächtigen der Erde bei seinem Regierungs-Antritt» vergleicht. H. A. Berlepsch, Die Alpen in Natur- und Lebensbildern. 2. Aufl. Leipzig 1862: 244 f.

74 Berlepsch ebd.: 253.

75 Stanig (wie Anm. 18): 393.

76 Johann Rudolph Wyss, Reise in das Berner Oberland. 2. Abtheilung. Bern 1817: 656.

77 Nur zwei Beispiele aus den gerade angeführten Literaturtiteln: C. E. (wie Anm. 73: 218) notiert, dass ‹sein Christian› « – ein bischen eingeschlummert» war; Berlepsch (wie Anm. 73: 247) teilt mit, drastischer, dass der Führer Voegeli auf dem Gipfel des Tödi schnarcht.

78 Vgl. Anm. 51; vgl. Kürsinger/Spitaler (wie Anm. 21): 28 (noch 1841 glauben die Autoren, dass, wenn nicht «ein Nebelmeer den südlichen Gesichtskreis» gedeckt hätte, «Venedig, der nördliche Theil des adriatischen Meeres und der Lombardie, Steiermark, Kärnthen und Krain, ganz Tirol mit Vorarlberg, wie eine ungeheure Länderkarte sich dem erstaunten Auge aufrollen würden»); vgl. Julius Payer, Die Adamello-Presanello-Alpen nach den Forschungen und Aufnahmen von Julius Payer (Ergänzungsheft No. 17 zu Petermann's «Geographischen Mittheilungen».) Gotha 1865: 23. Den letzten Hinweis verdanke ich Wolfgang Rumpf, Marburg.

79 Kürsinger/Spitaler (wie Anm. 21): Vorwort (unpag.).

80 David Heinrich Hoppe, Bericht über meine diessjährige Alpenreise [1800]. In: Ders. (Hg.), Botanisches Taschenbuch für die Anfänger dieser Wissenschaft und der Apothekerkunst auf das Jahr 1801 [= Nr. 12]. Regensburg 1801: 132–166; hier: 156.

81 Bourrit (wie Anm. 37): 159; 239.

82 Tagebuch einer Reise (wie Anm. 19): 27.

83 Ebd.: 188.

84 So lässt Hölderlin den Hermokrates in der 2. Fassung reden. Friedrich Hölderlin, Hyperion. Empedokles. Hg. von Klaus Pezold. Leipzig 1970: 225; 226.

85 Ebd.: 172 (1. Fassung).

86 Vgl. Diogenes Laertius, Leben und Meinungen berühmter Philosophen. Hamburg 1998: 134–147; zum Zurücktreten des Hybris-Motivs zugunsten anderer Motivierungen vgl. insbesondere Ernst Mögel, Natur als Revolution. Hölderlins Tragödie. Stuttgart/Weimar 1994: 33–49; 139–145.

87 Wie Anm. 84: 195 (1. Fassung).

88 (Karl Erenbert Freyherr von Moll,) Zusaz des Herausgebers (zu: Tagebuch einer Reise [wie Anm. 19]): 225–248; hier: 227.

89 Vollmer, Wörterbuch der Mythologie aller Völker. Neu bearbeitet von W. Binder. 3. Aufl. Stuttgart 1874: 27 f. (hier auch die Wortprägung «verstohlene Freuden»).

90 Vgl. z. B. Schultes (wie Anm. 62): 176; 249.

91 Im Grimmschen Deutschen Wörterbuch (wie Anm. 14: Bd. 1, 1854: Sp. 970–972) ist unter den zehn aufgeführten Bedeutungsvarianten diese nicht aufgeführt – noch nicht?

[92] Graf (von) Lusi, Reise auf den Montblanc (...). Aus dem Französischen. In: Archiv für Geographie, Historie, Staats- und Kriegskunst (Wien) 1817, Nr. 132 und 133 (3./5.11.1817): 536–539; Nr. 138 und 139 (17./19.11.1817): 561–564; hier: 563.

[93] Mit diesem Kommentar hat Doré in einer Illustration von 1855 («Reise in die Pyrenäen») das Gipfelgetue von Stadtbürgern versehen. Vgl. Gustave Doré, Das graphische Werk. Ausgewählt von Gabriele Forberg. München 1975: 341.

[94] Vgl. Franz Josef Hugi, Naturhistorische Alpenreise. Solothurn, Leipzig 1830: 190; Leslie Stephen, Der Spielplatz Europas. Zürich, Leipzig 1942 (engl. Ausg. zuerst 1871): 213; Eugen Guido Lammer, Jungborn. Bergfahrten und Höhengedanken eines einsamen Pfadsuchers. München 1935: 149; vgl. jetzt auch: Ders., Durst nach Todesgefahr. Hg. von Reinhold Messner/Horst Höfler. Augsburg 1999: 109 (Jungfraublick-Zitat) und 123.

[95] Vgl. Hermann Masius (Hg.), Luftreisen von J. Glaisher, C. Flammarion, W. v. Fonvielle und G. Tissandier. Mit einem Anhange über Ballonfahrten während und nach der Belagerung von Paris. Frei aus dem Französischen. 2., verm. Aufl. Leipzig 1884 (1. Aufl. 1872): 14 (Unterschrift der Illustration: «Charles und Saussure»; die Argumentation ebd.: 3–13); zur Bedeutung der frühen Ballonfahrten vgl. jetzt auch Tanja Greiner, Die wissenschaftliche Ballonfahrt im 19. Jahrhundert. Kulturwissenschaftliche Aspekte der Erfahrungen im Luftraum. Mschr. Magisterarbeit Marburg 2000.

[96] Lammer, Durst nach Todesgefahr (wie Anm. 94): 132 (L. zitiert hier einen eigenen Text von 1891). – Ich führe nur ein einziges Beispiel an: Seit der Zeit um 1840 gab es schon Zertifikate für die Besteigung des Montblanc. Vgl. John Grand-Carteret, La Montagne à Travers les Âges. Role joué par elle: façon dont elle a été vue. Bd. II: La Montagne d'aujourd'hui. Grenoble 1903: 90 (Abb.).

[97] Vgl. z. B. den Stich von Blasius Höfel in: Die österreichisch-ungarische Monarchie in Wort und Bild. Steiermark. Wien 1890: 141.

[98] Rudolf Haas, Leuchtende Gipfel. Roman. Leipzig 1925: 227. – Den Hinweis auf diesen Roman verdanke ich Dr. Bernhard Tschofen, Wien.

[99] Vgl. Münchener Bilderbogen Nr. 86: Herrn Magister Strampelmaier's Erlebnisse und Gefahren zu Wasser und zu Lande. (Nach Zeichnungen von Carl August Reinhardt.) München (Braun und Schneider) 1851/52.

[100] Vgl. Schultze und Müller in der Schweiz. Humoristische Reisebilder. Leipzig 1871, hier: 91–93.

[101] Ernst Bloch, Alpen ohne Photographie (1930). In: Ders., Verfremdungen II. Geographica. Frankfurt a. M. 1964: 129 f.; Weiss (wie Anm. 24): 150.

[102] Meyer (wie Anm. 64): 223.

[103] Sigmund Freud, Hemmung, Symptom und Angst (1926). In: Ders., Studienausgabe (wie Anm. 6). Band 6: Hysterie und Angst. 7. Aufl. Frankfurt a. M. 1989: 227–308; hier: 253.

[104] Ebd.: 288.