

JON MATHIEU

MOUNT SACRED

EINE KURZE GLOBALGESCHICHTE
DER HEILIGEN BERGE SEIT 1500



böhlau



Jon Mathieu

Mount Sacred

Eine kurze Globalgeschichte
der heiligen Berge seit 1500

Böhlau Verlag Wien Köln

Auf Englisch erscheint das Buch bei The White Horse Press, Cambridge, unter dem Titel
Mount Sacred. A Brief Global History of Holy Mountains Since 1500.

Bibliografische Information der Deutschen Nationalbibliothek:
Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der
Deutschen Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische Daten
sind im Internet über <https://dnb.de> abrufbar.

© 2023 Böhlau Verlag, Zeltgasse 1, A-1080 Wien, ein Imprint der Brill-Gruppe
(Koninklijke Brill NV, Leiden, Niederlande; Brill USA Inc., Boston MA, USA; Brill Asia Pte
Ltd, Singapore; Brill Deutschland GmbH, Paderborn, Deutschland; Brill Österreich GmbH,
Wien, Österreich)

Koninklijke Brill NV umfasst die Imprints Brill, Brill Nijhoff, Brill Hotei, Brill Schöningh,
Brill Fink, Brill mentis, Vandenhoeck & Ruprecht, Böhlau, V&R unipress.

Alle Rechte vorbehalten. Das Werk und seine Teile sind urheberrechtlich geschützt.
Jede Verwertung in anderen als den gesetzlich zugelassenen Fällen bedarf der vorherigen
schriftlichen Einwilligung des Verlages.

Umschlagabbildung: Tibetisches Rollbild des Reinen Kristallbergs als Schrein mit Pilgern
(handgemalt). Privatbesitz Heinz J. Zumbühl (Herrenschwanden)

Umschlaggestaltung: Michael Haderer, Wien
Korrektur: Anja Borkam, Jena
Satz: Bettina Waringer, Wien

Vandenhoeck & Ruprecht Verlage | www.vandenhoeck-ruprecht-verlage.com

ISBN 978-3-205-21703-9

Inhalt

Vorwort	9
ANREISE IN ZWEI ETAPPEN	17
1. Wie entsteht ein heiliger Berg?	19
Kanonisierung auf Europäisch	20
Tibetische Bergrituale	23
Beliebige Heiligkeit?	27
Die Wüstenväter	30
Revolutionssymbolik	33
2. Eine Welt zwischen Glauben und Wissen	37
Chinesische Bergsystematik.	38
Geheiligte Naturwissenschaft in Europa	42
Gebirgsforschung und Alpinismus	46
Von der Theologie zur Religionswissenschaft	50
VOR ORT, ZU GEGEBENER ZEIT	55
3. Mount Kailash – Modellberg der Heiligkeit	57
Eine globale Karriere	58
Tantra, Demchok und Shiva	61
Buddhismus für alle	64
4. Tai Shan – der kaiserliche Ostberg	67
Landschaft als Geschichtsbuch	68
Der Aufstieg der Göttin	71
Von der Revolution zum Welterbe	73

5. Paektusan – heiliger Berg der Revolution	77
Die Ahnen der Mandschu	78
Koreas Stammvater	80
Heilige Revolution in Nordkorea	82
Religiöse Bergverehrung in Asien	85
6. Aufstieg der christlichen Kreuze.	87
Bilderstreit, Bildertraditionen.	88
Die Gipfelregion wird christianisiert	91
Im Kreuzfeuer der Kritik	94
7. Der Erlöser im italienischen Gebirge	99
Eine Idee für das Jubeljahr 1900	100
<i>Cristo Redentore</i> und das heilige Buch der Natur	102
8. Sechs Grossväter und andere amerikanische Berge	107
Übermenschliche Präsidenten auf Mount Rushmore	108
Religiöse Freiheit für Indianer?	111
Umstrittene Spiritualität in Nationalparks	114
9. Vulkane am Ostafrikanischen Grabenbruch.	117
Spurensuche auf dem Kilimandscharo	118
Ein Gottesberg vom Hörensagen	121
10. Ein Inselberg in der Wüste Australiens	125
„Steinzeit“ und „Traumzeit“	126
Von Ayers Rock zu Uluru	129
Die Verwaltung des Heiligen	132

DIE REISE GEHT WEITER	135
11. Welche Zukunft für heilige Berge?	137
Religion und Umwelt, globalhistorisch	138
Kolonialismus, Antikolonialismus, „Natur und Kultur“	141
Gesellschaftliche Rollen	143
Umwelt- und Klimaschutz	146
<i>Mount Sacred</i> – das 21. Jahrhundert	149
Anmerkungen	153
Bibliografie	179
Abbildungsnachweise.	184
Register	185

Vorwort

Travelling Gods – reisende Gottheiten nennt man im indischen Bundesstaat Himachal Pradesh die religiösen Statuen, die mit reich geschmückten Aufbauten auf Bahren durch das steile Berggelände getragen werden. Heute können sie den Weg auch auf gebauten Straßen und in Motorfahrzeugen zurücklegen. Die meisten Dörfer haben solche Gottheiten. Ihre Reisen führen zu anderen Dörfern oder zu zentralen Orten und Anlässen, etwa wenn die Göttin des früheren Herrscherhauses ihre Entourage um sich scharen will. Das kann auch offensichtlich politisch motiviert sein. So wurde im Februar 2006 eine regionale Götterversammlung einberufen, wie es sie seit Jahrzehnten nicht mehr gegeben hatte. Der frühere *Raja* (Herrscher) des Kullu Valley im Vorderen Himalaya war unzufrieden mit einem riesigen Tourismusprojekt, das ein amerikanischer Konzern in seinem Gebiet realisieren wollte. Die Berggottheiten sollten dazu ihre Meinung abgeben. Das taten sie mit Hilfe von ausgewählten Medien, die in Trance fielen und stammelnd ihre Orakelsprüche von sich gaben. Die Botschaft war eindeutig. „Divine intervention: No! Gods shoot down ski village project“, titelte die *Hindustan Times*.¹ Wenig später wurde das bereits bewilligte Vorhaben vom Bundesstaat auf Eis gelegt.

Der Zufall wollte es, dass ich kurz vorher zusammen mit einem befreundeten indischen Historiker und zwei europäischen Kollegen ins Kullu Valley gekommen war. Der Ort am hinteren Talende liegt auf 2000 Metern Höhe. In der Umgebung gibt es bereits einige Sechstausender. Die Achttausender befinden sich weiter im Norden und Westen des großen Gebirgszuges. Unsere Reisevorbereitungen waren nicht sehr intensiv gewesen. Als wir hinten im Tal ankamen, sahen wir eine große Menschenmenge auf einer Wiese zusammenströmen. Vorn stand eine Bühne, aus Lautsprechern ertönten religiöse Reden und scheppernde rituelle Musik. Freudig gab unser indischer Gastgeber eine unerwartete Sehenswürdigkeit bekannt, nämlich eine Auswahl von herbeigeführten *Travelling Gods*. Wir brauchten bloß die Schuhe auszuziehen und konnten uns durch die versammelten Gläubigen zu einer niedrigen Schranke drängen, wo man die Statuen ausgestellt hatte. Wir waren ziemlich aufgeregt, es war ein besonderer Moment.

Die Erfahrung ging freilich auch über meinen Horizont hinaus und warf verwirrende Fragen auf. Ohne geschmückte Tragbahnen sahen die kleinen Idole eher prosaisch aus. Bildeten sie ein untrügliches Zeichen, dass die Berge des Tals heilig waren? War es nicht etwas komplizierter? Wozu diente ihre Mobilität, wenn sie die spirituelle Kraft von Örtlichkeiten darstellten? Die reisenden Gottheiten von Himachal Pradesh ließen mich nicht in Ruhe und waren mit ein Grund, dass ich mich später auf eine Forschungsreise begab, die auch durch viele Bibliotheken und schließlich zu diesem Buch führte.

Mount Sacred – ein Reiseprogramm

Der *Mount Sacred*, den ich als Kurztitel für das Buch gewählt habe, erscheint meines Wissens auf keiner Landkarte. Er ist erfunden und steht als Chiffre für zahlreiche Berge rund um den Erdball, denen Heiligkeit zugesprochen wurde oder in der Gegenwart zugesprochen wird. Diese Heiligkeit ist von unterschiedlicher Art, doch sie weicht von anderen, nichtreligiösen Formen der Wahrnehmung von Bergen ab. Ihr Bezug zu widersprüchlichen kulturellen und politischen Gegebenheiten des Umfelds macht sie historisch besonders interessant. Man kann sie gewissermaßen als Sonden verwenden, um hinter das Äußere einer Gesellschaft zu blicken. Menschen als Teil der Natur und die Natur als Teil der Menschen werden so schlaglichtartig erhellt.²

Der Hauptteil des Buches besteht aus „Lokalterminen“ bei ausgewählten heiligen Bergen. Die Darstellung soll über eine steckbriefartige Inventarisierung hinausgehen und historische Umgangsweisen und Wandlerscheinungen anschaulich vor Augen führen. Die ersten drei Lokaltermine finden in Asien statt: beim Mount Kailash in Westtibet, Tai Shan im chinesischen Kernland und beim Paektusan zwischen der chinesischen Mandschurei und Nordkorea. Wir werden auch zu erörtern haben, wie gerechtfertigt diese Auswahl ist: Gab und gibt es in Asien eine Massierung von gut fassbarer Bergheiligkeit, und wie ist sie zu verstehen? Im Westen der eurasischen Landmasse treffen wir jedenfalls auf andere Verhältnisse. Das Christentum wollte lange Zeit wenig oder nichts von heiligen Bergen wissen. Zwei Kapitel thematisieren die eigenartige Zurückhaltung und deren Wandel anhand der Gipfelkreuze. Nachher führt unser Weg in die „Neue Welt“ mit ihrem

Zusammenprall zwischen europäischen Siedlern und Native Americans. Am Mount Rushmore in South Dakota stehen zum Beispiel vier bekannte weiße US-Präsidenten sechs weniger bekannten indianischen Großvätern gegenüber. Prominente Berge in Afrika und Australien exemplifizieren schließlich die unterschiedliche postkoloniale und touristische Entwicklung von Kultorten im Globalen Süden.

Die Reiseroute erstreckt sich über die meisten Kontinente. Die ausgewählten Berge sollten für ihre Gebiete eine gewisse historische Bedeutung haben und bestimmte Rahmenbedingungen illustrieren. Es ist klar, dass die Auswahl einen stark subjektiven Einschlag aufweist. Man hätte sie auch anders vornehmen können, etwa durch Einbezug eines Berges aus islamisch geprägten Regionen (ich vermute aber, dass das Hauptresultat der vorliegenden Studie dadurch nicht sehr verändert worden wäre).³ Im Vor- und Nachgang zu den Lokalterminen erörtern wir allgemeine Fragen rund um den Mount Sacred, vor allem wie man sich die Entstehung heiliger Berge vorstellen oder gerade nicht vorstellen kann und welche Zukunft ihnen möglicherweise bevorsteht. Ganz allgemein geht es um Mensch-Umwelt-Beziehungen unter verschiedenen kulturellen Bedingungen und was wir daraus lernen können. Dies berührt viele Themen, über die gegenwärtig viel diskutiert wird: Kolonialismus, Antikolonialismus und Indigenität, Gender, Tourismus, Umwelt- und Klimaschutz, um nur die wichtigsten zu nennen.

Historisch beschränkt sich die vorliegende Untersuchung hauptsächlich auf die nachmittelalterliche, „neue“ Zeit seit 1500. Je nach Thema sind die ersten neuzeitlichen Jahrhunderte wenig dokumentiert oder setzen wichtige Quellen gerade früher ein. Hier empfiehlt sich ein pragmatisches Vorgehen. Doch die Antike steht nur dann zur Diskussion, wenn sie in der Neuzeit aktualisiert wurde. Der Olymp war im griechischen Altertum zweifellos ein Berg der Götter: War er das auch noch im 16. bis 21. Jahrhundert? Ähnliches gilt für die biblische Überlieferung. Vor allem im Alten Testament gibt es eine Reihe von bedeutsamen Zeugnissen zu Bergen: Wie wurden diese in der Neuzeit verwendet?

Die Periode um 1500 gilt als Beginn der kommerziellen und kolonialistischen Expansion Europas, die im 19. Jahrhundert zu einem weltumspannenden Imperialismus führte. Der Austausch zwischen den Erdteilen beeinflusste auch die religiösen Verhältnisse und den Umgang mit Bergen. Der

westliche Beitrag zu einer neuen „globalen“ Bergkultur war nicht christlich-religiöser Art, sondern bestand vor allem aus der alpinistischen Eroberung der Gipfelregionen. Um 1900 gab es Bergsteigervereine bereits an zahlreichen Orten, von Neuseeland über Asien und Afrika bis in die Vereinigten Staaten von Amerika.⁴ Die stärksten religionsbezogenen Impulse zur Bergkultur gingen dagegen vom tibetischen Buddhismus aus, dessen Symbole sich seit dem späten 20. Jahrhundert weitherum einbürgerten. Tibetische Gebetsfahnen sieht man heute bei Berghütten in den meisten westlichen Ländern. Manchmal erhält die Symbolik noch eine bestimmte Stoßrichtung, wie 2005, als eine Gruppe von italienischen Alpinisten auf einem hohen Kletterberg statt eines Gipfelkreuzes eine Buddha-Statue errichtete, was einiges Aufsehen erregte.⁵ In der Regel vermischen sich die religiösen Anspielungen aber mit einem modernen Lebensgefühl, das von Spiritualität, Esoterik und „Kraftorten“ angezogen ist.

Historische Zeugnisse und historischer Kontext

Historisch lässt sich die Heiligkeit von Bergen unter anderem an Aussagen der beteiligten Personen fassen. Sehr zeremoniell sprachen zum Beispiel chinesische Kaiser zu ihrem Ostberg Tai Shan. 1572 kam der zehnjährige Zhu Yijun als dreizehnter Kaiser der Ming-Dynastie auf den Thron, erhielt den Kaisernamen Wanli und wandte sich wenig später an Tai Shan: „Oh Gott, Du bringst alles hervor, was zur Blütezeit gedeihen muss, und birgst in Dir die übernatürliche Energie; Du bist der ewig währende Ruhm des östlichen Landesteils; Du sicherst die Ruhe des Volkes und aller Lebewesen; zehntausend Generationen haben bei Dir wirkliche Hilfe gefunden. Jetzt ist mir, durch Recht und Erbe, die höchste Macht verliehen worden. Mit Ehrerbietung vollziehe ich die Riten; oh Gott, mögest Du das Opfer entgegennehmen und die Gebete anhören; stehe meiner Dynastie bei.“⁶

Wesentlich informeller und lakonischer hielt es eine Frau aus den peruanischen Anden. Wie viele andere wurde María Poma Ticlla 1660 von einem spanischen Inquisitor verhört, der die „Abgötterei“ der indigenen Bevölkerung aufdecken und ausrotten wollte. Unter Zwang gestand sie, ihren Berg gelegentlich mit einem kurzen Gebet anzusprechen: „Antana-

ma Hurco, empfangen hier, was wir für das Wachstum der Lamas opfern, ich wünsche es mir so sehr.“ Sie speiste und beschenkte die Berggottheit in der Absicht, weltliche Güter, allgemeine Hilfe oder einfach ein gutes Leben zu erhalten.⁷

Keine dieser quellenmäßig bezeugten Aussagen lässt sich losgelöst von ihrem Kontext verstehen. Allein bleiben sie ähnlich rätselhaft wie viele Selbstzeugnisse von Alpinisten. Was genau treibt sie an, unter Anstrengungen und Gefahren bestimmte Berggipfel zu erklettern? Sehr interpretationsbedürftig ist etwa die berühmte Erklärung, man müsse den Mount Everest besteigen, „because it’s there“ – weil er da ist (George Mallory, 1923). Wer sich historisch-kritisch mit dieser Begründung befasst, geht am besten von dem konkreten Zusammenhang aus, in dem sie erfolgte. Es ist meist schwierig, ein ungewöhnliches Ziel oder Erlebnis in Worte zu fassen, und man kann auch zu viel in solche Bonmots hineinlesen. In unserem Fall der religiösen Bergverehrung besteht der Kontext zum Beispiel aus Wallfahrten, deren historische Entstehung und Konjunkturen, Organisation und gelebte Kultur zu dokumentieren sind. Die gesellschaftliche Veranstaltung macht den Teilnehmenden Vorgaben und lenkt ihre geistige Energie und Aufmerksamkeit in bestimmte Richtungen. Zu den Motivationen gehören in der Regel auch Vergnügungsmöglichkeiten und andere weltliche Absichten.

Der Erklärungswert der religiösen Erzählungen, Visionen und dogmatischen Festsetzungen ist in sozial- und kulturhistorischer Sicht geringer, als es eine ältere, noch von theologischen Auslegungen geprägte Religionswissenschaft annahm. Die Lehrgebäude haben oft eine komplexe Beziehung zu Ritualen, Praktiken und Weltanschauungen der breiten Bevölkerung, die uns hier am meisten interessieren. Das heißt nicht, dass sich dieses Buch ausschließlich auf die populäre Religiosität konzentriert. Wichtig ist vielmehr die Interaktion zwischen Eliten- und Volkskultur, in der verschiedene gesellschaftliche Gruppen ihre Vorstellungen durchsetzen konnten – oder eben nicht. Heute trifft man gelegentlich auf die Idee, dass Heiligkeit im christlichen Raum gewissermaßen nach Belieben „von unten“ proklamiert werden konnte. In Wirklichkeit gab es für die Bestimmung des Sakralen eine hierarchische Ordnung. Der Ausgang der Diskussionen und Konflikte stand nicht von vornherein fest, doch mittel- und langfristig setzten sich die Zentren der Macht oft durch.

Der Bezug zu einem Jenseits, welches die menschliche Erfahrung transzendiert, gehört häufig mit zur Abgrenzung der religiösen von der weltlichen Sphäre. Auf der Ebene der gesellschaftlichen Autoritäten ist diese transzendente Dimension in der Regel leichter zu fassen als auf der Ebene der breiten Bevölkerung. Die Spezialisten der religiösen Arbeit formten die Wünsche der Menschen nach Wohlergehen und langem Leben zu einem Weltbild mit allgemeinen Erklärungen und Moralvorschriften. Im Alltag der meisten Leute blieben die Wünsche dagegen häufig partiell und unmittelbar. Sie drängten nach sofortiger Erfüllung, konnten sich aber auch schnell wieder verändern und waren aufs Engste mit dem weltlichen Leben verwoben.⁸ Wichtiger als eine genaue Abgrenzung von sakralen und säkularen Bedeutungen ist die Untersuchung der Verschränkungen und historischen Verschiebungen. Was hat es zum Beispiel für eine Bewandnis, wenn im britischen *Alpine Journal*, einem Leitorgan des Alpinismus, 1918 behauptet wird, dass es sich bei diesem modernen Sport um eine Religion handle?⁹ Durch den Bezug auf einen weiteren Horizont lassen sich die hier betrachteten Formen der Wahrnehmung besser verständlich machen.

Wie es zu diesem Buch kam

Ich befasse mich seit Langem mit der Geschichte von Bergregionen. Eine global vergleichende Sicht auf religiöse Aspekte ergab sich aber erst aus einem speziellen Anlass. Zusammen mit Kolleg:innen aus Indien und Lateinamerika sollte ich auf dem 20. Internationalen Kongress der Historischen Wissenschaften in Australien 2005 einen Round Table vorbereiten. Das Komitee hatte uns das Thema *Mountain Peoples and Societies: Nature and Culture* zugesprochen. „Natur und Kultur“ erschien uns allzu europäisch gedacht, daher konkretisierten wir es mit der globalhistorisch geeigneteren Frage nach der Heiligkeit der Berge. So kam es zu einer ersten Publikation, an die sich später eine allgemeine Monografie zur vergleichenden Geschichte der Berge in der Neuzeit und weitere Arbeiten anschlossen.¹⁰

Anstöße kamen auch von Ideen und Vorstellungen im Umfeld der großen Umwelt- und Entwicklungskonferenz von Rio de Janeiro 1992. Die Berge wurden damals zum ersten Mal in einem wichtigen UNO-Dokument, der

Agenda für das 21. Jahrhundert, als *major ecosystem* neben den Ozeanen und den Wüsten anerkannt. Dazu brachten die Befürworter unter anderem religiöse Argumente ins Spiel. Die Berge seien seit Beginn der Menschheitsgeschichte in den inneren Kern der Gesellschaften eingetreten, hieß es: „Für alle großen und viele kleinen Religionen sind die Berge spirituell bedeutsam. Und trotz der Verbreitung des modernen Skeptizismus dominieren diese emotionalen, religiösen oder spirituellen Kräfte an den meisten Orten rund um den Erdball.“ Wenn man sie in der Entwicklungspolitik ignoriere, verliere man daher einen entscheidenden Teil des Weltkulturerbes und gefährde eine kritische Stütze unserer kulturellen Diversität.¹¹

Uns schien es damals, dass diese Diversität gerade durch solche generalisierenden und homogenisierenden Feststellungen gefährdet werden könnte. Jedenfalls kam es uns darauf an, die Vielfalt der religiösen Bergkulturen ernst zu nehmen. Dies bildet auch eine wichtige Arbeitshypothese des vorliegenden Buches. Wie sich die hier vertretenen Positionen darüber hinaus zu früheren und aktuellen Theoriediskursen stellen, wird im Text von Fall zu Fall angesprochen.

Bei Spezialfragen, die im Laufe der Arbeit auftauchten, habe ich für dieses Buch Forschung aus erster Hand betrieben. Die drängte sich vor allem dann auf, wenn religiöse Aspekte im zeitgenössischen Diskurs von der zugänglichen historischen Literatur übergangen oder zu ungenau dargestellt werden. In bestimmten Fällen habe ich mich auch persönlich mit Spezialisten in Verbindung gesetzt, etwa um Aufschluss über einen bestimmten chinesischen Ausdruck zu erhalten. Mir ist die Sprache unzugänglich und mir fehlt auch ein Stück weit der kulturelle Rahmen, um eine Aussage angemessen zu beurteilen. Dieses Kontextwissen gehört zu den größten Schwierigkeiten für eine Globalgeschichte der heiligen Berge. Begegnen kann man ihnen mit Lektüre. Das vorliegende Buch lässt sich von der verfügbaren, in europäischen Sprachen erschienenen wissenschaftlichen Literatur leiten. Sie in den weitverzweigten Disziplinen und entlegenen Regionen aufzuspüren, gehörte zu den Herausforderungen für das Vorhaben.

Dieses Buch richtet sich an eine interessierte Öffentlichkeit, ohne Fachleute verschiedener Provenienz auszuschließen. Für beide habe ich mich um eine zugängliche Sprache bemüht. Für die Letzteren habe ich versucht, den bibliografischen Hintergrund mit Endnoten kontrollierbar zu machen.¹² Ein

warmes Wort des Dankes geht an all jene zahllosen Gewährsleute, die mich über die Jahre mit ihrem Wissen bereicherten, und an die Personen, die mir bei dieser Buchpublikation zur Seite standen, besonders an Daniel Anker, Eric T. Hounshell, Jakob Messerli, Alessandro Pastore und Clà Riatsch. „Es gibt Berge jenseits der Berge“, lautet ein chinesischer Ausspruch, den mir eine Kollegin aus Beijing hinterbracht hat.¹³ Ihr zufolge fordert die Redensart zur Bescheidenheit auf. Hinter jedem Berg (oder Menschen) kann einer stehen, der höher, schöner, weiser – und vielleicht auch heiliger ist.

ANREISE IN ZWEI ETAPPEN

1. Wie entsteht ein heiliger Berg?

- Kanonisierung auf Europäisch • Tibetische Bergrituale • Beliebige Heiligkeit? • Die Wüstenväter • Revolutionssymbolik

Den Anfang machen bestimmte Wörter, in Europa *heilig* (Deutsch), *holy, sacred* (Englisch), *sacré, saint* (Französisch), *sacro, santo* (Italienisch, Spanisch, Portugiesisch) usw. Um diese Kernwörter herum lagern andere Wörter wie zum Beispiel das eher gehobene *sakral* (*sacral, sacrale, sagrado*). Heutzutage fällt es nicht schwer, über Europa hinaus entsprechende Informationen auf weiteren Kontinenten einzuholen. Google bietet einen global gedachten Übersetzungsdienst an. Gegenwärtig sind bereits mehr als hundert Sprachen aufgeschaltet. Die Übersetzungen werden von Millionen von Nutzenden gebraucht, gelegentlich kontrolliert und nach Ansicht der Betroffenen verbessert. Ich habe bei Google-Übersetzer nicht eine Sprache gefunden, in der für *heilig* kein Gegenstück angeboten wird. Regelmäßig erscheinen dafür bestimmte Einträge im lateinischen Alphabet oder in anderen Schriftarten, so etwa auf Indonesisch (*suci*), auf Xhosa (*ngcwele*) und auf Samoanisch (*paia*).¹ Offenbar gilt das Wort weltweit als relevant und übersetzbar.

Wir sollten die Beobachtung nicht überbewerten. Es ist anzunehmen, dass die Bedeutung von *heilig* interkulturell stark variiert. Häufig ist die Übersetzung wohl ein Notbehelf, weil Ausdrücke, die als relevant gelten, irgendwie wiedergegeben werden müssen. Künstliche Verknüpfungen nimmt man dabei in Kauf. Die vergleichenden Humanwissenschaften geben dazu zahlreiche Hinweise. Bisher liegt allerdings keine Standardübersicht vor, die modernen Ansprüchen genügen würde und auf die wir uns systematisch beziehen könnten.² In Europa haben sprachliche Untersuchungen versucht, auch die historische Herkunft von *heilig* zu entschlüsseln und die „ursprüngliche“ Bedeutung zu rekonstruieren.³ Für unsere Zwecke ist diese etymologische Methode wenig aussagekräftig. Was hier interessiert, sind nicht spekulative Anfänge, sondern der Sprachgebrauch an einem bestimmten Ort und Zeitpunkt. Dazu wählen wir die tridentinische Eides-

formel des katholischen Glaubensbekenntnisses, erlassen mit päpstlicher Bulle vom 13. November 1564.

Kanonisierung auf Europäisch

Diese Eidesformel, die *Professio Fidei Tridentinae*, musste bis ins 20. Jahrhundert von allen katholischen Priestern beschworen werden. Sie begann so: „Ich (Name) glaube und bekenne mit fester Ueberzeugung Alles und Jedes, was in dem Glaubens-Symbolum, dessen sich die heilige Römische Kirche bedient, enthalten ist, nämlich: Ich glaube an Einen Gott, den allmächtigen Vater, Schöpfer Himmels und der Erde, [...] und an Einen Herrn Jesum Christum, den eingeborenen Sohn Gottes, vor aller Zeit vom Vater geboren, Gott von Gott, Licht vom Lichte [...]; und an den heil. Geist, den Herrn und Lebendigmacher, der vom Vater und Sohne ausgeht [...]. Amen.“ Nach dieser althergebrachten Einleitung zur Trinität hatten die Priester ihre Treue zu den wichtigsten Beschlüssen des Konzils von Trient zu bezeugen, vor allem zu den Glaubensquellen (Überlieferung der heiligen Kirche und Heilige Schrift) und zu den sieben Sakramenten des neuen Bundes (Taufe, Firmung, Altarsakrament oder Eucharistie, Buße, Letzte Ölung, Priesterweihe und Ehe). Im letzten Teil folgte das Versprechen, der Kirche, dem Papst und dem Konzil „wahren Gehorsam“ zu leisten und „bis zum letzten Athemzug“ standfest beim Glauben zu bleiben.⁴

Im originalen lateinischen Wortlaut und würdigen Ton hergesagt, dauerte diese Eidesformel mehr als fünf Minuten. Wenn man von der allgemeinen Formel „Himmel und Erde“ absieht, wurden Natur und Umwelt darin nicht angesprochen. Alles drehte sich um Menschen, vornehmlich personal gedachte göttliche Wesen und um die damit befassten Einrichtungen. *Heilig* kam 16 Mal vor – für die römische Kirche (4 Mal), für die Heilige Schrift (3), für das Konzil (3), für die Heiligen (3), für den heiligen Geist (2) und für das Altarsakrament (1). Man kann annehmen, dass es ebenso für den an erster Stelle genannten Gottvater und den Gottessohn galt, gesagt wurde es aber nicht. Das Altarsakrament, dessen Heiligkeit schon im *Sakrament* angelegt war, wurde zusätzlich mit dem Superlativ (*aller-*)*heiligst* bezeichnet.

Der Begriff des Heiligen bildete in der christlichen Kirche seit ihren An-

fängen in der Spätantike ein Diskussionsthema und war zeitweise heftig umstritten wie gerade jetzt, im 16. Jahrhundert mit Martin Luther und anderen Reformatoren. Das Konzil von Trient, auf das sich der Eid bezog, nahm dazu in vielfältiger Weise Stellung. So berief Kardinal Marcello Cervini, ein päpstlicher Gesandter am Konzil, Anfang 1547 eine kleine Gruppe von anwesenden Theologen, um die reformatorischen Schriften zu prüfen. Luther hatte 1520 behauptet, es gebe bloß zwei Sakramente, und er schien ihre Wirksamkeit und Rolle für die Glaubenspraxis herunterzuspielen. Cervinis Kommission extrahierte aus den verdächtigen Schriften 35 Punkte, die der katholischen Lehre zu widersprechen schienen. Seit etwa vier Jahrhunderten hatte die Theologie den Sakramenten viel Aufmerksamkeit geschenkt, so dass es dazu genug Lesestoff gab. Die Punkte wurden nachher in der Generalversammlung diskutiert und schließlich in 13 Artikeln zusammengefasst. Am 3. März 1547 stimmte ihnen die Versammlung einstimmig zu.⁵

Der erste Artikel stellte jede Person unter Kirchenbann, die sagen würde, dass die Sakramente nicht von Jesus Christus eingesetzt worden seien, dass es mehr oder weniger als die sieben Sakramente gebe oder dass eines davon kein wahrhaftes Sakrament sei.⁶ Damit war der Einstieg geschafft. Nach dieser allgemeinen Klärung musste das Konzil noch die einzelnen Sakramente behandeln, was bei der umstrittenen Eucharistie besonders schwierig war und lange dauerte. Es galt, die von Reformatoren diskutierte wirkliche Anwesenheit von Christus bei der Eucharistie und die dabei stattfindende „Transsubstantiation“ zu erläutern und bekräftigen. Transsubstantiation nannte man die Wesensverwandlung von Brot und Wein, die im Ritual verwendet wurde, in den Leib und das Blut Christi. Daneben gab es eine Reihe von liturgischen Punkten, etwa ob der Weinkelch auch an die einzelnen Gläubigen gehen sollte und wie die übrig gebliebene Hostie, das geweihte Brot, aufbewahrt werden sollte. Darüber wurde für die Klosterfrauen erst in der letzten Session des Konzils im Dezember 1563 befunden.⁷

Die Hostie, der Leib Christi, wurde von den Gläubigen nicht nur verzehrt und dem eigenen Körper zugeführt. Sie wurde auch zur Schau gestellt und visuell verehrt. Dafür entwickelte man seit dem Spätmittelalter spezielle Demonstrationsgefäße, sogenannte Monstranzen. Es scheint ein zunehmendes Verlangen nach persönlichem Augenschein gegeben zu haben.⁸ So verbreitete sich in den katholischen Regionen im 16. und 17. Jahrhundert eine kunstvolle

Monstranzkultur. Auch weniger bemittelte Pfarreien und Klöster wendeten für die Gefäße viel auf, begüterte leisteten sich Edelmetall und Edelsteine. Die 1663 fertiggestellte Große Monstranz von Einsiedeln weist etwa dreitausend kostbare Schmucksteine auf.⁹ Der innerste Kern dieser Gefäße war die Schauöffnung mit der Hostie. Man bezeichnete sie unter anderem als „Sanctissimum“, als „Allerheiligstes“, ein Ausdruck, der sonst das gesamte Altarsakrament meinte und in seiner Bedeutung hervorhob.

Entstanden war die Monstranzkultur ursprünglich, um Reliquien von Heiligen zur Schau zu stellen. Auf die Zurückweisung dieser alten Tradition der Heiligen durch die Reformation reagierte das Konzil mit einem ausführlichen Dekret. Zur apostolischen Kirche gehöre die Lehre, „dass die Heiligen, die zugleich mit Christus herrschen, ihre Fürbitten für die Menschen Gott darbringen, und dass es gut und nützlich sey, sie demüthig anzurufen“. Verehren müsse man auch ihre Überreste, also „die heiligen Leiber der heiligen Martyrer und Anderer bey Christus Lebender, welche lebendige Glieder Christi, und ein Tempel des heiligen Geistes waren“.¹⁰ 1588, ein Vierteljahrhundert nach dem Erlass von Trient, wurde nach langer Unterbrechung wieder mit der Kanonisierung von neuen (verstorbenen) Personen begonnen. Bis 1767, als der Vatikan die Praxis während der Zeit der Aufklärung erneut einstellte, gelangten 55 Personen postum in den Heiligenstand. Viele von ihnen waren Männer (42), Angehörige religiöser Orden (38), Italiener (27), Adlige (mindestens 26) und Spanier (17). „Es ist also offensichtlich, dass die fünfundfünfzig Männer und Frauen keine Zufallsauswahl aus der allgemeinen katholischen Bevölkerung bildeten“, kommentiert der Kulturhistoriker Peter Burke.¹¹

Tatsächlich wurden die zentrale kirchliche Kontrolle und die administrativen Hürden für die Heiligsprechung laufend ausgebaut. Lokale Heilige oder unkonventionelle Kandidaten hatten es schwerer als früher. Heiligkeit galt als „heroische Tugend“, die jetzt durch entsprechenden Lebenswandel, beglaubigte Wunder usw. im Einzelnen nachgewiesen werden musste. Viele Vorschläge blieben in der römischen Hierarchie stecken.¹² Von Interesse ist hier der Umstand, dass die Heiligen weiterhin einen semimobilen Charakter hatten. Zwar kam ihren Grabstätten besondere Bedeutung zu, doch ihre Überreste waren als Reliquien übertragbar und ortsunabhängig. Dies ist ein weiterer Hinweis, dass die „Topografie des Heiligen“ einen ausgesprochen

menschlichen Zuschnitt hatte. Umweltelemente spielten darin eine geringe Rolle. Diese eigentümliche Abwesenheit der Natur hatte sich seit der Institutionalisierung des Christentums in der Spätantike eingespielt.¹³ Um sie zu verändern, brauchte es neue, starke Kräfte. Davon später.

Fazit unserer ersten Nachforschung: Als Modell für die Entstehung heiliger Berge erweist sich der bisher betrachtete Abschnitt des europäisch-katholischen Wegs als unergiebig. Auch der protestantisch-evangelische Pfad wich in dieser Hinsicht vorläufig nur wenig davon ab.¹⁴ Wesentlich zielführender ist ein Blick auf andere Weltgegenden.

Tibetische Bergrituale

Ungefähr zwischen 1570 und 1575 – jedenfalls kurz nach dem Konzil und der erwähnten Bulle – verfasste der buddhistische Mönch Pema Karpo einen mythologischen Reiseführer zum Reinen Kristallberg (Dakpa Sheri) im Südosten von Tibet. Der von tiefen Tälern zerfurchte Bergdistrikt namens Tsari hat einen Hauptgipfel von 5735 Metern Höhe und liegt an der Grenze zu Assam, wo das tibetische Hochland steil in den südlichen Regenwald abfällt. Heute befindet sich dort die provisorische chinesisch-indische Grenze, die McMahon-Linie. Karpos Reiseführer war nicht der erste Text zu diesem besonderen Berg, doch er fand bald weite Verbreitung und wurde zu einem vielgelesenen und memorierten Langzeitklassiker.¹⁵ Die Schriftlichkeit blickt in Tibet auf eine mittelalterliche Tradition zurück. Religiöse Texte zirkulierten in Form von Handschriften und sogenannten Blockdrucken. Beim Blockdruck wurde aus einer Holztafel eine ganze spätere Papierseite seitenverkehrt herausgeschnitzt. Die Klöster besaßen große Speicher, in denen Tausende solcher Holztafeln für jede Seite eines Werkes aufbewahrt und bei Bedarf für Neudrucke von Büchern verwendet wurden.

Der vorliegende Reiseführer trug den Titel *Lobrede in Versen auf den Heiligen Ort Tsari* (Tsa ri tra zhes pa'i gnas la bstod pas pad dkar legs bshad). Er bestand aus einem Gemisch von Gebeten, religiöser Polemik, Kosmologie, esoterischen Ritualvorschriften, tantrisch-buddhistischer Geografie, Anekdoten und Geschichtserzählungen, vieles aus älteren Quellen übernommen und alles in Versform gehalten, die sich besser ins Gedächtnis einprägen. Ge-

schildert wird zum Beispiel der Besuch eines buddhistischen Meisters, der den Berg mittels körperlicher Umrundung verehrt und von Berggottheiten in der Meditation übernormale Fähigkeiten erlangt. In die rechte Hand nimmt der Meister eine kraftvoll-magische Pflanze, in der linken hält er seinen Wanderstab, dann beginnt er zu tanzen und singt Folgendes: „Dieser oberste heilige Berg (né), der glorreiche Tsari / Wird nicht von allen und jedem besucht / Ich habe den weltlichen Tätigkeiten entsagt / Ich bin zur Selbsterleuchtung des Geistes gelangt // Es ist ein Ort, um Leib und Leben abzuwerfen / Es ist ein Ort, um die äußeren und inneren Hindernissen zu beseitigen / Es ist ein Ort, um das zyklische Dasein zu untersuchen / Es ist eine Ort, um die Askese und ihre Vollendung abzuwägen [...]“¹⁶

Der Autor Pema Karpo (1527–1592) galt als großer Gelehrter und Geschichtenerzähler. Er stammte aus dem regionalen Niederadel und wurde als vierte Wiedergeburt des Begründers der Drukpa-Sekte identifiziert, welche die führende religiöse Gemeinschaft auf den Pilgerrouten von Tsari bildete. Seine Schrift entstand zu einer Zeit, als die Wallfahrt stark zunahm und eine neue Phase des Bergkults einsetzte. Man nimmt an, dass der Berg – wie viele andere in Tibet – zuerst im lokalen Rahmen verehrt wurde. Solche Kulte des sogenannten *yüllha*-Typs („Gott der Lokalität“) waren assoziiert mit örtlichen Gemeinschaften und ihrer Identität. Sie wurden mündlich tradiert, ihre periodischen Rituale am Fuß der geheiligten Berge galten unmittelbaren Wünschen und Problemen der diesseitigen Welt. Seit dem ausgehenden 12. Jahrhundert, während einer Expansionsphase von buddhistischen Sekten, scheinen dann wandernde Asketen mittels tantrischer Meditation die religiöse Macht von Tsari etabliert zu haben. Er stieg zu einem Berg des *néri*-Typs auf („Bergwohnsitz wichtiger Gottheiten“). Bei dieser Kultform ging es auch um Fragen von Tod und künftigem Leben auf dem Weg der Erleuchtung, sei es als Wiedergeburt oder dann als Befreiung davon. Sie war eingebettet in buddhistische Textüberlieferungen, wurde von religiösen Spezialisten getragen, und ihre Anhänger setzten sich aus regionalen und überregionalen Bevölkerungsgruppen zusammen.¹⁷

Für die Etablierung des Tsari als hochheiligem Berg war die Meditation mit räumlichen Mandalamodellen von besonderer Bedeutung. Die Eremiten und wandernden Asketen erzeugten damit eine visionäre religiöse Landschaft, die sich an vielen Punkten der äußeren Landschaft festmachen ließ