

sich mit unterschiedlichen kolonial besetzten Kategorien verband: Natur – Kultur und Eltern – Kind.

Diese paternalistische Perspektive schlug sich auch in der geschichtlichen Tradierung der Ereignisse nieder: Im *Historischen Lexikon der Schweiz* sind Glatthard und die SSAF nicht als Kooperationspartner der indischen Regierung und von Tenzing Norgay, sondern (fälschlicherweise) als Gründer des Instituts verewigt. Dem Eintrag unter Glatthards Namen zufolge wurde Norgay, der seit 1935 an Expeditionen im Himalaya teilnahm und als einer der erfahrensten Höhenbergsteiger seiner Zeit galt, erst von Glatthard zum Bergführer ausgebildet: »Ab 1954 bildete G[latthard] ind. und nepales. Sherpas zu Bergführern aus, darunter Tenzing Norgay, einen der Erstbesteiger des Mount Everest. Im Auftrag der Schweiz. Stiftung für alpine Forschung gründete er 1953 das Himalajan Mountaineering Institute in Darjeeling (Indien).«²¹⁷

SAHIBS UND SHERPAS

Die Prämisse einer »ungleichen Ähnlichkeit« zwischen Nepal und der Schweiz zog sich durch die Schweizer Berichterstattung zu den Everest-Expeditionen. Das lässt sich anhand eines Artikels zeigen, der am 28. Mai 1952 in der *Neuen Zürcher Zeitung* und drei Tage später im *Tages-Anzeiger* publiziert wurde und den Titel »Die Sahibs und ihre Sherpas« trägt. Er erschien während der ersten der beiden Schweizer Everest-Expeditionen und beginnt folgendermaßen: »Als Ergebnis des langen Anmarsches sind zwei wichtige Dinge festzuhalten: die Sohlen sind horniger, die Nacken zäher geworden, der Magen verträgt sich mit rösch [knusprig] gebackenen Chapati, und die Bärte sprießen; der Berg ist erreicht; zwei Dutzend Männer, die Sahibs und ihre Sherpas, beginnen mit seiner Belagerung. Er wird sie in den kommenden Wochen zu einer Schicksalsgemeinschaft schmieden.«²¹⁸

Der Text beschreibt als erstes die Verwilderung der Schweizer Bergsteiger: Ihre Füße sind von dem tagelangen Marsch von Katmandu zum Basislager mit Hornhaut überzogen, die Rückenmuskeln sind unter den

217 | Bernet 2006.

218 | Gurtner, Othmar: »Die Sahibs und ihre Sherpas«, in: *Tages-Anzeiger*, 31. Mai 1952.

schweren Lasten gewachsen und die Gewöhnung an das fremde Essen ist gelungen.²¹⁹ Zudem sind die sprießenden Bärte ein sichtbares Zeichen dafür, dass sich die Männer außerhalb der zivilisierten Sphäre befinden, in der sie sich täglich rasieren können. Die Schweizer Bergsteiger vollziehen rituell jene Vertauschung von Kultur und Natur, die für die koloniale Zone bedeutsam ist. In ihrer Studie zum deutschen Kolonialismus zeigt Katharina Walgenbach, wie sich die dichotome Zuschreibung von Männlichkeit und Kultur einerseits sowie Weiblichkeit und Natur andererseits in der Kolonie umkehrte: »Der Mann wurde nun in den [sic!] Bereich der Natur verortet: Seine Aggression, Kraft und sein Herrschaftswille waren wichtige Attribute, die der Eroberung ›fremder‹ Länder dienen sollte.«²²⁰ Unrasierte Gesichter lassen sich als Symbol für den Abenteurer in der Wildnis und für den Eintritt des urbanen Mannes in die ländliche Zone lesen – auch Schweizer Bergführer wurden Mitte des 20. Jahrhunderts, im Unterschied zur städtischen Elite, meistens mit Bart abgebildet. Zahlreiche Bilder der Everest-Expeditionen zeigen (in Absetzung zu den stets bartlosen Sherpas) oftmals bärtige weiße Bergsteiger. »Mit Rucksack, Schirm und Wochenbärten« titelte die Illustrierte *Sie + Er* ihren Bericht über die Everest-Lhotse-Expedition von 1956.²²¹ Die Bilder zur Rückkehr der Schweizer Expeditionsteilnehmer, aufgenommen auf dem Flughafen oder bei offiziellen Empfängen, zeigten hingegen Männer mit rasierten Gesichtern in Anzug und Krawatte und kennzeichneten auf diese Weise deren Wieder-Eintritt in die zivilisierte Zone.

Diese Taxonomie des Männlichen strukturierte auch die Beziehungen zwischen Sherpas und Schweizer Bergsteigern: Erstere erschienen als Assistenten, die den heldenhaften Kampf der weißen Männer in der Wildnis unterstützten. Diese asymmetrische Beziehung drückt sich in einem Bild aus, das in Egglers Buch über die Schweizer Everest-Lhotse-Expedition von 1956 veröffentlicht wurde (vgl. Abbildung 22). Es zeigt den Bergsteiger Hans Rudolf von Gunten mit zwei Sherpas namens Annullu und Pasang Phutar. Von Gunten steht erhöht und wirkt wesentlich größer als die beiden Nepalesen. Er scheint ihnen den weiteren Routenverlauf zu er-

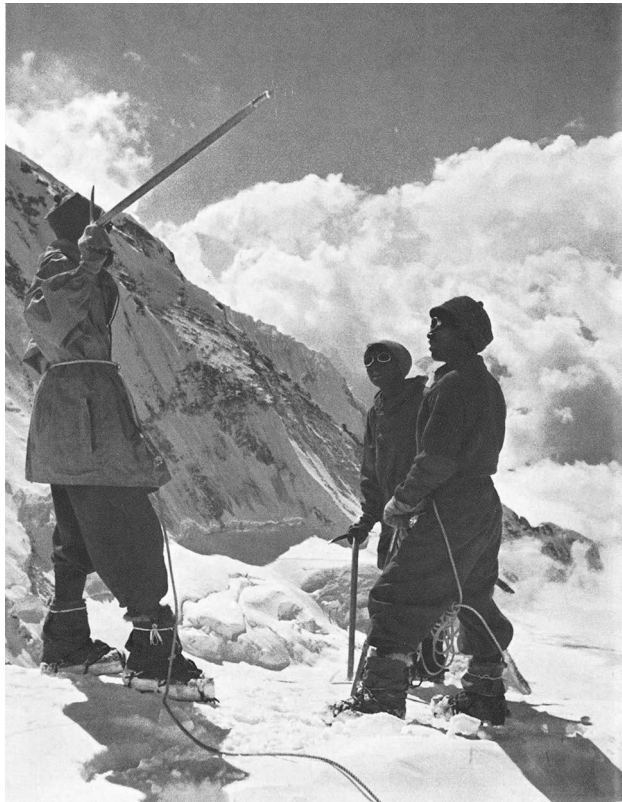
219 | Der Fußmarsch von Katmandu zum Basislager dauerte 24 Tage. Vgl. Wyss-Dunant 1952, 12.

220 | Walgenbach 2005, 262.

221 | Riboud, Marc: »Mit Rucksack, Schirm und Wochenbärten«, in: *Sie + Er*, 29. Juni 1956.

klären. Die Sherpas sind ihm zugewandt, während sein Gesicht verdeckt bleibt. Die Bildlegende besagt: »Verständigung von Guntens mit Annullu und Pasang Phutar. Seine jede Sprachgrenze überwindende Gebärde hieß eindeutig: »Higher we go!«

Abbildung 22: Hans Rudolf von Gunten mit Annullu und Pasang Phutar auf der Everest-Lhotse-Expedition



Verständigung von Guntens mit Annullu und Pasang Phutar. Seine jede Sprachgrenze überwindende Gebärde heisst eindeutig: »Higher we go!«

Quelle: Eggler 1956, 152

Der Text verbindet damit die grenzüberschreitende Verständigung mit einer klaren Aufteilung der Tätigkeiten: Der Schweizer Alpinist bestimmt die Route, er spricht, er plant und er symbolisiert den Drang nach oben. Die nepalesischen Sherpas lassen sich belehren, sie hören zu, befolgen

die Anweisungen und unterstützen den Schweizer in seinem Unterfangen. Diese Hierarchie drückt sich auch in der Darstellung der technischen Hilfsmittel aus: Von Gunten scheint die Seilschaft anzuführen. Sein Pickel zeigt nach oben Richtung Gipfel, während diejenigen der Sherpas in den Schnee gesteckt sind, bereit für die nächsten Schritte.

Ein anderes Bild (vgl. Abbildung 23), das sich in einem Bildband zu den Everest-Expeditionen von 1952 findet, verweist auf eine weitere konstitutive Dimension der Beziehung zwischen Sherpas und Sahibs. Es zeigt den Sherpa Dawa Thondup, der im Vordergrund des Bildes steht und eine Flüssigkeit von einem größeren in einen kleineren Behälter gießt. Links hinten ist Raymond Lambert erkennbar, der auf das Nebelmeer blickt, das sich unter den Bergsteigern ausbreitet. Die abgeschnittenen Füße lassen den Sherpa, im Unterschied zum breitbeinig im Schnee stehenden Schweizer, gedrunken wirken. Der Text informiert darüber, dass Dawa Thondup gerade einen Orangensaft für Lambert zubereitet.²²² Der Sherpa wird als derjenige dargestellt, der für die reproduktiven Arbeiten zuständig ist. Sein Blick richtet sich auf die Nahrung für den Schweizer Alpinisten, während dessen Blick in die Weite schweift. Der Schweizer ist der Schönheit der Landschaft zugewandt und beschäftigt sich mit der Planung ihrer Erschließung. Im frauenlosen Raum zwischen Basislager und Gipfel sichern die Sherpas das physische Überleben der Expeditionsteilnehmer. Zugleich werden sie dadurch aus dem Bereich der aktiven, heldenhaften und tätigen Männlichkeit verbannt.

Im oben erwähnten Artikel aus der *Neuen Zürcher Zeitung* wird die spezifische Beziehung zwischen nepalesischen und schweizerischen Bergsteigern aus deren Rollen in der Geschichte der Bergsteigens abgeleitet:

»Das Zusammenleben einheimischer Talleute mit fremden Bergforschern muss uns an die Pionierzeit der Alpenerschliessung erinnern. Doch darf man nicht daraus schließen, im fernen Himalajagebirge füge sich noch einmal jenes romantische Zusammenklingen von ›Herr und Führer‹, werde der neo-klassische Alpinismus geboren. Die beiderseitigen Voraussetzungen sind zu verschieden, der dortige Eingeborene hat trotz seiner Naturnähe noch nicht den Bergsinn und das bergsteigerische Können erreicht, wie es vor hundert Jahren in den Alpen das große Geschlecht der ersten Bergführergeneration auszeichnete; und die ›Herren‹ sind

dort nicht mehr ähnlich den alpinen Pionieren, die durch Energie ausglich, was ihnen an Bergerfahrung abging, sondern sie verkörpern vielmehr eine Spitzenklasse westalpinen Bergsteigertums mit einer enormen Erfahrung im Himalaja und in der besonderen Technik der bergsteigerischen Expedition.²²³

Abbildung 23: Dawa Thondup und Raymond Lambert am Everest



Quelle: Roch 1952, 88

Diese Ausführungen situieren die »ungleiche Ähnlichkeit« von Schweizern und Nepalesen nun im Kontext der Alpinismusgeschichte. Die

223 | Gurtner, Othmar: »Die Sahibs und ihre Sherpas«, in: *Tages-Anzeiger*, 31. Mai 1952.

Asymmetrie der Darstellung manifestiert sich bereits mit der Wortwahl: Der Sherpa wird als ›Eingeborener‹ beschrieben, beim Schweizer Alpinisten ist vom ›Bergführer‹ die Rede. Was beide gemeinsam haben, ist ihre Naturnähe. Was sie trennt, sind die technischen Kenntnisse und der ›Bergsinn‹ der Schweizer, eine Mischung aus Wissen und Intuition im Umgang mit dem Gebirge. Damit wird die Grenze erneut da gezogen, wo sich das reine Überleben vom zivilisierten Leben scheidet. Sowohl die Sherpas als auch die Schweizer Bergführer leben naturverbunden, aber nur Letztere verfügen über intellektuelle Fähigkeiten und praktische Kenntnisse, die ihren Umgang mit den Bergen als eine moderne Praxis kennzeichnen. Die Differenz, die an dieser Stelle hergestellt wird, beruht auf der klassisch kolonialen Unterscheidung zwischen dem natürlichen und dem modernen Menschen.

Gleichzeitig zieht der Text eine Trennlinie zwischen den britischen Bergsteigern in den Alpen und den Schweizern im Himalaya ein: Erstere hätten durch Energie das wettgemacht, was ihnen an Erfahrung fehlte. Letztere aber verkörperten ›eine Spitzenklasse westalpinen Bergsteigertums mit einer enormen Erfahrung im Himalaja‹. Diese doppelte Bezugnahme auf Schweizer und Briten zeigt, wie die Everest-Expeditionen dazu verwendet wurden, die Geschichte des Alpinismus umzudeuten. Erfahrung und Können lagen demnach sowohl in den Alpen als auch fast hundert Jahre später im Himalaya aufseiten der Schweizer Bergführer. Diese Darstellung verweist zum einen die Briten an ihren Platz, weil sich deren ›Energie‹ darauf beschränkte, die Bergtouren zu initiieren. Und sie macht zum anderen die Sherpas zu Assistenten, weil die Schweizer durch ihre ›enorme Erfahrung im Himalaja und in der besonderen Technik der bergsteigerischen Expedition‹ nicht auf deren Wissen oder Können angewiesen waren, sondern in erster Linie auf ihre physische Hilfe als Träger.

Die bergsteigerische Entdeckung der Alpen wird so in die Erzählungen der Everest-Abenteuer eingeschrieben, dass den Schweizer Bergsteigern eine überragende Position in beiden entscheidenden Epochen des modernen Alpinismus zukommt. Die britischen Herren waren zwar energisch, aber nicht erfahren am Berg. Und die Sherpas waren vertraut mit den Bergen, verfügten aber nicht über das Wissen und die Technik des Bergsteigens.²²⁴ Damit wird der Schluss nahegelegt, dass die Schwei-

224 | Diese Perspektive war vorherrschend; es gab aber auch einzelne Stimmen, die eine stärkere Gleichbehandlung von Sherpas und europäischen Bergführern

zer Mitte des 19. Jahrhunderts die besseren Sherpas waren und dass sie hundert Jahre später die besseren Sahibs sind.

Der Einsatz von Sherpas wird im Artikel weiter ausgeführt. Da heißt es: »Jetzt stehen die Sherpas am Berg und teilen Leid und Freud mit ihren Sahibs. Sie sind Kammerdiener, Lastenträger, Feuerschläger, Zeltbauer, Schneewater und Wettertrotzer. Kurz, sie fügen sich mit ihren äußerst zuverlässigen Eigenschaften in das Kader der Sahibs so glücklich ein, dass wirklich von einer vollwertigen Bergkameradschaft gesprochen werden kann.« Bezeichnend ist an dieser Stelle wiederum die Verbindung von Egalität und Hierarchie: Es wird von einer »vollwertigen Bergkameradschaft« gesprochen und gleichzeitig werden physische und Hilfsarbeiten klar den Sherpas zugeschrieben: Sie müssen Lasten tragen und Feuer machen. Darüber hinaus sind sie als »Kammerdiener« um das physische Wohlergehen der Schweizer besorgt, die das Kader stellen und sich bedienen lassen. Der Widerspruch, dass die Bergkameradschaft einerseits »vollwertig« ist, andererseits aber auf einer sozialen Hierarchie beruht, ist als solcher nicht erkennbar, weil ihm eine koloniale Matrix zugrunde liegt, die das Gefälle zwischen weißen und nicht-weißen Männern normalisiert. Das »Berg-Othering« stellt eine Ähnlichkeit zwischen Schweizern und Nepalesen her, welche die koloniale Differenz unter neuen Bedingungen bestätigt.

Eine der diskursiven Strategien, die es ermöglichte, die Modernität der Sherpas in die Kolonialität der Macht einzupassen, war diejenige der Mimikry. Im Expeditionsbericht zur Everest-Expedition von 1952 erzählte René Dittert, wie die Schweizer ihre Sherpas, unter ihnen Tenzing Norgay, in Katmandu trafen: »At that moment, in their European-style clothes, they looked awkward, for they were not city sparrows and would

einforderten. So machte sich etwa Marcel Kurz 1953 zu einem Fürsprecher für die Anerkennung der Sherpas, indem er sich auf die Geschichte der Schweizer Bergführer berief: Das Desinteresse an den Sherpas, so Kurz, erinnere »etwas an die Geringschätzung der ersten Alpenreisenden für die »Schweizer Bauern«, die sie durch ihre »Eisberge« führten. Erst neuerdings beginnt sich der Europäer ein wenig für seine Diener zu interessieren, und man gibt sich jetzt sogar Mühe, ihre Namen angemessen aufzuzeichnen. Vom historischen und ethischen Standpunkt aus ist es ebenso richtig, die Rolle der Himalaya-Sherpas zu kennen, wie die Bedeutung der Führer für die Eroberung der Alpen.« (Kurz 1953, 1)

only become themselves above 16'000 feet.«²²⁵ Dittert konnte den ›europäischen Kleidungsstil‹ und das urbane Umfeld nicht mit seinem Bild der Sherpas in Einklang bringen: Für ihn sahen sie in den modernen Kleidern tollpatschig und unbeholfen aus. Für Dittert gehörten die Sherpas in die Berge – im Unterschied zu den Schweizer Bergsteigern, denen er das Recht zugestand, sich zwischen urbanen und ländlichen Räumen hin- und herzubewegen. Aus seiner Sicht waren die Schweizer in Katmandu weniger fremd als ihre nepalesischen Kollegen.

Formulierungen wie etwa die Rede von der ›Schicksalsgemeinschaft‹, welche die Sherpas und die Sahibs am Everest gebildet hätten, verweisen aber auch auf den Versuch, die Beziehung zwischen beiden vermehrt in Begriffen der Kooperation zu erfassen. Der Präsident der SSAF, Karl Weber, hob in seiner Rede nach der erfolgreichen Everest-Lhotse-Expedition von 1956 vor 400 geladenen Gästen hervor, dass die Expedition als ein Gemeinschaftswerk verstanden werden müsse. In seinen Dank explizit eingeschlossen waren »unsere stets hilfsbereiten, freundlichen Sherpas, ohne deren Hilfe und Können jeglicher Erfolg in den Regionen der Achte-tausender versagt sein müsste«²²⁶.

Das Himalaya-Bergsteigen wurde damit zu einer Bühne, auf der ein neuer Modus der Partnerschaft mit den Sherpas und neue Formen der Anerkennung von postkolonialen Anderen eingeübt werden konnten. Ein Bildbericht zu den Sherpas, der im Juni 1952 in der Illustrierten *Sie + Er* erschien, endete entsprechend mit den Worten: »Und man ahnt in diesen Dörfern, auf die der Abendschein von Eisriesen niederleuchtet, dass die Zusammenarbeit mit den Schweizern kein Kriegszug im Sinne der leidigen Weltgeschichte ist, sondern ein Zusammengehen mutiger Männer, die einem großen Ziel entgegenstreben. Darum vereinigt sich das ganze Land Solo Khumbu [der Gegend um den Mount Everest] in Gebet und Wunsch mit dem Schicksal der Mount-Everest-Expedition. Fürwahr, die hohen Berge schlagen hier eine Brücke des Verstehens.«²²⁷

Diese Zeilen verweisen auf den Prozess der Dekolonisation, der die Weltkarte radikal verändern wird. Die Einwohner*innen des Himalaya-

225 | Dittert, Chevalley und Lambert 1954, 17.

226 | Karl Weber, zitiert nach M. Oe.: »Gute Rückkehr der Schweizerischen Himalaya-Expedition 1956«, in: *Die Alpen* 1956(8).

227 | Roch, André: »Sahibs und ihre Sherpas im Banne des Mount Everest«, in: *Sie + Er* 1952(23).

tals beginnen demnach zu verstehen, dass die Schweizer nicht aus kolonialem Machtstreben heraus agieren, dass sie keinen ›Kriegszug im Sinne der leidigen Weltgeschichte‹ im Sinn haben. Ins Zentrum gerückt wird ein gemeinsames Ziel, dem die Männer über ›Rassen‹- und Nationengrenzen hinweg entgegenstrebten. Dass mit den Schweizern eine Praxis der Zusammenarbeit auf den Plan trat, die mit dem kolonialen Machtstreben bricht, wird den Schilderungen gemäß in den Dörfern des Solo Khumbu ›geahnt‹, und durch Gebete und gute Wünsche für die Everest-Expedition aktiv hergestellt. Durch Bezüge zur Religion (Beten), zu Emotionen (Wünschen) und einem Vor-Wissen (Ahnen) werden den nepalesischen Bergbewohner*innen vor-rationale Formen der Erkenntnis zugesprochen. Gleichzeitig zeigen sie sich interessiert an einer ›Brücke des Verstehens‹, die Schweizer und Nepalesen mithilfe der Berge zwischen beiden Nationen bauen sollen. Es ist eindrücklich zu sehen, welches Verständnis von Dekolonisation sich in diesen wenigen Zeilen spiegelt: Die Arbeit des Verstehens müssen die postkolonialen Anderen leisten, nicht die Vertreter der Metropole. Sie werden durch *Othering*-Prozesse als Subjekte dargestellt, die erst langsam ahnen, lernen und verstehen, dass nach den Zeiten kolonialer Gewalt nun eine gemeinsame Zukunft ansteht. Die Schweizer hingegen scheinen diese Lektion längst gelernt zu haben: Die Brücke des Verstehens steht bereits, die Einheimischen müssen sie nur noch betreten. Ein solches Bild verkehrt das Ereignis der Dekolonisation gänzlich: Die postkolonialen Anderen, die in zahlreichen Kämpfen an unterschiedlichsten Orten der Welt ihre politische Unabhängigkeit einfordern und erringen, erscheinen darin nicht als Initiator*innen dieses global bedeutsamen Umbruchs, sondern als unaufgeklärtes Publikum, dem die jüngsten historischen Geschehnisse erläutert und ihre Folgen für die Gegenwart nahegebracht werden müssen. Dem Schweizer Publikum wiederum muss nichts erklärt werden, es kann sich wiedererkennen in den mutigen Bergsteigern in Nepal, welche die Botschaft einer neuen gemeinsamen Zukunft in die Welt tragen. In dieser kurzen Passage zeigen sich die Prämissen einer weißen Perspektive, die selbst noch dann autoritär über Wissensformen und Handlungsanweisungen verfügt, wenn es um die Auflösung der eigenen Herrschaft geht. Stattdessen wird eine Transformation von Machtverhältnissen vorgeschlagen, die etliche ihrer entscheidenden Elemente unangetastet lässt: Insbesondere die Hierarchie zwischen europäischen Subjekten und ihren Partnern in Verbindung mit einem durchschlagenden Androzentrismus wird dabei

weitergeführt. Dass die Kolonialität der Macht diskursiv erhalten bleibt, zeigt sich nicht zuletzt daran, dass die Spuren und Manifestationen kolonialer Gewalt unsichtbar gemacht werden. Fragen der Erinnerung, der Restitution oder des Aufarbeitens kolonialen Unrechts werden in solchen verharmlosenden Darstellungen eines neuen nachkolonialen Zeitalters gänzlich undenkbar gemacht.

Die Berichterstattung über die Everest-Expeditionen, so meine These, spielt eine bedeutsame Rolle bei der Entwicklung eines nachkolonialen Selbstverständnisses: Die Schweizer brechen gemeinsam mit den ihnen ähnelnden nepalesischen Anderen in die verbliebenen großen Abenteuer der Menschheit auf. Erneut ist das Bild des prädestinierten Schweizer Helfers ein männliches: Nicht zufällig spricht der Artikel vom »Zusammengehen mutiger Männer, die einem großen Ziel entgegenstreben«. Die Frauen sind nicht mutig, sondern adrett, und sie säumen den Weg der Männer: »Die Frauen stehen im Sonntagsstaat, wenn ihre Brüder oder Männer als Träger mit einer Karawane durchziehen«, ²²⁸ heißt es im Text. Diese Aussage widerspricht einem Bild im Artikel, das zwei Trägerinnen mit schweren Lasten auf einer Brücke zeigt. Es entspricht aber der Rolle, die den Frauen in der Schweizer Berichterstattung zu den Himalaya-Expeditionen zugewiesen wurde und die darin bestand, den abenteuerlichen Unternehmungen der Männer einen Rahmen zu geben.

Die Vorstellung, dass Männer gemeinsam große Ziele verwirklichen, während Frauen sie mit allen Mitteln unterstützen, spiegelt das vorherrschende Geschlechterverständnis in der Schweiz der frühen Nachkriegszeit wider. Wie in den meisten westlichen Staaten wird in den 1950er Jahren einem Weiblichkeitsmythos gehuldigt, der Joris zufolge »alle Erwartungen ein[mittelt]: weder jugendlich noch ältlich, zugleich brav und elegant, anziehend und sittsam, kurz: Tüchtigkeit, perfekt gepaart mit Fröhlichkeit und Gepflegtheit« ²²⁹. Dieses Bild beruhte auf einem asymmetrischen heterosexuellen Arrangement, das dem Mann die Rolle des erwerbstätigen Ernährers und der Frau die Aufgabe der unbezahlten Hausfrau und Mutter zuweist. Was das heißt, hat Iris von Roten 1958 in aller Deutlichkeit beschrieben: »Lebenslängliche Kocherei, unvermeidliches Putzen und Pützeln und die Tretmühle ständigen Reparierens

228 | Roch, André: »Sahibs und ihre Sherpas im Banne des Mount Everest«, in: *Sie + Er* 1952(23).

229 | Joris 2012, 107.

bilden die Zwangsarbeit, die im sogenannten Beruf als Frau und Mutter geleistet werden muß. Wie jede Zwangsarbeit, ist sie nicht bezahlt.«²³⁰ Die boomende Konsumkultur versprach der Hausfrau in den 1950er Jahren zwar, sich im Haushalt kreativ verwirklichen zu können. Tatsächlich aber wurden die beruflichen Möglichkeiten von Frauen stark eingeschränkt und das Stimm- und Wahlrecht wurde ihnen gänzlich verwehrt.

Als Argument für die Fortsetzung der Männerdemokratie wurde insbesondere die (von der Geschichtswissenschaft mittlerweile widerlegte) These angeführt, die Schweiz habe sich wegen ihrer Armee erfolgreich gegen eine Besetzung durch die nationalsozialistischen und faschistischen Nachbarn gewehrt. Der Grenzschutz wurde als bedeutsamer Akt der Landesverteidigung stilisiert und zugleich als Ort, an dem sich die Männer »mit ihren Geschlechtsgenossen aller Klassen und Schichten in den Strohlagern verbrüdernten«²³¹, wie Regula Stämpfli festhält: »Nicht die zahlreichen gewaschenen Socken und Hemden, die Soldatenpäckli und -weihnachten wurden in der Erinnerung (und damit in der Geschichte) aufbewahrt, sondern der hehre Geist des Militärdienstes.«²³² Mütter, Schwestern und Gattinnen, aber auch alle andere Frauen wurden aus der Erinnerung an die verbindenden Erlebnisse der Grenzbesetzung ausgeschlossen. Damit bestärkten die gängigen Narrative zum Zweiten Weltkrieg die Vorstellung der Schweiz als Männerdemokratie: »Damit erhielt die Denkfigur Auftrieb, das Schweizer Stimmrecht sei historisch ein Korrelat der Wehrpflicht.«²³³ Diese Verbindung von militärischer Pflicht und staatsbürgerlichem Recht erhielt nach dem Zweiten Weltkrieg, als »normative Männlichkeit vermehrt mit Soldatentum assoziiert«²³⁴ wurde, neuen Aufwind. Der zunehmende Antikommunismus stützte diese Perspektive: Er führte die Forderung nach dem Frauenstimmrecht auf emanzipatorische Ideen zurück, die durch den kommunistischen Osten

230 | Von Roten 1991, 429.

231 | Stämpfli 2003, 215.

232 | Stämpfli 2003, 215f. Die ›Soldatenweihnacht‹ wurde in der Schweiz während des Zweiten Weltkriegs eingeführt, als viele Männer während der Festtage nicht nach Hause durften und im Rahmen des Militärs Weihnachten feiern mussten. Privatpersonen und Firmen spendeten den Soldaten oftmals großzügig Geschenke.

233 | Studer 2014a, 184.

234 | Studer 2014a, 183.

Einzug in die Schweiz hielten und zum Schutze der Nation bekämpft werden mussten.²³⁵ Entstanden ist dabei die Vorstellung eines Sonderfalls Schweiz, »zu deren Grundpfeilern die Gleichsetzung von Wehrpflicht mit Staatsbürgerschaft ebenso gehörte wie das fehlende Stimmrecht der Frauen«²³⁶. Die Weigerung, Frauen das Recht auf politische Partizipation zuzugestehen, wurde als Schweizer Eigenart verstanden – ein Argument, das gegen interne und externe Kritik zu immunisieren vermochte. Die »diskursiv beschworene Identität zwischen Bürger und Wehrmann«²³⁷ ermöglichte es vielmehr, die Schweizer Demokratie trotz ihres eklatanten Bruchs mit dem demokratischen Anspruch auf politische Partizipation als realisiert und sogar als vorbildlich zu betrachten.

Der Ausschluss der Frauen aus der Demokratie, der in der Schweiz im Unterschied zu vielen anderen Staaten über den Zweiten Weltkrieg hinaus fortbestand, wurde auch durch populäre Darstellungen des Bergsteigens gestützt. Militärische Männlichkeit wurde nämlich seit dem Zweiten Weltkrieg wieder eng an den Gebirgssoldaten gekoppelt. Die »Geistige Landesverteidigung«, so Wirz, »stellte den Gotthardpass und andere Bergübergänge ins Zentrum und mit ihnen die zu Protoschweizern erklärten Säumer, Hirten und Bergführer.«²³⁸ Dazu kam die Verschränkung von Militär und Zivilgesellschaft, die sich etwa darin ausdrückte, dass die Armee mit dem populären *Schweizer Alpenclub* rege Beziehungen unterhielt. Beide arbeiteten bei der Erstellung von Landeskarten zusammen, der SAC bot nach 1938 Aus- und Weiterbildungskurse im Gebirge für das Militär an und viele Männer, die ihren Militärdienst in den Alpen verbrachten, traten später dem Alpenclub bei.²³⁹ 1946 wurde General Henri Guisan zum Dank für die von ihm geschaffene Idee des Réduits die Ehrenmitgliedschaft des SAC verliehen.²⁴⁰

235 | Joris 2012, 116. Übersehen wurde dabei, dass die Männerdemokratie längst vonseiten der Frauen und auch vieler Männer innerhalb der Schweiz infrage gestellt wurde. So formierte sich 1957 breiter Widerstand gegen den obligatorischen Einsatz von Frauen im Zivilschutz, was mit der Losung »Keine neuen Pflichten ohne Rechte« bekämpft wurde (Joris 2012, 116). Vgl. auch Amlinger 2017.

236 | Joris 2012, 116.

237 | Stämpfli 2003, 226.

238 | Wirz 2007, 358.

239 | Hungerbühler 2013a, 59.

240 | Hungerbühler 2013a, 59.

Darstellungen von Schweizer Bergsteigern als ideale Verkörperungen des »Bürger-Soldaten«²⁴¹, um eine Formulierung von Brigitte Studer aufzugreifen, wurden aber nicht nur im alpinen Raum generiert. Vielmehr bereiteten die Erstbesteigungen der höchsten Berge der Welt eine Bühne, auf denen diese militärische Männlichkeit vorgeführt und popularisiert werden konnte. So ist ein Inserat der *Schweizer Illustrierten Zeitung* von 1952 mit dem bellizistischen Titel »Der Kampf um den Mount Everest beginnt!« überschrieben.²⁴² Die Berichterstattung der Zeitschrift ermöglichte es der Leserschaft, heißt es weiter, »jede Phase des gigantischen Kampfes einer Elite schweizerischer Bergsteiger« zu erleben. Solche Darstellungen schafften militärisch konnotierte Bilder von Schweizer Helden, die in fernen Ländern für Ruhm und Ehre der Nation kämpfen. Und auch die andere Seite der komplementären Geschlechterordnung wird repräsentiert, wenn auch viel weniger oft: Die wenigen Expeditionsberichte, in denen Schweizer Frauen Erwähnung finden, zeigen sie als zuarbeitende und unterstützende Familienmitglieder, die ihr Leben in den Dienst von Anderen stellen. So berichtet der Artikel »Ihre Gatten und Söhne sind im Himalaja« darüber, wie Ehefrauen und Mütter von Expeditionsteilnehmern zu Hause auf die geliebten Männer warteten. Marguerite Gross, verheiratet mit dem Bergsteiger Gustave Gross, erzählt: »Zuerst dachte ich: Jetzt darf er wirklich nicht weg – denn ich erwarte mein viertes Kind auf Februar 1953. Dann dachte ich an ihn und seine Berge; nimmt man ihm die Berge weg, dann nimmt man ihm gleich das ganze Leben.«²⁴³ Gross' Aussage illustriert die selbstlose Aufopferung, die als ideale Haltung der Schweizer Ehefrau galt. Obwohl sie drei Kinder hat und ein viertes erwartet, zeigt sie sich nach kurzem Zögern bereit, über viele Wochen hinweg auf die Unterstützung ihres Mannes zu verzichten, weil sie seine Lebensziele über ihre Wünsche stellen kann. Sogar ihre eigenen Bedürfnisse, die sie in der Folge umstandslos zurückstellt, beziehen sich auf die Unterstützung als schwangere Mutter und Hausfrau, kurz: auf die Reproduktionsarbeit, die sie bereits für ihn leistet. Die Vorstellung, dass sie eigene, von der Familie unabhängige Lebenspläne oder Interessen entwickeln und verfolgen könnte, kann in dieser Darstellung gar nicht in den Bereich

241 | Studer 2014a, 180.

242 | Inserat in: *Sie + Er* 1952(11).

243 | O.V. »Ihre Gatten und Söhne sind im Himalaja«, in: *Sie + Er* 1952(48), 27. November 1952, 2.

des Denkbaren rücken. Sie wird als Person beschrieben, die ihr Leben in jeder Hinsicht auf das Leben der Anderen ausrichtet. Der Artikel endet mit den Zeilen: »Berge, Militär und Wein – dies ist im Bas-Valais ehrwürdige Tradition, von der Bergführer Gross ein Stück in den Himalaja mitgenommen hat. Und noch etwas gehört zum Wallis, von dem Frau Gross allerdings nichts sagt: mutige Frauen.« Der Mut des Bergsteigers, der im fernen Hochgebirge sein Leben aufs Spiel setzt, korrespondiert mit dem Mut der Bergsteiger-Ehefrau, der darin besteht, dass sie ihn ziehen lässt und die enorme Arbeit zu Hause klaglos ohne ihn schultert. Solche Schilderungen sind Bestandteil einer diskursiven Praxis, die Männlichkeit mit Innovation und Mobilität verknüpft, während Weiblichkeit mit einem statischen Dasein und der Tätigkeit des Erhaltens verbunden wird. Dabei ist es kein Zufall, dass die ländliche Frau aus dem alpinen Raum diese Rolle idealtypisch verkörpert und nicht etwa die Städterin, die bereits die Unruhe und Entfremdung des modernen Lebens kennt. Damit wird die Vorstellung genährt, Männer würden sich aktiv und im öffentlichen Raum an der Herstellung der Nation beteiligen, während Frauen für die Reproduktion von Familie und Privatsphäre sorgten – eine Vorstellung, die mit der männlichen Norm des Staatsbürgers korrespondierte und den Ausschluss der Frauen aus der politischen Sphäre nachhaltig ins populäre Imaginäre einzugravieren vermochte.

MÄNNLICHKEIT IN DER TODESZONE

Nicht nur die Akteure, auch die Landschaft und das Bergsteigen selbst sind in den Diskursen des modernen Alpinismus tiefgehend vergeschlechtlicht. Wie Tanja Wirz zeigt, wurde das alpine Hochgebirge ab 1880 von bürgerlichen Männern aus der Elite als Rückzugsort genutzt, an dem sie Naturnähe, Wildheit, Abenteuer und Homosozialität pflegen konnten.²⁴⁴ Obwohl ihnen sowohl bürgerliche Frauen als auch Arbeiter*innen diesen Raum zunehmend streitig machten, wurden die Alpen in der Bergsteigerliteratur lange als idealisierter Ort dargestellt, an dem bürgerliche und patriotische Werte *unter Männern* zelebriert werden konnten. »Die Idee, es handle sich dabei [beim Hochgebirge] gewissermassen um ein Archiv aller hergebrachten Traditionen und Werte, in das man sich zum ›Aufstan-

244 | Vgl. Wirz 2007.