

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.

ken« zurückziehen könne, wurde im alpinistischen Diskurs seit langem gepflegt«, ²⁴⁵ schreibt Wirz. Auch die Expeditionen außerhalb Europas wurden bis zu den 1970er Jahren vorwiegend als männliche Tätigkeit erachtet. Das Höhenbergsteigen im Himalaya, so Ortner, »built on male styles of interaction derived from other all-male institutions, especially the army, and [...] it was always in part about masculinity and manhood« ²⁴⁶. Die Berge wurden zu einem Ort, an dem hegemoniale Männlichkeiten trainiert, erlernt und perfektioniert werden konnten.

Diese androzentrische Perspektive schlägt sich auch im Vokabular der Bergsteigerliteratur nieder. Im Bericht der Schweizer Expedition von 1952, der es zum ersten Mal gelang, den Khumbu-Eisfall zu durchqueren und das Tal zwischen Everest und Lhotse zu betreten, schreibt René Dittert über eine Erkundungstour: »But scarceley [sic!] were we on virgin ground than the battle began again; it was to last the whole day.« ²⁴⁷ Die Südroute zum Everest wird als jungfräuliches Terrain imaginiert, das mit kriegerischen Mitteln in einem harten Kampf erobert werden musste. Die Erstbegehung wird als Unterwerfungsritus beschrieben, der die Natur erobern und allen nachfolgenden Menschen/Männern zugänglich machen soll: »For it is a strange fact, but one that has always proved true, that where one man has imposed his domination over the elements another man can pass. The way is open, because the forces of nature have waited for man to prove himself master before submitting.« ²⁴⁸ Diese Vorstellung einer Natur, die gleichzeitig übermächtig ist und darauf wartet, von Menschen/Männern unterworfen und dominiert zu werden, ist nicht nur tief verwoben mit Vorstellungen (hetero-)sexualisierter Gewalt, sondern auch mit einer kolonialen Perspektive auf die noch zu erobernde Welt. Wie McClintock zeigt, kommt der Vorstellung einer feminisierten Landschaft, die von einem männlichen Invasor penetriert, defloriert und mit seinem Namen markiert wird, eine bedeutsame Rolle bei der Imagination kolonialer Eroberungen zu: »By flamboyantly naming ›new‹ lands, male imperials mark them as their own, guaranteeing thereby, or so they believe, a privileged relation to origins.« ²⁴⁹ Auch am Everest wurde das

245 | Wirz 2007, 357.

246 | Ortner 1999, 127.

247 | Dittert, Chevalley und Lambert 1954, 61.

248 | Dittert, Chevalley und Lambert 1954, 40.

249 | McClintock 1995, 29.

unbekannte Terrain von den westlichen Bergsteigern sprachlich in Besitz genommen: Eine markante Felsstelle im Aufstieg zum Nordsattel des Everest wurde von den mehrheitlich genferischen Bergsteigern *Eperon des Genevois* (Genfer Sporn) getauft – eine Bezeichnung, die immer noch Verwendung findet.

Die Verwobenheit von kolonialen Entdeckungsnarrativen und modernem Geschlechterdiskurs schlägt sich auch in der Darstellung der Sherpas nieder, denen oftmals die Rolle der unterstützenden Frau zugewiesen wird. Über die Rückkehr ins Camp nach einer Erkundungstour schreibt Dittert: »This two-day struggle had worn us out and the Sherpas saw it. How friendly and kind they were as they unroped us, untied our crampons and boots, and brought us tea!«²⁵⁰ Die physische Stärke der Schweizer Bergsteiger kontrastiert in dieser Passage mit der affektiven und umsorgenden Arbeit der Sherpas, die in der westlichen Geschlechterordnung den Frauen zugeschrieben wird. Hegemoniale Vorstellungen von Männlichkeit gründen nicht nur auf dem Ausschluss von Frauen. Wie Andrea Maihofer festhält, dienen sie auch der »Errichtung von Hierarchien zwischen Männern«²⁵¹, beispielsweise durch die Feminisierung der sozial schwächeren Männer.

Die Vorstellung des Himalaya-Bergsteigens als männlicher Tätigkeit, die bis heute dominiert, kann mit guten Gründen infrage gestellt werden. Am langen Zustieg der Expeditionen waren in der Regel zahlreiche einheimische Trägerinnen beteiligt, die sich teilweise über die Basislager hinausbewegten. Für das Schweizer Himalaya-Bergsteigen spielte Annelies Lohner, spätere Sutter, eine herausragende Rolle. Auf ihre Initiative hin wurde 1947 eine SSAF-Expedition ins Gangotri-Massiv im indischen Garhwal zusammengestellt, an der sie gemeinsam mit vier männlichen Bergsteigern auch selbst teilnahm.²⁵² Zwei Jahre später war sie an einer weiteren SSAF-Expedition im Gebiet des Kangchendzönga im östlichen Himalaya beteiligt.²⁵³ Auch an den frühen Himalaya-Expeditionen nahmen europäische Bergsteigerinnen teil. Hettie Dyhrenfurth erreichte

250 | Dittert, Chevalley und Lambert 1954, 62.

251 | Maihofer 2002, 85.

252 | Vgl. www.alpinfo.ch/rueckblick/de/expeditionen/himalaya47.html (Zugriff am 24. September 2018) sowie der Expeditionsbericht mit mehreren Texten von Lohner (SSAF 1947).

253 | Vgl. ebd.

1934 durch die Besteigung des Sia Kangri (Queen Mary Peak) die Höhenmarke von 7.500 Metern und hielt für die nächsten 20 Jahre den Höhenrekord der Frauen. Er wurde erst 1954 von Claude Kogan übertroffen.²⁵⁴

Die Französin Kogan war in den 1950er Jahren eine Ausnahmefigur im männlich geprägten Höhenbergsteigen. Gemeinsam mit dem Schweizer Raymond Lambert versuchte sie 1954, den Cho Oyu zu besteigen.²⁵⁵ 1959 starb sie bei einer von ihr organisierten Expedition auf denselben Berg, die aus neun europäischen Bergsteigerinnen, drei Sherpanis sowie mehreren männlichen Sherpas bestand.²⁵⁶ Auch Loulou Boulaz, die vermutlich beste Schweizer Bergsteigerin des 20. Jahrhunderts,²⁵⁷ war mit von der Partie. Dass die Expedition sowohl von den europäischen Teilnehmerinnen als auch von der Presse als ›Frauenexpedition‹ bezeichnet wurde, verdeutlicht zweierlei: Erstens galt das Bergsteigen unausgesprochen als männlich, niemand nahm je den Begriff ›Männerexpedition‹ in den Mund.²⁵⁸ Und zweitens verweist die Bezeichnung auf die geschlechtlich hybride Positionierung der Sherpas, die ebenfalls Teil der Expedition waren. Sie gehörten als Helfer und Assistenten nicht zu den wahren Akteur*innen am Berg. Das Ausblenden der männlichen Sherpas im Begriff der ›Frauenexpedition‹ zeigt darüber hinaus deren prekären Status als nicht-weiße Männer an. Weißsein erscheint als implizite Bedingung einer Männlichkeit, die ›richtig‹ und damit auch repräsentierbar ist.

Obwohl sich also einheimische und ausländische Frauen bereits in einer frühen Phase am Himalaya-Bergsteigen beteiligten, waren die Expeditionen Mitte des 20. Jahrhunderts diskursiv auf die Herstellung und Stabilisierung einer eurozentrischen Männlichkeit angelegt. Diese Ausrichtung bildete sich auch in der Berichterstattung zum Höhenbergsteigen ab, die sich in der Regel in drei Abschnitte gliedert: Im ersten Teil wird die Anreise und der tagelange Zustieg zum Basislager geschildert. Diese Sequenz dient oftmals der exotischen Rahmung der Expedition: Fremdes Essen und Trinken, unbekannte Rituale, Gebetspraktiken, Fa-

254 | Nickel 2007, 133f.

255 | Lambert und Kogan 1955.

256 | Vgl. Reznicek 1967, 84ff.

257 | 1937 gelang es Boulaz und Pierre Bonnant beinahe, als erste Seilschaft die Eiger-Nordwand zu durchsteigen. Vgl. Wirz 2007, 272 und Purtschert 2010b, 351f.

258 | Zur Geschichte von ›Frauenexpeditionen‹ am Himalaya vgl. Gugglberger 2016.

milien- und Verwandtschaftsformen und die Bräuche und Eigenheiten der Einheimischen werden ausführlich beschrieben und in Szene gesetzt. Der Text ist voller Anleihen an die Abenteuer- und ethnologische Literatur, beinhaltet oftmals popularisierte Elemente der Rassenforschung und nimmt auch auf Frauen und Kinder Bezug.

Auf die Schilderung des erfolgreichen Anmarsches zum Basislager folgt diejenige des Aufstiegs. Erzählstil und Gegenstand der Narration verändern sich dabei gänzlich: Widmete sich der erste Teil der farbenfrohen Darstellung einer pittoresken Gegend und exotischer Bräuche, dominiert im zweiten ein technisches Vokabular und eine sakral aufgeladene Sprache. Ersteres wird eingesetzt, um das Material, die Route oder die Wahl der Lagerplätze zu beschreiben und alpinistische Fort- und Rückschritte zu erörtern. Mit Letzterem wird die (Über-)Macht der Natur und damit das Schaudern und die Ehrfurcht zum Ausdruck gebracht, die den modernen Menschen erfassen, wenn er sich auf eine Weise der Natur aussetzt, die ihn mit den Grenzen menschlicher Macht konfrontiert. Ein dritter Teil wendet sich schließlich der dramatischen Schlussphase des Aufstiegs zu, die zumeist als Kampf mit den Elementen dargeboten wird, als menschliche Probe am Rande der Kräfte, als Ringen mit sich selbst und der Natur um Sieg (das Erreichen des Gipfels) oder Niederlage (die Umkehr oder gar der Tod). Diese narrative Klimax spielt sich in der sogenannten Todeszone ab. Sie beginnt auf 7.000 Metern Höhe und findet damit an einem Ort statt, an dem menschliches Überleben nur während einer sehr kurzen Zeitspanne möglich ist, weil die erforderliche Sauerstoffsättigung des Blutes nicht lange aufrechterhalten werden kann. In dieser Extremzone aus Schnee und Eis, die den Menschen an die Grenzen seiner physischen und psychischen Kräfte bringt, wird weiße Männlichkeit in den 1950er Jahren auf neue Weise in Szene gesetzt.

So etwa im Film *Mount Everest 1952*, der während der Schweizer Herbst-Expedition gedreht wurde. Er inszeniert das Basislager als Schwellenort zwischen dem ersten und dem zweiten Teil des Aufstiegs. Die Männer lassen dabei die menschliche Welt zurück, um sich in Schnee und Eis einer Grunderfahrung des Menschlichen zu stellen. Männlichkeit dient in diesen Erzählungen, wie Frohlick schreibt, als unmarkierter Platzhalter für das Menschliche: »Gendered bodies disappear from view even as the space is aggressively masculinized.«²⁵⁹ Das zeigt sich beim Verlassen

des Basislagers, das die Kommentarstimme mit folgenden Worten begleitet: »Wir haben das majestätische Reich des Himalaja betreten. Hier ist die Natur feindselig, das Leben grausam, hier muss der Mensch den Entscheid über sein Schicksal den Göttern überlassen.«²⁶⁰ Der Übergang in die Bergwelt nimmt den Menschen aus der Sicherheit einer sozialen Welt und setzt ihn einer Natur aus, die sich feindlich gegen ihn richten kann. Es scheint, als ob die Stimme aus dem Off, welche die Bilder kommentiert, an dieser Stelle die buddhistische Perspektive übernimmt, die ansonsten den Einheimischen zugeschrieben wird, denn es ist von »Göttern« im Plural die Rede, die nun über das menschliche Los bestimmen. Die Bergsteiger sind nicht nur der Natur ausgesetzt, sondern auch einer sakralen Macht, welche die christliche Taxonomie zu durchdringen und zu übersteigen scheint. Der Kommentar spricht vom »abenteuerlichen Eindringen des Menschen in eine geheiligte Stätte, die noch gestern der Schlupfwinkel der abergläubigsten Vorstellungen war«²⁶¹. Die christlich positionierten weißen Bergsteiger werden als diejenigen beschrieben, die den Aberglauben verjagen und gleichzeitig von seinem Zauber affiziert werden.

Der behauptete Universalismus der menschlichen Erfahrungen, die in der Todeszone gemacht werden, verdeckt, dass sich diese in einer rein männlichen Sphäre abspielen, die auf dem radikalen Ausschluss der Frauen gründet. Dass die Männer ohne den Schutz von Kultur, Gesellschaft und Politik einer überwältigenden Natur gegenüberstehen, verdeutlichen die Texte nicht nur durch die ständige Referenz auf Götter, Geister, Visionen und gewaltige Energien. Sie stellen auch einen Gegensatz her zwischen einer weißen, lebensfeindlichen und einer grünen, lieblichen Welt, welche die Männer hinter sich gelassen haben:

»Seltsame Vision, menschliche Energie, Größe des Bergs. Auf den hohen Gipfel des Nuptse stürzt sich heulend der wilde Nordwestwind und wirbelt den Schnee auf. Er verfolgt uns ohne Unterbruch. Verschwunden ist alle Lieblichkeit, alle Abwechslung, alles Grün. Die Träger sind in die Ebene zurückgekehrt. Wir sind allein mit den Sherpas, in einer Welt von Eis und Schnee. Zusammen mit dieser rauen

260 | Film »Mount Everest 1952«, Archiv Alpines Museum der Schweiz (gesehen am 30. September 2012).

261 | Ebd.

Einsamkeit beginnt etwas Wesentliches, Absolutes, und Angst und Kampfbegeisterung zugleich erfüllen unsere Herzen.«²⁶²

Umgeben von einer feindlichen Natur und fernab einer menschlichen Welt können die Männer paradoxerweise mit dem eigentlich Menschlichen in Kontakt treten und mit etwas ›Wesentlichem‹ und ›Absolutem‹ auf Tuchfühlung gehen. Das Pendant zur gewaltigen Natur, der sich der Mann gegenüber sieht, sind seine eigenen Kräfte. Es ist kein Zufall, dass diese Extremzone, in der die weiße Männlichkeit mit sich selbst ringt, eine ›Welt von Eis und Schnee‹ und damit in gleißendem Weiß gehalten ist. James Baldwin beschreibt die Gegebenheiten in den Schweizer Alpen als »white wilderness«²⁶³ und spielt damit, wie ich in der Einleitung ausführe, nicht nur auf Schnee und Eis, sondern auch auf die Vorherrschaft eines weißen Wissensregimes an. In der Bergsteigerliteratur der 1950er Jahre wird der Himalaya zur Bühne einer weißen Männlichkeit, die ihre eigenen Grenzen erkundet. So wirbt der Film *Mount Everest 1952* mit folgenden Worten: »Und man fühlt mit diesen Männern angesichts dieser Bergwelt die urtümlichen Triebkräfte, die sich aus der Verbindung von Angst und Kampfbegeisterung lösen.«²⁶⁴ Damit ermöglicht die Todeszone eine bedeutsame Umkehrung von Geschlechterzuschreibungen: Steht der Mann im Bereich der Polis für Vernunft und Rationalität, darf er in der wilden Natur zum emotionalen Wesen werden. Denn die Everest-Berichterstattung zeigt nicht todesmutige Männer, die unbeirrt durch die Eiswüste zum Gipfel stürmen, sondern Männer, die mit sich ringen, zusammenbrechen, weinen, scheitern, weiterkämpfen, aufgeben und sich zwischen Tapferkeit, Hoffnung, Furcht und Verzweiflung bewegen.

Damit wird die Todeszone zu einem Ort, an dem extensiv und pausenlos über männliche Körper und Gefühle gesprochen werden kann. Während das Materielle und Stoffliche der Frau zugeschrieben und oftmals abgewertet oder unsichtbar gemacht wird, steht in diesem frauenlosen Raum der Körper des Mannes im Zentrum. Sein Kampf gegen den Zerfall, die Krankheit und den Tod stehen nicht im Gegensatz zu seiner

262 | Ebd.

263 | Baldwin 1963, 160.

264 | Werbung für den Film »Mount Everest 1952«, in: *Tages-Anzeiger*, 20. Juli 1953.

Männlichkeit, sondern lassen sie auf neue Weise hervortreten. Im Everest-Film heißt es dazu:

»Die unbehaglichen Symptome des Sauerstoffmangels treten häufiger und heftiger auf. Schlaflosigkeit, Kopfschmerzen, Schwindel, Muskelschwäche und vor allem Halsschmerzen. Der Himalajabesteiger ist ein Kranker, für dessen Leiden es nur ein Heilmittel gibt: Rückkehr in die Tiefe. Und doch, wie haben wir diesen Kampf gegen den Berg ersehnt.«²⁶⁵

Der Kampf des Bergsteigers mit dem Berg ist auch ein Kampf mit den Beschränkungen seines Körpers, mit seiner Lunge, mit seinem Kopf, mit seinen Muskeln, mit seinem Gleichgewichtssinn, mit seinem Schlafbedürfnis. Es ist ein riskanter Kampf an der Grenze des Lebens, aber auch einer, der den Mut und den Willen des Kämpfers sichtbar macht. Das Erklimmen des Berges wird zu einem Kampf des Subjekts mit sich selbst, dessen ethischer Wert das faktische Resultat weit übertrifft. Die Schweizerische Everest-Expedition, so die Werbung zum Film, endete »zwar nicht mit dem äußern Sieg der Bezwingung des höchsten Gipfels der Erde [...], aber mit einem inneren Sieg über die ungeheuren Gefahren dieser mörderischen Höhenzonen, die mit der drohenden Bergeuphorie wohl ihren tückischsten Triumph ausspielt.«²⁶⁶

Die Erwähnung der »Bergeuphorie« weist uns auf einen dritten Aspekt hin, der sich in der Todeszone umkehrt: Nicht nur wird der westliche und christliche Bergsteiger von Geistern und dem Abergläubischen heimgesucht, nicht nur wird der rationale Mann zu einem Schauplatz von Körperlichkeit und Gefühl – er wird auch Opfer eines Körpers, der sich der Willenskraft entzieht und sich als Einfallstor für den Wahnsinn erweist. Denn der »tückischste Triumph« der hohen Zonen besteht darin, dass der Bergsteiger seinen Verstand verlieren kann. Wyss-Dunant wird dazu 1952 in der *Times* folgendermaßen zitiert: »At those heights of dreams and illusions, [...] how can a climber judge the amount of energy remaining to him? Will he know the right time to turn back? How will he fare on the final, lifeless slopes of the mountain with his faculties of judgement

265 | Film »Mount Everest 1952«, Archiv Alpines Museum der Schweiz (gesehen am 30. September 2012).

266 | Werbung für den Film »Mount Everest 1952«, in: *Tages-Anzeiger*, 20. Juli 1953.

blurred and dimmed?»²⁶⁷ Die Todeszone stellt einen Raum dar, in dem sich der Mensch nicht mehr auf seinen Körper, seinen Intellekt oder seinen Instinkt verlassen und in der ihm jederzeit die Kontrolle über all das entgleiten kann, was ihn sonst als aktives selbstbewusstes und handelndes Subjekt befähigt.

Entsprechend schreibt die *Times* im Kontext der Schweizerischen Everest-Expedition über die Gefahr der »fearful lassitude with which the climber is overcome in the thinning air on the topmost ridges and couloirs – a lassitude that leaves his brain indifferent to danger and irresolute to meet it«²⁶⁸. Die Todeszone ist der Ort, an dem Menschen pausenlos der physische Tod droht. Sie steht darüber hinaus für den Tod all dessen, was in der aufklärerischen Logik mit weißer bürgerlicher Männlichkeit assoziiert wird: Selbstkontrolle, Disziplin über den Körper, vernunftgesteuertes Handeln, Mut und Willenskraft als Schlüssel zum Erfolg. In die Todeszone bricht dasjenige unkontrolliert ein, was in der aufklärerischen Ordnung Frauen und rassifizierten Menschen zugeschrieben wird: die Gefühle, der Körper und der Wahnsinn. Lambert berichtet von einem »state of semi-hallucination«²⁶⁹ und beschreibt, wie er und Norgay sich auf allen vieren vorwärts bewegten wie Hunde, die einem Geruch folgten, denn auch die konstitutive Grenze zwischen Mensch und Tier verliert in dieser Höhe ihre Bedeutung.²⁷⁰ Was heißt das nun für die Berge als »hypermasculine landscape«²⁷¹? Stellt die Todeszone einen Raum dar, in dem Männlichkeit erodiert? Wie kann das In-Szene-Setzen von weinenden, erschöpften, kriechenden, umherirrenden, sich gegenseitig in den Armen liegenden, halb lebendigen und halb toten männlichen Körpern, von Männlichkeiten in der Krise, die die Berichterstattung so detailgetreu vor Augen führt, aus einer feministischen und postkolonialen Perspektive gelesen werden?

An dieser Stelle ist es hilfreich, auf Elahe Haschemi Yekanis Verständnis von Krise als Bestandteil weißer hegemonialer Männlichkeit

267 | O.V.: »Everest Inviolable. Unsolved Problems of Rarefied Atmosphere«, in: *Times*, 25. Juli 1952.

268 | O.V.: »Challenge to Everest. Departure of Swiss Expedition for Nepal«, in: *Times*, 18. März 1952.

269 | Dittert, Chevalley und Lambert 1954, 151.

270 | Dittert, Chevalley und Lambert 1954, 152.

271 | Frohlick 1999, 83.

zurückzugreifen. Haschemi Yekani bezieht sich in ihrer Analyse auf Judith Butlers Konzept des konstitutiven Außen als Bedingung moderner Subjektformation. Die Figur der Vernunft, so schreibt Butler in ihrer Auseinandersetzung mit Irigarays Lektüre von Platon, grenze sich von Anderen ab, die als weniger rational gelten – Frauen, Kinder, Sklav*innen. Der ›Mann‹ werde auf diese Weise erzeugt als jemand, der »der Notwendigkeit des Essens, des Ausscheidens, Lebens und Sterbens enthoben ist [...]. Es ist eine Figur der Körperlosigkeit, die aber dessen ungeachtet Figur eines Körpers ist, die Verkörperlichung einer vermännlichten Rationalität.«²⁷²

Diese Figur rationaler Männlichkeit bedarf der ständigen Wiederholung derjenigen Ausschlüsse, die ihn als entkörperlichte Vernunft hervorbringen. In seiner konstitutiven Abhängigkeit von denjenigen, die das Körperliche signifizieren, befindet sich Männlichkeit in einer beständigen Krise, »denn dieser Körper der Vernunft ist selbst die phantasmatische Entmaterialisierung der Männlichkeit, die verlangt, dass Frauen und Sklaven, Kinder und Tiere der Körper sein sollen, dass sie die Körperfunktionen ausführen müssen, die er nicht ausführen wird«²⁷³. Butler verweist mit dieser Beschreibung auf die performative Arbeit, die geleistet werden muss, damit die Entkörperlichung der Männlichkeit über die Verkörperlichung von Anderen hergestellt und die Sicherung der Grenzen zwischen der hegemonialen Männlichkeit und dem konstitutiven Außen gewährleistet wird. Diese Männlichkeit, so Butler, ist eine »Figur in der Krise, eine Figur, die eine Krise inszeniert, die sie nicht völlig unter Kontrolle hat«²⁷⁴.

Man könnte, wie Butler, die Bruchlinien aufzeigen, an denen die Herstellung einer hegemonialen Männlichkeit in die Krise gerät und ihr Konstruktionscharakter ersichtlich wird. Haschemi Yekani geht einen anderen Weg: Sie weist darauf hin, dass sich die Krise der hegemonialen Männlichkeit nicht nur an solchen gleichsam schlecht gekitteten diskursiven Bruchstellen ausmachen lässt, sondern dass sich Narrative von Männlichkeit auch explizit einer »Rhetorik der Krise«²⁷⁵ bedienen. Die Inszenierung und Sichtbarmachung der Krise lässt sich derart als

272 | Butler 1995, 76.

273 | Butler 1995, 76.

274 | Butler 1995, 76.

275 | Haschemi Yekani 2011, 19.

Vorrecht einer hegemonialen weißen Männlichkeit lesen. Diejenigen Figuren hingegen, die als Andere des männlichen Subjekts figurieren, können keine fundamentale Krise verkörpern, weil ihnen der Platz in einer universalen Menschlichkeit verwehrt bleibt. Zwar gebe es durchaus Narrationen, in deren Zentrum Frauen oder marginalisierte Männer stehen, räumt Haschemi Yekani ein. Solchen Erzählungen fehle aber die ›Grandeur‹, welche mit der Universalität hegemonialer Krisen assoziiert werde: »[I]t is the normative and unmarked position of White masculinity that lends narratives of hegemonic masculinity in crisis such a cultural momentum of standing for the whole mankind.«²⁷⁶ Durch die Narration der eigenen Krise wird das männliche Subjekt damit erneut ins Zentrum der Aufmerksamkeit gerückt: Weiße männliche Körper in der Krise vermögen universal menschliche Themen wie die Endlichkeit und das Ringen mit den Grenzen des Daseins zu verkörpern.

Vor dem Hintergrund dieser Überlegungen lässt sich der (drohende) Zusammenbruch der Männlichkeit in der Todeszone als Spielart einer weißen hegemonialen Männlichkeit lesen. Beschreibungen »that seem to lead away from an affirmation of ›mountain masculinity‹ (including so-called ›feminine‹ behaviour like crying, being afraid, or expressions of empathy) in fact reclaim any non-masculine action as an affirmation of true manhood«²⁷⁷, fasst Julie Rak diese scheinbar paradoxe Verbindung von weiblichen Verhaltensweisen und hegemonialer Männlichkeit zusammen. Der Kampf mit der Natur in der Todeszone wird zum Signum eines prometheischen Menschen, der weder Tod noch Wahnsinn scheut, um sich selbst zu ergründen.

Die Bedeutung der Todeszone in den 1950er Jahren kann aber auch in einem politischen Kontext situiert werden: Das Ringen weißer Männer in der durch und durch weißen Welt der Gletscher und Schneeberge liest sich wie die mit großem Aufwand durchgeführte phantasmatische Verschiebung einer Krise, welche die Dekolonisation für die imperiale Welt bedeutete. Während die weiße Vorherrschaft in den Niederungen der menschlichen Sozietät unumkehrbar infrage gestellt wurde, mutierte der Himalaya zum Schauplatz einer kolonialen Amnesie: Die Bergwelt wird zum menschenleeren Raum, in dem sich weiße Männer erfolgreich miteinander und mit den Urkräften der Natur messen. Allerdings wird

276 | Haschemi Yekani 2011, 16.

277 | Rak 2007, 117.

auch diese Szenerie, wie die Rolle von Sherpa Tenzing Norgay zeigt, von kolonialen Umbrüchen erfasst.

ÜBER ›RASSENGRENZEN‹ HINWEG: TENZING NORGAY UND RAYMOND LAMBERT

Als die Mitglieder der erfolgreichen SSAF-Expedition von 1956, denen die Erstbesteigung des Lhotse und die zweite Besteigung des Everest gelang, in die Schweiz zurückkehrten, strahlte das nationale Radio Beromünster eine Sondersendung aus. Sie begann mit einem Rückblick auf die gelungene Erstbesteigung im Jahre 1953. Edmund Hillary würdigte in einem Interview die wichtige Vorarbeit der Schweizer Expedition ein Jahr zuvor. Ein Sprecher las dazu eine Passage aus einer kurz zuvor erschienen (kollektiv verfassten) Autobiografie von Tenzing Norgay, in der beschrieben wird, wie dieser 1952 mit Raymond Lambert zum Gipfel aufsteigt und wenige hundert Meter unter dem Ziel umkehren muss.²⁷⁸

Die Lesung endete mit der Geschichte eines roten Schals, den der Sherpa auf der Expedition von Lambert erhalten hatte. Ein Jahr später, als er auf dem Gipfel des Everest stand, trug er diesen Schal und schickte ihn später seinem Freund Lambert nach Genf. Er sei tief berührt gewesen von Tenzings Geste, erzählte Lambert in der Radiosendung. Zwischen Tenzing und ihm habe sich eine profunde Freundschaft entwickelt. Auch wenn sie sich sprachlich nicht verständigen konnten, hätten sie sich auf eine andere Weise hervorragend verstanden.²⁷⁹ Bevor der Radiosprecher auf das eigentliche Ereignis des Tages einging, die Ankunft der erfolgreichen Bergsteiger am Flughafen Kloten am 9. Juli 1956, fügte er an: »Eine solche Freundschaft [...] zwischen zwei Männern, die verschiedenen Rassen angehören und verschiedene Sprachen sprechen, [...] kann ihren Ur-

278 | Vgl. Norgay und Ullman 1955.

279 | Lambert spricht von einer »très forte amitié bien qu'on ne se comprend pas avec les langues, mais on se comprend d'une autre manière; on se comprend parfaitement bien.« (Radio Beromünster: »Zurück vom Dach der Welt«, Radioreportage vom 8. Juli 1956, in: Archiv Schweizer Radio und Fernsehen SRF, gehört am 3. Juni 2015 in der Ausstellung »Himalaya Report. Bergsteigen im Medienzeitalter«, Alpines Museum Bern).