

Gehen auf den „heiligen Berg“

Zu emotionalen Praktiken des Bergsteigens auf die Hohe Munde

Laura Kogler

„22. Oktober 2018[:] Grenzen verlaufen nicht zwischen Völkern, sondern zwischen oben & unten.“¹

Sehnsuchtsort Munde. Die Präsenz der Hohen Munde wird durch ihre charakteristische Form, durch den spitzen Westgipfel und den runden Ostgipfel, verstärkt: Für Telfs als Gemeinde direkt am Fuße der Hohen Munde nimmt der Berg einen konstitutiven Moment im Alltag der Menschen ein. So zeugt der typische Spruch „Du bist erst ein:e richtiger Telfer:in, wenn du auf der Munde warst“ davon, welchen Stellenwert die „schlafende Riesin“ einnehmen kann, die mit diesem Spitznamen eines der seltenen Beispiele für einen Berg ist, der sprachlich weiblich gelesen wird. Dementsprechend kann das Gehen auf die Hohe Munde als ein Initiationsritus für lokale Identitäten verstanden werden. Dies trifft vor allem auf die in Telfs und Umgebung lebenden Menschen zu, die die *Hobe-Munde-Kultur* als Teil ihres kollektiven Gedächtnisses sehen. Telfs ist eine multikulturelle Gemeinde, in der Menschen aus mehr als achtzig Nationen leben. Somit müssen verschiedene kulturelle Traditionen mitgedacht werden – die in dieser Arbeit erwähnten Telfer:innen sind jene, die die *Hobe-Munde-Kultur* als Teil ihres Heimatverständnisses sehen und die Munde als wichtigen Aspekt ihres Alltags erleben. Im Folgenden möchte ich der Frage nachgehen, inwiefern das Gehen auf die Hohe Munde als emotionale Praxis greifbar gemacht werden kann. Damit soll ein fokussierter Blick auf das Fallbeispiel der Hohen Munde als Hausberg geworfen und eine neue Perspektive auf das Gehen als körperliche Praxis sowie generell auf die hochwirksame Utopie „Heimat“ eröffnet werden.

Die Hohe Munde war in der Vergangenheit Schauplatz verschiedener alpinistischer Höchstleistungen und individueller Gipfelerfolge, die in Gipfelbüchern festgehalten wurden. Das Gehen dorthin weist aber – wie jedes Berggehen – neben emotionalen Komponenten auch verschiedene materielle Komponenten auf, etwa Wege und Steige, technische Sicherheitsmaßnahmen, Infrastrukturen wie Hütten und weitere Spuren der Menschen auf dem Berg – die Praxis des Gehens hat die

1 Bergwacht Telfs, Gipfelbuch Hohe Munde, 2018.

Hohe Munde zu einer Kulturlandschaft gemacht. Den Höhepunkt der kulturellen Inszenierung erreichte die Hohe Munde, als das vom bekannten Tiroler Dramatiker Felix Mitterer verfasste Theaterstück „Munde“ 1990 auf dem Ostgipfel aufgeführt wurde. Das mit dem Stück veröffentlichte Tagebuch von Felix Mitterer, die Gipfelbücher des Ost- und des Westgipfels der Hohen Munde aus den Jahren 1961 bis 2020 sowie ein Interview mit dem ehemaligen Telfer Weg- und Steigwart Hansjörg Randl geben im Folgenden Einblicke in die verschiedenen Modi des Gehens und ermöglichen eine Analyse des emotionalen Gehens auf die Hohe Munde. Denn wie die kulturwissenschaftliche Emotionsforschung zeigt, sind unsere Emotionen, wie auch das Gehen, Teil unseres sozialen Körpers und des sozialen Erlernens. Vorauszuschicken ist in diesem Zusammenhang jedoch, dass hier nur aus einer ‚passiven‘ Perspektive über das Gehen auf die Hohe Munde geschrieben werden kann, da eine Teilnehmende Beobachtung am Berg zur Zeit der Forschung schwer möglich war.

Das Gehen/Bergsteigen als (emotionale) Praxis

Im Tagebuch, das seinem Stück angefügt ist, fragt sich der Schriftsteller Felix Mitterer: „Warum gehe ich nicht auf die Munde? Es gibt Berge, die flößen einem so einen Respekt ein, daß man nicht hinaufgeht. Überall auf der Welt gibt es Berge, die als heilig gelten. Als unberührbar. [...] Die Munde ist auch irgendwie so ein heiliger Berg.“² Um das Gefühl des Besteigens oder, wie hier, Nicht-Besteigens der Hohen Munde genauer zu verstehen, braucht es zuerst eine Reflexion von Literatur über die Praxis des (Berg-)Gehens und die emotionale Praxis aus kulturwissenschaftlicher Perspektive. Dabei wird Gehen, Bergsteigen und Berggehen als Synonym verwendet.

Gehen ist eine Alltäglichkeit – ein uns körperlich vertrauter Automatismus. Nach den ersten aufregenden Schritten als Kleinkind wird das Gehen rasch zur Normalität und dabei auch einem normativen Prozess unterworfen. Das Gehen ist in habitueller Form von den ersten Gehversuchen an in unseren Körper eingeschrieben.³ So verhält es sich nach Monique Scheer auch mit unseren Emotionen. Emotionen sind wie das Gehen eine erlernte kulturelle Praxis und damit durch unsere soziale Umwelt bestimmt.⁴ In diesem Sinne geht es bei der Frage des Gehens als (emotionale) Praxis nicht allein um die körperliche Tätigkeit, sondern

2 Mitterer, Felix: Munde. Das Stück auf dem Gipfel. Innsbruck 1990, 50.

3 Vgl. Ingold, Tim: Culture on the Ground. In: Journal of Material Culture, 9 (2004), H. 3, 315-340, hier 333.

4 Vgl. Scheer, Monique: Emotion als kulturelle Praxis. Stuttgart 2020, 352.

stets auch um Kontexte und Materialitäten des Gehens. Dabei soll zum einen mitgedacht werden, dass Praxis auch körperliches Tun ist, das sich vor allem im unbewussten Handeln bemerkbar macht und durch das soziokulturelle Umfeld mitbestimmt wird.⁵ Gleichzeitig gibt es zum anderen eminente Bezüge zwischen dem Gehen als emotionaler Praxis und Heimat als einem dynamischen und hoch-emotionalen Konzept. So kann das Gehen gar als heimatkonstituierend verstanden werden. Tim Ingold schreibt, dass die Region, durch die unsere täglichen Wege führen, sich gleichsam in unsere muskuläre Erinnerung einschreibe:

„As people, in the course of their everyday lives, make their way by foot around a familiar terrain, so its paths, textures and contours, variable through the seasons, are incorporated into their own embodied capacities of movement, awareness and response – or into what Gaston Bachelard calls their ‚muscular consciousness‘.“⁶

So werden wir durch das Gehen in einer bestimmten Landschaft geprägt, umgekehrt prägen wir mit unserem Gehen aber auch die beschrittene Landschaft mit: „Through walking, in short, landscapes are woven into life, and lives are woven into the landscape, in a process that is continuous and never-ending.“⁷ Damit sind die begangenen Umwelten als Teil einer transformierten und inkorporierten Landschaft zu sehen, denn: „[w]hen the same paths are repeatedly trodden, especially by heavy boots, the consequences may be quite dramatic, amounting in places to severe erosion. Surfaces are indeed transformed.“⁸ Dabei ist gerade die Frage, wie wir das Gehen und die Landschaft um uns herum wahrnehmen und diese durchwandern wollen, stark von unserer Biografie, unserer Erziehung und unserem Habitus geprägt.⁹

All dieses Punkte schlagen sich auch im Heimatkonzept nieder, das stark mit dem Konzept von Hausberger¹⁰ verbunden ist. Heimat ist eine Utopie, ein Sehnsuchtsort, in dem unterschiedlichste Aneignungsstrategien verbunden werden können und auf den Sehnsüchte projiziert werden.¹¹ Denn unser Körper ist das

5 Vgl. Ebd., 352-357.

6 Ingold, *Culture on the Ground*, 333.

7 Ebd.

8 Ebd.

9 Vgl. Langbein, Ulrike: Kein Glühen in den Alpen. Über ein anderes Verhältnis zu den Bergen. In: Bayerisches Jahrbuch für Volkskunde, 2005, 145-152, hier 150.

10 Vgl. Kunz, Wolfgang: *Das Gipfelbuch: Selbstzeugnis am besonderen Ort. Eine kulturwissenschaftlich-volkskundliche Untersuchung über alpine Gipfelbücher und ihre Eintragungen.* Innsbruck 2018, 158 u. 186-187.

11 Vgl. Schlink, Bernhard: *Heimat als Utopie.* 8. Auflage, Frankfurt am Main 2014; Meixner, Wolfgang: „Heimat“ – „verflixt“, „schlüpfrig“, „mißbraucht“ und „geschändet“. In: Hessenberger,

Bindeglied zwischen der (Um-)Welt und unserem Sein. So begreift Katrín Lund das Gehen als ein multisensorisches Erlebnis, bei dem es zu einem Dialog zwischen dem Selbst und der Umwelt kommt.¹² Nach Bernhard Tschofen ist Gehen zusätzlich ein Instrument für „das Verstehen der sozialen Welt und ganz besonders ihrer räumlichen Dimension.“¹³

Für Ulrike Langbein hingegen stellen Berggipfel keine Sehnsuchtsorte dar. Durch ihren kritischen Blick auf den „Zusammenhang von Selbst- und Aufstiegs-erfahrung, von Menschsein und Auf-dem-Berg-Sein [als ein] fest[er] Topos der Alpenforschung“¹⁴ wird die Frage der emotionalen Gehpraxis auf die Hohe Munde um eine Perspektive erweitert. Diese Gegenperspektive ist vor allem bei der genauen Analyse der Art des Gehens und bei der Betrachtung der Frage interessant, ob der Gipfel immer als Sehnsuchtsort und in diesem Fall als Ort der Identitätsstiftung verstanden werden muss.¹⁵

Berggehen/Bergsteigen bleibt eine besondere Herausforderung: „[Der Mensch] steigt auf Berge, und aus Bergen wird etwas anderes. Die Zusammensetzung markiert einen qualitativen Sprung als epistemologischen Bruch: Sakrales wird profan.“¹⁶ Das Berggehen ist eine Praxis und lässt einen Weg entstehen, der nach der Erreichung des Gipfels immer wieder auf den Grund zurückkehrt. Den Paradigmenwechsel zwischen Sakralem und Profanem, zwischen dem Blick auf den Berg und dem Blick vom Gipfel hinunter beschreibt Martin Scharfe. Dabei geht es ihm vor allem um die Ästhetisierungsgeschichte und die Sichtbarmachung der Veränderung der kulturellen Praxis des Berggehens wie auch der Bergbetrachtung.¹⁷ Bergsteiger:innen sind in der Lage, den Berg unmittelbar zu erfahren und zu begreifen. Dies wird vor allem auf die Entschleunigung zurückgeführt: Durch die Höhenluft und das Bergaufsteigen bewegt man:frau sich langsamer, der Körper wird spürbarer und das Erlebnis prägt sich dadurch besser ein. Denn wie auch Helga Peskoller hervorhebt, sei der Abschluss einer Bergtour für das bergsteigende Subjekt nicht der Gipfel, sondern erst das sichere Erreichen des Ausgangspunktes.¹⁸

Edith (Hg.): Hoamatle. Heumahd. Heimat. Vom historischen Leben und Arbeiten im Ötztal. Ötztaler Museumsgeschichte(n) Teil II. Innsbruck 2022, 207-217.

12 Vgl. Lund, Katrín: Seeing in Motion and the Touching Eye: Walking over Scotland's Mountains. *Ertnofoor* 2005, 29.

13 Tschofen, Bernhard: Vom Gehen. Kulturwissenschaftliche Perspektiven auf eine elementare Raumpraxis. In: *Schweizerisches Archiv für Volkskunde*, 109 (2013), H. 1, 58-79, hier 60.

14 Langbein, Kein Glühen in den Alpen, 145.

15 Vgl. Ebd., 146.

16 Peskoller, Helga: *BergDenken. Eine Kulturgeschichte der Höhe*. Wien 1997, 9.

17 Vgl. Scharfe, Martin: Der Blick vom Berg. Ein Kapitel aus der Ästhetisierungsgeschichte des Alltags. In: *Schweizerisches Archiv für Volkskunde*, 98 (2002), H. 1, 41-77.

18 Vgl. Peskoller, *BergDenken*, 9-11.

Die Art des Bergsteigens gibt Aufschluss über den Charakter des Berges und betrifft auch die gewählten Wege und den Modus des Gehens, wie Ingold schreibt.¹⁹ Denn der Zustand des Weges, des Felsens und des Untergrundes erzwingt eine bestimmte Art des Steigens: „Je differenter der Fels, desto leichter fällt das Höhensteigen. Homogenität ist abstrakt, eine glatte Wand weist die mimetische Bewegung des Körpers zurück.“²⁰ Darüber hinaus hebt Peskoller hervor, dass der Abstieg durch den allgegenwärtigen Abgrund mehr Reflexion ermögliche als der Aufstieg.²¹ Das inkludiert die historische Entwicklung des Wanderns, den heutigen Habitus (der Naturbetrachtung) und die Dichotomie zwischen städtischer Zivilisation und alpiner Natur.²² Der Stellenwert der Naturwahrnehmung zeigt sich auch anhand der ersten schriftlich festgehaltenen Besteigung der Hohen Munde: Andrä Sauter, ein Förster aus Zirl, stellte 1829 vor allem die Pflanzenwelt und Naturwahrnehmung in den Fokus.²³ Sein Bericht verweist auf die Rolle des Gehens und die Naturwahrnehmung:

„Vom Dorfe Telfs aus gelangt man nach vier- bis fünf-stündigen Gänge über die Ortschaft Buchen ohne Gefahr auf die majestätische Munde, wo der beharrliche Steiger durch das höchst anziehende Miniaturgemälde der Gegend um Telfs, um Miemingerberg und des Thales Leutasch für seine Mühe reichlich entschädigt wird [...]“²⁴

Sauters Begriff des „Miniaturgemäldes“ kann mit Lunds Begriff des *picturesquen*, einer malerischen Landschaft, verglichen werden.²⁵ Unter diesen Aspekt fällt auch das Streben nach dem ästhetischen Blick auf die umliegende Natur.²⁶ So schreibt Wolfgang Kunz, dass die Natur für die Menschen zu einem ästhetisch erlebbaren Raum des passiven Genießens oder der aktiven körperlichen Betätigung werde. Meist sei der Höhepunkt des Naturerlebnisses Berg der schweifende Blick vom Gipfel aus, der historisch bedingt als Naturaneignung interpretiert wird.²⁷ Der Blick und der Gang in der Natur seien aber nicht nur positiv zu betrachten, sondern würden auch eine kritische Betrachtung verdienen:

19 Ingold, *Culture on the Ground*, 333.

20 Peskoller, *BergDenken*, 12.

21 Vgl. Ebd., 12.

22 Vgl. Tschofen, Bernhard: *Berg, Kultur, Moderne. Volkskundliches aus den Alpen*. Wien 1999, 9-14.

23 Sauter, Andrä: *Topografie*. In: *Der Kaiserlich Königlich privilegirte Bothe von und für Tirol und Vorarlberg*, 21.12.1829.

24 Ebd.

25 Vgl. Lund, *Seeing in Motion and the Touching Eye*, 31.

26 Vgl. Kunz, *Das Gipfelbuch*, 186-187; Lund, *Seeing in Motion and the Touching Eye*, 30-32.

27 Vgl. Kunz, *Das Gipfelbuch*, 187-188 u. 32.

„Diese Aneignung von Natur ist ein Prozess, der Unbekanntes ordnet und es somit begreifbar macht, sie füllt Defizite auf und bereichert die Menschen; die Berge werden zum ‚Quasi-Eigentum‘ jedes einzelnen Bergsteigers, jeder Bergsteigerin. Berge werden identifiziert und benannt, eben in ein Ordnungssystem gebracht; in diesem Prozess wird Natur in Kultur umgewandelt.“²⁸

Hier wird auch die ökonomische Umsetzbarkeit des Gehens in der Natur angesprochen. Durch das Besteigen des Gipfels entsteht eine Distanz zum Alltag, ein häufiges Motiv des Gehens:²⁹ „Diese Wechselwirkung aus Gehen und Rückkehr ist einer der Gründe für den Reiz des Bergsteigens; das Eine ohne das Andere ist schwer möglich.“³⁰ Dieser spezielle Reiz, das Nähe-Distanz-Verhältnis zum Alltag, ist auch in Bezug auf das Besteigen der Hohen Munde zu beobachten.

Heimat als emotionales Konzept – Die Heimatkonstitution durch die Besteigung des Hausberges

Der Hausberg in seiner ganz speziellen regionalen Aneignung definiert nach Kunz eine geografische Erhebung in unmittelbarer Wohnnähe, die wiederholt bestiegen wird. Viele Orte haben einen Hausberg, der als Identifikation mit und Streben nach Heimat verstanden werden kann. Dabei sind das Erklimmen des Hausberges und der schweifende Blick über die ‚eigene Heimat‘ als Momente der Verortung zentral.³¹ Die Gemeinde Telfs hat sich die Hohe Munde nicht nur auf einer symbolischen Ebene, durch die Hohe-Munde-Kultur, angeeignet, sondern auch auf einer ökonomisch-rechtlichen: Die kargen Gipfel der Hohe Munde wurden am 16. Oktober 1998 vom damaligen Telfer Bürgermeister Helmut Kopp gegen einen Waldbereich am Zimmerberg mit den Österreichischen Bundesforsten eingetauscht und kamen somit in den Besitz der Gemeinde.³²

Für viele Bergsteiger:innen aus der Umgebung scheint es wichtig zu sein, von daheim aus zur Besteigung der Munde zu starten. Dieses Von-daheim-Losgehen markiert auf der einen Seite die Beziehung zur eigenen Umgebung, der „Heimat“, und verweist gleichzeitig auf das Nähe-Verhältnis zwischen Berg und Zuhause. Durch den Start von der eigenen Haustüre kann die Besteigung beinahe als eine Art Pilgern verstanden werden; darauf weisen zumindest einige Gipfelbucheinträ-

28 Ebd., 189.

29 Vgl. Ebd., 189-191.

30 Ebd., 193.

31 Vgl. Ebd., 158.

32 Vgl. Hofer, Hansjörg/Angerer, Hubert: 2662 Hohe Munde. Telfs 2014, 94-101.

ge hin: „08.09.2018 Jeden Tag sehen wir dich vom Fenster aus – heute stehen wir oben[.] #gipfelsieg #heimatliebe #Bergliebe“³³ oder „26.10.08 Mein Hausberg ist D. Schönste, Mächtigste – Die ‚schlafende Sphinx‘ Mit einbezogen D. Mieminger Kette. Ein Spitzentag M. gewaltiger Fernsicht – wie in Mitten eines Kraters’s [sic!]. Danke Schöpfung – es ist schön zu sein.“³⁴ Die Hohe Munde ist für viele Telfer:innen und Bewohner:innen der umliegenden Gemeinden so bedeutend, dass sie oft mehrere Versuche unternehmen, um endlich auf dem Gipfel des Hausberges zu stehen: „12. Mai 2007 [...] 1. Versuch über Westseite gescheitert am Vorgipfel. 2. Versuch, heute 12.5.07 über Ost Seite, geschafft.“³⁵

Es gibt eine Vielzahl an Wegen und Steigen, die den Berggehenden zur Verfügung stehen und gleichzeitig eine Verbindung mit der versorgungstechnischen Infrastruktur aufweisen. Häufige Ausgangspunkte sind etwa die Rauthütte, die Neue Alplhütte und das Straßbergerhaus. Im Gespräch stellt der einstige Weg- und Steigwart Hansjörg Randl fest, dass seine Aufgabe darin gelegen sei, die Wege so zu gestalten, dass möglichst alle, die auf einem Gipfel der Hohen Munde stehen wollen, dies auch schaffen.

Seit 2003 kann von einer deutlichen Veränderung der bisher dominierenden Gehpraxis in Bezug auf die Hohe Munde gesprochen werden, da in diesem Jahr der sogenannte Mundelift, ein Sessellift von Leutasch zur Rauthütte, abgebaut wurde. Seither muss diese Wegstrecke zu Fuß gemeistert werden. Das hat wiederum zu einem regelrechten Schitouren-Boom auf die Rauthütte geführt, womit das Fehlen des Liftes einen spezifischen Modus des (winterlichen) Gehens noch weiter gefördert hat.

Wichtig für eine positive Geherfahrung sind, abhängig von der Saison, stets die Ausrüstung und gewisse Sicherheitsvorkehrungen. Zusätzlich werden abschnittsweise noch Seilversicherungen an den Steigen angebracht. Laut Randl kommt es bei Bau und Instandhaltung der Steige und Wege in leichterem Gelände vor allem auf Abwechslung und Kreativität an. Im höher gelegenen, alpinen Gelände wird zugunsten der Sicherheit oft auf die Ästhetik des rein natürlich Scheinenden verzichtet. Wegmarkierungen durch Pfeile, Farbmarkierungen an den Felsen sowie gar reflektierende Stangen oder ähnliche Orientierungspunkte erleichtern beziehungsweise helfen hier der:dem Gehenden vor allem dann, wenn schlechte Sicht herrscht oder die Erfahrung fehlt. Denn trotz all der Vorkehrungen passieren auch auf der Hohen Munde immer wieder – manchmal auch tödliche – Unfälle. So

33 Bergwacht Telfs, Gipfelbuch Westgipfel, 2016 bis 2020.

34 Bergwacht Telfs, Gipfelbuch Westgipfel, Sept. 2008 bis Okt. 2010.

35 Bergwacht Telfs, Gipfelbuch Westgipfel, Sept. 2006 bis Aug. 2008.

wurde als Schutzmaßnahme für die am Fuße der Munde lebende Bevölkerung eine Lawinerverbauung am Ostgipfel errichtet.³⁶

Für gewisse Sicherheitsvorkehrungen ist man:frau jedoch selbst zuständig; dazu zählen auch einige Gegenstände, die essentiell für die Besteigung der Hohen Munde sind:

„Die wichtigste Voraussetzung für Bergwanderungen und Bergtouren ist die richtige und zweckmäßige Bekleidung und Ausrüstung. Werden bei einer leichten Bergwanderung aus Unkenntnis und Unwissenheit Fehler in dieser Hinsicht gemacht, dann müssen schon schlimme Komplikationen eintreten, wenn es deswegen zu einem Unfall oder gar zu einer Katastrophe kommt.“³⁷

Ein wichtiges Detail ist das Schuhwerk – wobei diesem nicht jede:r besonders hohe Bedeutung beimisst. So sind Schuhe für Tim Ingold ein Produkt, das die Freiheit der Füße und deren Tastsinn einschränkt, gleichzeitig sind sie auch ein Symbol der zivilisatorischen Naturaneignung und Technisierung.³⁸ Laut Langbeins Beschreibung des alpenländischen Schuhtrends können Bergschuhe damit als kulturelles Spezifikum der Alpenregionen verstanden werden.³⁹ Sogar in einem Gipfelbucheintrag taucht das Thema Schuhe auf: „16.09.18 Trotz Anfangsschwierigkeiten mit den neuen Schuhen.“⁴⁰

Ein weiterer wichtiger Bestandteil der Ausrüstung ist der Rucksack: „15.10.06 Wilderm. [Wildermieming] – Hohe Munde (8:00–12:00) [...] +2 große Rucksäcke voll Marend [Jause] + Fernglas.“⁴¹ Ebenso bedeutend ist die (sportliche) Bekleidung, die an die Jahreszeit angepasst sein soll, dazu Sonnenbrille und Erste-Hilfe-Set. Dies sind Gegenstände, die auch Langbein erwähnt. Trotzdem stellt sie indirekt an diesem Punkt eine kritische Frage: Wer hat all diese Dinge beziehungsweise kann und möchte sich dieses Spektrum an Ausrüstung leisten?⁴²

Darüber hinaus sind eine Jause und eine ausreichende Menge an Getränken zentraler Teil der Ausrüstung. Die Hohe Munde ist ein karger Berg, auf dem ab der Rauthhütte beziehungsweise ab Straßberg – zumindest auf den klassischen Wegen – kein Wasser zum Auffüllen gefunden werden kann. Nur wer die Hohe

36 Vgl. Interview mit Hansjörg Randl, geführt von Laura Kogler, Innsbruck/Mieming, 15.2.2021.

37 Heckmair, Anderl: Bergsteigen für Anfänger und Fortgeschrittene. München 1978, 55.

38 Vgl. Ingold, *Culture on the Ground*, 319-321.

39 Vgl. Langbein, *Kein Glühen in den Alpen*, 147.

40 Gipfelbuch Hohe Munde Westgipfel, 2016 bis 2020.

41 Gipfelbuch Hohe Munde Westgipfel, Sept. 2006 bis Aug. 2008.

42 Vgl. Langbein, *Kein Glühen in den Alpen*, 147.

Munde ‚wie seine Westentasche‘ kennt, weiß, wo kleine Wasservorkommen zu finden sind.⁴³

An dieser Grundausrüstung wird deutlich, dass das Gehen und die damit zusammenhängenden Empfindungen stark an verschiedene Materialitäten gebunden sind, ja von diesen abhängen.

Die Gipfelbücher der Hohen Munde als Zeugnisse einer Emotionalität des Gehens

Wer geht auf die Hohe Munde? Diese Frage kann am besten mithilfe der Gipfelbücher des Ost- und Westgipfels von 1961 bis 2020 geklärt werden.⁴⁴ Kunz schreibt, dass Einträge in Gipfelbücher in die Kategorie der Selbstzeugnisse fallen.⁴⁵ Das Sich-Eintragen in ein Gipfelbuch gehört zur Standardpraxis des alpinen Bergsportes und ist zugleich durch das wiederholte Besteigen ein Aneignungsprozess des (Haus-)Berges. Auch ist durch das Aufkommen von Gipfelbüchern das Berggehen als Praxis der Alpenpioniere und Profi-Bergsteiger abgelöst worden; das wiederholte Sich-Eintragen in ein Gipfelbuch desselben Gipfels wird von Kunz als „Praktik alpiner Aneignung“ gedeutet und verweist gleichzeitig auf die emotionale Bedeutung eines (Haus-)Berges für Bergsteiger:innen.⁴⁶

Kunz teilt die von ihm untersuchten Gipfelbucheinträge in vier Kategorien ein: erstens das Visitenkartendepot beziehungsweise die erweiterte Namenseintragung; sie ist vergleichbar mit den ersten Selbstzeugnissen der Bergsteiger am Berg⁴⁷ und heute oft noch mit zusätzlichen Informationen, etwa zu Auf- und Abstiegsweg, physischer wie psychischer Verfassung und Witterungsbedingungen, sowie manchmal mit allgemeinen Grüßen verbunden. Hier ist das Ziel, die eigene Präsenz auf dem Gipfel festzuhalten und mit anderen zu kommunizieren, spricht sich indirekt gegenseitig, in der Community, zum Aufstieg oder zu Bestzeiten zu gratulieren beziehungsweise die wiederholte Gipfelbesteigung festzuhalten. Einträge nach dem zweiten Typ kommentieren das Naturerlebnis. Drittens existieren humorvolle oder ironische Einträge. Und die vierte und letzte Kategorie behandelt

43 Vgl. Interview mit Hansjörg Randl, geführt von Laura Kogler, Innsbruck/Mieming, 15.2.2021.

44 Vgl. die entsprechenden Gipfelbücher (siehe Quellenverzeichnis).

45 Vgl. Kunz, Das Gipfelbuch, 17.

46 Vgl. Ebd., 158-159.

47 Für Erstbesteigende und Alpinpionier:innen war es früher zentral, ihre Namen als Beweis ihrer alpinistischen Erfolge auf dem Gipfel zu hinterlassen. Die Namen der Gipfelpionier:innen und deren Nachfolger:innen wurden auf sogenannten Gipfel-Wahrzetteln festgehalten. Die heute gängigen Speichermedien, die Gipfelbücher, ermöglichen einer Vielzahl an Personen, ihre Präsenz am Gipfel festzuhalten. Vgl. Kunz, Das Gipfelbuch, 173.

religiöse und spirituelle Beiträge.⁴⁸ Zwar sind die Einträge nicht immer klar einer einzelnen Kategorie zuzuordnen, aber sie lassen sich damit leichter interpretieren und im Kontext der Alltagskultur verorten. Dadurch können, wie Kunz schreibt, „Rückschlüsse auf Grundwerte und Normen, auf Denkweisen und Haltungen unserer Gesellschaft“⁴⁹ gezogen werden.

Durch die Typologisierung der Einträge wird ersichtlich, dass diese nicht nur eine alpinistisch erlernte Praxis, sondern durch den Status der Selbstdokumentation ein Dokument des Gehens sind. In Anlehnung an Kunz' Typologien und die Kategorie des Gehens habe ich anhand der Einträge in die Gipfelbücher der Hohen Munde versucht, eine neue Kategorie zu finden: Sie betrifft Einträge über das Gehen auf die Hohe Munde in Bezug auf die dabei empfundenen Emotionen. Manche dieser Einträge veranschaulichen, welches Erfolgsmoment das Erreichen des Gipfels ist, wenn dieser schon lange angestrebt wurde oder er sich immer im Blickfeld des täglichen Lebens befindet: „10.10.2010 Jeden Tag die Munde vor der Haustür, nun endlich auch den ‚richtigen Gipfel‘ bezwungen. Anstieg war toll.“⁵⁰

Weitere Einträge verweisen deutlich auf das Gefühl der Verbundenheit mit einem Ort und auf den Charakter des mit diesem Gefühl eng verbundenen Hausberges.⁵¹ Man:frau erfahre durch das Erwandern des Hausberges eine Stärkung des Heimatgefühls und damit auch der Aneignung der Region um den Hausberg. Hier erscheint das Gehen auf die Hohe Munde als eine emotionale Gehpraxis. Dies machen diverse Einträge sichtbar, unter anderem die folgenden: „4.8.18 endlich am Hausberg gewesen“ oder „21.10.18 Übers Rauchetal auf die Hohe Munde[.] Mein Schnucki hat es nach 31 Jahren auch geschafft – a richtige Telferin ischs.“⁵²

Neben den Einträgen über den erklommenen Hausberg gibt es noch weitere Einträge, welche Gehen als emotionale Praxis aufzeigen. Diese sind vor allem in den aktuelleren Gipfelbüchern zu finden. „24.6.2017 Heute ist für uns ein besonderer Tag: Heiratsantrag auf dem Westgipfel der Hohen Munde. Sie hat JA gesagt! Jippi.“⁵³ Auch andere Einträge zeugen von Emotionen:

48 Vgl. Ebd., 162-170.

49 Ebd., 172.

50 Gipfelbuch Hohe Munde Westgipfel, Sept. 2008 bis Okt. 2010.

51 Vgl. Tschofen, Berg, Kultur, Moderne, 253.

52 Bergwacht Telfs, Gipfelbuch Hohe Munde Westgipfel, 2016 bis 2019.

53 Ebd.

„20.7. Als Gipfelstürmer sind wir jetzt zu bezeichnen – diese wunderschöne Bergtour ist mit nichts zu vergleichen. Der Humor am Anfang uns bald verging – als jeder einzeln von uns im Seile hing. Doch jetzt haben wir es geschafft, das ist klar! Ich kann nur sagen: die Aussicht hier oben, die ist wunderbar!“⁵⁴

Neben der Freude sind, wie Kunz schreibt, auch Einträge zum Gedenken an Verstorbene zu finden. In diesem Sinne kann das Gehen als Gedenken an und Ehrung der Toten gesehen werden und eine starke emotionale Komponente aufweisen:

„6. Oktober 2016 Liaber [Lieber] Jürgen, liabe [liebe] Bergwächter, liabe [liebe] Bergrettungskameradn, soeben flackert a Kerzl [Kerze] au [auf] am Kreiz [Kreuz] für alle de [die] ins Vorausgegangen sein, für alls was ins [uns] diesen Sommer wieder Freid [Freude] gmacht hat die Berg und im Tal mächn’ [möchten] wir dem und denen DANKN’, de [die] auf ins [uns] schaugn’ [schauen]! Vagelt’s [Vergelte es] Gott, negsches Johr [nächstes Jahr] sein mir [wir] wieder in Bergmessrhythmus. [...]“⁵⁵

Dabei ist wichtig mitzudenken, dass nicht der Gipfel per se das Ziel des Gehens sein muss, sondern auch der Weg selbst ein wichtiger Teil des Gehens und der Gehpraxis ist. So gehen viele, wie auch der bereits erwähnte Hansjörg Rاندl, regelmäßig und zu unterschiedlichen Zwecken auf die Hohe Munde. Der folgende Eintrag zeigt, dass das Gehen auf die Hohe Munde für manche ein Teil des Trainings für eine ganz andere Art des Gehens ist:

„8.7.84 In meinem Vorbereitungsprogramm für meinem [sic!] Saisonhöhepunkt, dem [sic!] ‚New York City Marathon‘ sind auch Hochgebirgsläufe eingeplant. Diesmal gings [sic!] von Telfs-Kochental-Rauthhütte im lockeren Laufschrift. Von dort teils laufend teils flott marschierend zur Hohen Munde. Nach 2½ Std Belastung genießt man in Ruhe den herrlichen Ausblick bei einem netten Tratsch mit Bergfreunden. Nun geht es über die ‚Nieder‘ hinunter ins Tal und wieder wurde mein Läuferleben um ein schönes Erlebnis bereichert [...]“⁵⁶

Schließlich soll noch ein Blick auf die „Kulturalität der Emotionen“⁵⁷ gelegt werden, wie Langbein schreibt: „Der normative Blick eines Berg-Affinen ignoriert die Vielfalt möglicher Bergerfahrungen und macht (anders) Sehende zu Blinden.“⁵⁸

54 Bergwacht Telfs, Gipfelbuch Hohe Munde Ostgipfel, Juli 1991 bis Aug. 1992.

55 Gipfelbuch Hohe Munde Westgipfel, 2016 bis 2019.

56 Bergwacht Telfs, Gipfelbuch Hohe Munde Westgipfel, Sept. 1983 bis Juli 1985.

57 Vgl. Langbein, Ulrike: Emotionen. In: Heimerdinger, Timo/Tauschek, Markus (Hg.): Kulturtheoretisch argumentieren. Ein Arbeitsbuch. Münster/New York 2020, 130-153.

58 Langbein, Kein Glühen in den Alpen, 148-149.

In diesem Sinne soll hier noch ein Eintrag diskutiert werden: „7.7.91 Murat Yilmaz der erste Türke auf der Hohen Munde. Aus Oberhofen in [sic!] Inntal.“⁵⁹ Mit diesem Zitat soll darauf verwiesen werden, dass es eine normative Praktik des Berggehens und eine Performanz des Heimatgefühls durch den Gang auf die Hohe Munde geben kann. Wirkt das Gehen auf die Hohe Munde auch ausschließend? Obwohl Menschen aus der ganzen Welt die Hohe Munde besteigen, wird kulturelle Vielseitigkeit im Lokalen in dieser Praxis wenig gelebt oder zumindest wenig in den Gipfelbüchern vermerkt. Eine Kritik, die auch in Felix Mitterers Drama mitschwingt.⁶⁰ Laut dessen Tagebuch waren bereits vor diesem Eintrag Personen mit türkischen Wurzeln auf der Hohen Munde. Trotzdem könnte die Notiz vom 7. Juli 1991 als Zeugnis einer emotionalen Gehpraxis verstanden werden, da sich die Person als Pionier fühlte.

Akteur:innen der Hohen Munde – Zwischen Kulturwanderungen und Rekordzeiten

Die Hohe Munde hat nicht erst seit dem 19. Jahrhundert eine zentrale Bedeutung für die Region. Bereits der Name „Hohe Munde“ kann mit dem Wandern in Verbindung gebracht werden, wie der Historiker Stefan Dietrich schreibt. „Hohe Munde“ stammt ursprünglich von dem lateinischen *mons, montis* ab, das sich in der aktiven Sprache zu *mont* und *munta* weiterentwickelte. Als *la munta* wird in der heutigen gadertalischen Sprache unter anderem die Alm bezeichnet.⁶¹ So vermutet der Sprachwissenschaftler Gerhard Rampl, auf welchen sich Dietrich bezieht, dass der Name eher von der Niederen Munde, einem ehemals almwirtschaftlich genutzten Bereich, abstammt und erst dann den Berg hinauf gewandert ist.⁶² Jedenfalls ist der Name „Munde“ circa auf das 17. Jahrhundert zurückzuführen,⁶³ wobei manche Alteingesessenen den Berg manchmal heute noch „Munta“ nennen. Noch stärker verändert hat sich in den letzten Jahrhunderten wohl das Erscheinungsbild. Denn bis ins 17. Jahrhundert war die Hohe Munde laut der Telfer Sage „Der Mund’schafer“ von Wiesen und Wäldern überdeckt.⁶⁴

59 Gipfelbuch Hohe Munde Ostgipfel, Juli 1991 bis Aug. 1992.

60 Vgl. Mitterer, Munde, 7-45.

61 Vgl. Dietrich Stefan: Wie kam die Munde zu ihrem Namen? In: Hofer/Angerer, 2662 Hohe Munde, 12-13.

62 Vgl. Ebd., 12-13.

63 Vgl. Ebd.

64 Vgl. Zucchelli, Christine: Wie tut ein wildes Wandern wohl. Literarische Wanderungen in Tirol. Zürich 2017, 98.

Die kahlen Gipfel sind bis heute Anziehungsort lokaler und überregionaler Bergfexe. Frauen waren einst zwar Unterstützende an der Seite der Männer, aber selbst keine Pionierinnen neuer Wege, wie auch eine im Buch „2662 Hohe Munde“ abgedruckte Liste der lokalen Stars unter den Bergsteigern der Hohen Munde zeigt: Rudolf Estmeister, Josef Geiger, Bernhard Hangl senior, Paul Lublasser, Luis Knabl, Franz Steiner, Helmut Wagner und Hansjörg Randl waren unter anderem auf der Suche nach neuen Wegen und hinterließen ihre Spuren als Erstbesteiger bei Weg- oder Routenerschließungen wie auch in den Gipfelbüchern.⁶⁵

Als Fallbeispiel für einen Telfer Bergsteiger möchte ich den bereits erwähnten, heute pensionierten Weg- und Steigwart Hansjörg Randl nennen. Durch seine jahrelange Arbeit auf und an der Hohen Munde hat er den Berg geprägt – und dieser Berg hat auch ihn geprägt: Bereits als Kind war er fasziniert vom Bergsteigen, Klettern und Skitouren gehen – das Highlight war schon immer der Gipfel, mit dem Gipfelkreuz, der Aussicht und dem Erlebnis selbst. Später hat er vor allem aufgrund seiner Leidenschaft fürs Berggehen die berufliche Tätigkeit des Telfer Weg- und Steigwarts gewählt und sie bis zur Pension ausgeübt. Motiviert wurde er dadurch, dass die Leute Freude am Gehen und an den Wegen haben, die er gestaltete und pflegte: „Und i hun des it als Årbat ungschaugt ge, sondern oanfach [...] als Hobby.“ (Ich habe das nicht als Arbeit gesehen, sondern einfach [...] als Hobby).⁶⁶ Durch seinen Beruf wurde seine private Freude am Gehen nicht weniger, denn die Faszination für diesen, wie er sagt, „einzigartigen Berg“ bleibt. Randl wollte schon in seiner Jugend neue Wege auf die Hohe Munde entdecken, diese Versuche mündeten in ausdauernden Klettereien und einigen ersten Begehungen. Bis heute ist die Hohe Munde für ihn einer der facettenreichsten Berge, der noch unzählige Möglichkeiten für den Mittsechziger bietet.⁶⁷ Berühmt ist Randl vor allem für seine Rekordzeiten auf die Hohe Munde: „Südwand mit Pallasser Ossi in 1 Std. 48 Min., Schitour von Mundelift-Parkplatz auf die Mundespitze in 1 Std. 16 Min. und Telfs-Straßberg-Niedere Munde-Mundespitz in 1 Std. 55 Min.“⁶⁸ Dementsprechend oft ist Randl in den Gipfelbüchern der Hohen Munde zu finden. Im Winter 2018 hat er sich in den Monaten Februar und März elf Mal eingetragen.⁶⁹ So hat Randl das Gehen auf die Hohe Munde auf eine neue Ebene gehoben. Zugleich ist dieses Gehen für Randl eine Alltäglichkeit, dann aber auch ein Zufluchtsort und eine Art Zuhause. Er möchte auf die Hohe Munde gehen, solange er es schafft.⁷⁰

65 Vgl. Hofer/Angerer, 2662 Hohe Munde, 48-68.

66 Interview mit Hansjörg Randl, geführt von Laura Kogler, Innsbruck/Mieming, 15.2.2021.

67 Vgl. Ebd.

68 Hofer/Angerer, 2662 Hohe Munde, 63.

69 Vgl. Gipfelbuch Hohe Munde, 2018.

70 Vgl. Hofer/Angerer, 2662 Hohe Munde, 63.

Natürlich ist das Gehen auf die Hohe Munde noch von vielen weiteren Akteur:innen geprägt, etwa von den Autor:innen von Wanderführern, den Hüttenwirt:innen und -arbeiter:innen sowie den Bergrettungs- und Bergwachtmittgliedern, um nur eine Auswahl an menschlichen Hohe-Munde-Gänger:innen zu nennen.

Für Mitterers Stück „Munde“, das auf dem Gipfel uraufgeführt wurde, konnten sich die verschiedensten Personen mit diverser Bergerfahrung für einen Gang auf die Hohe Munde motivieren. Wie die bisher vorgestellten Beispiele zeigten, ist die Hohe Munde ein sehr vielseitig beispielbarer Berg. Bei den Tiroler Volksschauspielen 1990 war der Ostgipfel der Hohen Munde Bühne und Aufführungs-ort, inhaltliches Zentrum und namensgebend für das Drama „Munde“ von Felix Mitterer. Die Rahmenbedingung, die sich das Team selbst setzte, war, so wenig wie möglich den Hubschrauber zu verwenden. Trotzdem stand das Projekt durch viele Hubschrauberflüge in der Kritik.⁷¹ Aber sowohl das Theaterteam wie auch das Publikum musste die Hohe Munde zu Fuß bewältigen, denn „[d]er Aufstieg gehört genauso zur Vorstellung wie das Stück selbst“⁷². So waren das Gehen und die Sicherheit der Gehenden ein zentrales Thema bei den Überlegungen zur Umsetzung des Stücks. Entsprechend spielten bei der Planung das Hinaufgehen und die Materialität des Gehens sowie die Frage nach dem Bergabgehen eine entscheidende Rolle.⁷³ Anfangs war die Begeisterung gegenüber diesem Projekt etwas verhalten, auch der Regisseur Rudi Ladurner hegte Zweifel: „Er kann es kaum glauben, schaut hinauf zum Gipfel, schaut seinen wohlbeleibten Körper an und fragt: ‚Muaß i dann da auigehn?‘ [Muss ich dann da hinaufgehen] – ‚Ja, dann muaßt auigehn!‘ [Ja, dann musst du raufgehen], sagte ich grinsend“, schreibt Felix Mitterer in seinem Tagebuch dazu.⁷⁴

Am 6. Oktober 1989 beschreibt Mitterer seinen ersten Gang auf den Ostgipfel und stellt dabei auch Überlegungen an, die an Peskollers Gedanken anknüpfend gelesen werden können. Es sind Reflexionen über Gefahren und Emotionen des Hinauf- und Hinabsteigens:⁷⁵

71 Vgl. Mitterer, Munde, 64-65, 66, 74-75, 78, 85-86.

72 An dieser Stelle muss darauf verwiesen werden, dass das Gipfelbuch des Ostgipfels vom Sommer 1990 – und damit jenes, das die Einträge zum Premierentag der „Munde“ enthält – leider verschollen ist. Ein Dokument, das sicher nochmals eine weitere Perspektive auf das Gehen und das Gehen als emotionale Praxis eröffnet hätte.

73 Vgl. Mitterer, Munde, 61.

74 Ebd., 55.

75 Vgl. Peskoller, BergDenken, 9-13.

„Um 10 Uhr fahren Rudi Nagiller und ich nach Leutasch-Moos, mit dem Sessellift auf die Rauth-Hütte, gehen von dort auf die Munde. Es ist steil. Sehr steil. Hätte ich nicht gedacht. Bis zur Hälfte Latschen. In der Mitte, knapp über den Latschen, machen wir eine Pause. [...] Wir gehen weiter. Jetzt nur noch Steine und Geröll. Manchmal braucht man die Hände. Die Einheimischen haben es mir ja gesagt – ein ‚Stoanerhaufen‘. Mühselig zum Gehen. Immer glaubt man, bald oben zu sein. Aber das täuscht. Nach drei Stunden am Ziel. Der Ostgipfel (2592 m) [...]. Als wir wieder absteigen, beginnt es leicht zu regnen. Die nassen Steine sind glitschig. Es ist gefährlich.“⁷⁶

Dieser Tagebucheintrag gibt einen ersten Eindruck über das Gehen auf die Hohe Munde, das nicht von Alpinist:innen geprägt ist. So schreibt Mitterer im Folgenden auch über die Besteigung der Hohen Munde durch das Theaterteam. Dabei wird in der Gruppe kein geübtes Berggehen vorausgesetzt, sondern eine gemeinsame Erfahrung des Raumes und des Gehens, die auch im späteren theatralischen Gangmodus von Bedeutung ist:

„Das ganze Munde-Team hat sich gemeinsam Strohhüte gekauft, um die Sonneneinstrahlung da oben auszuhalten. Sie schauen nun eher wie eine Schnitzlergesellschaft am Semmering aus, nicht wie Tiroler Bergsteiger. [...] Wir stehen bei der Hütte und schauen auf die Munde. Pepi Gießler, ein Telfer, ist seit 30 Jahren nicht mehr oben gewesen. Aber weiß, wie steil es ist. Später gesteht er, daß er Zweifel hatte, ob er es überhaupt schaffen wird. [...] Auch Rudi ist kein Berggeher. In letzter Zeit ist er immer wieder allein ein Stück hinaufgegangen. Immer weiter. Ganz oben war er aber zu Fuß noch nicht. [...] Ibrahim schaut auch skeptisch hinauf. Noch nie im Leben war er auf einem Berg.“⁷⁷

In diesem kurzen Ausschnitt können diverse Praktiken des Gehens und deren Bewertung als „richtig“ oder „falsch“ beobachtet werden. Zu Beginn wird ein Teil der Ausrüstung – die Strohhüte – besprochen. Dabei kann aus der Aussage, dass die Mitglieder der Gruppe nicht wie Tiroler Bergsteiger aussähen, geschlossen werden, dass es bereits ein vorgeprägtes Bild des Bergsteigens in Tirol gibt und somit der Hohen Munde eine gewisse Materialität zugrunde liegt. Diese bestimmte Mode und Materialität der Alpen wird von Langbein genauer analysiert⁷⁸ und von Mitterer mit einem Schmunzeln betrachtet.

76 Mitterer, Munde, 56.

77 Ebd., 66-67.

78 Vgl. Langbein, Kein Glühen in den Alpen, 146-148.

Ein weiterer Modus des Gehens wird von Lund dargestellt „We stood at the foot of the mountain looking up, examining the task awaiting us.“⁷⁹ Dies passiert offensichtlich auch beim Theaterteam. Weg und Ziel werden vor Beginn des eigentlichen Gehens genau betrachtet. Mitterer und Lund beschreiben daraufhin beide, wie das Losgehen ein wichtiger Teil des Berggehens ist: „Wir gehen los. Viel zu schnell. Bald sind wir in Schweiß gebadet, obwohl es zu dieser frühen Tageszeit noch schön kühl ist“⁸⁰ und „We started walking“⁸¹. Aufgrund dieser Markierung des Starts kann die Überlegung angestellt werden, dass gerade das Berggehen/ Bergsteigen ein bewusstes Auslösen und Losgehen braucht. Darüber hinaus werden Emotionen wie Zweifel und Unsicherheit in dieses Gehen und den Bericht darüber eingeschrieben.

Das inkorporierte Gehen beziehungsweise der Habitus des Gehens wird in fast jedem der Einträge von Mitterer sichtbar. Er beschreibt die Verfassung der ankommenden Zuseher:innen wie die Veränderungen im Gehen des Teams und reflektiert sein eigenes Gehen auf die Hohe Munde. Auch Mitterer beginnt ab einem gewissen Zeitpunkt, seine Gehzeiten zu kontrollieren und zu vergleichen – es macht Freude, schneller und leichtfüßiger zu werden.⁸²

Bei den Aufführungen unterstützt die Bergrettung unerfahrene Zuseher:innen bei Auf- und Abstieg. Niemand soll in Gefahr geraten oder am Berg allein gelassen werden. Aus Sicherheits- und Logistikgründen stehen für das Team zwei Container und für das Publikum eine Zeltstadt mit 75 Schlafplätzen in einer Art Faraday'schem Käfig, einem Gerüst aus Metallstangen, bereit. Die Übernachtung auf dem Gipfel ist in den Eintrittspreis inkludiert und Teil des Theatererlebnisses. Das Team übernachtet regelmäßig auf dem Mundekopf. Für Ruhe, innere Einkehr und Glück suchen Teile des Teams immer wieder den steileren Westgipfel auf.

Ein weiterer Punkt, der auf die Praxis des Gehens verweist, ist die Beschreibung des Gehens durch den Telfer Laienschauspieler Ibrahim Kalim, der durch das Stück das erste Mal auf die Hohe Munde gekommen ist. Kalim gewöhnt sich an das Gehen und wird nun zu einer „Gämse“.⁸³ Ein Bild, dass die Natürlichkeit von Kalims Gehmodus vermitteln soll. Die anfängliche Höhenangst Kalims verschwindet über die Zeit. Durch diese Beschreibung wird ein Gehen deutlich, das durch die Praxis einen Wandel der Emotionen durchmacht:⁸⁴

79 Lund, *Seeing in Motion and the Touching Eye*, 27.

80 Mitterer, *Munde*, 67.

81 Lund, *Seeing in Motion and the Touching Eye*, 27.

82 Vgl. Ebd., 77-78.

83 Vgl. Mitterer, *Munde*, 77.

84 Vgl. Ebd., 77-78.

„Ich habe dreieinhalb Stunden hinaufgebraucht beim ersten Mal. Und beim ersten Mal Hinuntergehen bin ich gekrochen vor Angst. Felix ist vor mir gegangen, und der Regisseur Adolf Ladurner hinter mir. Sie haben zu mir gesagt, ich darf nicht hinunterschauen, ich soll immer nur vor mir auf meine Füße schauen.“⁸⁵

Diese Erzählung zeigt sehr deutlich, welche Emotionen einen Gehenden auf dem Weg hinauf und hinunter begleiten können. Nach einiger Zeit stellt Kalim fest, dass er in der Pension gerne auf Berge gehen möchte: „Und besonders gern möchte ich nochmal auf die Munde.“⁸⁶

Auch Mitterer stellt fest, dass die Hohe Munde für ihn selbst durch die gelebte Nähe und das häufige Begehen zu einem lebendigen Wesen geworden sei. Durch die intensiv verbrachte Zeit war eine emotionale Beziehung zur Munde entstanden.⁸⁷

Der Gipfel ist nicht der Abschluss – Die Faszination des Gehens auf die Hohe Munde bleibt

Die Hohe Munde mag zwar nach diesen Aufzählungen verschiedener Begehungen und Besteigungen wie die eingangs erwähnte schlafende Riesin klingen, ist aber trotz aller Bemühungen der Weg- und Steigwart:innen sowie der Hüttenwirt:innen und anderer Akteur:innen ein alpiner Berg. So straft auch die Hohe Munde Unachtsamkeit und die Hybris der Menschen, wenn diese zu weit gehen. Deshalb sollte sich jede:r vor jedem Gang auf die Munde die Facetten dieses Berges ins Bewusstsein rufen, um das Gehen auf diesen Berg möglichst positiv zu erfahren.

Beinahe jede:r, die:der auf den Gipfeln der Hohen Munde stehen möchte, kann dies durch richtige Planung und Ausrüstung schaffen. Das wird durch Einträge in den Gipfelbüchern sowie durch das diverse bergsteigerisch ambitionierte Publikum des Theaterstücks „Munde“ sichtbar. Auch Hansjörg Randl teilt diese Einschätzung. Und wie der einstige Weg- und Steigwart hat auch Felix Mitterer ein bestimmtes Auf-die-Hohe-Munde-Gehen erfahren. Beide bewerten es jedoch ganz unterschiedlich. Jeder hat für sich eine enge Beziehung zur und mit der Hohen Munde aufgebaut. So ist im Gehen dieser beiden Akteure eine sich verändernde (emotionale) Praxis des Gehens auf den Telfer Hausberg zu sehen. Die wiederholten Besteigungen werden zu einem vielschichtigen emotionalen Gehen.

85 Hessenberger, Edith: *Alte Neue TelferInnen. Migrationsgeschichten und biografische Erinnerungen*. Innsbruck/Wien/Bozen 2016, 97.

86 Ebd., 98.

87 Vgl. Ebd., 77-78.

Die Hohe Munde ist als Hausberg der Telfer:innen auch ein Hausberg für die Umgebung, was die vielen Einträge in den Gipfelbüchern belegen. Somit ist das Gehen auf diesen Berg häufig mit einer bestimmten Gefühlslage verbunden und in die Praxiskomplexe der Emotionen nach Monique Scheer eingebunden.

Es ist anzunehmen, dass es in Telfs eine spezifische Beziehung zwischen den Menschen und deren Hausberg gibt und das Gehen auf den Hausberg somit ein höchst emotionales Gehen ist. Leider fehlt der Vergleich mit anderen Hausbergen. Forschungen um Hausberge sind rar, die Beziehungen der Menschen zu diesen Bergen müssten noch genauer betrachtet werden, vor allem im Hinblick auf die Tatsache, dass fast jede Tiroler Gemeinde einen Hausberg hat. In dieser Arbeit wurde das emotionale Gehen auf den Hausberg nur aus ‚passiver‘ Sicht, aus Gipfelbüchern und Selbstzeugnis-Dokumenten, betrachtet. Dass das Gehen jedoch mehr ist, als nur einen Fuß vor den anderen zu setzen, wird in diesem Band verdeutlicht. So ist auch das Berggehen mehr, als nur auf einem Gipfel zu stehen. Die Hohe Munde ist und bleibt ein Sehnsuchtsort.

Quellenverzeichnis

- Bergwacht Telfs, Gipfelbuch Hohe Munde Ostgipfel, Juli 1991 bis Aug. 1992.
- Bergwacht Telfs, Gipfelbuch Hohe Munde Westgipfel, Sept. 1983 bis Juli 1985.
- Bergwacht Telfs, Gipfelbuch Hohe Munde, Juli 1991 bis Aug. 1992.
- Bergwacht Telfs, Gipfelbuch Hohe Munde Westgipfel, Sept. 2006 bis Aug. 2008.
- Bergwacht Telfs, Gipfelbuch Hohe Munde Westgipfel, Sept. 2008 bis Okt. 2010.
- Bergwacht Telfs, Gipfelbuch Hohe Munde Westgipfel, 2016 bis 2020.
- Bergwacht Telfs, Gipfelbuch Hohe Munde Westgipfel, 2016 bis 2019.
- Bergwacht Telfs, Gipfelbuch Hohe Munde, 2018.
- Interview mit Hansjörg Randl, geführt von Laura Kogler, Innsbruck/Mieming, 15.2.2021.