

I STATUS QUO: ARCHÄOLOGIE UND PHILOLOGISCH-HISTORISCHER ANSATZ

In der hethitischen Altertumswissenschaft ist die deskriptiv-phänomenologische Methode, d. h. die bemüht neutrale Beschreibung der Befundsituation vorherrschend²⁹. Weiterführende Interpretationen ziehen Keilschriftquellen zum Vergleich heran und übertragen hethitische Begriffe auf ›reale‹ Ortsräume. Stillschweigend und *a priori* gilt dabei, dass die Schriftquellen auf die Befunde anwendbar sind und der Interpretation dienen³⁰, was im Folgenden ›philologisch-historischer‹ Ansatz genannt wird³¹.

Eine solche Übertragung ist jedoch eine Form der Wahrscheinlichmachung, die kaum überprüfbar ist. Implizit fließen zeitbehaftete Wertsetzungen der Forschenden ein. In jüngerer Zeit wurden viele Interpretationen und Datierungen, die mit dieser Methode entstanden, überzeugend widerlegt³². Meines Wissens wurde diese Methode jedoch bisher nicht konsequent reflektiert³³. Traditionell gab es kaum WissenschaftlerInnen in der hethitischen Altertumskunde, die in ihrem Ansatz ihr »Vor-Verständnis«³⁴ und somit ihre persönliche Zeitverbundenheit explizit machten³⁵. Diese kritische Reflektion sei vorweggenommen zur Offenlegung meines eigenen Vorverständnisses. Zur Zeitverbundenheit gehören Implikationen, die in die Bereiche des ›Naturdeterminismus‹ reichen, sowie moderne Verklärung und Überhöhung der ›Natur‹. Sie werden im Kapitel zum Status quo an zwei Beispielen der philologisch-historischen Interpretation eines Befundes herausgearbeitet.

Der Vergleich von Befund mit Schriftquellen birgt sicherlich einige Möglichkeiten³⁶. Es wäre wünschenswert, hethitische »Eigenbegrifflichkeiten«³⁷ auf reale Ortsräume anzuwenden. Vor allem aber sind Worte essentieller Bestandteil der Übersetzung und legen erst die Basis für die Annäherung an eine fremde Kultur³⁸. Hethitische Eigenbegrifflichkeiten für die Landschaft, die Kultplätze und ›Heilige Steine‹ – kurz das

29 Zu Phänomenologie in der Archäologie s. Tilley 2005, 201–207 mit Literaturverweisen, s. auch II 1.3.

30 s. z.B. konstruktiver Vorschlag von Schoop 2008, 35–60, der archäologische und philologische Quellen komplementär ansieht, eine Kombination von Ereignis- und Strukturgeschichte vorschlägt und zu einem Vergleich aufruft, der erst nachrangig zu einer konsequenten, archäologischen Interpretation zusammengeführt wird. Ünal 1994a, 207 adressiert diese Frage ebenfalls als zentral für die hethitische Altertumskunde.

31 Wenn auch die »philologisch-historische Methode« bereits anders belegt ist, s. z.B. das einleitende Werk Seiffert 2006, bes. 78–88. 157–172. Dabei wurde jedoch hinterfragt, ob es sich in der hethitischen Altertumskunde um eine konsequent angewendete Methode handelt. Mielke u. a. 2006b, 1–3; Schoop 2008, 37 f.

32 Verwiesen sei auf die Umdatierung der Oberstadt von Boğazkale, s. z.B. Seeher 2006a, 131–146; Seeher 2008, 1–13; Schachner 2011a, 13–19, 69–118; Schachner 2011b, 79–101.

Bei der Datierung wird sich bezogen auf Mielke 2006c, 15 Abb. 6; Schoop – Seeher 2006, 53–75; Genz – Mielke 2011b, 1–29; Schachner 2012, 130–166.

33 Schoop 2008, 37 f. geht noch weiter in seiner Kritik und meint: »Eine Reflexion der methodischen Aspekte der eigenen Arbeit hat es in der hethitischen Archäologie nie gegeben. Das unterscheidet sie von der Archäologie anderer Regionen, von denen sie forschungsgeschichtlich lange isoliert gewesen ist«.

34 Gadamer 1986, 57–65; Meier 2009, 722 f. 727; s. II 1.

35 Ausnahmen in jüngerer Zeit sind beispielsweise die Monographien und Beiträge einer jüngeren Generation wie Gilan, Glatz, Harmanşah, Schoop und einige andere.

36 Ünal 1993b, 117–122: wenn es ihm bisweilen so erscheint als seien Befund und Benennung von »zwei Kategorien von Menschen geschaffen, die sich gegenseitig nicht gekannt hätten«.

37 Landsberger 1965, 4 f., wobei als gemeinsamer Nenner mit dem Altertum das »Mensch-sein« vorausgesetzt wird. Dies impliziert eine natürlich-menschliche Determinierung und reflektiert diese nicht. Es bedarf der »Eigenbegrifflichkeit« und eines »Begriffsystems« um das »Vor-Verständnis« zu gewährleisten. Eine Zusammenführung der Eigenbegrifflichkeiten in thematische Komplexe ist notwendig, um von diesem ausgehend – wie Benno Landsberger die babylonische – fremde (Sprach-)Kultur zu verstehen. Die Übersetzung von Sprachen führt zu einer Adaption der antiken Kulturen in die eigene, begriffliche Sprachwelt.

38 Seiffert 2006, 149–154, die aber je nach Perspektive übersetzt und gedeutet werden können. Doch ist mahrend vorwegzunehmen, dass Worte das Denken bestimmen. Eine in ›eigene‹ Worte und Sprache gefasste fremde Kultur verliert meist ihre Eigenarten. Laut Brück 2001, 663 geschieht Sprache in bestimmten, z.T. kontextspezifischen, intersubjektiv regulierten Formen.

Raumkonzept – können darüber hinaus ein Verständnis des Verhältnisses zwischen Umwelt als (>sakraler<) Landschaft und Lebensformen geben und einen Einblick in die Lebenswelt ermöglichen. Diese Aufgabe zu verfolgen ist zu universell für eine einzelne Dissertation und muss daher anderen überlassen werden; lediglich die methodisch sensibilisierenden Grundlagen sollen hierzu im Rahmen dieser Arbeit geliefert werden.

Nach der Lektüre des Kapitels II zur Begriffs- und Methodendiskussion dürfte erkannt sein, dass die Vorstellung des Ortsraumes nicht objektiv sein kann, wenn es auch um die phänomenologische Beschreibung ging. Damit dieses bewusst bleibt, wurden bereits in Kapitel I neue Begrifflichkeiten verwendet.

I 1 Fallbeispiel 1: Yazılıkaya

Yazılıkaya dient als Fallbeispiel, da es dasjenige Ensemble mit der umfangreichsten Literatur, dem größten Bekanntheitsgrad, aber auch dem flächenmäßig-größten Bildrepertoire und der – nach unserem Ermessen – massivsten Raumbildgestaltung sowie der größten Nähe zur damaligen Hauptstadt darstellt. Die Wahrscheinlichkeit ist damit relativ hoch, dass es sich um ein bedeutsames Bauwerk der hethitischen Lebenswelt handelt.

Die Anlage besteht aus einem vorgelagerten Gebäudekomplex, einer natürlichen Felsformation bzw. deren Zwischenräumen (Kammer A, B und Nebenkammern) und Felsbildern mit Darstellungen von Gottheiten. Die Benennung der Gottheiten erfolgt zumeist anhand der hieroglyphenluwischen Beischriften³⁹. Zur Verbesserung der Lesbarkeit wurde zumeist auf die Paraphrasierung der intensiven philologischen Diskussion verzichtet. Die zugehörigen Abbildungen befinden sich im Katalog der immobilien Objekte unter **I-Nr. 63**.

I 1.1 Raumbild und Bildraum

Installationen, Funde und Zugänglichkeiten werden im Folgenden unter »Raumbild«, Bildinhalte unter »Bildraum« besprochen⁴⁰.

I 1.1.1 Raumbild: Lage

Das Felsensemble von Yazılıkaya liegt etwa 1,6 km nordöstlich von Büyükkale außerhalb der Stadtmauer der hethitischen Hauptstadt⁴¹. Die Wegführung nach Yazılıkaya ist nicht durch Befunde gesichert. Zwischen der königlichen Residenz auf Büyükkale und dem Felsensemble liegt eine tiefe Schlucht. Der direkte Weg von West nach Ost hätte durch sie hindurch geführt bzw. eine Brücke erfordert. Reste einer Brückenanlage verbunden jedoch nur Büyükkale über Ambarlıkaya nach Büyükkaya⁴². Daher wird vermutet, dass der Weg von der Residenz über das innerstädtische Büyükkaya und dann entlang des Gebirgszugs verlief, auf dem auch die Stadt angelegt ist⁴³. Er dürfte entlang mehrerer anderer Felsen geführt haben, in deren Schutz sich – wie z. B. bei *O s m a n k a y a s i*⁴⁴ – Bestattungen befanden. Dieser Weg steigt stetig ca. 180 Höhenmeter von der

³⁹ Laroche 1952, 115–123 war grundlegend zur Namenslesung, wobei neuere Deutungen und Lesungen jeweils erwähnt werden.

⁴⁰ Die Verwendung des Begriffspaares wurde 2009 nach Ute Günkel-Maschek, Heidelberg adaptiert, der Dank geschuldet ist. Es soll im Rahmen des ersten Teils der Arbeit dafür sensibilisieren, dass Räume als Bilder und Bilder als Räume zu verstehen sein können.

⁴¹ Literatur zu Yazılıkaya, s. **I-Nr. 63**.

⁴² Naumann 1963, 24–32 zur nordsüdlich verlaufenden Brücke zwischen Ambarlıkaya und Büyükkaya.

⁴³ s. **I-Nr. 63** (Google Earth mit referenzierten Plänen Seeher 2011, 18 Abb. 10 und Schachner 2008a, 9 Abb. unten).

⁴⁴ Der Fels *Osmankayası* lag zwischen der Siedlung *Boğazkale* und *Yazılıkaya*. In einer verstürzten Höhlung fanden die Ausgräber unter Bittel 1936 eine Anzahl von 54 Brand- und 36 Körperbestattungen. Sie waren zum Teil stark zerstört und zerwühlt, ergaben jedoch eine mögliche Abfolge von drei Phasen, die etwa vom 18. bis 14. Jh. datieren. In einer relativen Chronologie gibt es 30 jüngere, 22 ältere und zwei älteste sowie 17 gestörte Brandbestattungen. Die selteneren Skelettbestattungen laufen über die gesamte Nutzungszeit. Das einzige *in situ* ergrabene Skelett lag seitlich mit stark gekrümmtem Rücken und stark angezogenen Beinen wie in *Boğazkale*. Die Urnen wurden meist mit der Mündung nach oben gestellt

Talsole auf 1.120 m bis 1.300 m üNN bei der Felsgruppe. Bereits in den Yazılıkaya gewidmeten Monographien von 1941 und 1975 wurde von Mauerresten auf dem Weg berichtet⁴⁵. Durch die magnetische Kartierung der Universität Kiel konnte festgestellt werden, dass die Umwelt zwischen Stadt und Felsenensemble in hethitischer Zeit anthropogen verändert war⁴⁶. Hier befanden sich ein Staudamm und mehrere Gebäude, von denen aus möglicherweise die Bewirtschaftung der Felder organisiert wurde⁴⁷.

Von der Terrasse vor dem Torbau bis in den Innenraum der Kammer A stieg das Gelände etwa um weitere 7 m an. Das ursprüngliche Niveau dürfte bei der waagerechten Abarbeitung vor den Reliefs 25–34 gelegen haben (+/- 0 m).

Yazılıkaya besteht aus vier größeren, natürlich eng zusammenstehenden Felsblöcken bzw. deren Zwischenräumen. Bei den Felsen handelt es sich um feinkristalline, verwitterte Kalksteinhärtinge, die noch bis in 12 m Höhe erhalten sind. Manche der Felsseiten bilden auch ohne künstliche Abarbeitungen senkrechte Wände. Auf einigen Reliefs hat sich ein Überzug aus Brauneisen gebildet. Laut dem Geologen Bernhard Damm ist dieser ein Indiz dafür, dass die Felsen zu einer Zeit deutlich wassergesättigter waren als heute und nach der Nutzung oberhalb der betreffenden Reliefs Erdreich gewesen sein dürfte⁴⁸.

Wasser wurde von einer Quelle über hunderte Meter durch Tonröhren aus dem nördlich gelegenen Tälchen durch die Kammern geleitet. Die Röhren führten durch Kammer C und unter den beiden Hauptkammern hindurch⁴⁹. Der unterhalb des Komplexes liegende Wasseraustritt war künstlich eingefasst. Die Notwendigkeit der Zuleitung von Wasser verweist darauf, dass es sich nicht um ein Quellheiligtum handeln kann.

Die Frage, inwieweit die Felsen vor der baulichen und bebilderten Wertsetzung aus der Homogenität der Landschaft herausgehoben waren, wird seit Bekanntwerden der Befunde kontrovers diskutiert. So befand Rudolf Naumann 1941, dass sie sich »weder durch Größe, äußere Form oder Lage besonders« hervorheben, revidierte sich aber 1975, als er nun schrieb, dass sie sich »hervorheben«⁵⁰. Bei einem Besuch im Herbst 1937 fiel erstmals Walter Andrae der Bezug des Hauptreliefs der Kammer A auf eine Felskuppe in der Umgebung auf⁵¹. Diese dürfte jedoch durch die vorgelagerten Bauten verdeckt gewesen sein.

Diskutiert wird die Bedeckung, für die es keine baulichen Indizien gibt, und dass die Kammern von den umgebenden Hängen einsichtig gewesen sein dürften, wenn sie nicht überdacht waren⁵². Die Abriegelung war somit nicht visueller Art; von den umliegenden Hängen konnte wahrscheinlich zu allen Zeiten trotz der vorgelagerten Bauwerke in die Kammern geschaut werden. Dies erweitert den aus den Befunden abzuleitenden sekundären Nutzerkreis deutlich. Kurt Bittel wählte hier den zutreffenden Ausdruck »landschafts-

und bei späteren Bestattungen zur Seite geräumt, was die chronologische Einordnung erschwerte. Aufbewahrungsgefäße für Brandbestattungen wie Amphoren, hohe Gefäße mit Ösenhenkel und Schalen ließen kein verbindliches Kultgeschirr erkennen, doch fällt auf, dass im Siedlungskontext Amphoren und hohe Gefäße seltener sind. Der Leichenbrand fand sich auch in offenen Schalen und war häufig nicht nach außen durch einen Verschluss abgegrenzt, was aber erhaltungsbedingt sein kann.

An den Gefäßen fehlt oft der Hals bzw. die Mündung, die schon bei der Beisetzung abgetrennt wurden. In der Mitte von drei Schalen waren kleine Löcher. Dies verweist auf das Unbrauchbar machen der Beigaben im Totenritual.

Insgesamt waren die Gräber relativ fundarm. Bei den Beigaben handelt es sich überwiegend um Keramik wie Flaschen, Krüge und kleinere Gefäße von verschiedener Form sowie je ein Muschelschmuck, ein Bronzedraht und ein Stempelsiegel. Die nicht keramischen Beigaben stammen aus den älteren Brandgräbern. Auffälligster Fund waren Equidenopfer: zwei Pferdeköpfe u. a. Fragmente; elf Eselsköpfe und verschiedene Fragmente. Sie waren aber nicht verbrannt wie es im hethitischen Totenritual angewiesen wurde. Durch Untersuchung der Knochen ergab sich, dass alle Hengste besten Alters waren und somit einen erheblichen materiellen Aufwand für den Toten-

kult bedeuteten. Ihr Fund konnte keinem der Gräber zugeordnet werden. Eine soziale Differenzierung zwischen Brand- und Erdbestattungen war nicht möglich; s. Bittel 1940, 12–28; Bittel 1958; Mellink 1959, 291 f.

45 Bittel u. a. 1941; Bittel u. a. 1975b.

46 Magnetische Kartierung s. Schachner 2008a, 9; Schachner 2008b, 142–146; Schachner 2011a, 106 f. Abb. 47. 48. Zu den Kartierungen westlich bzw. innerhalb der Stadt s. Schachner 2013, 154–158; Schachner 2014, 115–120; Schachner 2015a, 97–101. s. **I-Nr. 63** (Google Earth mit referenzierten Plänen Seeher 2011, 18 Abb. 10 und Schachner 2008a, 9 Abb. unten).

47 Die Referenzierung der Pläne mit den in der Geophysik sichtbaren Staudämmen außerhalb von Boğazkale anhand des Satellitenbilds bzw. der internen Koordinaten blieb vage. Eine ungenauere Lokalisierung hilft, gezielte Raubgrabungen zu verhindern.

48 Damm 1975, 23–28.

49 Bittel u. a. 1941, Taf. 7.3; Damm 1975, 28; Naumann 1975a, 117 Beil. 2; Bittel 1989, 34: eine erste, lange Leitung datiert in die Zeit des Gebäudes II; Ökse 2011, 229.

50 Naumann 1941, 4; Naumann 1975a, 29.

51 Bittel 1989, 36, s. Abbildung **I-Nr. 63** (Naumann 1975a, 39 Abb. 9 b).

52 Naumann 1941, 19; Naumann 1975a, 49.

bezogen«⁵³. Allerdings dürften aufgrund der Distanz keine Details der potentiellen Handlungen erkennbar gewesen sein.

I 1.1.2 Raumbild: Gebäudekomplex

Ein Gebäudekomplex beschränkte den Zugang zu den Kammern an ihrer offenen Seite im Süden⁵⁴. Der Zugang lag an der westlichen Schmalseite, wo der Weg von der Stadt zum Felsenensemble geendet haben dürfte. Der Weg von außen bis vor das zentrale Bildwerk in Kammer A war stetig ansteigend⁵⁵. Die Bauten weisen auch in ihrer äußeren Form Torfunktionen auf, die Wendung zu den Felskammern erfolgte knickaxial hinter den Torbauten⁵⁶.

Das wahrscheinlich älteste Bauwerk I war eine einfache Mauer und datiert möglicherweise bereits in althethitische Zeit (Bauphase A). Durch einen Mangel an stratigraphisch zuweisbaren Kleinfunden ist dieses nicht gesichert, doch gibt es althethitische Funde und Befunde in Yazılıkaya, die diese Zuordnung wahrscheinlich machen⁵⁷. Spuren weiterer Gestaltung aus dieser Zeit haben sich durch jüngere Eingriffe nicht erhalten.

Der in der nächsten Bauphase errichtete Torbau III war ähnlich ausgerichtet wie die Mauer⁵⁸. Er gestaltete und regulierte den Zugang für die aus Westen ankommenden Nutzenden. Die Niveaudifferenz von ca. 2–2,2 m wurde durch eine Treppe oder Rampe überbrückt⁵⁹. Sie führte durch zwei zentrale Räume, was zu einer Rekonstruktion der Anlage als Sechskammertor führte. Zu diesem Bau gehörte möglicherweise eine nach rechts blickende Löwenskulptur aus Kalkstein⁶⁰.

Das teilweise über der Mauer erbaute, ebenfalls vorgelagerte Bauwerk II war ein Mehrraumbau mit zentralem Hof. In seiner Ausrichtung setzt es sich vom Sechskammertor ab. Im Vorfeld der Kammer A lag ein behauener Felsblock mit einer Mulde in der Sichtachse zu Kammer A und etwa 7 m vor dem Übergangsraum 21 zur Felskammer⁶¹. Von diesem Felsblock wird im Folgenden noch die Rede sein.

Durch eine Linkswendung im Hof erreichte man einen Übergangsraum 21 zu Kammer A⁶². Pfeilerstellungen sind an der hofwärtigen Front analog zu den Vorhallen einiger Tempel in Boğazkale zu rekonstruieren und bildeten wie auch in den innerstädtischen Kultanlagen einen schattigen Übergangsbereich⁶³. Ein altarartiger Block verhinderte jedoch den direkten axialen Durchgang durch die zentrale Pfeilerstellung nach der Wendung in der Hofmitte. Die Flucht der Seitenwangen von Raum 21 weist in Kammer A. Trotz eines Felsvorsprunges auf der linken, westlichen Seite ist das Zentralbildwerk heute vom Treppenabsatz sichtbar. Leicht hinter die Achse der inneren Schwelle zurückgesetzt fand sich ein anstehender Felsblock. Vor ihm verlief eine unterirdische Tonröhre, auf ihm wurde eine zylindrische Eintiefung (Schalenstein) sichtbar⁶⁴. David Ussishkin hält sie für intentionell und interpretiert sie im Kontext von Libationen und Totenkult, da sie in Osmankayası auch beobachtet wurden⁶⁵.

53 Bittel 1989, 36.

54 s. beispielsweise schematischer Plan **I-Nr. 63** (Seeher 2011, 18 Abb. 10). Die Grabungen von Ernest Chantre und Makridi Bey 1893 bzw. 1907 innerhalb der Kammern wurden zum größten Teil ohne Dokumentation durchgeführt. Wissenschaftliche Ausgrabungen fanden erst 1938/1939 und 1966/1967 unter der Leitung von Bittel statt.

55 **I-Nr. 63** eigene Fotografie vom Anstieg (B. Hemeier, 2004).

56 Naumann 1941, 42.

57 Naumann 1971, 447; Bittel u. a. 1975b, 248 f.; Hauptmann 1975b, 213 zeitgleich zu Büyükkale IVc. Die Mauer war 1,2 m breit und auf einer Länge von 19 m zu verfolgen; Neve 1989, 354 Abb. 1; Ökse 2011, 230.

58 **I-Nr. 63**: Scapes vor Torbau III (Google Earth mit referenziertem Plan Seeher 2011, 18 Abb. 10, Bearbeitung B. Hemeier).

59 s. **I-Nr. 63**: eigene Fotografie vom Anstieg (B. Hemeier, 2004).

60 Bossert 1935, 68 f.; Hauptmann 1975b, 241 Abb. 150; s. **I-Nr. 63** (Seeher 2011, 135 Abb. 146).

61 Bossert 1935, 70; s. **I-Nr. 63** (Naumann 1975b, 104 Abb. 94).

62 s. **I-Nr. 63**: Fläche 1, zentraler Hof von Gebäude II/IV (Google Earth mit referenziertem Plan Seeher 2011, 18 Abb. 10, Bearbeitung B. Hemeier).

63 Hemeier unpubliziert; s. Naumann 1975b, 103 Abb. 93 Schaubild des Hofes der Anlage II. Seitlich von diesen waren zwischen Vorhalle und Kammer A antenartige, 1,4 m lange Vorsprünge, die nicht nur als Auflager für die Treppenstufen dienten, sondern auch den Bezug zwischen Vorraum und Kultraum herstellten.

64 Bossert 1935, 69 Abb. 6. 70; Ussishkin 1975, 89 f. Abb. 7–9, s. **I-Nr. 63** (Naumann 1975b, 104 Abb. 94). Zu Schalensteinen s. III 2.1.2.4.

65 Bittel 1958, 4; Schirmer 1975b, 79–82; Ussishkin 1975, 101; zu Osmankayası s. I 1.1.1.

In einer späteren, dritten bzw. vierten Bauphase entstand Gebäude IV mit klarem Versatz der Achse im hinteren, östlichen Teil des Baus II unter Weiternutzung des vorderen Teils und des Torbaus III. Die Räume 13–19 wurden dafür überbaut. Durch die veränderte Ausrichtung fand eine erkennbare Zweiteilung des Baus statt. Die hintereinander gelegenen Raumgruppen regelten die Zugänge zu Kammer A und B nun in ihren Achsen getrennt (Drehung um 15°). Der zentrale, möglicherweise als Hof zu deutende Raum erhielt einen Sickerschacht.

Anzumerken ist, dass es aus diesem Bau keinen direkten Zugang zu Kammer B gab. Auffällig aber sind die mit bis zu 3 m sehr mächtigen Mauern. Sie waren schon bei Bau II bemerkenswert, in dieser Bauphase aber noch ausgeprägter. Auch wenn es keinen direkten Eingang in Kammer B gab, könnte hier ein mehrgeschossiger Bau anzunehmen sein, von dessen Plattform bzw. Dach ein visueller Kontakt in Kammer B möglich war⁶⁶. Für diese Möglichkeit spricht auch die Ausrichtung der Felsbilder in Kammer B. Allerdings wäre das Nordende der Kammer A auch von einer erhöhten Stellung aus nicht sichtbar gewesen. Der Fels, der zwischen Kammer A und B liegt, dürfte die Sicht blockiert haben.

I 1.1.3 Raumbild: Nebenkammern

In den Nischen, die vor allem von Nordosten an die Rückseite der Kammern A und B reichen, gab es Bestattungen, die wahrscheinlich in die althethitische Zeit datieren. Jüngere, hethitische Bestattungen kamen nicht zutage. Zwei weitere Kammern C und D wurden während der hethitischen Zeit genutzt.

Den Boden der 3 m × 3 m großen Kammer C bedeckten Schichten aus Asche, Holzkohle und Knochen⁶⁷. Die Knochen stammten sowohl von männlichen und weiblichen Tieren als auch von Menschen⁶⁸. Die Keramik datiert ausschließlich in die Phasen des hethitischen Großreichs Büyükkale IVb bis III. Durch die Kammer waren Tonröhren für die Versorgung mit Frischwasser gelegt. Die Kammer wurde erst in den 1960er Jahren von Wulf Schirmer untersucht und erbrachte einen weiteren Zugang zu den Felskammern. Eine einfache, steile Steintreppe führte anscheinend ohne weiteren baulichen Riegel aus Kammer C bzw. B hinaus. Etwa über dem Antritt der Treppe befand sich eine beigabenlose Bestattung eines männlichen Adulten, die wohl in die Eisenzeit datiert. Schirmer interpretiert den Zugang als Versorgungsweg für die Dienerschaft⁶⁹.

Zwischen Kammer A und B liegt ein zurückgesetzter Spalt namens Kammer D⁷⁰. Zu den Befunden gehörten neun Bestattungen aus der phrygischen Zeit⁷¹. Aufgrund der Abarbeitungen am aufgehenden Fels wird an dieser Stelle zumeist ein zweiräumiger, hethitischer Bau rekonstruiert⁷². Gegen ein Bauwerk spricht laut Naumann jedoch die durchgehende Unterpflasterung, die bei der Nachuntersuchung gefunden wurde⁷³. Der Schotter aus kleinteiligen Kalksteinen sei vergleichbar mit dem hethitischen Steinmehl und weist darauf hin, dass wohl auch diese Kammer mit Bodenplatten ausgelegt war. Bodenplatten sind jedoch kein Grund,

66 Naumann 1975b, 117 ist gegen eine Mehrgeschosigkeit (hier: »Turm« genannt), weil hier kein Zugang zu Kammer B zu erwarten sei und hält die Fundamente für die Reste einer »hohe[n] Terrasse mit rampenförmigem Aufweg«.

67 Hauptmann 1975a, 62–75; Schirmer 1975a, 49–60; Ökse 2011, 230. In diesem Kontext ist die Erwähnung eines Vorschlags von Börker-Klähn 1995a, 89 f. Abb. 6 angemessen, die die Idee aufbrachte, dass Kammer C ein Krematorium gewesen sein könnte. Allerdings gibt es archäologisch hierfür keine Hinweise. Die Menschenknochen sind aufgrund ihrer geringen Anzahl kein überzeugendes Argument.

68 Laut Boessneck 1975, 61 f. wiesen die Knochen keine Kalzinierung und keine Verkohlung auf. Sie stammen vom Hausrind, Schaf, Ziege, Schaf, Hund, Hase, Wiesel, Steinadler und Turmfalke. Zu beachten ist, dass es keine Pferdeknochen gab. Zwei Bruchstücke menschlicher Knochen fanden sich darunter.

69 Schirmer 1975a, 60.

70 Das Folgende hauptsächlich nach Hauptmann 1975a. Der Spalt wurde ebenfalls bei der Nachuntersuchung von 1966/1967 ergraben; s. **I-Nr. 63**: Blick zur Kammer D zwischen Kammer A und B (Seeher 2011, 90 Abb. 96).

71 Hauptmann 1975a, 64 f.; Hauptmann 1975b, 231: Bei Individuum 4 befand sich eine phrygische Kanne, bei 6 ein Hund (?), bei 8 eine Nadel, die wie die Kanne in die phrygische Zeit datiert wird.

72 Bittel u. a. 1975b, Beil. 2, Steinplan, aus dem klar hervorgeht, dass die »Werksteinmauern« komplett hypothetisch sind. Nach Naumann 1975a, 37–39 wurde eine einflügelige Tür westlich unterhalb des kleinen verwitterten Felsbildes Nr. 65/66 eingefügt, worauf er aufgrund der Felsarbeiten schloss (drei Abarbeitungen in einer Flucht). Auch noch z. B. bei Seeher 2011, 32 Abb. 23.

73 Demnach handelt es sich um ein unregelmäßiges Unterpflaster, auf dem z. T. noch Reste der Tonröhre erhalten waren (Naumann 1975a, 46. 103).

eine Umbauung auszuschließen. Die Frage nach der baulichen Abriegelung der Kammer D ist kaum sicher zu beantworten, der Einbau wird unter Vorbehalt beibehalten.

Im Südosten unter dem Pflaster kam ein ungestörter Befund zutage, der mit größerer Wahrscheinlichkeit in die hethitische Zeit datiert⁷⁴. Es handelt sich um eine umgestülpte Schale unter der sich das Skelett eines Schweineembryos und vier kopflose Bronzestifte befanden⁷⁵. Zehn weitere Bronzestifte lagen um die Schale herum, davon waren insgesamt sechs paarweise angeordnet. Ritualbeschreibungen, die sich auf diesen Befund beziehen können, wurden schnell gefunden, sind aber nur bedingt mit diesem Befund in Übereinstimmung zu bringen und werden weiter unten diskutiert⁷⁶.

Auch in den nur von außen zugänglichen Felsspalten und an anderen Stellen konnten durch Grabungen menschliche Aktivitäten nachgewiesen werden⁷⁷. Westlich der Kammer A fanden sich zwei weitere in den Felsen eingearbeitete Näpfcchen⁷⁸ wie auch Spuren der in den Kammern C, B und A verlaufenden Wasserleitung⁷⁹.

In Fläche 2 setzte sich auf 10 m Länge die 1,30 m breite Bruchsteinmauer aus Bauphase I fort und endete im Osten an einer Felsbank.

In der 1,50 m breiten Spalte 3 westlich des Hauptbildes fanden sich menschliche Knochen und dazu gehörig sowohl althethitische als auch Großreichs-Keramik⁸⁰. Die Bestimmung der Knochen ergaben eine ältere, weibliche Person von 55–60 Jahren und ein Baby. Ersteres Skelett (Nr. 1) lag partiell unter einer umgedrehten, althethitischen Schale (Büyükkale IVc). Die Bestattung Nr. 2 war darunter in eine Grube eingetieft und könnte auch aus der Kammer A eingebracht worden sein. Der Steinschotter, der schon in den Innenräumen als Unterlage für Steinplatten identifiziert wurde, fand sich auch hier. Darunter kam ein Gemisch aus Kies, Erde, Schutt und Asche zum Vorschein, die hier gefundene Keramik datiert in Büyükkale IVc–III. Allerdings war der Boden relativ gestört, wie der Fund eines achämenidischen Rollsiegels anzeigt. In der Nähe eines weiteren Skeletts (Nr. 3) lagen Keramik der Büyükkale IVc–b und eine etwas jüngere, silberne Lunula⁸¹. Die vierte Bestattung war in Hockerstellung. Diese Spalte 3 dürfte aber trotz der jüngeren Störungen eine (alt)hethitische Bestattungspraxis im näheren Umfeld von Yazılıkaya belegen.

Fläche 4 gehört ebenfalls zu einer Spalte. Sie liegt östlich hinter dem Fels mit dem Hauptbild und weist Reste von Steinpackungen und eine 1,25–2 m breite und noch 8,5 m lange, gegen den Hang verlaufende Stützmauer auf.

Ebenso wurden in Spalte 5 Reste einer Stützmauer gefunden, die die Hauptkammern gegen Erdbewegungen schützen sollten. Eine Bewegung der Erde in diesem Gebiet ist durch die bis zu 4 m hohen Überlagerungen der hethitischen Schichten nachgewiesen.

I 1.1.4 Bildraum: Kammer A

In den durch die Bauwerke von der Umgebung abgeschlossenen Kammern A und B sind in Relieftechnik 83 Darstellungen aus dem Fels gehauen, davon 67 in Kammer A⁸². Die Kammern waren wahrscheinlich nicht überdacht, der Boden hingegen dürfte durch Steinplatten auf dem Steinmehl der Felsarbeiten geebnet und gestaltet worden sein.

⁷⁴ Hauptmann 1975a, 65: Die Schale ist ein Durchläufer ab der jüngeren KĀRUM-Zeit, aber aufgrund des feingeschlammten Tons geht er von einer Zeitstellung aus dem jüngeren Großreich aus, s. auch Hauptmann 1975b, 202.

⁷⁵ I-Nr. 63: Schale mit dem Befund eines Schweineembryos (Seeher 2011, 91 Abb. 98. 99), vgl. Hauptmann 1975b, 231 f. zu diesem Kleinfund. Aus der Stadt selbst sind solche Stifte aus der Büyükkale Bau A, Raum 7, Schicht IVb bekannt. s. auch Hauptmann 1975a, 64–71 Abb. 46–48.

⁷⁶ s. I 1.2.4.

⁷⁷ Schirmer 1975b, 75–90 zum Folgenden.

⁷⁸ Sogenannte Fläche 1, je ca. 3 cm eingetieft, rund, Dm 8 cm, der Boden ist flach. Schirmer 1975b, 79–82 vergleicht sie mit Spuren von Osmanakayası (s. I 1.1.1) und nennt als potentielle Nutzung Libationsempfänger, Lam-

penständer oder Lampen, wonach sie mit brennbaren Substanzen gefüllt gewesen wären.

⁷⁹ Naumann 1941, 37–39; Naumann 1975a, 117–119 genauer zu den mindestens drei Wasserleitungen.

⁸⁰ Schirmer 1975b, 79–82.

⁸¹ Hauptmann 1975b, 233: Büyükkale IVb, III. Ob die Lunula zur Bestattung gehörte, ist unklar.

⁸² Übersicht s. I-Nr. 63 (Seeher 2011, 32 Abb. 23); s. auch Bittel 1941b, 50–151; Laroche 1952, 115–123; Bittel 1975b, 125–165; Güterbock 1975b; Masson 1981; Güterbock 1982; Alexander 1986 mit ausführlicher kunsthistorischer Beschreibung; Seeher 2011; zum 3D-Laserscan, s. Vorbericht Schachner 2016, 34–42 (Natalia Bolatti Guzzo, Massimiliano Marazzi und Leopoldo Repola). Zur Nummerierung s. Bittel u. a. 1975b, Abb. 82; Seeher 2011, 32 Abb. 23.

Die nach innen gerichteten Flanken der Felsbrocken tragen die Darstellungen der Gottheiten und des Großkönigs Tuthalija IV. (Nr. 64)⁸³. Nur kurz sei im Folgenden eine Listung der Gottheiten mit ihren Zuordnungen sowie die begleitenden Abarbeitungen in den Kammern gegeben. Ob es sich um Kultbilder handelt, steht zu untersuchen. Kay Kohlmeyer hält die Bilder eher für Ausstattung und Denkmäler als für Kultbilder, denen tägliche Pflege zuteilwurde⁸⁴. In Kammer A stehen auf der linken, westlichen Seite 40 männliche Gottheiten inklusive zweier weiblicher und einer Gottheit indifferenten Geschlechts, bei der es sich möglicherweise um Ša(w)uška handelt. Sie sind in nach rechts gewandter Schrittstellung dargestellt.

Die wohl kriegerische Zwölfergruppe (Nr. 1–12) mit Sichelschwert sowie der Berggott (Nr. 13), bilden einen ersten, von Südsüdwest nach Nordnordost verlaufenden Abschnitt⁸⁵. Über den Bildwerken, die durch eine schmale abgesetzte Standfläche verbunden sind, fand sich in etwa 1,50 m Höhe eine 60 cm hohe, geglättete Fläche. Ihre Funktion ist unklar, Eintiefungen für Balkenaufleger einer Überdachung o. Ä. weist sie jedenfalls nicht auf.

Nach einem Felsspalt trägt ein schmaler, etwa westöstlich verlaufender Vorsprung die Bildwerke 14–16, die ebenfalls durch eine schmale Abarbeitungsstufe verbunden sind. Wahrscheinlich war eine Bank aus Werksteinblöcken vorgelagert. Diesen Vorsprung erblickte der oder die Besuchende nach dem Eintreten frontal. Die Nr. 14 und 15 sind Berggötter mit Schuppenrock, Nr. 16 bleibt unklar⁸⁶. Der folgende Abschnitt verläuft wiederum von Südsüdwest nach Nordnordost. Die Bildwerke 16a bis 24 sind nicht nur durch eine nun recht waagerechte Standlinie, sondern auch durch eine abgesetzte Bank unterhalb der Standfläche verbunden. Bis auf die Höhe der Bank ist der Fels senkrecht abgearbeitet. Aufgrund der erkennbaren Bodenhöhe steht zu vermuten, dass die Bank in einer (ursprünglichen) Höhe von 50 cm hoch verlief⁸⁷. Die Nr. 16a und 17 sind jeweils Berggötter mit Schuppenrock⁸⁸. Namenlos bleiben die anderen Götter. Die Bildwerke 18 und 22 tragen jeweils eine Keule über der Schulter und bilden eventuell einen Berg- oder Kriegsgott ab⁸⁹. Die Nr. 19–21 weisen keinerlei kennzeichnende Attribute auf, 23 und 24 tragen ein nicht deutbares Vogelzeichen.

Zwischen 24 und der folgenden 25 findet ein Richtungswechsel der Felsflanke statt. Die Flanke des massiv abgearbeiteten Felsen liegt schräg links der Sichtachse zwischen Eingangsraum 21 und Hauptbild. Sie ist bis zu 3 m senkrecht hoch und verläuft von Westsüdwest nach Ostnordost. Auf einer Linie stehen hier die Götter Nr. 25 bis 33. Zwischen Nr. 25 und 31 verjüngt sich die von West nach Ost verlaufende und ca. 40–60 cm unterhalb der Bildwerke liegende Bank von 42 auf 24 cm. Der Felsboden davor ist auf bis zu 3 m Breite geglättet und leicht über dem Erdboden erhöht. Er schloss wohl ursprünglich horizontal mit den Bodenplatten ab und markiert die ehemalige Geländeoberkante. In dem Fels fanden sich drei etwa 1 m × 1 m große unregelmäßige Flächen mit einem Abstand von 0,8–1 m zueinander⁹⁰. Sie tragen starke Brandspuren. Naumann und Tuba Ökse interpretieren sie als Feueraltäre oder -stellen⁹¹, denkbar ist auch eine Vorrichtung für eine Pfeilerhalle⁹². Ein Schwelbrand der dort installierten hölzernen Pfeiler hätte dann die

83 I-Nr. 63: Fotografie Tuthalija (Nr. 64) (B. Hemeier, 2004).

84 Naumann 1941, 40; Kohlmeyer 1983, 65.

85 Eine Zwölfergruppe ist selten belegt (Kohlmeyer 1983, 66). Sie wird im Kontext des Nergal in einem mit vielen luwischen Worten versehenen, personenbezogenen Schwangerschaftsritual erwähnt. Starke 1985, 230–232 CTH 767 »Beschwörungen mit Luwismen«, KUB 35. 145 Vs. 10, 13. Jh.; s. auch Bittel 1975c, 247–256; Güterbock 1975b, 189–192; Hauptmann 1975a, 70; contra Haas – Wäfler 1974, 213–215. Hier ist die Rede davon, dass verschiedene brennenden Dinge, u. a. der »blutige Nergal«, gelöscht werden. Wörtlich heißt es: »[A]n der Weggabe-lung löschte ich die Zwölf Götter«. Doch gehören zu den Zwölfergruppen den Schriftquellen nach auch weibliche Personen, die in den Bildwerken nicht zu erkennen sind.

86 Schachner 2016, 25 f. Abb. 64: Lesung Nr. 15 wahrscheinlich ^Dpa-pa-na, Berggott; Nr. 16 nur Gottesdeterminativ.

87 Naumann 1975a, 33.

88 Güterbock 1975b, 178 schlägt den Berg Namni zur Identifizierung vor. Schachner 2016, 36 Nr. 17 Lesung als

^(D)na-mi-x (= ha?) wahrscheinlich. Zu den Bergen Hazzi und Namni s. III 1.3.2.1.

89 Sie blieben ebenfalls unbenannt bei Schachner 2016, 36.

90 I-Nr. 63: Rekonstruktionsvorschlag (Bittel u. a. 1941, Taf. 10. 2).

91 Naumann 1941, 8 verweist auf den Befund in Tempel 5, Boğazkale-Oberstadt, wo die Brandspuren auf den Schwellen zwischen den Pfeilereintiefungen gefunden wurden. Diese Umkehrung der Tatsachen ließ für Naumann eine Rekonstruktion von Feueraltären oder Ähnlichem wahrscheinlicher als die von Pfeilern erscheinen, s. auch Naumann 1975a, 34 f.; Bittel u. a. 1975b, Taf. 8.1; Börker-Klähn 1995a, 89; Ökse 2011, 230 unter Verweis auf die Rekonstruktionen Bittel u. a. 1941, Taf. 10.2, 39 (s. **I-Nr. 63**).

92 s. den vergleichbaren Befund auf Büyükkale, Pfeilerhalle L, wo die Auflieger 1 m × 1 m maßen bei Neve 1982, 91 Abb. 37a (Plan); c (Schnitt).

Verfärbung des Felsen verursacht. Eine schmale vorbauartige Pfeilerhalle ist aus dem Befund an dieser Stelle nicht einleuchtend, auch überschreitet die Größe der Eintiefungen die Erwartungen der Balkenstärke für eine leichte Konstruktion wie einen Baldachin. Des Weiteren stellte sich die Frage, warum sie nur an einer solch beschränkten Fläche angebracht gewesen sein sollte. Aus heutiger Sicht wäre eine solche Installation eher vor dem Hauptrelief zu erwarten, wo es aber keine Spuren gibt. Eine Deutung als Feueraltar an einer Nebenszene ist aus eben diesen Gründen ebenfalls nicht nachvollziehbar. Außerdem ist unklar, warum eine podestartige Erhöhung die Hitze des Opferbrandes bis auf die Standfläche abgegeben haben sollte. Der Befund kann hier nicht weiter gedeutet werden.

Der Gott Nr. 25 ist namenlos, Nr. 26 ist möglicherweise als Berggott Bišaišabhi⁹³ zu identifizieren und Nr. 27 mit einem Schwert in der Hand als Unterwelts- und Kriegsgott Nergal/U.GUR. Bei den Mischwesen Nr. 28/29 handelt es sich wohl um die frontal dargestellten (Himmels-)Stiere Šeri(š) und Ĥurri(š)⁹⁴. Sie stehen auf einem Zeichen, das wie das hieroglyphenluwische Zeichen für Erde anmutet und unterhalb der Standfläche liegt. Auf ihren Rücken tragen sie symbolisch das halbmondförmige Zeichen für Himmel. Das Stierpaar ist das zentrale Motiv in diesem Abschnitt. Es folgen rechts der Kriegsgott ^DZA.BA.BA/Ĥešuen (Nr. 30)⁹⁵, eventuell Pirinkir (Nr. 31), ein Schutzgott der Wildflure Kurunta/^PLAMMA (Nr. 32)⁹⁶ und der Kriegsgott Aštabi (Nr. 33). Die Gruppe besteht hauptsächlich aus Göttern mit kriegerischem und chthonischem Aspekt.

Nach einem Felsvorsprung beginnt eine neue Reihe mit astralen Gottheiten. Sie verläuft wie der erste und dritte Abschnitt annähernd von Südsüdwest nach Nordnordost. Den Anfang macht der Sonnengott des Himmels ^PUTU (Nr. 34)⁹⁷, Nr. 35 ist ein Mondgott, Arma oder Kušuh. Kulitta (Nr. 36) mit einem Spiegel oder Musikinstrument (*galgalturi?*) und Ninatta (Nr. 37) mit einem Salbhorn oder *šawatar*-Blashorn⁹⁸ sind Begleiterinnen der kriegerischen Göttin Nr. 38 Ša(w)uška. Diese Bildwerke liegen etwas nach hinten versetzt, es ist nicht auszuschließen, dass es sich um sekundäre Umarbeitungen handelt. Der letzte Gott in dieser Reihe ist der Weisheitsgott Ea (Nr. 39).

Vor dem Sonnengottbild Nr. 34 gibt es keine Bank. Vor dem Mondgott war statt der Bank ein eingetieftes Becken ohne Abfluss⁹⁹. Vor den Gottheiten Nr. 36–39 ist eine nun 60 cm breite Bank in einer Höhe von 30 cm über dem Boden anzutreffen. Die Höhe üGOK verringert sich auf 17 cm. Eine 10 cm breite und 3 cm tiefe Rinne entlang des Felsens mündet von dieser Bank in das bereits angesprochene Becken¹⁰⁰. Eine zweite Rinne führt unter Nr. 39 in die erste Rinne. Der Umgang mit Flüssigkeiten ist in diesem Bereich wahrscheinlich.

Von Nr. 34 zu Nr. 36 steigt die Grundlinie und damit einhergehend das ehemalige Bodenniveau treppenartig, bis 39 kontinuierlich an. Eine imaginäre Linie von der Stufe bei einem pilasterartigen Vorsprung vor Nr. 34 endet auf der rechten Seite bei den weiblichen Gottheiten vor Nr. 54¹⁰¹. Sie stellt eine weitere Begrenzung des Hauptbildes dar und manifestiert damit baulich möglicherweise Liminalität.

Das Hauptbild (Nr. 40–46) besteht aus den höchsten Gottheiten des hurritischen Pantheon, die wahrscheinlich ab der Regierungszeit Ĥattušili III. verehrt wurden. Es liegt im rückwärtigen Teil der Kammer A und verläuft von Westnordwest nach Ostsüdost. Durch den Anstieg des Bodens nach der Stufe beginnen die Bilder bereits 40 cm über dem ehemaligen Laufhorizont¹⁰². Sie sind deutlich größer als die anderen Gottheiten. Auch der Fels, auf dem sie sich befinden, erhebt sich höher als die anderen des Ensembles¹⁰³. Eine Bank wird vor den Bildwerken rekonstruiert¹⁰⁴. Zwischen Nr. 46 und 46a beträgt die Breite der Kammer 180 cm. Der links im Bild auf stilisierten Bergkegeln stehende Gott (Nr. 40) könnte der Fruchtbarkeitsgott Kumarbi sein¹⁰⁵. Ebenfalls auf Bergkegeln steht Nr. 41 und trägt Keule und Stab. Möglicherweise handelt es sich um

93 Zum Berg Bišaišabhi s. III 1.3.2.2.

94 Zur Interpretation s. III 1.5.2; zu Šeri(š) und Ĥurri(š) s. III 2.1.3.3.

95 Güterbock 1975b, 176.

96 Zum Schutzgott der Wildflure s. III 2.1.3.1.

97 Laroche 1969, 74: der Sonnengott ^PUTU (Nr. 34) ist wahrscheinlich ein Ištanuš und nicht Šimige.

98 Zur Interpretation als Musikinstrumente Güterbock 1995, 60 unter Verweis auf den Hedammu-Mythos KUB 33. 88 Rs.? 12–14 Dupl. KBo 22. 51 1–4 (Siegelová 1971, 54 f.), in dem die beiden Begleiterinnen angewiesen werden, ihre Instrumente zu nehmen. s. III 3.1.1.

99 T 25–35 cm, 63 cm × 113 cm.

100 Naumann 1941, 10; Naumann 1975a, 35 f.

101 Maße: T 9–12 cm und 57 cm breit.

102 Naumann 1975a, 36.

103 B 6,95 m, durchschnittliche H 2,6 m, rechts hat es einen Rahmen, links läuft es aus; zu Ensemble s. II 4.3.1.

104 Seeher 2011, 64.

105 s. Schachner 2016, 38 Abb. 76: Das Zeichen einer Kornähre ist wahrscheinlich; zum Kumarbi-Mythos s. III 1.3.2.1.

den kriegerischen Gott *NINURTA*, hethitisch Šuwalijat, hurritisch Tašmišu. Dieser Gott wird in den GöttInnenlisten oft nach Teššup genannt¹⁰⁶. Eine andere, inhaltlich überzeugendere Interpretation sieht allerdings den Wettergott des Himmels in dieser bärtigen Figur, die einen Miniaturstier am Zipfel der Mütze trägt¹⁰⁷. Der höchste und letzte männliche Gott, der nach rechts blickt, ist der Wettergott Teššup (Nr. 42). In seiner rechten Hand hält er eine Keule. Er steht auf zwei Bergen in Menschengestalt, möglicherweise den Bergen Namni und Ḫazzi¹⁰⁸. Die höchste weibliche Göttin Ḫebat (Nr. 43) blickt ihm ins Gesicht. Sie steht auf einem Löwen und Bergkegelpodesten¹⁰⁹. Hinter Teššup und Ḫebat schauen jeweils Stierkälber, die Šarrumanni (?), hervor¹¹⁰.

Wie schon die Göttin Ša(w)uška mit ihren Begleiterinnen in der Reihe der männlichen Gottheiten gibt es auch auf der ›weiblichen‹, nach links blickenden Seite der Abbildungsreihe eine Inkonsistenz. Auf einem Löwen steht Šarruma, der Sohn des höchsten Götterpaares (Nr. 44). Ihm folgen Alanzu (Nr. 45)¹¹¹ und die Nr. 46 auf einem Doppeladler. Letztere ist möglicherweise die Enkelin des höchsten Götterpaares Zintuḫi¹¹². Der Doppeladler findet sich auch auf anderen Bildwerken¹¹³. Ein Felsspalt, in den möglicherweise gestaltete Felsplatten eingelassen waren, trennt Nr. 46 von 46a auf der rechten, östlichen Seite der Kammer.

An der Ostseite der Kammer A sind 20 weibliche Gottheiten erhalten. In einander sehr ähnelnder Weise reihen sich Tarru Takitu?¹¹⁴ (Nr. 46a), Ḫutena (Nr. 47), Ḫutellura (Nr. 48), Allatu (Nr. 49) mit Nische an der Stelle des Kopfes¹¹⁵, drei nicht identifizierbare Göttinnen (Nr. 50–52¹¹⁶), Tapkina oder Damkina¹¹⁷ (Nr. 53), Nikkal¹¹⁸ (Nr. 54) und Aja (Nr. 55) auf¹¹⁹. Die Lücke zwischen Nr. 55 und 56 dürfte mit einem Block zu einer durchgehenden Fassade zugesetzt gewesen sein. Auf der rechten Seite ist erst wieder eine Bank unter den Bildern ab Nr. 52, d. h. vor der Stufe. Unter Nr. 54 und 55 befindet sich ein aus dem Fels herausgearbeiteter Pilaster¹²⁰. Die glatte Fläche ist dreistufig abgearbeitet¹²¹. Die Benennung der Göttinnen Nr. 56–63 muss offenbleiben¹²². Eine Bank gab es nicht. Eine weitere Lücke im Fels zwischen Nr. 63 und 64 erlaubt den Einsatz von maximal drei weiteren Blöcken mit Darstellungen von Göttinnen.

In den Kammern fanden sich zahlreiche Quader außerhalb der Schichtung. Naumann hielt sie für Werksteine, die zum Verschluss von Lücken bzw. zur Glättung der Fassaden gedient haben¹²³. Zumindest der Block aus Yekbaš, der eine weibliche Gottheit und in ihrem Rücken die Benennung Ša(w)uška trägt, gehörte wohl in eine der drei genannten Lücken¹²⁴. Hans Gustav Güterbock lehnt die Auffüllung der Lücke zwischen 46 und 46a mit dem Block von Yekbaš ab und bevorzugt als Anbringungsort die Lücke zwischen 55 und 56¹²⁵.

106 Güterbock 1975b, 172.

107 Seeher 2011, 64 f.

108 Bonatz 2007b, 3; zu diesen Bergen s. III 1.3.2.1.

109 Sie dürfte hier ausnahmsweise der Sonne von Arinna entsprechen.

110 Schachner 2016, 38 Lesung 42a: (DEUS) VITELLUS *ti-su-pi hu-pi-ti* »Der Stiergott: Der Stier von Tešub«; Lesung 43a: (REX) VITELLUS REX *ti-su[-pi]* »Stier-König: König (von?) Tešub«, ein »Epiphanie-Pendant zu 42a«, vgl. Güterbock 1982, 7 f.

111 Schachner 2016, 38 f.: (DEUS) (*a*)*la/ *172-zù/zu(wa)*.

112 Güterbock 1975b, 171 f.; bestätigend Schachner 2016, 39 (DEUS) TONITRUS.NEPOS »Enkel/Nachkomme des Wettergottes«.

113 Zum Doppeladler s. III 2.2.5.2.3.

114 Wohl zwischen 1834 und 1862 (n. Chr.) zerstört; bestätigend Schachner 2016, 40: (DEUS) TARU *ta-ki-tu*.

115 Seeher 2011, 75 interpretiert diese als hethitisch und intentionell, um eine schadhafte Stelle im Fels auszubessern und mit einem Quader zu füllen. Er verweist auf die Standlinie, die ebenfalls tiefer liegt. Dagegen meinte Bittel 1934, 9 unter Verweis auf Unterschiede in Form und Größe, d. h. wohl in der Bautechnik, dass sie nachhethitisch sei, was bereits Bossert 1935, 70–76 anzweifelte.

116 Seeher 2011, 75; Schachner 2016, 41: Nr. 51 Nabarbi, Nr. 52 Šalūš.

117 Güterbock 1975b, 181: Tapkina Begleiterin des Ea.

118 Begleiterin des Mondgottes.

119 Güterbock 1975b, 181: Begleiterin des Sonnengottes.

120 Neve 1973, 263: Unter den Reliefs Nr. 54/55 in Kammer A und auf halbem Wege zwischen dem Königsrelief (Nr. 64) und dem Hauptbild (Nr. 42/43) befindet sich über der Felsbank ein viereckiger, pfeilerartig ausgesparter Vorsprung von 57 cm. Der Pilaster unter Relief Nr. 54/55 maß 0,57 m × 0,09–0,12 m. Er brach unterhalb des Reliefbandes ab, dürfte aber hier auch ursprünglich abgeschlossen haben. Hinweise auf die Bedeutung des Vorsprungs lassen sich aus seiner offenbar beziehungslosen Lage zu den Bildwerken darüber nicht erkennen.

121 Ebenso Bossert 1935, 70.

122 Schachner 2016, 41: MONS.TU *ha/e-pa-pi* »die Berggottheit Tuthalija von Hepat«.

123 Naumann 1941, 8.

124 I-Nr. 64. Die Überlegungen von Naumann 1941, 11 zur Verwendung im Kult der Felskuppe vor der Lücke sind damit hinfällig, denn mit den eingepassten Werkblöcken und einer konstruierten vorgelagerten Bank, würde diese nicht mehr zugänglich gewesen sein, s. auch Naumann 1975a, 36 f.

125 Güterbock 1953, 67.

Nr. 64 stellt den Großkönig Tuthalija IV. im ›Sonnengottornat‹¹²⁶ und auf Bergkegeln dar. Dieses Bildwerk erreicht die Sonne nur nachmittags im Frühsommer¹²⁷.

Die Speiseszene Nr. 65/66 ist zwar nahe zum architektonischen Hauptbau II/IV gelegen, doch bleibt sie mit ihrer Größe von ca. 0,97 m × 1,20 m nach heutigem Ermessen visuell im Hintergrund¹²⁸. Es handelt sich um zwei sitzende Personen, die linke mit sogenannter männlicher, die rechte mit weiblicher Kopfbedeckung, dazwischen steht ein Altar oder Tisch¹²⁹. Bei beiden Personen ist das Gottesdeterminativ klar erkennbar, die linke hält die Hand mit einer Schale vor das Gesicht, der Gestus der rechten mit einer flachen Kopfbedeckung hat sich nicht erhalten. Die Szene ist vergleichbar mit einer in Yağrı gefundenen Stele (**I-Nr. 61**). Helmut Thomas Bossert ergänzte die Schriftzeichen der Figuren als vergöttlichtes Königspaar Telipinu und (Gattin) İstaparia, was aufgrund des schlechten Erhaltungszustandes der Zeichen spekulativ ist¹³⁰. Jüngst wurde die Inschrift links als Tinu und rechts als Tipatu gelesen¹³¹. Bossert interpretiert die Szene als Totenmahl im Rahmen einer hier abgelegten Bestattung oder eines Kenotaphs. Wie unten noch zu besprechen, wird die linke Gottheit Nr. 65 im Unterschied zu der üblichen Deutung aufgrund ihres flachen Schemels als weiblich und die rechte Gottheit Nr. 66 aufgrund des kleinen Ansatzes einer Lehne als männlich gedeutet¹³².

Ob mit den Bildern in Kammer A eine bewegte Prozession oder ein statisches Nebeneinander der Gottheiten gemeint war, wird diskutiert. Schachner und Bittel sprechen sich gegen einen Prozessionscharakter der Bildwerke aus¹³³. Bittel wies darauf hin, dass es eine Konvention sein könnte, ein Nebeneinander darzustellen. Dies gelte besonders für die Zwölfergruppen (Nr. 1–12 und 69–80) und könne anhand des Bildes des Großkönigs mit dem umarmenden Šarruma nachvollzogen werden. Im Unterschied zum Großteil der Gottheiten überschneiden sich diese Figuren und dürften ein Neben- bzw. Beieinander meinen.

Güterbock hingegen spricht sich entschieden gegen eine statische Interpretation der Zwölfergruppe aus¹³⁴. Auch Trevor Bryce hält die Darstellung der Gottheiten für eine itinerare Sequenz, jedoch nicht für eine bewegte Abfolge¹³⁵. Ziel sei die Darstellung der hierarchischen Anordnung des wohl ab Hattušili III. durchgesetzten hurritischen Pantheon¹³⁶. Die Trennung von weiblichen und männlichen Gottheiten ist laut Güterbock typisch für hurritische Opferlisten¹³⁷, was neben den hurritischen Beinamen¹³⁸ zur Identifikation der entwickelten Anlage als hurritisch des Jüngeren Großreichs geführt hat.

126 Herbordt 2005: Mann im Mantel, s. III 2.2.1.2.

127 I-Nr. 63: Nr. 64 (Fotografie B. Hemeier, 2004). Dieses wird von González-García – Belmonte 2011; Belmonte – González-García 2015, 9–38 als Hinweis auf eine »Hierophonie« (s. II 4.1.3) d.h. verkörperlichte Präsenz des (verstorbenen) Herrschers gedeutet, wessen sich hier nicht angeschlossen wird. Dies Merkmal erscheint nicht aussagekräftig genug.

128 I-Nr. 63: Nr. 65/66 (Seeher 2011, 86 Abb. 93) und links der Kammer D auf Felsblockspitze s. **I-Nr. 63:** Blick zur Kammer D zwischen Kammer A und B (Seeher 2011, 90 Abb. 96).

129 Bossert 1960, 214–220.

130 Zusammenstellung der Umzeichnungen z.B. Bossert 1960, Taf. 49, 1 a. b. 2. 3; Seeher 2011, 86 Abb. 93, s. Schachner 2016, 41 f. links: ^(D)ti-nú, rechts: ^(D)ti-pa-tu.

131 Laroche 1969, 101–105; Güterbock 1982, 25; Schachner 2016, 42. Dagegen Özcan 2012, 225 Deutung als Hēbat und Teššup.

132 s. III 2.2.7. Bossert 1960, 219 f. diskutiert ebenfalls die im Vergleich mit den Schriftquellen »fehlerhaften« Sitzgelegenheiten.

133 Angesprochen bei Bittel 1941b, 50 f.; Bittel 1975b, 127; Bittel 1975c, 251 f.; Schachner mündliche Konversation am 06.11.2009 in Istanbul. Auch Haas 1994, 637 f. führt das Nebeneinander der Darstellung auf das aus Texten bekannte Nebeneinander bei Opfern zurück. Dies impliziert eine eher statische Verehrung der Einzelgottheiten in Gesamtheit, für die es aber laut Ritual eines *kupti*-Pfahl(?) bedurft habe, von dem in Yazılıkaya keine Befunde erhal-

ten geblieben sind. Welche Rolle der Pfahl gespielt haben könnte, ist unklar. Das *kupti* könnte auch ein Musikinstrument meinen: zu Instrumenten s. III 3.1.1.

134 Güterbock 1975c, 277: »The Twelve are definitely not standing«!

135 Bryce 2002, 161.

136 Bryce 2002, 161; Taracha 2004, 453. Ähnlichkeiten der GöttInnenanordnung finden sich auch im dynastischen Kult wie in der GötInnenliste des hurritischen Beeinflusstes itkalzi-Rituals aus dem Älteren Großreich (CTH 777, KUB 29. 8 I 11–27 »Mundwaschungsritual hurritisch id-gaḫi-, itkalzi-«) und in den SchwurgöttInnenlisten. Damit wiederum impliziert Bryce die Datierung der Anlage in die Zeit der sogenannten Kultreform des Tuthalija IV.

137 Güterbock 1953, 71 unter Bezug auf Laroche 1952, 115–123, s. auch Haas 1994, 637–639. Beispiele: Opferliste für »Fest für İŠTAR von Šamuḫa« (CTH 712, KUB 27. 1) oder ein »Gebet Muwatallis II. an die GöttInnenversammlung« (CTH 381 A, 1111/z + KUB 6. 45 + KUB 30. 14), in dem die Opfergaben nach Geschlecht der AdressatInnen aufgeteilt werden. Das Ritualgeschehen findet auf dem Dach statt. Die Gaben für die männlichen Götter sowie die Stiere Šeri(š) und Hūrri(š) werden auf den Tisch des Wettergottes des Blitzes gelegt, die Opfergaben an alle Göttinnen des Landes Hatti auf den Altar der Sonnengöttin von Arinna gestellt. Übersetzung s. Singer 2002b, 86–94; ausführlich Singer 1996a; Birchler 2006, 166 Anm. 8. Zu Opferlisten auch Haas 1994, 637 f., der – ohne Textangabe – eine Opferliste für Teššup und Hēbat anführt.

138 Taracha 2004, 453.

Peter Neve und Rainer Maria Boehmer letztlich halten die Richtungsanzeige mit einer göttlichen Prozessionsdarstellung für wahrscheinlicher. Neve meint, dass die Gottheiten dem höchsten Götterpaar huldigen¹³⁹. Auch Ömür Harmanşah und Beckman als Vertreter der jüngeren Forschung sehen eher einen bewegten Prozessionscharakter¹⁴⁰.

I 1.1.5 Bildraum: Kammer B

Links und rechts des schmalen, stark ansteigenden und künstlich geschaffenen Durchgangs zu Kammer B befindet sich je ein Löwendämon (Nr. 67/68), der mit seinen erhobenen Armen und dem theriomorphen Gesicht dem Besuchenden entgegen blickt und apotropäischen Charakter hat¹⁴¹. Unter den Bildern befindet sich je eine Abarbeitung, die als Abstellfläche gedeutet werden kann. Etwa 2,7 m einwärts liegt ein ovales Wandbecken in »Greifhöhe«¹⁴², das für Libationen oder Waschungen gedient haben könnte. Eine Reinigungshandlung an dieser Stelle, in stehendem Gewässer und deutlich innerhalb der sakralisierten Bereiche ist unwahrscheinlich. Ein zweites Becken von ähnlicher Form gibt es in der linken Felswand 1,44 m über der ehemaligen GOK¹⁴³.

Im Gang fanden sich drei angeblich unsorgfältige Bestattungen, die Beigaben aus der hethitischen Zeit aufweisen¹⁴⁴.

Kammer B ist von Nord nach Süd etwa 18 m lang und im Norden mit 4,5 m fast doppelt so breit wie im Süden. Der Boden fällt nach Süden hin ab¹⁴⁵. In ihr ist ein anderes Bildprogramm und eine andere Darstellungsweise als in Kammer A zu erkennen. Bis auf das wiederholte Motiv der Zwölfergruppe (Nr. 69–80) an der Westseite der Kammer mit Blickrichtung zum Durchgang von Kammer A im Norden, handelt es sich um Solitärdarstellungen mit eigenem Rahmen¹⁴⁶. An der Ostseite befindet sich das Felsbild 81, das den Großkönig – beschriftet als Tuthalija (IV.) – in den Armen des größeren Schutzgottes Šarruma zeigt¹⁴⁷. An derselben Felswand und etwa auf gleicher Höhe ist eine schwertförmige Gestalt zu sehen (Nr. 82)¹⁴⁸. Den Griff des Schwertes zieren zwei nach unten laufenden Löwen, über deren Hinterläufen erst ein in zwei Richtungen blickendes Löwenwesen und dann der Kopf mit Hörnerkappe eines Gottes – der wohl Nergal, den Gott der Unterwelt, darstellen soll – herausragt. Die glatte Abarbeitung links der schwertförmigen Gestalt blieb ohne Bild. Sowohl der Schwertgott als auch der Großkönig mit seinem Begleiter blicken nach Norden. Vor Nr. 81 und 82 befand sich eine Bank. Der Spalt zwischen Nr. 82 und Nr. 83 war wohl vermauert. In beiden Längsseiten der Kammer gibt es eingetiefte Nischen, deren Funktion unklar ist, eine Interpretation als Ossuarien wurde vorgeschlagen, möglicherweise waren sie verschließbar¹⁴⁹.

An der Nordseite befindet sich eine aus Quadern gefügte Basis, die möglicherweise den Aufstellungsort einer Statue markiert¹⁵⁰. Sie liegt allerdings nicht in der Achse der Kammer, sondern um 0,7 m nach Westen

139 Boehmer 1957–1971, 479 f.; Neve 1989, 345.

140 Harmanşah 2011a, 636; Beckman 2013a, 153 f.

141 I-Nr. 63: Nr. 67/68 (Seeher 2011, 94 Abb. 102), Durchgang an der schmalsten Stelle 80 cm breit und 10 m lang.

142 Naumann 1975a, 48: H 0,59 m × B 0,43 m × T 0,25 m.

143 Naumann 1975a, 48.

144 Naumann 1975a, 39–49: Es handelt sich um zwei Erwachsene und ein Kind. Sie lagen eng gepresst an der Stelle, an der der Gang einen Knick macht. Bei ihnen fanden sich eine bronzene Rollnadel und ein tongrundig-braunes Gefäß.

145 I-Nr. 63: Vision- und Smellscape der Kammer B (Google Earth mit referenziertem Plan Seeher 2011, 18 Abb. 10, Bearbeitung B. Hemeier); Naumann 1941, 13–19; Naumann 1975a, 39–49. Im Süden beträgt die Fußbodenhöhe 2,15 m, im Norden dagegen 4,5 m. Sie ist im Vergleich zum +/- 0 m vor Nr. 25–33 in Kammer A 4,45–4,6 m höher und senkt sich nach Süden, analog zur Hebung in Kammer A zum Hauptbild hin.

146 I-Nr. 63: Bildwerke in Kammer B Nr. 69–83 (Kunst- und Ausstellungshalle der Bundesrepublik Deutschland

2002, 114 Abb. 4; Bittel 1941b, 15 Abb. 3; Seeher 2011, 94 Abb. 102; 112 Abb. 122; 116 Abb. 128).

147 Gott: H 1,67 m, König: H 1,07 m, Kartusche: H 0,33 m; zum Berggott Šarruma s. III 1.3.2.1.

148 Bittel 1978/1980, 21–28.

149 z. B. Güterbock 1953, 74; Kassian u. a. 2002, 260–281; Beckman 2013a, 155 f. Dagegen Neve 1989, 352, da hier der Knochenbrand unter offenem Himmel und somit ungeschützt gewesen wäre. Seines Erachtens ist auch der Steg in der größeren Nische durch eine spätere Erweiterung und nicht durch einen Ausbruch zu erklären. Dafür argumentierte Ökse 2011, 230. In der Westwand befinden sich zwei Nischen (b, c), in der Ostwand eine (a). Vgl. auch Seeher 2011, 106 zu einem potentiellen Verschlusssystem.

150 Bittel u. a. 1975b, 43 Abb. 17 a–c: H 0,79 m × B 0,44 m × T 0,62 m, eventuell aus mehreren Blöcken höher gebaut. Neve 1989, 350 schreibt von einer B 140 cm × T 106–109 cm und erinnert auch an den Bruchstein einer Inschrift, der bereits bei Otto 1941, 155 Abb. 63 publiziert wurde; s. auch Ökse 2011, 230.

zum Eingang durch den Felsspalt verrückt. Eine Kartusche mit dem Namen des Tutḫalija (Nr. 83), der mit einem anthropomorphen Berggottzeichen geschrieben wurde, blickt nach Süden. Ob sie zu einer (Herrscher-)Statue gehört, steht zu diskutieren, denn sie ist etwa 2,8 m entfernt, was Bittel dazu bewog, gegen diese Annahme zu argumentieren¹⁵¹. Möglicherweise war auch die Mauer, mit der Kammer C zugesetzt war, figürlich gestaltet.

Eine Basaltplatte mit den Resten von Füßen in Schnabelschuhen wurde in der Nähe der Ortschaft Yekbaş gefunden¹⁵². Jürgen Seeher hält es jedoch aus praktischen Gründen für unwahrscheinlich, dass sie aus Kammer B stammt¹⁵³. Bittel argumentierte bereits für größere Vorsicht bei der Interpretation und äußerte Bedenken, dass ein Rundbild aus Basalt geformt worden sei, denn üblicher sei in der Späten Bronzezeit die Verwendung von Kalkstein¹⁵⁴. An dieser Frage hängt auch die Identifizierung der Kammer B als ^(NA4)hekur des Tutḫalija, die weiter unten diskutiert wird.

Alle anderen Reliefs Nr. 69–82 blicken nach Norden. Dies diente als Grundlage für die Argumentation für einen Zugang von Süden in die Kammer. Sie wurde aber aufgrund der 1966/1967 gefundenen Stützmauer und der damit erwiesenen Blockierung des Zuwegs durch einen verstürzten Felsblock verworfen¹⁵⁵. Die Niveaudifferenz von der Felsblockoberkante (+ 6,84 m) zum Kammerboden (+ 4,50 m) beträgt 2,34 m. Für eine Treppe oder eine Rampe gab es hier wohl nie genug Platz¹⁵⁶.

Nördlich der Zwölfergruppe ist auf dem Boden eine flüchtig gesetzte und nicht tief gründende Mauer zu erkennen, die noch in der Flucht der Westwand um 2,5 m nach Norden verläuft, um dann 2 m nach links (Westen) umzubiegen. Eventuell war vor der Mauer das Bild der Westwand mit Orthostaten fortgesetzt worden.

I 1.1.6 Diskussion und Datierung

Wie festgestellt, stammen die ältesten Funde aus Yazılıkaya aus dem Chalkolithikum und der Frühen Bronzezeit. Allgemein ist die geringe Anzahl an Kleinfunden der hethitischen Zeit auffällig, wenn auch nicht überraschend, wenn man an die Stadt Ḫattuša denkt. Die Keramik beschränkt sich auf wenige Typen offener Schalen, Näpfe und Schüsseln, die seit der althethitischen Zeit bekannt sind¹⁵⁷. Weiterhin wurden einige Kannen gefunden, ein Fragment eines reliefverzierten Gefäßes¹⁵⁸ und sechs Miniaturgefäße¹⁵⁹.

Die Bauphase I mit der Einfriedungsmauer dürfte zeitlich mit den althethitischen *Bestattungen* zu korrelieren sein.

Die Bauwerke II und III wurden lange Tutḫalija IV. bzw. Šuppiluliuma II. zugeschrieben, basierend auf der heute nicht mehr tragfähigen Annahme, dass die Bauten zeitgleich zu den Felsbildern sowie der Bebauung der Oberstadt von Boğazkale entstanden sein müssten¹⁶⁰. Die Datierung der Bebauung der Oberstadt bis in althethitische Zeit konnte durch neuere Grabungen gesichert werden¹⁶¹. Wahrscheinlicher ist, dass sie

151 Bittel 1989. Vgl. auch Bittel 1978/1980, 21–28 vor allem zum Schwertgott. Auch Neve 1989, meint, dass sie sich eher auf Kammer C bezieht.

152 I-Nr. 65. Von dort stammt auch der Reliefblock mit der Beschriftung Ša(w)uška, der gut zum Göttinnenzug passt (**I-Nr. 64**).

153 Seeher 2011, 160–162.

154 Bittel 1978/1980, 23 auch wenn theriomorphe Basaltstatuen bekannt sind.

155 Naumann 1975a, 17.45 f.

156 Neve 1989, 349.

157 Die Kleinfunde wurden von Otto 1941, 152–181 und Hauptmann 1975b, 193–245 vorgelegt.

158 PM-Nr. 128. Hauptmann 1975b, 222: Ohne Abbildung ist ein Stierauge von einem Rhyton. Es handelt sich um ein weiß eingelegetes Fragment rotpolierter Keramik aus dem Nordosten des Torbaus III.

159 Hauptmann 1975b, 216 Abb. 125, 97. 98: zwei Deckel aus Bau I; 198 Abb. 120, 4. 6: zwei Schalen bzw. Näpfe aus Kammer B; 198 Abb. 120, 15: eine flache Schale aus Kammer C; 220 Abb. 127, 137: Bau II.

160 Neve 1973, 260 meint noch, dass die Neugestaltung dieser Bauphasen wahrscheinlich zeitgleich zu einigen Umbauten in der Hauptstadt stattfand und die Bauten des Stadtgebietes bei der Anlage des Felsheiligtums mit Eingangshalle, Hofbau und der Vorhalle zum Adyton als Vorbild gedient haben. Diese Datierung würde bedeuten, dass über einen Zeitraum von etwa 300 Jahren keine baulichen Veränderungen vorgenommen wurden und gegen Ende des Jüngeren Großreichs schließlich zweimal massive Umbauten binnen einer Generation stattfanden. Früh wurde durch Güterbock 1953, 71 f. (dort für weitere Argumente) auf die Unwahrscheinlichkeit von drei Umbauphasen binnen knapper 60 Jahre hingewiesen. Dies wird bestätigt durch die neueren Forschungen zur Oberstadt, s. z. B. Schachner – Seeher 2016.

161 Die Nevesche Datierung (Neve 1973, 260) wurde durch die Umdatierung der Oberstadtbebauung widerlegt, s. z. B. zur Entwicklung des hethitischen Tempelbaus Müller-Karpe 2003a, 383–394 und den Beitrag von Jürgen Seeher 2008, 1–13 »Abschied von Gewußtem«.

über mehrere Jahrhunderte genutzt wurden, da die Bauwerke vor den Kammern auch kleinere Umbauten aufweisen¹⁶².

Der Torbau III und die Bilder Nr. 65/66 könnten zeitgleich sein und einer älteren Phase angehören¹⁶³. Der Stil des Löwenprotom aus Torbau III wiederum mag für eine Datierung etwa zeitgleich zum Löwentor (**I-Nr. 20**) sprechen, was etwa dem entwickelten Älteren Großreich (ca. 1480–1350) entspricht.

Bauwerk II dürfte analog ebenfalls im Älterem Großreich entstanden und bis zum Umbau in Bauwerk IV in Nutzung gewesen sein.

Der letzte Umbau für Gebäude IV kann dann Tutḫalija IV. oder seinem Sohn Šuppiluliuma II. zugeschrieben werden, deren Wirken in Yazılıkaya durch die Dominanz der Tutḫalija-Darstellungen belegt ist. Auf die Lage der Bilder Nr. 65/66 wurde Rücksicht genommen, somit waren sie wohl weiterhin in Verwendung.

Unterhalb der Fundamente und dem Bodenpflaster fanden sich graue Erde sowie eine bis zu 30 cm starke weiße Schicht aus zerkleinertem Steinmehl und Steingrus. Sie nahm schräg nach außen in ihrer Mächtigkeit ab. Darunter kam eine sterile Schicht Schwemmerde zum Vorschein. Diese weiße Schicht aus Steinmehl wurde mit den Steinmetzaktivitäten in den Kammern in Verbindung gebracht. Die Konsequenzen, die sich aus dieser Beobachtung ableiten, fanden jedoch nicht die entsprechende Würdigung. So heißt es zwar bei Naumann, dass sie dem Bau I zuzuordnen ist, doch wenn Bauphase 1 der althethitischen Schicht Büyükkale IVc entspricht¹⁶⁴, würde dieses bedeuten, dass auch die größeren Abarbeitungen an den Felsen althethitisch datieren¹⁶⁵. Dies wurde kaum thematisiert, da es nicht zur stilistischen Datierung passt. Eine alternative Erklärung wäre, dass die massiven Abarbeitungen an dem Felsen im Bereich der späteren (?) Reliefs 25–39 dieses Steinmehl erzeugten und nur der abgearbeitete Fels bereits in Bauphase 1 vorhanden war.

Die Datierung anhand stilistischer Kriterien der Bildwerke ist schwierig. Bisweilen gab es Überlegungen, dass die Idee für Yazılıkaya und die Differenzierung der Gottheitsbilder aus Ägypten übernommen wurde, was für eine Entstehung im Jüngeren Großreich sprechen würde¹⁶⁶.

Stilistisch und aus inhaltlichen Gründen sind die Felsbilder mit ihrem hurritischen Einfluss nach Meinung vieler Forschender erst ab der Zeit der Puduḫepa und des Ḫattušili vorstellbar. Erst ab dieser Zeit machen sie ein Erstarken des hurritischen Einflusses aus, was aber durch die neuen Forschungen mit dem Beleg von hurritischem Einfluss im älteren Großreich im zentralhethitischen Ortaköy-Şapinuwa zu widerlegen ist¹⁶⁷.

Robert L. Alexander beispielsweise nahm an, dass die bildliche Gestaltung in der Zeit des jüngeren Großreichs zwischen Ḫattušili III. und Šuppiluliuma II. vorgenommen wurde¹⁶⁸. Seine Argumentation bezieht sich auf die luwischen Hieroglyphen und den Aufbau des (hurritischen) Pantheon. Er identifiziert eine erste Schaffensphase mit den Bildwerken Nr. 25–57. In einer zweiten Phase seien dann Nr. 1–24 und 61–63 dazugekommen¹⁶⁹. Die Gestaltung der Kammer B geschah – so auch Bittel – erst nach dem Tod Tutḫalijas IV.¹⁷⁰

Aufgrund des Königsnamens Tutḫalija werden die Bildwerke üblicherweise in dessen Regierungszeit datiert¹⁷¹. Vermutet wurde bereits früh, dass sowohl das Königsrelief in Kammer A¹⁷² als auch die Anlage der Kammer B in eine andere Phase als die Darstellungen der Gottheiten gehören¹⁷³. Die nachträgliche Beschriftung einer nicht unter seiner Herrschaft entstandenen Anlage ist für Tutḫalija nicht kategorisch auszuschließen. Möglicherweise fanden bereits in der althethitischen Zeit massive Umgestaltungen statt und die Bildwerke sind verschiedenen Zeitstufen zuzuordnen, weshalb vor allem aufgrund des Steinmehls folgende Entwicklung vorgeschlagen wird:

- Phase 1 – Althethitisch (ca. 1650–1530): Bau I (Temenos), Bestattungen sowie Speiseszene Nr. 65/66
- Phase 2 – Entwickeltes Älteres Großreich (ca. 1480–1350): Bau II und III nach massiver Produktion von Steinmehl durch Abarbeitungen innerhalb der Kammer A, aufgrund der stilistischen Zuordnung des Löwen zur Oberstadt vor Šuppiluliuma I. zu datieren. Für die Bildgestaltung über die bereits vorhandene Speiseszene Nr. 65/66 hinaus, gibt es drei Möglichkeiten: 1. Von einer Bildgestaltung aus

162 Eine ähnliche Argumentation bei Seeher 2011, 128–137.

163 Schachner 2012, 139 Anm. 17 mit Literatur.

164 Bittel 1975c, 249; Mielke 2006c, 15 Abb. 6.

165 Naumann 1975b, 92.

166 Bryce 2002, 161.

167 Güterbock 1953, 71; Seeher 2002d, 117.

168 Alexander 1986, 18.

169 Contra Seeher 2011, 146.

170 Bittel 1989.

171 Zu Überlegungen der Datierung s. Alexander 1986.

172 Bittel 1975c, 253 f.

173 Güterbock 1953, 71 f.

dieser Zeit ist nichts erhalten, da sie nicht existierte. 2. Die Darstellungen der Gottheiten in Kammer A entstanden alle bereits in dieser Nutzungsphase. 3. Nur die nach Alexander älteren Bildwerke Nr. 25–57 wurden erstellt. Im Rahmen dieser Arbeit wird vermutet, dass auf eine bildliche Ausgestaltung verzichtet wurde, da diese eher zeitlich zusammengehörig und stilistisch in das Jüngere Großreich datierend erscheint.

- Phase 3 – Jüngerer Großreich (ca. 1240–1210), Regierungszeit Tuthalijas IV. Gebäude IV, Gestaltung des Bildprogramms der Kammer A, durch ihn oder seine Nachfolger Ausstattung der Kammer B.

I 1.2 Interpretationen mit dem philologisch-historischen Ansatz

Die modernen Beschreibungen dieses Ensembles führen die Subjektivität und Abhängigkeit der Interpretationen vom jeweiligen Zeitgeist besonders eindrücklich vor Augen¹⁷⁴. Für die westliche Kulturgeschichte war 1834 der Forschungsreisende Charles Texier der Entdecker der Anlage¹⁷⁵. Bei seiner Ankunft in Boğazköy hielten die DorfbewohnerInnen die Anlage von Yazılıkaya für Darstellungen der osmanischen Sultane¹⁷⁶. Sie empfanden eine Scheu, sie bei Einbruch der Nacht zu betreten¹⁷⁷. Auch baulich hatten sie sie nicht verändert. Der spätere Reisende Georges Perrot berichtet 1861 von dem lokalen Glauben, dass die Bildwerke das Werk von Geistwesen seien¹⁷⁸. Der Forscher Texier hingegen bezog die Bildwerke auf klassisch-griechische Mythologien. Er war sich sicher, vor einem Zusammentreffen von Amazonen und Paphlagoniern zu stehen, konnte aber nicht erklären, ob es sich um eine historische, politische oder religiöse Darstellung handelt¹⁷⁹. Bemerkenswert ist zum einen, dass er bereits einen chthonischen Charakter für Kammer B diskutiert, ihn er aber verwirft und dass er zum anderen den Bildwerken eine dynamische Richtungsleitung zuspricht¹⁸⁰.

Im Laufe der Zeit sollten die Bildwerke wechselnd das Treffen von Amazonen und Paphlagoniern (Texier¹⁸¹), das Fest der »Bacchanale« der skythischen Sakäer¹⁸² oder den Vertragsabschluss zwischen Medern und Lydern (William John Hamilton¹⁸³), die Hochzeit des Astyages und der Aryanis oder des Sandon und der Mylitta bzw. des Baal und der Astarte darstellen¹⁸⁴. Hamilton favorisierte die Interpretation, dass es sich um die Darstellung des Friedensvertrages zwischen Medern und Lydiern nach der Schlacht bei Pteria handelte, und Heinrich Barth, der 1858 auf der Suche nach klassischen Antiken in Anatolien reiste, interpretierte die Darstellung wiederum als Friedens- und Heiratsvertragsfeierlichkeit zwischen Kyaxares und Alyattes¹⁸⁵. Henry J. van Lennep beschrieb Kammer A als Zusammentreffen zwischen Männern und Frauen und identifizierte Venus oder Astarte im höchsten Götterpaar (Nr. 43)¹⁸⁶.

Die Zuschreibung zur hethitischen Kultur gelang Reverend William Wright bzw. Archibald H. Sayce in den 1870er Jahren anhand der hieroglyphenluwischen Schrift¹⁸⁷. Eine erste kulturelle Würdigung erfuhren die HethiterInnen unter Perrot¹⁸⁸. Albrecht Goetze identifizierte wohl erstmals das zusammentreffende Paar als hethitische Gottheiten mit einem Zug von Gottheiten. Allerdings ordnete er sie der (hattischen) Sonnengöttin von Arinna und dem Wettergott des Himmels zu, was sich nicht mit den (hurritischen) Beschriftungen deckt.

174 Zur Forschungsgeschichte s. Bittel 1975a, 13–22; Seher 2002c, 20–25.

175 Texier 1839, 214–221; de Roos 1995, 261–269; Rojas – Sergueenkova 2014, 135–160 zum Umgang der Römer und Griechen mit dem spätbronzezeitlichen Bilderbe.

176 Bittel 1941b, 151, berichtet von Dörfler.

177 Texier 1862, 611.

178 Bittel 1975a, 12.

179 Texier 1839, 214–221; Texier 1862, 611–616: Beschreibung von Yazılıkaya. Texier glaubte, die Überreste der medischen Stadt Pteria in Boğazkale (damals noch Boğazköy) gefunden zu haben (Texier 1862, 244. 607–610). Pteria wird bei Herodot (Hdt. 1, 72–76) als Schauplatz einer Schlacht zwischen Achämeniden und Lydern erwähnt (Onurlu 2004, 55 f.).

180 Texier 1839, 218; Texier 1862, 614: »On voit aussi des excavations taillées avec soin dans le rocher, et qui ne peuvent avoir servi de tombeaux, parce qu'elles sont d'une dimension beaucoup trop petite; d'ailleurs, l'ensemble de ces bas-reliefs est bien plutôt religieux que sepulcral«.

181 de Roos 1995, 263; Harmanşah 2015, 87 nach Texier 1839, 214–221.

182 Bittel 1975a, 16 erwähnt dies.

183 de Roos 1995, 264.

184 Texier 1862, 615 f.

185 Oder nach Barth Friedensvertrag mit Hochzeit zwischen Kyaxares und Alyattes (de Roos 1995, 264).

186 de Roos 1995, 264 f.; Onurlu 2004, 55 f.

187 de Roos 1995, 266–269.

188 de Roos 1995, 266–269.

Angemerkt sei, dass sich in diesen Zuschreibungen und Würdigungen der Erstmaligkeit auch der westliche, nationale Kontext der Forscher ausdrückt. Der deutsche Autor Bittel betonte die erstmalige Identifizierung als hethitischen Zugs von Gottheiten durch Goetze¹⁸⁹, während Johan de Roos¹⁹⁰ darlegt, dass Ende des 19. Jhs. n. Chr. mehr oder weniger parallel die erstmalige Zuschreibung als hethitisch von Wright (1872) bzw. Sayce (1876), angeblich unabhängig voneinander, geschah. Den entscheidenden Beitrag des Franzosen Perrot versäumte laut de Roos der Brite Sayce überhaupt zu erwähnen wie andererseits sein Anteil an der Forschung wiederum nur eingeschränkt gewürdigt wurde. Der (post)koloniale Kontext spiegelt sich auch in den Forschungsberichten aus Kleinasien¹⁹¹.

Die Interpretation Yazılıkayas als heiligen, sakralen Bereich, als »open-air-sanctuary« oder Naturheiligtum kann wohl heute als *communis opinio* gelten. Bittel hielt 1975 die Lage und Form der Steine als Kammern im Vergleich zur Umgebung für vorzüglich und schrieb den Steinen eine numinose Kraft zu¹⁹². Für Itamar Singer stellte die Anlage 1998 einen »inspiring reminder« dar, und er folgerte, dass »in ancient religions the worship of the gods in nature was just as important as their worship within the cities«¹⁹³. Bryce glaubte 2002 sogar, dass die direkte Beleuchtung der Kultbilder in den Tempeln durch Fenster in der Cella auf die Tradition solcher zum Himmel offener Heiligtümer zurückgehe und sieht darin eine Entwicklung in der hethitischen Kultur vom »natürlichen« zum »gestalteten« Kultraum¹⁹⁴. Auch Billie Jean Collins meinte in den 1990er Jahren, dass die Durchführung von Kulturen außerhalb der Tempel archaische Elemente der älteren hethitischen Zeit gewesen seien, die im Jüngeren Großreich geändert wurden¹⁹⁵. Laroche erkannte eine solche Entwicklungsstufe eher in der sogenannten Kultreform des Tuthalija IV.¹⁹⁶. Indem dieser Herrscher anikonische Gottheitsbilder wie ^(NA₄)*huwaši* in ikonische, geformte Symbole und Ähnliches umwandeln sowie die »alten« Kulte aus dem »offenen Raum« standardisieren und in den gebauten Tempel überführen ließ, erneuerte er die »alten« Kulte. Man könnte zugespitzt nach Laroche sagen, Tuthalija IV. »domestizierte« die »alten« Kulte¹⁹⁷. Für diese »Domestizierung« fehlen jedoch die Belege. Eine Erweiterung der Bebauung der Oberstadt unter diesem Herrscher ist weniger signifikant als lange vermutet. Im Gegenteil: 2012 meinte Michele Cammarosano, dass »a number of passages from the seasonal festivals insist precisely on the importance of the procession to the open air stela sanctuaries outside town«¹⁹⁸. Dieser Forscher erkennt also eine stete Einbeziehung im Hethitischen der »outside town«. Die Aussagen »Domestizierung« versus »stete Einbeziehung« klingen konträr, obwohl sie über ein und dieselbe Kultur getroffen wurden.

Die Auflistung ließe sich beliebig fortsetzen; sie wurde nur cursorisch als Einstimmung zusammengestellt. Es ging dabei darum, für Implikationen des eigenen Zeitgeistes zu sensibilisieren, denn implizit liegt dem Großteil der Aussagen wie diesen die Annahme zugrunde, dass es in der hethitischen bzw. frühen hethitischen Zeit eine größere Bindung an die natürliche Umgebung gegeben habe, die städtisch überprägt wurde.

Die Frage, ob es eine Bindung an die »natürliche« Umgebung gegeben hat und ob natürliche Phänomene oder die »Natur« selbst als heilig gegolten haben, wurde bisher nicht explizit diskutiert¹⁹⁹. Es ist keine unumstößliche »Tatsache«, dass »Natur« im Altertum als heilig galt. Ebenso denkbar ist beispielsweise, dass im

189 Bittel 1975a, 19, wobei er den Wettergott von Hatti und die Sonnengöttin von Arinna ausmachte. Laroche 1952, 115 mahnte vor der alleinigen Identifizierung Yazılıkayas anhand stilistischer Merkmale und diskutierte kritisch die Interpretation von Goetze 1933b, 133 f.; s. auch Seeher 2002b, 124.

190 de Roos 1995, 266–269.

191 Zum Zusammenhang nationalen Großmachtstrebens in Kolonialismus und Archäologie/Museumskunde zahlreiche Beiträge in Trümpler 2010. Dabei ist der Diskurs um »HethiterInnen als »indogermanisch«« noch gar nicht erwähnt.

192 Bittel 1975c, 248 f., wobei er schon auf potentiell unterschiedliche Wahrnehmungen hinweist.

193 Singer 1998, 36, weiter heißt es: »Archaeology is often aware of the built temples only, because open-air cults usually leave meagre tangible evidence«. Ähnlich Gary

Beckman 2004, 263: »Natural features such as mountains, rivers, and springs were by there very nature sacred in Hittite Anatolia«.

194 Bryce 2002, 249 unter Verweis auf Haas 1994, 623.

195 Collins 1997d, 383: »In other words, what did the cult statue in its temple offer that open-air sanctuaries did not?«, wobei sie als gegeben setzt, dass »open-air-sanctuaries« älter seien als die Verehrung der Gottheiten im Tempel: ein tendenziell evolutionistischer Gedanke.

196 Zur sogenannten Kultreform Tuthalijas IV. s. Cammarosano 2012, 3–37: bes. 15. Er meint, dass die Maßnahmen Tuthalijas IV. in guter Tradition mit den Aufgaben des hethitischen Herrschers standen.

197 Laroche 1975, 87–95.

198 Cammarosano 2012, 15.

199 Zu »Natur« s. II 1.1.4.

Gegenteil die Menschen eine »heilige Scheu«²⁰⁰ vor oder gar eine »Abneigung« gegen den »offenen Raum« hatten. Außerdem werden Entwicklungen von anikonisch zu ikonisch, von unbebaut zu bebaut ausgemacht, die möglicherweise eben nicht linear verlaufen sind.

Fraglich ist auch, ob von den HethiterInnen verehrte Phänomene wie Felsformationen oder Quellen auch heute noch als »verehrungswürdig« wahrgenommen werden können. Dies ist eben nur dann (anscheinend) nachvollziehbar, wenn Felsen heute noch sichtbare Markierungen wie Bilder, Inschriften oder andere Umgestaltungen tragen.

Die Diskussion um die hethitische Benennung Yazılıkaya dreht sich vornehmlich um die Worte und Begriffe ^(NA₄) *huwaši* und ^É *tarnu*, ^{É.NA₄} *ḫekur*, ^É *ḫešta*. Diese Worte, ihre Eigenschaften und der Kontext ihrer Verwendung werden im Folgenden vorgestellt.

Mit der Zuordnung untrennbar verbunden ist die Diskussion um die Funktion der Anlage. Die Meinungen divergieren, ob es als Umsetzungsraum für das Neujahrsfest mit einer Versammlung der Gottheiten – einer Art *BĪT AKĪTU* –, als Umsetzungsraum für Evokations- oder Reinigungsrituale, für den dynastischen Totenkult oder eine Krönungszeremonie gedient habe.

Unmöglich ist nicht, dass der »offene Raum« von Yazılıkaya – im Sinne der Postmoderne – alle diese Funktionen erfüllte, doch ist es unwahrscheinlich, dass alle vorgeschlagenen Begriffe diese eine Anlage benennen.

Auf die Schwierigkeiten der unreflektierten Interpretation und dem Vorverständnis machte Hamish A. Forbes aufmerksam: »[...] the philosophical sources that are used to underpin this approach [...] can not be separated from the social context in which they were written. To paraphrase Eagleton (1996, 116) these after all are just more white, Western males who assumed that their version of humanity should apply to everyone else«²⁰¹.

In diesem Sinne wenden wir uns dem philologisch-historischen Ansatz zu.

I 1.2.1 Frühjahrs-/Neujahrsfest(e) am Haus des Wettergottes

In Analogie zum assyrisch-babylonischen *AKITŪ*-Fest mit seinen extramuralen Festhäusern z. B. in Assur²⁰² argumentierte Andrae 1941, Yazılıkaya als Umsetzungsraum für ein Neujahrsfest zu interpretieren²⁰³.

Kurze Zeit später entfachte 1956 die Vorlage des Neujahrsfestes von Heinrich Otten die Diskussion um die Andreaesche Interpretation neu²⁰⁴. Laut dem Text aus dem jüngeren Großreich versammelten sich die Gottheiten zu Anfang des Jahres im »Haus des Wettergottes«, um das Schicksal des beginnenden Jahres zu bestimmen²⁰⁵. Dies erinnert laut Otten an die Handlung im babylonischen Ritual. Daher wurde der Text zur Bestätigung eines mesopotamisch motivierten Neujahrsfestes in Ḫattuša herangezogen und daraus wiederum abgeleitet, dass auch die räumliche Gestaltung in gewisser Weise analog gewesen sei.

Die hethitische Gemeinschaft feierte verschiedene mehrtägige Festräume, bevorzugt wurden Neujahrsfeste lokalisiert²⁰⁶, wobei das AN.TAḪ.ŠUM^(SAR)-Fest²⁰⁷ zu den prominentesten und größten Reise- festen des Jahres gehörte.

200 R. Otto 1917 zur religiösen Erfahrung des Numinosen; Bennett 1996, 118–120 zu Eliade; Zipf 2003, 10; Eliade 2008, 7 f.

201 Forbes 2007, 21 zitiert Eagleton 1996, 116; ähnlich Ouzman 2002, 30 f.; zum Vor-Verständnis s. II 1.

202 Pongratz-Leisten 1994 zum babylonischen Neujahrsfest.

203 Andrae 1941, 14–19.

204 CTH 600, KUB 36. 97, s. Landsberger 1948, 113; Otten 1956, 101–105; Carter 1962, 26 f.; Bittel 1975a, 12; contra Festhaus Furlani 1942, 90–92, da ihm u. a. die ausgestaltete Zuwegung für die Prozession fehlt. Gurney 1954, 156 vergleicht den Auszug in CTH 669, KUB 10. 91 Vs. II 11–18 zum ^(É) *tarnu*-im Wald bzw. die GöttInnenversammlung mit dem babylonischen *AKĪTU*-Fest und lokalisiert dieses in Yazılıkaya.

205 Bittel u. a. 1941, 146 f., erwähnt in sogenannten politischen Dokumenten; Otten 1956, 102 KUB 36. 97 Vs. 6' f. DINGIR^{MES}-*ja ḫu-u-ma-an-te-eš ta-ru-up-pa-an-ta-at* [7'] ^DISKUR-*na-aš pār-na-aš ú-e-er*.

206 Ökse 2006, 47–68, die Kontinuitäten bis in die Moderne ausmacht.

207 Der Name des AN.TAḪ.ŠUM^(SAR)-Festes bezieht sich auf eine möglicherweise früh nach der Schneeschmelze blühende Pflanze (zu Zeitaspekten s. III 1.5). Eine große AN.TAḪ.ŠUM^(SAR)-Pflanze ist in einem Inventartext zusammen mit anderen Votiven und sakralen Gegenständen aufgeführt, wog eine Mine und 10 Šekel, war aus Gold und Kupfer und diente wohl als Kultgegenstand im Rahmen dieses etwa 40 Tage dauernden Festes (Haas 1994, 774 KUB 42. 73 V 4 f.; Erkut 1998, 199–205). Gegen eine althethitische Tradition sprachen sich Popko – Taracha

Im Rahmen von Neujahrsfesten wie dem AN.TAḪ.ŠUM^(SAR)-Fest und auch anderen Texten erscheinen die Termini ^(NA₄)*huwaši*, bzw. ^É*tarnu*, die bisweilen mit der Anlage von Yazılıkaya identifiziert werden.

Der Großkönig und sein Gefolge vollzogen umfangreiche Handlungen im Umfeld der Hauptstadt Ḫattuša. Ein »oberes« ^(NA₄)*huwaši* wurde direkt über die »große Straße« von Ḫattuša auf dem Weg von/nach Taḫurpa im Rahmen des Festes erreicht²⁰⁸. Bei bzw. in diesem ^(NA₄)*huwaši* des Wettergottes war ein Zelt aufgestellt und eine »große GöttInnenversammlung« (*šalliš ašeššar*) abgehalten, die ansonsten stets in den (Provinz-)Palästen stattfand²⁰⁹. In der Übersichtstafel des AN.TAḪ.ŠUM^(SAR)-Festes waren auch am 14. und 15. Tag am ^(NA₄)*huwaši* des Wettergottes im/beim ^É*tarnu*²¹⁰ Opfer vorgeschrieben²¹¹. Am 14. Tag zog ein Priester gegen Abend zu diesem Platz und huldigte der Sonnengöttin der Erde²¹². Am folgenden Tag reiste der König nach und Ochsen und Schafe wurden geopfert²¹³.

Erstmals formulierte 1953 Güterbock die Idee, dass Yazılıkaya mit diesem ^(NA₄)*huwaši* in Verbindung zu setzen sei. Dagegen wendete sich Gurney²¹⁴. Jüngst meinte Beckman, dass die Bilder in Kammer A die Zusammenkunft – wohl das *šalliš ašeššar* beim Neujahrsfest darstellen²¹⁵. Diese Zusammenkunft fand jedoch innerhalb der (^É*halentuwa*-)Residenz bzw. im Zelt statt.

1988, 82; Popko 2007, 580 f. aus. Sie datieren das Festritual als »Innovation im Bereich des staatlichen Kultes« frühestens in die Zeit Šuppiluliumas I. Nach weiteren Einfügungen in den Festverlauf und der Zentralisierung des Festes im 13. Jh. – wohl unter Tutḫalija IV. – wurde das Fest nur noch in der Hauptstadt gefeiert und VertreterInnen der beteiligten Ortschaften reisten hierher an (Mazoyer 2006a, 263). Das Fest endete mit einem Fest des Regens. Ähnlich wie im *purullija*-Neujahrsfest (s. III 1.3.3.2) wurde das alte Jahr(essymbol) symbolisch in den ^É*hešta*-Bau (zum *hešta*- s. I 1.2.2.3) von Ḫattuša überführt und rituell bestattet. Möglicherweise ersetzte das AN.TAḪ.ŠUM-Fest im Laufe des Jüngeren Großreichs das *purullija*-Fest, vgl. Torri 1999, 8 f. 21–29; Schwemer 2004, 396. Im Mittelpunkt standen die Sonnengöttin von Arinna und »die Gottheiten des Ḫatti Landes«. Erklärtes Primärziel des Festrituals war die Erlangung von Kraft und Gesundheit des Königs-paares für das Gedeihen des Landes Ḫatti, wie es ein Rezitator am 38. Tag mehrfach verkündete (Haas 1994, 691).

Das Fest des frühen Jüngeren Großreichs ist nach Schwemer 2004, 395–412 in drei große Abschnitte zu unterteilen: 1) Während der ersten acht Tage unternahm der König mehrere Kultreisen in der Nähe der Hauptstadt. 2) Vom neunten bis zum 31. bzw. 32. Tag konzentrierte sich das Geschehen weitgehend auf das Areal von Ḫattuša. 3) Der kurze, dritte Abschnitt führte den König und sein Gefolge nochmals auf Reisen, vom 35. bis 36. Tag in die Stadt Zippalanda und vom 37. bis 38. Tag nach Ankuwa. Eine zusammenhängende Rekonstruktion der Ritualhandlungen ist aufgrund des schlechten Erhaltungszustandes der Tafeln in keinem Fall möglich. Auch sind die Angaben in den Texten nur wenig aufschlussreich, da sie wie bei allen Ritualtexten sehr verkürzt, stereotyp und lakonisch den Ablauf wiedergeben. Erschwerend kommt hinzu, dass die Texte mehreren »Redaktionen« unterworfen wurden und die erhaltenen Textfragmente nicht unbedingt synchron sind (Schwemer 2004, 396). Mindestens zweimal wurden während des AN.TAḪ.ŠUM^(SAR)-Festes Berge als Umsetzungsraum aufgesucht, am zweiten Tag der Berg Tippuwa und am 28. bzw. 34. Tag der Berg PiŠ-*kurunuwa* (Birchler 2006, 168 zu Handlungen außerhalb der Siedlungen, zum Pi/uškurunuwa s. III 1.3.2.1).

Hethiterportal online mit entsprechender Literatur zu CTH 604 bis 621: z.B. Güterbock 1960, 80–89; Cornelius 1970, 171–174; Houwink ten Cate 1986, 95–110; Zinko 1987; Popko – Taracha 1988, 82–113; Yoshida 1992, 121–158; Badali – Zinko 1994; Haas 1994, 772–826; Popko 1995a, 149 f.; Lombardi 1997, 96–108; Houwink ten Cate 2003, 205–220; Schwemer 2004, 395–412; Birchler 2006, 168 (CTH 604); Görke 2008, 60–62. Houwink ten Cate 1986, 96 benennt die einzelnen Versionen: A= KBo 10. 20; B= KUB 30. 39 + KBo 24. 112 + KBo 23. 80; C= KUB 10. 94; D= KBo 45. 16; E= KUB 44. 39; F= VS NF 12. 1 und G= VS NF 12. 1 [= VAT 13029].

208 Güterbock 1953, 76 Anm. 2 KUB 10. 18 I und KUB 10. 17 I, AN.TAḪ.ŠUM-Fest; Haas – Wäfler 1977a, 232–234. Dort wird ein oberes und ein unteres ^(NA₄)*huwaši* im »offenen Raum« zwischen Taḫurpa und Ḫattuša bei einem Zelt erwähnt, wo die große GöttInnenversammlung stattfand. Bei beiden stoppt der König mit der Prozession. Otten 1956, 102; Güterbock 1960, 80–89; Carter 1962, 27; Otten 1963, 1–23; Bittel u. a. 1975b, 254; Bittel 1976a, 210; Gurney 1977, 40 f.; Singer 1983, 99–101; Neve 1989, 346. 350 f.; Ökse 2011, 229.

209 Güterbock 1960, 80–89: jeweils am Ende der ersten Tage ist eine große Versammlung abzuhalten. Zu Zelten s. III 2.2.8.

210 In den Beschreibungen erscheint die Ortsangabe ^É*tarnu*- bzw. Hain detaillierter bzw. häufiger als die des ^(NA₄)*huwaši* – ein Indiz, dass das ^(NA₄)*huwaši* in bewaldetem Gebiet oder von untergeordneter Wichtigkeit war? Zum ^É*tarnu*- s. I 1.2.1.2.

211 Güterbock 1960, 86 KBo 10. 20 II 27–30: »30) Next day the king [goes] to the *tarnu* house of the [boxwood] trees; they slaughter oxen and sheep at the stela of the Storm-god«. Darga 1969, 13 KUB 11. 22 I 1–3.

212 Zur Sonnengöttin der Erde s. III 1.3.3.2.

213 Darga 1969, 13. 35 f.; Gurney 1977, 27 CTH 611, KUB 11. 22 I 1–3, 14./15. Tag; Tutḫalija nicht erwähnt. Ähnlich KUB 20. 42 Vs. I 10–12 = KUB 20. 63 + KUB 11. 18 Vs. I 11–13 mit nur leicht abweichendem Inhalt und Erwähnung von Tutḫalija in Einführung; Haas 1994, 32; Savaş 2008.

214 Gurney 1977, 40 f.; Puhvel 1991, 440.

215 Beckman 2013a, 155.

Nach verschiedenen Handlungen, die teils wohl schon außerhalb der Stadt stattfanden, ging der König auch im KILAM-Fest²¹⁶ zum ^(NA₄)*huwaši* des Wettergottes, das er beopferte und das ebenfalls als Yazılıkaya gedeutet wird. Singer bezieht sich auf diese Passage, wenn er meint: »I strongly suspect that the *huwasi*- of the Storm-god near this tent, which is situated outside the city and is the terminus of the royal procession, is the rock sanctuary at Yazılıkaya or some part of it«²¹⁷.

I 1.2.1.1 ^(NA₄)*huwaši*-

Laut den Schriftquellen gab es im gesamten Gebiet des hethitischen Kultes von der althethitischen Zeit bis in das Großreich ^(NA₄)*huwaši*. Aber was bezeichnet eigentlich das Wort ^(NA₄)*huwaši*? Seit langer Zeit ist dieses als eine Art »Stele« übersetzte hethitische Wort Gegenstand angeregter Diskussionen²¹⁸. Es erscheint relativ oft in den Keilschrifttexten und wurde nicht nur für die Nähe von Hattuša erwähnt.

Die Deutungen und Übersetzungen polarisieren zwischen (steinernen) ^(NA₄)*huwaši* als göttlichem Erscheinungsraum als Objekt und göttlichem Erscheinungsbild als Subjekt. Der Erscheinungsraum wäre ein mehr oder weniger feststehendes Landschaftselement zur Markierung eines göttlichen Aufenthaltsortes²¹⁹, das Erscheinungsbild ein transportables Kultobjekt²²⁰. In letzterem Fall würden die ^(NA₄)*huwaši* göttliche Kräfte repräsentieren und dessen Erscheinungsbild gewesen sein, was jedoch zu untersuchen steht.

Bossert und andere betonen seine Bildfunktion²²¹. Muhibbe Darga meint, dass sie nicht die Gottheit selbst sind²²², andere identifizieren sie mit dem Göttlichen²²³.

Eine Platzierung der figürlichen oder symbolischen GöttInnenstatuen auf ihnen ist jedoch kein Argument gegen eine ihnen eigene göttliche Aura²²⁴. Im Gegenteil, wenn die ^(NA₄)*huwaši* unbeobachtet und unbeachtet im »offenen Raum« standen, bedurfte es zu Beginn des Rituals einer Aktivierung, um die göttlichen Mächte in den Umsetzungsraum ein- und zurückzuberufen wie darzulegen ist²²⁵. Das Zusammenbringen von Statue und ^(NA₄)*huwaši* kann gut solch eine signifikante Handlung und ein liminaler Wendepunkt im Ritualgeschehen sein. Damit wäre ^(NA₄)*huwaši* sowohl repräsentierendes Erscheinungsbild als auch göttlicher Erscheinungsraum. Ihre große räumliche und zeitliche Verbreitung und Anzahl weist darauf hin, dass mit ihnen und ihrer Verehrung eine Funktion der Einbindung der gesamten Landschaft in den Herrschaftsbereich des Königs verbunden war.

Im Rahmen dieser Arbeit werden sie so interpretiert, dass sie sowohl ikonische und anikonische Gottheitsbilder waren, die der Verehrung von Gottheiten einen festen Raum der Epiphanie außerhalb der Ansiedlungen gaben. Allerdings formten sie selbst keine Baukomplexe, sondern dienten nur als »Zentrum« von temenosartigen Umfassungen.

216 Zum KILAM s. III 1.3.1.1.

217 Singer 1983, 101.

218 Literatur(auswahl) zu ^(NA₄)*huwaši*: Forrer 1921, 38: Übersetzung als Mahlstein, Übersetzung eines Textes mit insg. 21 ^(NA₄)*huwaši*; Bossert 1952, 495–545; Güterbock 1953, 65–76; Carter 1962, 26–50; Darga 1969, 5–24; Gurney 1977, 40 f.; Popko 1978, 123–126; Güterbock 1983, 215; Singer 1983, 101 Anm. 40 (betretbar = Yazılıkaya); Singer 1986, 245–252; Durand 1988, 5 f.; Dietrich u. a. 1989, 141–152; Puhvel 1991, 438–441: Zusammenstellung der Belege; Hutter 1993, 87–108; Popko 1993, 319–327; Haas 1994, 507–509; Nakamura 1997, 9–16; Bryce 2002, 156 f.; Hazenbos 2003, 174 f.; Fick 2004, 157–171; Stokkel 2005; Carstens 2008, 73–93; Ökse 2011, 220 f. 222–230; Wilhelm 2015, 94 f.

219 z. B. als Erscheinungs- und Offenbarungsstätte. Vgl. auch Stokkel 2005, 180: Fokussierungsstätte; Börker-Klähn 1982, 83; Ökse 2011, 220: Altarstein, »mark-stones«.

220 Stokkel 2005, 180 schlägt eine Zweiteilung des Begriffs in »heilige« und »profane« Landschaftselemente vor, zu dieser Dichotomie s. II 1.2.1; II 3.1.2; III 1.6; IV 1.1.

221 Bossert 1952, 519 greift die Idee auf, die Bedeutung von ALAM, »Bild, Statue« und ^{NA₄}ZI.KIN, »Stele, Relief« ineinander fließend zu sehen.

222 Darga 1969, 12 f. 16 f.; Popko 1978, 124. 127.

223 Darga 1969, 16 f. wendet sich gegen eine Identifizierung mit Gottheiten. Popko 1978, 124 f. bevorzugt ebendies. KUB 7. 24 Vs. 1–5: »[M]an macht für den Berggott Malimalija eine Statue aus Eisen im Tempel des Berggottes Kukumi/uša; außerdem jedoch stellt man ihn als eine *huwaši*-Stele in der Stadt Tuḫniwara auf den *paššu*-[Felsen]«. s. auch Güterbock 1946, 489. 491–493; Bossert 1952, 497. 501 f.; Carter 1962, 116. 119; Jakob-Rost 1963a, 175. 179. 210–225; Archi 1973, 21–23; Haas 1982, 19; Singer 1983, 101. 117; Ökse 2011, 220 Anm. 9.

224 Ähnlich Cammarosano 2010, 19: Gottheiten sowohl in Bildern als auch in ^(NA₄)*huwaši* inkorporiert, wobei ^(NA₄)*huwaši* auf »ancestral times« zurückgehen sollen.

225 Zur Definition von Ritualen s. II 3.1.1; Reinigungshandlungen zu Beginn s. III 6.2.2.

I 1.2.1.1.1 Etymologie und Eigenschaften

I 1.2.1.1.1.1 Übersetzung und Form

Das Wort wird üblicherweise mit »Stele«²²⁶, »Baitylos«, »Heiliger Stein/Pfeiler«, »Malstein«²²⁷ übersetzt²²⁸. Denkbar ist auch die neutralere Bedeutung »Kennzeichen«, ähnlich wie das griechische τὸ σημεῖον²²⁹, aber auch »^(NA₄)huwaši-Heiligtum« werden diskutiert. Im letzteren Fall würden ^(NA₄)huwaši in erster Linie der räumlichen Markierung dienen und erst in zweiter Linie selbst bildliches Element des Göttlichen sein, das es anzubeten galt.

Parallel zur syllabischen Schreibung wird das (Pseudo-)Sumerogramm ^{NA₄}ZI.KIN verwendet, das wahrscheinlich an das im syrischen Bereich verwendete Wort *SIKKANNU* angelehnt ist²³⁰. Der wohl älteste Beleg für diese Schreibung ist das (Fest)ritual von Ištanuwa des Älteren Großreichs²³¹. ^{NA₄}ZI.KIN ist nach Manfred Hutter abzuleiten von dem in Mari belegtem **SKN* »(be)wohnen« und nicht von **ŠKN* »setzen, aufrichten«²³². Wenn das Wort aber von »aufrichten« abzuleiten ist, ist es eher auf einen Erscheinungsraum zu beziehen.

Wenn sich »aufstellen« jedoch auf das Aufstellen von GöttInnenstatuen bezieht, dann wäre »Postament« eine passendere Übersetzung. Allerdings werden bereits andere Begriffe wie ZAG.GAR.RA, *ištanana*; ^(GIŠ/NA₄)dahanga-Stein (von Nerik) und ^{GIŠ}BANSUR als »Postament/Altar« gedeutet²³³.

Es ist möglicherweise ebenfalls mit dem in Mari belegtem *HUMÁ/ŪŠUM* »Stele, Kultstele« zu verbinden. Dass ^(NA₄)huwaši und ^{NA₄}ZI.KIN auch als Begriffe austauschbar waren, ist wahrscheinlich. Verschiedene Präferenzen zeichnen sich jedoch bei der Schreibweise ab, beispielsweise wurde es im KILAM-Fest stets syllabisch geschrieben²³⁴. Der Ursprung des Wortes ^(NA₄)huwaši ist unklar, auf -ši endende Worte sind im Hethitischen eher unüblich²³⁵. ^(NA₄)huwaši wurde bereits seit der althethitischen Zeit vor allem in Kultinventaren und Ritualtexten, aber auch in Texten anderer Gattungen wie Verträgen²³⁶ oder Beschwörungen²³⁷ verwendet²³⁸.

226 Darga 1969, 11; Maul 1990, 189 »^{na₄}ZI.KIN, hethitisch *huwaši* zu lesen, ist eine Stele«; Bryce 2002, 156 sieht auch das Relief als integralen Bestandteil an.

227 Bossert 1952, 499 f.: im Sinne eines »Erinnerungs-, Ziel-, Grenz- oder Kennzeichens« wie er das gleichbedeutende luwische waniza (s. u.) übersetzt.

228 Puhvel 1991, 438–441; Popko 1978, 124 bevorzugt unter Verweis auf Darga 1969, 15–17 eine Lesung als Baitylus »Gotteshaus« im Sinne eines Kultzentrums im Freien in Vertretung eines größeren Gotteshauses ähnlich kleiner Kapellen oder islamischer »Namazgâh«.

229 Archimedes online: <<http://archimedes.fas.harvard.edu/cgi-bin/dict?word=shmei=on&lang=&name=lsj&filter=CUTF8>> (03.01.2015 [03.09.2022 nicht mehr erreichbar]): s. v. σημεῖον »Merkmal, Feldzeichen, Kennzeichen, Punkt (geometrisch), Siegel, Zeichen (Omen), Signal, Spur«, aber auch »landmark, boundary, limit«. Griechisch online Wörterbuch, <<http://www.gottwein.de/GrWk/GrWk68s.php>> (03.09.2022): s. v. τὸ σημεῖον »Grabmal«.

230 Bossert 1952, 502. 504: statt »ZA.KIN« erstmals Lesung »ZI.KIN« vorgeschlagen; Darga 1969, 12; Hutter 1993, 91 f. ^{NA₄}ZI.KIN als syrisches Lehnwort, abgeleitet von in Mari belegtem **skn* »(be)wohnen« und nicht von **škn* »setzen, aufrichten«. Zur sprachlichen Ableitung und Forschungsgeschichte s. Nakamura 1997, 9–16: Das Sumerogramm ^(NA₄)ZI.KIN sei eine pseudo-sumero-graphische Lesung des Akkadischen bzw. des Akkadogramms *SIKKANNU*. Es handele sich um eine weder im sumerischen, noch im akkadischen Sprachgebrauch belegte, hethitische Wortschöpfung. Außerdem werde auch das Wort *HUMÁ/ŪŠUM*, bekannt aus Mari, für Stele, Kultplatz verwendet. Nur ugaritisch *SIKKANU* ist seit der Mitte des 3. Jts. belegt. s. auch Durand 1985, 79–84; Durand 1988, 5 f.; Dietrich u. a. 1989, 133–139: 138 f.; Hutter 1993, 88 f.;

Watkins 2008, 136. Im AHW ist unter dem akkadischen Wort *SIKKANNU* »Steuerruder« (sumerisches Lehnwort, von Soden 1972, 1064) verzeichnet und *HUMÁ/ŪŠUM* gar nicht belegt. Akkadische Wörter für Stele und Vergleichbares sind *ASUMITTU(M)* »beschriebene Stein-(Metall-)Platte«, babylonisch, neuassyrisch (von Soden 1965, 76 f.); *(N)ARUĀ'UM* »Stele«, altassyrisch, sumerisches Lehnwort, Wurzel *NADU* II (von Soden 1972, 749) und *ŠALMU(M)* »Bild, Stele« (von Soden 1981, 1078).

231 Nakamura 1997, 12 KBo 24. 83 re. Kol. 10'–12'.

232 Hutter 1993, 91 f. Bei ersterer Ableitung wäre die Übersetzung Betyl/Baitylos, über griechisch βᾱίτυλος von semitisch »Haus des Gottes«/»Haus Els« (A. Nunn, Götterbild, Bibellexikon online <<https://www.bibelwissenschaft.de/stichwort/19712/>> (03.09.2022): »5.1. Nicht bebilderte Steine/Stelen/Mazzeben«) als Erscheinungsraum, aber auch Erscheinungsbild besonders treffend, s. Charpin 1987, 41.

233 s. III 2.2.6.1.

234 Zu einer möglichen Konkurrenzsituation zwischen den Schreibweisen s. Nakamura 1997, 12 f.

235 Darga 1969, 12.

236 Auch Landschenkungsurkunden, s. zusammenfassend Nakamura 1997, 11 f.

237 Darga 1969, 11 KBo 2. 10 Vs. II 23; KBo 4. 10 + Vs. 21 (»Verträge mit den Königen von Tarhuntašša«, CTH 106); KBo 5. 7 Vs. 45; KBo 11. 1 Vs. 40; KBo 16. 59 Vs. 9; KUB 7. 5 IV 15; KUB 15. 1 Vs. II 3; KUB 22. 38 Vs. I 6; KUB 26. 43 Rs. 27; KUB 30. 42 Vs. I 20; KUB 30. 50 Rs. V 14; KUB 31. 88 III 1; 275/f Vs. 9; 165/h Vs. 5; 2064/g Vs. 15, 16, 18, 20.

238 Darga 1969, 11; Popko 1978, 123; Neu 1983, 74; Nakamura 1997, 11. In Texten der althethitischen Zeit und des Älteren Großreich wird es ohne -u- zwischen hu- und -wa- geschrieben, s. Nakamura 1997, 11 f. ^(NA₄)hu-wa-ši- oder ^(NA₄)hu-wa-a-ši.

Inhaltlich deckungsgleich mit ^{NA₄}ZI.LKIN und (^{NA₄})*huwaši* ist das hieroglyphenluwische *waniza*²³⁹. Dem luwischen Wort entspricht wiederum möglicherweise das Logogramm STELE, *267, das aus dem Zeichen LAPIS und eingeschriebenem SCALPRUM²⁴⁰ besteht²⁴¹. Das einzelne hieroglyphenluwische Wortzeichen LAPIS, *267 ohne SCALPRUM mag unbearbeitete Steinobjekte bezeichnen, für deren Kenntlichmachung diese Transliteration gewählt wurde²⁴². Die Zeichen *267 und *256 konnten alternierend für LAPIS stehen²⁴³.

Auch die runden Inschriftensteine von Emirgazi werden in der Inschrift als *267, STELE bezeichnet²⁴⁴. Unsicher ist jedoch, ob sie als (^{NA₄})*huwaši*-Stelen zu identifizieren sind. Eher dienten sie als Altäre für die Übergabe von Gaben an die Gottheiten, da sie die gleiche Form wie u. a. die Altäre auf Firaktin haben (I-Nr. 34).

Das Material des (^{NA₄})*huwaši* ist meist Stein²⁴⁵. Dieses ist erkennbar am Determinativ NA₄. Anscheinend wird es auch verkürzt als NA₄ angesprochen²⁴⁶. Es kann aber auch aus Holz²⁴⁷, Silber oder Eisen²⁴⁸ bzw.

239 Bossert 1952, 499 f. 511–514: Das hieroglyphenluwische Wort *wanai-* [neuere Lesung *waniza*] soll etymologisch von (^{NA₄})*huwaši* abzuleiten sein. Daneben würde es auch als Determinativ vor steinernen Objekten verwendet und phonetisch dem Wert *hu* entsprechen. **huwani-* wurde zu *hawanai-*, bereits im 13. Jh. *awanai-* und eine Übersetzung des Determinativs »pertaining to the chisel«, »chisel-work« naheliegend. Zu dieser etymologischen Ableitung, die zumeist abgelehnt wird, s. Carter 1962, 42; Darga 1969, 16 Anm. 19; Nakamura 1997, 13 f. Zu den *waniza* des 1. Jts. s. Hutter 1993, 96–99, was aber im Zusammenhang der Untersuchung der philologischen Methode zu weit führt.

wani(d/t)-, *tanisa-* und *tasa* sind im 1. Jt. die Worte für »Stele« Hawkins 2000a, 179 f., Hawkins 2000b, 418. 490 f.; Mora – Balatti 2012, 527–538: bes. 527.

240 Nach Hawkins 2000a, 301 f. steht SCALPRUM, *268, lateinisch Meißel, für einen Stein bzw. das Determinativ für Steinobjekte und ist gleichbedeutend möglicherweise mit hethitisch ^{NA₄}*aku-*, z. B. Hawkins 2000a, 155: TÜNP 1 §§ 2, 6.

241 Hawkins 2000b, 418 f. Zu Schreibvarianten von *267 s. Laroche 1960, 138 und den Fund von 2008 – die Stele von Çalaperdi (I-Nr. 24) des wohl ins Jüngere Großreich datierenden Anaziti. Daneben findet es sich in der Inschrift von MEHARDE §§ 1, 3, 7.

242 Nach Hawkins 2000b, 371 sind nur zwei Fälle belegt: TELL TAYINAT 2, Frg. 1b 1, 1 und in DARENDE § 3.

243 Hawkins 2000b, 371: LAPIS »Stein« (determinierend) vor *zipatani-*, in TELL TAYINAT 2, Frg. 1b 1,1 ca. 8. Jh. Hawkins 2000a, 261: in ISKENDERUN § 4 hingegen *256 vor *zipatani-* verwendet. Wohl von hethitisch *zipattani* »measure«/»Messmittel« abzuleiten.

Hawkins 2000a, 231–233: TELL AHMAR 5 §§ 2, 5, 16. Determinierendes *256 erscheint nicht nur bei *zipatani*, sondern auch bei *tasa*. Es ist durch das »ni« zu unterscheiden. Determinierend findet es sich möglicherweise auch vor ^PHORREUM?, luwisch *karuna-/kaluna-*, »Scheune«, »store«, »granary« Vgl. Puhvel 1997, 115 f.: hethitisch wohl *karupahi-*. – Hawkins 2000b, 260 §§ 2. 418. 630 s. v. *tasa-*, 631 s. v. *zipatani*. Die Bedeutung ist unklar. Es dürfte ähnliche Objekte (Stelen) benennen und wird in den Inschriften von KULULU 2, § 6, KARKAMIŠ A6, § 28 und ÇEKKE, § 15 als »frontier stelae«, § 22 Stele (Hawkins 2000a, 145. 150) übersetzt. Zu *256 s. van den Hout 2010, 234–243.

Zu *tasa* sei angemerkt, dass Watkins 2008, 135–141 eine kulturelle Beeinflussung des griechischen Grabkultes durch eisenzeitliche lykische und ältere Vorbilder sieht. Er behandelt die griechischen »Nachfolger« (στήλη »upright pillar, stelae, altar funerary monument, memorial, boundary stone« von στέλλω, »set out, make ready, fit out«). Sie sollen beispielsweise von den Monumenten am Nemrud Dağ (Antiochos I., ἱεροθέσιον ἱερο-θέσιον *tese) abgeleitet sein. Allerdings ist θέσιον eine häufige griechische Endung und muss nicht zwangsläufig von hieroglyphenluwisch *tasa(n)-za* im 9./8. Jh. abzuleiten sein. Auch andere anatolische (6.–4. Jh.) Formen der Grabmarkierung durch einen Pfeiler z. B. in Elmalı seien Vorläufer. Stelen bzw. aufrechte Steine sind jedoch ein zu allgemeines Element, um zwangsläufig ein Indikator für interkulturelle Beeinflussung zu sein.

244 I-Nr. 31, allgemein zu Fokuslokalitäten s. III 2.2.6. Die säulenartigen, runden Altäre von Emirgazi werden als ZAG.GAR.RA-Altar angesprochen. Bossert 1952, 505 f. 517 schlägt vor, die viereckigen als (^{NA₄})*huwaši*, *waniza*-Stufenaltar/Malsteinaltar/Massebenaltar zu identifizieren.

245 Popko 1978, 124; Puhvel 1991, 438–441.

246 KBo 2. 8 Rs. III 28'. Carter 1988, 186 und Hazenbos 2003, 140 übersetzen Wettkampf des »Steine Hebens«. Dieses erscheint aus dem Kontext unpassend. Vielmehr werden hier die wichtigsten Kultgegenstände bei der Quelle am Ende des Rituals nach dem gemeinsamen Mahl eingesammelt in Reihenfolge: NA₄ als Aufstellungsmarkierung für das Gottheitsbild also ein (^{NA₄})*huwaši*, die DINGIR-LIM-Göttinnenstatuette selbst und die geopfernten Früchte, s. III 1.3.1.2.

247 GIŠ »Holz«: Beckman 1983, 216 f. KUB 44. 58 II 8': »Vor die DINGIR.MAḪ^{MES} (Muttergöttinnen) stellen sie das ^{GIŠ}*huwaši* hin. Opfer finden statt«. Der Text datiert ca. ins 13. Jh. und stammt aus hurritischem Kontext. Vgl. auch Darga 1969, 11 Anm. 6 KUB 10. 90 Rs. 1; KUB 35. 32 + KUB 27. 70 Rs. III 11; Bo 336 Vs. 8; 542/f 4. Popko 1994, 206–215 KUB 11. 30 + KUB 44. 14 Vs. III 31'. 33'–36': hölzerne ^{GIŠ}ZI.KIN^(H.A).

248 KÜ.BABBAR: Darga 1969, 11 Anm. 6 KBo 2. 1 Vs. II 12 (vgl. auch Carter 1962, 54. 63. 123–153); KUB 17. 35 II 6; KUB 38. 17 Rs. 6; 261/t 4; eventuell in KUB 17. 35 II 35 auch mit Eisen, AN.[BAR] aber die Ergänzung ist unsicher.

beschlagen, poliert²⁴⁹ und geschmückt²⁵⁰ gewesen sein²⁵¹. Jost Hazenbos vermutet, dass es sich um kleinere Modelle handelt, wenn sie als aus Holz oder (wertvollem) Metall bestehend angegeben sind²⁵². Wird jedoch das Material nicht explizit determiniert ist wohl davon auszugehen, dass es einen allgemein bekannten Standard gab²⁵³. Dabei dürfte es sich um Stein handeln, denn dies ist das bei weitem häufigste Material.

Bisweilen waren ^(NA₄)*huwaši* tragbar und konnten auf andere Objekte (Altäre) abgestellt werden. Somit sind unterschiedliche Größen wahrscheinlich²⁵⁴. Allerdings ist darauf hinzuweisen, dass sie laut Textbeleg trotz feindlicher Übernahme nicht vom Berg entfernt wurden²⁵⁵. Dies mag ein Indiz sein, dass ^(NA₄)*huwaši* entweder aus praktischen (Größe, Gewicht o. Ä.) oder kultischen Gründen nicht bewegt werden konnten bzw. durften.

Einige der ^(NA₄)*huwaši* trugen Namen oder Bezeichnungen. Maciej Popko und andere glauben, dass der Grund dafür ist, dass sie mit Inschriften oder Abbildungen versehen waren²⁵⁶. Denkbar sind aber auch Ableitungen einer (Gesteins-)Form oder eine Legende, die sich um das jeweilige Landschaftsmerkmal rankt²⁵⁷. Eines – in Schreibweise ^{NA₄}ZI.KIN – heißt: »eine Mutter und ihr Säugling«²⁵⁸. Ein »^{NA₄}*huwaši* des Hundes« ist als Grenzmarkierung belegt²⁵⁹.

1.1.2.1.1.2 Zeitraum und Art der Handlungen

Der Terminus erscheint als Umsetzungsraum oft in regionalen wie auch überregionalen Frühlingsfestivals²⁶⁰ und seltener in Herbstfesten²⁶¹. Charles Carter glaubte sogar, dass Prozessionen in den »offenen Raum« zu ^(NA₄)*huwaši* nur im Frühling angeordnet waren²⁶². Gegenbeispiel ist jedoch eine Prozession zu einem ^(NA₄)*huwaši* in KBo 2. 8²⁶³. Hier steht das »Fest der Handhabung der Sichel auf dem Berg« (EZEN₄ URUDUŠU.KIN *tarnummani*) im Mittelpunkt, bei dem es sich wohl um ein Erntefest im Herbst handelt. Weitere Feste, die bei bzw. mit einem ^(NA₄)*huwaši* gefeiert wurden, sind unter anderem das AN.TAḪ.ŠUM²⁶⁴,

249 Hazenbos 2003, 31–40 KUB 25. 23 Vs. I 34' DU Ū-ŠAL-LI URU Ū-ri-iš-[ta] 1 ^{NA₄}ZI.KIN *ha-aš-ha-aš-ša-an* SIG₅ *ti-e-er* »Stormgod of the Meadow of (the town of) Urišta. They have erected a polished(?) *huwaši*, a good one«.

250 Güterbock 1946, 493 KUB 15. 1 Vs. II 3 f.; Carter 1962, 54. 63. 123–153 KUB 17. 35 II 6; Darga 1969, 16 KBo 2. 1 Vs. II 12 f.

251 Stokkel 2005, 179.

252 Hazenbos 2003, 174.

253 Darga 1969, 11 Anm. 6: ohne Determinativ in KUB 20. 48 Vs. I 2, 8, 10, 13; KUB 28. 75 Rs. III 19; IBoT 3. 20 4; Bo 5239 re. Kol. 6'; 187/b + 517/c Rs. III 19; 224/V₆; Hazenbos 2003, 176–190.

254 Darga 1969, 14 KUB 35. 133 I 16: ^(NA₄)*huwaši* auf Altar des Wettergottes gesetzt. Wenn in KBo 2. 8 Rs. III 28' (^{NA₄} LÜ.MEŠGURUŠ *kar-ap-pa-zi*) der »Stein« das ^(NA₄)*huwaši* bezeichnet, dann wird dieser Kultgegenstand zu Ende des Rituals zu einem nicht erwähnten Ziel wohl im innerstädtischen Kontext, wahrscheinlich in einen Tempel gebracht worden sein, zu KBo 2. 8 s. III 1.3.1.2.

255 Gurney 1977, 27; Hazenbos 2003, 30–40: Tutḫalija IV.-Zeit. s. auch Carter 1962, 154–176 KUB 25. 23 Vs. I 11'–15': Text zum ^(NA₄)*huwaši* des Wettergottes von Zippalanda.

256 Carter 1962, 52. 61 Popko 1978, 124 KBo 2. 1 I 33.

257 Lorenz – Rieken 2007, 467 f. z. B. CTH 230, Bo 2004/1, Itinerar.

258 Carter 1962, 52. 61; Archi 1973, 21; Übersetzung nach Popko 1978, 124 KBo 2. 1 I 33: ^{NA₄}ZI.KIN *an-ni-iš-ta-i-me-iš*, »eine Stele: eine Mutter (und ihr) Säugling«; Haas 1982, 19.

259 Puhvel 1991, 438 f. KBo 4. 10 Vs. 20 f. »Verträge mit den Königen von Tarḫuntašša«.

260 KBo 2. 7: »Frühlingsfest«, s. Beispiele bei Carter 1962, 26–50. – KUB 12. 2: »Verschiedene Frühlingsfeste«, s. Carter 1962, 74–89; Taggar-Cohen 2006, 355 f. – KUB 25. 23: Das »Frühlingsfest für den Wettergott des Regens« enthält Handlungen, die nahe eines ^(NA₄)*huwaši* auszuführen sind. Ein Schaf wird für den Wettergott des Regens am ^(NA₄)*huwaši* geopfert, reines Fleisch ihm hingestellt. Für das Herbstfest sind hingegen keine extramuralen Handlungen vorgeschrieben, s. Carter 1962, 154–176. Übersetzung Hazenbos 2003, 36–40; Zinko – Zinko 2007, 744 KUB 25. 23 IV 47'–51'. – KBo 13. 214 Rs.⁷ IV 1'–20': »Frühlingsfest von Zippalanda« CTH 592, s. Popko 1994, 21. – KUB 46. 21, CTH 530: Hazenbos 2003, 73 f. datiert aus paläographischen Gründen etwa in das 13. Jh.

261 Herbstfest KUB 17. 35 III 1–17.

262 Carter 1962, 36: (nur) für Frühlingsfeste gedacht, für Herbstfeste wird es nicht erwähnt. Verweis auf KUB 12. 2 und KUB 12. 3, beides CTH 511, »Stelenverzeichnisse (^{NA₄}ZI.KIN)« sowie KBo 2. 1, CTH 509, »Kultinventar der Wettergötter«.

263 Hazenbos 2003, 137 KBo 2. 8 III 4'–30', s. zum Text auch III 1.3.1.2.

264 s. I 1.2.1.

das KILAM-Fest²⁶⁵, ein Winterfest²⁶⁶ oder das »Fest des Zum-Berg-Tragens« (EZEN₄ ĤUR.SAG-i pēdummaš)²⁶⁷.

Ein typischer Handlungsablauf am ^{NA₄}ZI.KIN findet sich im »Festritual von Nerik«²⁶⁸. In einer unleserlichen Passage dürfte ein Zeichen des Wettergottes von Ĥakmiš Anlass für ein Ritual gewesen sein (4' f.). Oft war ein solches »Startzeichen« das erste Gewitter²⁶⁹ des Jahres, an dessen Folgetag der Auszug stattfand²⁷⁰. Das Herabbringen des Bildnisses der Gottheit Zašĥapuna²⁷¹ leitete die Aktionen ein. Mindestens zwei Zelte²⁷² dienten als Umsetzungsraum, eines für die Zašĥapuna und eines für die Sonnengöttin von Arinna. Das Bildnis der Zašĥapuna und das Bildnis (?) des Wettergottes von Nerik präsentierte man vielleicht der versammelten Kultgemeinschaft, worauf oder währenddessen der Gesang der ĥazgara-Mädchen ertönte. Das Bildnis der Gottheit (Zašĥapuna?) wurde vor dem ^{NA₄}ZI.KIN hingestellt und ein Opfertisch aufgestellt. Das vom Landesherrn gegebene Schaf opferte man auf dem ^{NA₄}ZI.KIN und brachte die Fleischteile dar. Dazu lieferte der Palast Brei und ein ĥanešša-Gefäß mit Bier und der Priester stellte einen Liter Emmer und ein Gefäß Bier auf den Opfertisch. Mit einem Kultmahl, zu dem die ĥazgara-Mädchen sangen, endeten die Handlungen im »offenen Raum«. Gegen Ende des erhaltenen Textabschnitts begleitete ein Teil (?) der Ritualgemeinschaft die eine Gottheit (den Wettergott von Nerik?) in die Stadt Nerik. Die Zašĥapuna stand noch vor dem Opfertisch und ein Dickbrot wurde gebrochen sowie die Rhyta gefüllt.

Wie aus dem Text zu erkennen, überreichte man verschiedene Gaben dem (^{NA₄})ĥuwaši bzw. den hier verehrten Gottheiten. Die Übergabe von Tieren, Broten, Getränken erfolgte durch Schlachten²⁷³ bzw. Libieren²⁷⁴ oder Hinsetzen²⁷⁵ (regelmäßig²⁷⁶) für²⁷⁷, bei, vor, aber auch auf (^{NA₄})ĥuwaš²⁷⁸. Gottheitsbilder stellte man im Rahmen von Prozessionen auf bzw. bei (vor oder hinter) sie²⁷⁹. Eine andere Form der Verehrung

265 Zum KILAM s. III 1.3.1.1. Singer 1983, 79 KUB 2. 3 II 32–35. Taggar-Cohen 2006, 338 f. KUB 2. 3 II 11–29, KILAM-Fest. In diesem Fest steht der König am (^{NA₄})ĥuwaši des Wettergottes, nach der Großen Versammlung tritt der König aus dem Zelt und betrachtet Handlungen in einem marnuwan-Becken.

266 Hazenbos 2003, 137 KBo 2. 8 IV ab 5': Winterfest für den Wettergott des Regens erwähnt, das vor dem Tempel gefeiert wird. Denkbar ist aber auch, dass es zwei Feste gab, eines innerhalb des Tempels (IV 5' f.) und ein anschließendes außerhalb.

267 Carter 1962, 51–73 KBo 2. 1 (I 43): Das Bildnis des Berges Ĥalwana wird den Berg hochgetragen. Oben angekommen wird es auf oder in die Nähe seines (^{NA₄})ĥuwaši gestellt (Aktion vgl. KUB 25. 23 I 11).

268 Das Folgende nach Haas 1970, 248–251 KUB 25. 25 Vs. 2'–18', »Festritual des Tuthalija IV. in Nerik für den Wettergott von Ĥakmiš und Zašĥapuna«.

269 Zu Gewitter s. III 1.5.

270 Hazenbos 2003, 31–35 KUB 25. 23 Vs. I 38': GIM-an-na ĥa-mi-iš-ĥi te-et-ĥa-i.

271 Zu Zašĥapuna s. III 1.3.2.2.

272 Zu Zelten s. III 2.2.8.

273 Beispiele des Schlachtens am (^{NA₄})ĥuwaši: Darga 1969, 14 KBo 2. 13 Vs. 14, Rs. 6 (Carter 1962, 106. 108. 111. 113) KUB 25. 23 I. (Tafelrand) a) 4; KUB 25. 32 + KUB 27. 70 Vs. II 28, III 3, 18, 35; KUB 32. 123 Rs. III 30; KUB 34. 81 re. Kol. 9; 52/p 4; 254/s Vs. I 22 – Ein Schaf opfern: KUB 17. 35 III 4 (s. Carter 1962, 123–153); KUB 25. 25 10 f.; KUB 38. 26 Vs. 12, 28. – Drei Schafe opfern: KUB 17. 35 IV 9. – Am (^{NA₄})ĥuwaši des Wettergottes Rinder und Schafe opfern: KBo 10. 20 II 31. – Am (^{NA₄})ĥuwaši des Wašezzili zwei Schafe opfern: KUB 32. 82 7–9, Dupl. IBoT 2. 63 Rs. V 12 f. s. auch Puhvel 1991, 328 KUB 51. 1 + KUB 53. 14 II 18: Schlachtopfer für Telipinu von einem Rind und 30 Schafen.

274 Beispiele des Libierens am (^{NA₄})ĥuwaši: Darga 1969, 14 f. KUB 10. 32 V 5–8; KUB 30. 41 IV 9 f. – Vor (^{NA₄})ĥuwaši:

KUB 10. 90 Rs. 4 f.; KUB 11. 18 Vs. I 17 f., 19–21, KUB 20. 48 Vs. I 8–10; KUB 30. 41 II 18 f., III 6. – Zweimal libieren: KUB 20. 99 Vs. II 21; IBoT 1. 2 Vs. III 1 f. – Dreimal libieren: KBo 11. 30 Vs. I 15 f.; KUB 11. 18 II 7 f.; KUB 11. 22 Vs. II 12, 19 f., 24 f., 30 f.; KUB 20. 42 Vs. II 3; KUB 59. 22 II 25–27 (s. auch Melchert 2007b, 515 f.: Vorsteher der Köche libiert dreimal davor). – Neunmal daneben auf die Erde libieren: KBo 11. 30 Vs. I 17 f. – Dahinter libieren: KUB 25. 32 + KUB 27. 70 Rs. III 27. – Vor ihm Wein ausgießen: KUB 10. 18 Vs. I 10 f.

275 Beispiele des Hinsetzen von Opfertieren am (^{NA₄})ĥuwaši: Darga 1969, 15 Anm. 18 Brotopfer: KBo 11. 30 Vs. I 3–5; KUB 10. 18 Vs. I 18, 20; KUB 11. 22 Vs. II 2; KUB 11. 30 Rs. IV 24; KUB 20. 42 Vs. II 7–9; KUB 20. 99 Vs. II 12, 13, Rs. III 7–10, 14–17; KUB 25. 32 + 27. 70 Vs. II 30 f., 36 f., Rs. III 19 f., 37 f., 42 f., 45 f.; KUB 30. 41 V 9–11; KUB 34. 100 5; KUB 38. 16 1, 5, 7; 229/P Rs. III 11–15, 28–30; 81/t IV 2. – Fleischopfer; KBo 2. 13 Vs. 14 f. (s. Carter 1962, 106. 111); KUB 11. 18 III 18 f.; KUB 30. 41 III 7 f.; KUB 34. 100 4–6; Bo 871 + Bo 2616 II 18–20; 657/u 2; 224/v 4–6. – Trinkopfer hinsetzen: KUB 25. 32 + KUB 27. 70 Vs. II 33 f., Rs. III 40; KUB 30. 41 III 15 f., 18 f. – ĥu?-iš [...] Rind und Schaf stellen: KUB 25. 32 + KUB 27. 70 Rs. III 36.

276 von Schuler 1957, 47 KUB 31. 88 III 5; Haas 1994, 508; Ökse 2011, 220 f.

277 Carter 1962, 39 f.

278 Allgemein zur Opferzurüstung s. III 5.1.2.

279 Popko 1978, 124. 127 Anm. 14 KUB 35. 133 I, CTH 665 »Fragmente, nennend die ašuša(tal)la-Leute«: (^{NA₄})ĥuwaši des Wettergottes. – Starke 1985, 270–293: bes. 272–275 Dupl. KUB 35. 134 und weitere anschließende Texte, CTH 772. 5 »Festritual von Istanuwa«: mindestens 20-tägiges »Ritual für den Wettergott und die Sonnengöttin von Arinna«. Aufenthalt in der Steppe im Zelt bzw. beim (^{NA₄})ĥuwaši des Wettergottes wohl am ersten Tag des Festes. – Gottheit vor das (^{NA₄})ĥuwaši gestellt in KBo 2. 7

war das Verneigen vor diesem Objekt²⁸⁰. Manchmal richtete man die ^(NA₄)*huwaši* auf, um ein Opfer zu ermöglichen²⁸¹. Eine kultische Reinigung erfolgte zumeist eingangs²⁸². Gegen Sonnenuntergang kehrten die Gottheitsbilder in den Tempel zurück, wo die Kulthandlungen fortgesetzt wurden²⁸³.

1.1.2.1.1.3 AkteurInnen

So ziemlich jede Gruppe von Kultbeauftragten konnte an Handlungen am ^(NA₄)*huwaši* teilnehmen, beispielsweise der oder die ^{LÜ/MUNUS}*palwatalla*, die ^{MUNUS}*hazgara*-(Frauen), die ^{MUNUS}AMA.DINGIR^{LIM}-Priesterin, der ^{LÜ}*hamina*-Priester, der ^{LÜ}AZU-Arzt, Tanzende, Musizierende, Tiermensen, die ^{MUNUS}SANGA-Priesterin²⁸⁴. Seltener wurde der König bei Ortswechseln von den wichtigen ^{LÜ.MES}SANGA- oder ^{LÜ.MES}GUDU₁₂-Priestern begleitet²⁸⁵. Sie empfingen den König bzw. das Königspaar zumeist bei seiner Ankunft im intramuralen Tempelbereich. Das bedeutet aber nicht, dass sie nicht mit ^(NA₄)*huwaši* in Kontakt kamen. Bestimmte ^{LÜ(MES)}SANGA-Priester sind als permanente Pfleger für ^(NA₄)*huwaši* mit den entsprechenden Opferzurüstungen in Stelenverzeichnissen sogar namentlich erwähnt²⁸⁶.

Oftmals war auch der Großkönig oder das Großkönigspaar aktiver Bestandteil des Ritualgeschehens. Nach der Zusammenstellung bei Ada Taggar-Cohen zu schließen, erschienen König, Königin und (Kron-)Prinz²⁸⁷ aber nicht in ihrer Rolle als oberster ^{LÜ}SANGA-Priester bzw. der ^{MUNUS}AMA.DINGIR-Priesterin²⁸⁸ im Kult des ^(NA₄)*huwaši* oder an Quellen²⁸⁹, sondern in ihrer Rolle als Herrschende.

In den *BEL MADGALTI*-Anweisungen für den Kommandanten der Grenzgarnisonen ist die Versorgung von ^(NA₄)*huwaši* Thema²⁹⁰. Menschen aus (benachbarten?) Ortschaften²⁹¹, aber auch »der Berge«²⁹² wurden zur Abgabe von Opferleistungen verpflichtet. Diese Gruppen dürften laut Singer aus jeweils zehn bis 15 Personen bestanden haben²⁹³.

Rs. 19 f. (Carter 1962, 94. 100 f.; Darga 1969, 12 f. 16 f.), KBo 2. 8 Rs. II 14, KBo 2. 13 Vs. 12 f. (Carter 1962, 106. 111), Rs. 4 f., KUB 17. 35 II 18 f., III 3, IV 8 f., 26 f. (Carter 1962, 123–153); KUB 25. 23 Vs. I 40 f. (Carter 1962, 154–176). – Gottheit hinter das ^(NA₄)*huwaši* gestellt in KUB 25. 32 + KUB 27. 70 Vs. II 3 f. (Setzen des Sonnengottes im Wald). Für Prozessionen zu ^(NA₄)*huwaši* s. KUB 25. 32 + KUB 27. 70 Vs. II 25 f.; KUB 38. 26 Vs. 8, 17; KUB 25. 32 Rs. IV 15, 27; 142/t 6.

280 Haas 1970, 260 f. Bo 2839 III 20' f.; Popko 1978, 125 KUB 20. 99 II 4 f.: Die Königin verneigt sich, wenn sie am ^(NA₄)*huwaši* des *zikkanzipa*-(Genius) angelangt ist und libiert. Dieses liegt laut Kontext zwischen Taptena und Taštariša, zu dem sie hinaufgeht.

281 von Schuler 1957, 46; Darga 1969, 15 »*BEL MADGALTI*« KUB 31. 88 III 1: *šara tittanu-*, »aufgestellt«. Ebenso »Ritual von İstanuwa« KUB 32. 123 III 25; »Katalog« KUB 30. 50 V 14; KBo 11. 72 Rs. III 20. s. auch Puhvel 1991, 177 KUB 30. 41 I 37 oder KUB 32. 123 III 33 f., wo vor das ^(NA₄)*huwaši* u. a. Brote aufgestellt wurden.

282 Die Übersetzungen von Carter 1962, 123–153 und Gurney 1977, 27 unterscheiden sich im zu reinigenden Objekt: die Statue, das ^(NA₄)*huwaši* oder der Priester. Zur Reinigung mit Wasser s. III 1.3.3.2; zur Aktivierung der Touchscape bei Reinigungsritualen s. III 6.1.2.

283 Carter 1962, 105–115; Darga 1969, 17 KBo 2. 13.

284 Ausnahmen sind – soweit bei kursorischer Durchsicht zu erkennen – der ^(LÜ)*tazelli*-Gesalbte und die ^(MUNUS)NIN.DINGIR-Priesterin, zu den Ritualbeauftragten s. III 2.3.1.2, zu ^(LÜ/MUNUS)*palwatalla-* s. III 3.1.2.

285 Zu diesen Akteuren s. III 2.3.1.2.

286 Zu Raumpfleger s. III 6.2.2.

287 Zum ^{LÜ}*tuḫkanti-* s. III 2.3.1.1.

288 Taggar-Cohen 2006, 444 f., zu ^{LÜ}SANGA und ^(MUNUS)AMA.DINGIR s. III 2.3.1.2.

289 Taggar-Cohen 2006, 369–383 beruft sich auf die Gebete und Anrufungen.

290 *BEL MADGALTI*-Anweisungen, s. Schuler 1957, 45 f. CTH 261, KUB 40. 56 + KUB 31. 88 III 2; Hazenbos 2003, 201: Text des Älteren Großreichs. s. auch McMahon 1997b, 221–225: bes. 224 KUB 13. 2 III 1–3: »§ 33' Or whatever old cultic stela (there is), (it) it has not been kept track of, do an accounting of it now. Let them set it up, and furthermore whatever sacrifices (there were) for it formerly, let them provide for them«. Bei der Verehrung der Quellen wurde sich anscheinend auf diejenigen innerhalb der Ummauerung beschränkt. »§ 34' (III 4–8) Whatever springs (are) in the city, sacrifices are established for (those) springs: Let them celebrate them and attend to them. They must definitely attend (also) to those springs for which there is no sacrifice. Let them not omit them. They must consistently sacrifice to the mountains and rivers for which there are rites«.

291 Taggar-Cohen 2006 zu den Namen und Funktionen der verschiedenen PriesterInnengruppen.

292 Hazenbos 2003, 135. 139 CTH 519, KBo 2. 8 Rs. III 4'–8': ^{LÜ^{MES}}ḪUR.SAG als Bringer von Opfergaben. Hier kontrastierend zu ^{LÜ^{MES}}URU-LIM »Männer der Stadt« verwendet.

293 Singer 1983, 164.

1.1.2.1.1.4 Gottheiten

Die ^(NA₄)*huwaši* gehörten zum Kult verschiedener Gottheiten. Sie sind in den Kultinventartexten für lokale Wettergötter²⁹⁴, Šarruma²⁹⁵, Berggottheiten²⁹⁶, Schutzgötter²⁹⁷, Windgott²⁹⁸, Milkuš²⁹⁹, Ijariš³⁰⁰, EREŠ.KI.GAL³⁰¹, Quellgöttinnen³⁰² und Sonnengottheiten³⁰³ belegt, die Liste ließe sich fortsetzen³⁰⁴. Anscheinend besaß (fast) jede Gottheit ein eigenes ^(NA₄)*huwaši*³⁰⁵.

Eine Regelmäßigkeit, welcher Gottheit ein Tempel oder ein ^(NA₄)*huwaši* zugeordnet wurde, ist nicht auszumachen. Bisweilen besaßen sie auch mehrere Tempel und mehrere ^(NA₄)*huwaši*. Popko sah einen mehrheitlich ›anatolischem‹ Ursprung und einen Zusammenhang mit vornehmlich für die Ernte zuständigen Gottheiten wie den Wetter- und Berggottheiten³⁰⁶. Auch Volkert Haas hielt es für »altes bäuerliches Brauchtum«³⁰⁷ und zog eine Verbindung zu Vegetationsgottheiten der Aussaat, des Wachstums und der Ernte. Dagegen kann

294 Beispielsweise KUB 38. 23 7: U URU Ariuwa der Stadt Ariuwa, Zusatzinformation alter Zustand. Mindestens fünfmal U KUR Aššur, U KUR Azzi, mindestens sechsmal U URU Ĥarana, wobei es einen Berg gleichen Namens gibt (zu Ĥarana s. III 1.3.2.3). Mindestens siebenmal U URU Kašdama, U URU Kummaha, U URU Kummanesmah, mindestens sechsmal U URU Nerik, U URU Tarmalija, U URU Walma, (Carter 1962, 26–50 28 f. KBo 2. 7 Rs. 19–22:) U URU Zijazija und verschiedene nicht lesbare Stadtnamen, die das Bild leicht verfälschen.

Mindestens fünfmal U UR.SAG, U ašgaš, U GIS KÁ, mindestens fünfmal U ĥaršiharšī, mindestens viermal U (plus Taggar-Cohen 2006, 338 f. KUB 2. 3, KLLAM-Fest, König am ^(NA₄)*huwaši* des Wettergottes), mindestens dreimal U LİL, U andan uwanza, U mijannaš, U Piĥaimiš, U piĥaššaššīš, U takkantipa, U ĤI.ĤI, U TI₈ MUSEN, U RA-IŠ, U GIS TIR, U Ú.SAL, U karanza, U GIS TIR.

Darga 1969, 7–11 KUB 38. 12: Draußen mit ŠA NA₄ZI.KIN^{HILA} sind genannt: Wettergott *takkantipa*, Wettergott Adler, der hereinkommende Wettergott, die Wettergötter jeweils der Städte Kummaha, Nerik, Walma und Tarmalija, Wettergott *piĥaššaššī* (Anm.: Der Gott *Piĥaššaššī* wird von Hutter 1995, 79–97 mit dem altgriechischen Halbgott Pegasos identifiziert). Wettergott Blitz, Wettergott *piĥaimi*, Wettergott des Gedeihens.

295 Darga 1969, 7–11 KUB 38. 12 draußen mit *huwaši*, wörtlich ŠA NA₄ZI.KIN^{HILA}. Zum Berggott Šarruma s. III 1.3.2.1.

296 Carter 1962, 51–73 KBo 2. 1 (I 43): (Berg) Ĥalwana, Carter 1962, 26–50: bes. 28 f. KBo 2. 7 Rs. 19–22: (Berg) Kenkalisa; (Berg) Lawataš; (Berg) Malimalijaš. Carter 1962, 28 f. KBo 2. 7 Vs. 11–17: ^(NA₄)*huwaši* am Berg Šidduwa (s. III 1.3.2.1), wo das Kultbild des Berges auch hingebraht wird. Lebrun 2006a, 260: (Berg) Tarmaimiš der »Befestigte, Stabile, Verwurzelte (Berg)«, luwisch *tarmia-*, »befestigen, fixieren«. In diesem Zusammenhang ist auf den Satz ĤUR.SAG-*an tarma(i)mi* hinzuweisen). KUB 38. 6 IV 18': je ein ^(NA₄)*huwaši* für den Berggott Tarmaimiš und Berggott Warwalijaš in Malitta.

297 LAMMA verschiedener Städte, LAMMA LİL. McMahon 1991, 31 f.: ^DLAMMA oft mit ^(NA₄)*huwaši*, seltener mit Tempel belegt.

298 Laroche 1946–1947, 69; Yoshida 1996, 38 f.; Lebrun 2006a, 255: mindestens viermal Ĥuwataššīš, der luwische Gott des Windes.

299 Hazenbos 2003, 175: mindestens fünfmal belegt z. B. KUB 38. 16.

300 Mindestens siebenmal belegt, z. B. Carter 1962, 123–153 KUB 17. 35 II 15–26: »Yarri von Guršamašša«. Darga 1969, 7–11 KUB 38. 12 draußen mit ŠA NA₄ZI.KIN^{HILA}.

301 Mindestens viermal belegt, plus einmal ER[EŠ. K]I.GAL KUR Lawata.

302 Namentlich die Quellen Allatinnaš, Ĥuršanijaš, Kumannanijaš, Pi-x-x[, mindestens zweimal Šanijaš, Šawantaš, Tautawaziš, Tinataššīš, Waššantataiš und Zigurwaš sowie der (Fluss) Baluĥaššaš. Darga 1969, 7–11 KUB 38. 12 III 20: Ein ŠA NA₄ZI.KIN^{HILA} für die Flüsse Gazzarunailiš (Hapax), Parmašĥapaš und Zaralijaš.

303 Mindestens fünfmal UTU, einmal UTU URUx[; Carter 1962, 123–153 KUB 17. 35 II 15–26: Sonnengöttin. CTH 681, KUB 25. 32 II 3 f. + KUB 27. 70 II 25 f.: Die Sonnengottheit wird in den Wald gebracht und abgestellt. Darga 1969, 17 KBo 2. 13 Rs. 5: Auf oder bei ^(NA₄)*huwaši* werden Riten vollzogen und die Sonnengottheit abschließend in den Tempel zurückgebracht.

304 Hazenbos 2003, 176–190. Eine weitere Auflistung des belegten Zusammenhangs von ^(NA₄)*huwaši* und Gottheit findet sich bei Darga 1969, 18–20; Popko 1978, 126, s. auch Wilhelm 2002b, 351; Cammarosano 2012, 6 für das Stelenverzeichnis CTH 511 KuT 54 aus dem Älteren Großreich mit zehn Gottheiten, die in Form eines ^(NA₄)*huwaši* verehrt wurden. Die Namen sind jedoch abgebrochen. Außerdem Anaz[, Ú.SAL *tiwinalaš?*, mindestens zweimal Ĥuwataššīš, mindestens viermal IMIN.IMIN.BI (z. B. Carter 1962, 123–153 KUB 17. 35 II 15–26), LIŠ [, mindestens zweimal LIŠ MÊ, LIŠ GIBIL, DINGIR GIBIL (»Neue Gottheit«, Hazenbos 2003, 175 KUB 38. 16), LIŠ KUR Karandunija, mindestens viermal LIŠ URU Nenuwa, mindestens dreimal Piĥaimiš. Darga 1969, 7–11 KUB 38. 12: draußen mit ŠA NA₄ZI.KIN^{HILA} der Getreidegott Ĥalkiš, ^DKippamulaš. ^DKupapaš, ŠA KÁ.GAL Šalawaneš, mindestens zweimal Iruš (einmal zwei ^(NA₄)*huwaši*?), die neue IŠTAR. Hazenbos 2003, 175 KUB 38. 16: EN.GURUN. Collins 2006b, 178: *zawalli*-Gottheiten, Geister oder Genien von Personen, Plätzen (Städten) und Institutionen (Tempeln).

305 Carter 1962, 26–50: 28 f.: je ein ^(NA₄)*huwaši* für den Wettergott von Zijazija und den Berg Kenkalisa (Pl.); Popko 1978, 126 KUB 38. 6 Rs. IV 17'; KBo 2. 7 Rs. 19–22: ein Bezirk mit 32 ^(NA₄)*huwaši*.

306 Popko 1978, 126.

307 Haas 1982, 19.

angeführt werden, dass auch assyrische Gottheiten wie die LIŠ von Ninive und der Wettergott von Assur an ^(NA₄)huwaši verehrt wurden.

Die Verehrung von Felsen und Steinen als Wohnsitz der Gottheiten und Geister sei – in evolutionistischer Deutung – laut Haas »höchst altertümlich«³⁰⁸. Auch Collins machte einen Rückgang von anikonischen ^(NA₄)huwaši zugunsten von ikonischen Gottheitsbildern unter Tutḫalija IV. aus³⁰⁹. Hazenbos hingegen sieht hierarchische Unterschiede zwischen der Verehrung in Tempeln bzw. an ^(NA₄)huwaši. »Niedere« Gottheiten sollen lediglich in/an ^(NA₄)huwaši verehrt worden sein, während die Hauptgottheiten einen Tempel besaßen³¹⁰. Außerdem soll nach Hazenbos die Wertigkeit des ^(NA₄)huwaši unter der der Statuen gelegen haben³¹¹. Diese Form der göttlichen Verehrung sei vor allem in kleineren Ortschaften verbreitet³¹². Allerdings besaßen auch so prominente Gottheiten wie der Wettergott von Zippalanda³¹³, Telipinu³¹⁴ oder die Sonnengöttin von Arinna³¹⁵ ein ^(NA₄)huwaši bzw. wurden davor oder darauf verehrt. Die Kultinventartexte nennen sie bisweilen alternativ zu Kultstatuen³¹⁶ oder zu Tempeln³¹⁷.

1.1.2.1.1.1.5 Lage

Gottheiten wurden an ^(NA₄)huwaši zumeist im »offenen Raum«, d. h. außerhalb der innerstädtischen Tempel verehrt³¹⁸. Es gab sie im Freien³¹⁹ beispielsweise auf Bergen³²⁰, in Hainen/Wäldern³²¹, auf paššu-Felsen³²², an Flüssen oder an Quellen³²³ in der Nähe oder bei Straßen³²⁴ und möglicherweise an einem Kreuzweg³²⁵.

308 Haas 1982, 18.

309 Collins 2005, 40.

310 Hazenbos 2003, 216 f. CTH 517, KUB 38. 12, Dupl. KUB 38. 15 »Kultinventar das Pantheon von Karaḫna betreffend«: die fünf Hauptgottheiten hatten einen Tempel: LAMMA von Karaḫna, Wettergott von Karaḫna, Wettergott von Liḫzina, Wettergott des Himmels und Sonnengöttin von Arinna, die letzten beiden teilten ein Gebäude. Die andere Gruppe von 17 Gottheiten besaß »nur« ein ^(NA₄)huwaši.

311 Hazenbos 2003, 215 ohne weitere Ausführung.

312 Hazenbos 2003, 220.

313 Popko 1994, 21 KBo 11. 50 Vs. I 18'.

314 Otten 1971a, 35 KUB 30. 41 I 15 f.: ^{GIS}šenti durch ^{LÜ.MEŠ}MUḪALDIM-Köche vor die Stele gestellt, zum Telipinu-Mythos s. III 1.5.1.

315 Darga 1969, 17 KBo 2. 13 Rs. 2–6.

316 Hazenbos 2003, 175 z. B. KUB 38. 16 Vs. 4', 6', 9' im Gegensatz zu Vs. 11', 14' die Götter Iruš, DINGIR GIBIL (»Neue Gottheit«) und Milkuš mit ^(NA₄)huwaši. Die Götter (Berg) Šiḫarauwada und Tattaš besaßen eine Statue.

317 Hazenbos 2003, 175 vor allem KUB 38. 12 III 22' f. zum Kult von Karaḫna: Gottheiten mit Tempel in III 7'–10', mit ^(NA₄)huwaši in III 14'–21' genannt, summiert als »26 Götter, von denen 9 mit einem Tempel, 17 mit einem huwaši« geehrt wurden.

318 Jakob-Rost 1963a, 185–190; 161–217; Haas 1994, 507–509.

319 Darga 1969, 14; Haas 1982, 18.

320 Carter 1962, 26–50: bes. 28 f. KBo 2. 7 Vs. 11–17: ^(NA₄)huwaši am Berg Šidduwa (s. III 1.3.2.1). Carter 1962, 51–73 KBo 2. 1 I 43: am Berg Ḫalwana. Hazenbos 2003, 73 f. CTH 530, KUB 46. 21 wohl 13. Jh.

321 Darga 1969, 13: Wälder; Popko 1978, 124. KBo 11. 10 III 33 f. Dupl. KBo 11. 72 Rs. III 20 f.: Haine. CTH 681, KUB 25. 32 II 3 f. + KUB 27. 70 II 25 f.: im Wald am ^(NA₄)huwaši wird die Sonnengottheit verehrt. KBo 10. 20 II 29: KUB 11. 18 II 23 f.; KUB 20. 63 Vs. I 11 f. Dupl. KUB 20. 42 Vs. I 10 f.: im ^{GIS}TÜG-Buchsbaumwäldchen

(zu ^{GIS}TÜG, s. I 1.2.1.2.1). Carter 1962, 154–176 KUB 25. 23 Vs. I 13': unter einer ^{GIS}ha-a-ra-u-i-Pappel (?) in den Bergen bzw. I 15' unter einer ^{GIS}ha-ra-u-i am Fluss. Haas 1982, 55 CTH 570, KUB 18. 20 7'–13' »Leberorakel«: Jedwede Störung der Heiligen Haine durch den Menschen ist ein schweres Vergehen an den dort weilenden Gottheiten, das – wie es aus der folgenden Orakelanfrage hervorgeht – Sühnehandlungen erfordert: »Weil es ungünstig wurde, weil auf dem reinen Berg (Tipuwa) [...], weil man die Stelen der Gottheit, die unter dem puraši-Baum [stehen], weggemacht hat, und weil man die göttlichen Orte [gerodet und] gepflügt hat, ist deshalb die Gottheit erzürnt? [...] Wir haben die Wächter des Berges befragt«.

322 Bossert 1952, 519; Carter 1962, 116. 119; Popko 1978, 124 KUB 7. 24 Vs. 1–5: auf den paššu-Fels bzw. Steinblock.

323 s. III 1.3.3.1.

324 Taggar-Cohen 2006, 343 f. KBo 11. 50; KBo 22. 194; Bo 4768; KBo 22. 219 (Kolophon), eventuell auch CTH 592. 2, KUB 41. 46 »Frühlingsfest in Zippalanda«: Hier geht der König zu den ^(NA₄)huwaši und der kurša-Askos wird davor auf der Straße abgelegt, zum kurša- s. I 1.2.1.2.2; zum Ritualgeschehen an ḫattareššar-Straßen s. I 1.2.2.5.1.

325 Popko 1994, 21. Dies ist nicht nachvollziehbar, s. Popko 1994, 182–185 CTH 592, KBo 13. 214 Rs. IV: »[Der Köni]g stellt sich, (2') bei [dem ^(NA₄)huwašija] (3') und beopfert reihum zwei (Gottheiten): 4') den Wettergott von Zippalanda (5') und Daḫa. (6') Die ḫallijari-Leute [singen] (7') zur kleinen Leier. (8') Der palwatalla-Mann klatscht. (9') Der König wieder (?) (10') verneigt sich (vor) der Stadt. (11') Der Schauspieler [^{LÜ}ALAM.ZU₉-Rezitator] spricht, (12') der kita-Mann [kita-Vortragspriester] ruft. (13') Der König [steigt] in den Streitwagen [wörtlich ^{GIS}GIGIR-ni] (14') und, wenn es Herbst ist, (15') geht er nach Katapa; (16') wenn es aber Frühjahr [wörtlich ḫa-me-eš-ḫi] ist, (17') geht er nach Ankuwa. (18') Wenn im Herbst der König (19') in Katapa [kommt], (20') g[eht] der König in die Stadt (hinein) [...]«.

Popko meint anhand der Aufzählungen der Kultobjekte eines Tempels, dass sie auch innerhalb von Tempeln standen³²⁶. Aufgrund der Übersetzung ist aber auch vorstellbar, dass der Tempel erwähnt wird, um das davor aufgestellte ^(NA₄)*huwaši* zu benennen³²⁷. Popko glaubt sogar, dass ^(NA₄)*huwaši* hauptsächlich erst innerhalb der Tempel verehrt wurden und sich im Lauf der Zeit der Kult aus den Siedlungen heraus verlagerte³²⁸. Denkbar ist auch, dass die innerhalb des Tempels erwähnten ^(NA₄)*huwaši* transportable Ritualzurüstung waren.

An diese Stelle sei die Diskussion um die Betretbarkeit von ^(NA₄)*huwaši* angeknüpft, denn von dieser Frage hängt auch ab, ob Yazılıkaya ein ^(NA₄)*huwaši* gewesen sein kann. Die Meinungen gehen auseinander, ob ^(NA₄)*huwaši* nicht nur symbolischer, bildhafter Raum, sondern gebäudeartiger, betretbarer Erscheinungsraum war³²⁹. In einigen Texten heißt es *anda pai-*³³⁰ bzw. *I-NA* ^{NA₄}ZI.KIN³³¹ »hineingehen«, manchmal klingt es, als gäbe es ein KÁ »Tor« bei den ^(NA₄)*huwaši*³³². Dagegen meint Oliver Gurney, dass es in dieser Passage nicht unbedingt »into«, sondern auch »in to« heißen kann³³³. Der Bedeutungsunterschied ist marginal, in beiden Fällen ist das ^(NA₄)*huwaši* Teil eines Ensembles, das betreten werden kann. Eine ausgehöhlte Abstellfläche beispielsweise könnte diese Bedingung nur bedingt erfüllen.

Es konnte aber auch im Umfeld oder innerhalb eines Zeltes³³⁴, eines ^(É)*tarnu*³³⁵, einer ^(GIS)*arḫuz(z)na-*/^{GIS}*warḫuizna*-Kultanlage³³⁶. Auch diese Bauwerke im »offenen Raum« können der Grund sein, dass man in

326 Popko 1994, 256–261 KUB 10. 32 V 5, 7. Hingegen Popko 1978, 124. 127 Anm. 17 extramurales Kultgeschehen am Berg Daḫa, hier eventuell eine »Kultanlage« zu erkennen, aber kein Tempel. Der erwähnte Herd kann auch extramural Teil einer Anlage sein, s. KBo 11. 30 I 15', 17'. – Popko 1994, 21. 224 f. KUB 20. 19 + Vs. III 6–19(?): Verehrung u. a. des ^{NA₄}ZI.KIN der Gottheit Ḫaratši innerhalb der Stadt Zippalanda. Hier vollzieht das Königspaar getrennt voneinander Handlungen. König/Königin: ebenda 276–279 CTH 635, Bo 6207 Vs. III 5'–12', »Fragmente der Feste von Zippalanda und Berg Daḫa«. Übersetzung Arkan 2007b, 52 f. Bo 6207 IV 3'–11': »[The queen c]omes toward the cult stela []. The priest (and) the [t]azzelli-priest move² across [...] in front of the temple of the sun goddess of the [ear]th. The cupbearer gives to the king to drink. The [cu]pbearer of the god also to the *tazzelli*-priest«. Auch hier kann die Stele vor dem Tempel aufgestellt sein. Zum ^{LÜ}*tazelli*-Priester s. III 2.3.1.2; zu »cupbearer« ^{LÜ}SAGI- s. III 5.1.1.

327 Popko 1994, 206–215 KUB 11. 30 + KUB 44. 14 Vs. III, z. B. im Fall der ^{NA₄}ZI.KIN bei der der Großkönig den Wettergott von Zippalanda, den Berg Daḫa und Ḫašmaiu im EZEN₄ *nuntarrijašhaš* beopferte.

328 Popko 1995a, 76: »where it [*huwaši*] could serve as the focal point of a sacred precinct with an elaborate official entrance«.

329 PRO BAUKOMPLEX: Laut Carter 1962, 40 Anm. 3; 4 ist anhand von KUB 2. 3 II 32–36 nachzuvollziehen, dass das ^(NA₄)*huwaši* zu betreten war. Auch Darga 1969, 12 KUB 38. 12 Rs. III 21 f. sieht eine »Gleichwertigkeit« zwischen ^{NA₄}ZI.KIN und Tempel É.DINGIR^{LIM} (laut Anm. 10 auch KBo 2. 1 II 9–18, 21–30, 32–38; 40–44, III 1–5; 7–11, 13–19, 26–32 [Carter 1962, 51–73]; KUB 38. 32 Vs. I 3 f.; Bo 2326 VI [?] 36–39); Haas 1982, 19. 216 Anm. 18. Hutter 1993, 94: Der Begriff meint primär die Stele mit Gottesanwesenheit, sekundär den betretbaren Kultraum. s. auch Popko 1978, 123–126; Singer 1983, 101 Anm. 40; Schwemer 2006a, 263.

330 Popko 1978, 125, KUB 20. 99 II 4 f.: »LUGAL-uš-kán ^{NA₄}*hu-wa-ši-ja pi-ra-an an-da pa-iz-zi na-aš* II-ŠU UŠ-KI-EN *ḫa-a-li-ja-ri-ma-aš Ū-UL* [...] Der König geht hinein vor die Stele und verneigt sich zweimal, er kniet aber nicht nieder«. Güterbock – Hoffner 1997, 27 f.; Nakamura 1997, 9.

331 Popko 1994, 27 f. 206–215 KUB 11. 30 + Rs. IV 19' f. + KUB 44. 14, *nuntarrijašhaš*-Fest des Jüngeres Großreichs: »Er [der König] geht in (die Anlage) der Kultstele [*I-NA* ^{NA₄}ZI.KIN] des Berges Daḫa hinein«. Diese Wendung könnte aber auch belegen, dass sich eine Kultanlage oder ein kleiner Schrein in der Nähe des Berggipfels befand. s. auch Popko 2004, 260 f.: Umdeutung von »Fragmente[n] der Feste von Zippalanda und Berg Daḫa« zu *nuntarrijašhaš*-Fest; Birchler 2006, 171.

332 Popko 1978, 125. 127 meint, dass ein Heiliger Bezirk (mit einer Umfassungsmauer? und einem Tor KÁ) zum ^(NA₄)*huwaši* gehört haben könne. Seine Belegstellen sind KUB 7. 25 I 12–14: »Ferner geht der König aus dem *ḫalentuwa*-Haus zur *huwaši*-Stele der Gottheit Anzili [von Šarišša]. Er tritt vor das Tor der *huwaši*-Stele« und Popko 1994, 21 KUB 10. 61 II 3 f.: »Der König kommt aus (dem heiligen Bezirk der) Stele des Wettergottes heraus«. s. auch Wilhelm 1997, 14.

333 Gurney 1977, 40 f.; Güterbock – Hoffner 1997, 27 f. KUB 10. 1 I 22–24, wo die Passage ^{NA₄}*huwašija anda pai-* als »to go in (to the sanctuary) to the *huwaši*-stone« übersetzt wird.

334 Starke 1985, 304–306. 309–312 KUB 32. 123 Rs. III 25–34 in Zelt, Birchler 2006, 169 Anm. 19 KUB 20. 85 + I 3 »Frühlingsfest auf dem Berg Tapala«. ^{GIS}ZA.LAM.GAR^{HL.A} *ka-ru-ú ši-ya-an*. Zu Zelten s. III 2.2.8.

335 Das ^(NA₄)*huwaši* des Wettergottes, zu ^(É)*tarnu*- s. I 1.2.1.2. Darga 1969, 13 KUB 11. 22 I 1–3; Gurney 1977, 27. 41; Singer 1986, 250 f. Anm. 14; Nakamura 1997, 9 f.; Savaş 2008, 657–680. Ähnlich KUB 20. 42 Vs. I 10–12 und CTH 611, KUB 20. 63 + KUB 11. 18 Vs. I 11–13: ^(É)*tarnu*-kein »Waschhaus«, sondern eine »Umfassungsmauer, Außenmauer« in der Nähe der ^{GIS}TÜG-Buchsbaumhaine (zu ^{GIS}TÜG s. I 1.2.1.2.1), Tutḫalija in Einführung erwähnt. Leicht abweichender Inhalt in KUB 11. 22, wo Tutḫalija nicht erwähnt wird.

336 ^(GIS)*arḫuz(z)na-*/^{GIS}*warḫuizna*: Soweit bekannt wurde im ^{GIS}*warḫuizna* unter Beteiligung des Großkönigs eine Trias aus Sonnengottheit, Wettergott und Mezzulla verehrt (KBo 22. 181: ^DUTU, ^DU und Mezzulla). Das Substantiv ^{GIS}*warḫuizna* könnte abzuleiten sein von *warḫui-*, »rau, zottig, belaubt«. Haas 1994, 790 Anm. 112 schlägt eine Übersetzung als »dichten Hain« oder »Hecke« vor. Eine

etwas eintrat, wenn man zu dem ^(NA₄)*huwaši* ging. Das ^É*arzana-*, »Gasthaus/Kultbau«³³⁷ enthielt bisweilen ebenfalls ein ^(NA₄)*huwaši*³³⁸. Umgebende Bauanlagen werden jedoch nicht immer erwähnt.

Aufgrund dieser Passagen ist somit nicht unbedingt zu entscheiden, ob das ^(NA₄)*huwaši* selbst betretbar war. Daher lehnte Gurney die Identifizierung des ^(NA₄)*huwaši* des Wettergottes mit Yazılıkaya ab und unterstützte stattdessen Güterbocks Ansicht, dass Yazılıkaya – zumindest Kammer B – das ^(NA₄)*hekur* SAG.UŠ des Tutḫalija IV. sei, auch wenn er nicht ausschließt, dass Yazılıkaya mit dem *hešta*-Gebäude zu identifizieren

Veränderung des Wortes von Älterem Großreich *arḫuz(z)na-* (stets ohne Determinativ) zu Jüngerem ^{GIS}*warḫuizna-* liegt nach Popko 2009, 10 vor. Er übersetzt die Begriffe im *plurale tantum* als »Waldheiligtum«. Von Oettinger 2002b, 253–260 wurde eine Übersetzung »(naturbelassener) Wald/Hain« vorgeschlagen. Ihm schloss sich Melchert 2007c, 254 Anm. 3 an. – Zur Ausstattung konnten ein *šura*-Gegenstand, ein *kurša*-Askos (zum *kurša-* s. I 1.2.1.2.2), ein *eya*-Baum (zum *eya*-Baum s. I 1.2.1.2.2) und *NA₄-aš*-Steine (Pl. Dat.) (Popko 2002a, 668 KBo 34. 155 + KUB 34. 124 2'–11'), außerdem ein Altar (Popko 2002a, 669 VBoT 95 Vs. I 13) und ein ^(NA₄)*huwaši* gehören. Die Bedeutung des Wortes *šura-* ist unklar, ein *Surašura*-Vogel ruft den Wettergott und damit den Regen (Haas 1970, 173 KUB 36. 89 Rs. 53), zu diesem Vogel s. III 3.1.2. – Otten 1980–1983, 303: Es handelt sich um eine Kultanlage, die im Kult der Stadt Kulilla/Matilla belegt ist. Die Stadt Kulil(l)a war ein Kultort des Wettergottes. Popko 2002a, 667 vermutet aufgrund der gleichen verehrten Gottheiten und der Nähe zu Arinna, dass es sich bei den in KBo 22. 181 und KUB 58. 40 genannten Kultanlagen von Kulilla und Matilla um dieselbe Anlage handelt. Popko 2002a, 669 f.; Popko 2009, 11: Die Ortschaft dürfte zwischen *Ḫattuša* und Arinna gelegen haben, denn zwei *GUDU₁₂*-Priester agieren hier, die stets ein Charakteristikum des Kultpersonals der Stadt Arinna waren. Popko 2009, 11 f. VBoT 95 Vs. I: Außerdem konnte sich der König nach dem Aussteigen aus der ^(GIS)*huluganni-* noch vor der Stadt Arinna verneigen, ein Sichtbezug war wohl gegeben. Popko 1994, 22; Popko 2009, 10 Bo 2689 Rs. V' 3': Andere Belege beziehen sich auf eine ^{GIS}*warḫuizna-* auf dem Weg nach Nerik, eine bei Zippalanda und nach Popko 2009, 10 auf drei oder vier solcher Anlagen zwischen *Ḫattuša* und Arinna. Yoshida 1992, 155 f. KBo 34. 153: Im Textfragment des Älteren Großreichs erscheint die Kultstätte in Kulilla (*Ku-li-la-aš ar-ḫu-uz-za-na-*), s. auch KBo 20. 76 + (Dupl. KBo 21. 80 +), auch Jüngerer Großreich KUB 58. 40 Rs. V 9', 18', Popko 1986b, 177; Nakamura 2002, 164, Anm. 66; Oettinger 2002b, 253–260; KUB 34. 124 + KBo 34. 155, Älteres Großreichs Dupl. KBo 21. 69, Popko 1986b, 176–179; Popko 2002a, 667 f. Erwähnt in KBo 22. 181; KUB 51. 15 Vs. I 2' f. Taş – Weeden 2010, 356 überlegen, ob die Stele des Jüngerer Großreichs von *Çalapverdi* (**I-Nr. 24**), in der es um die Verehrung einer Sonnengottheit geht, zu einer solchen Anlage gehört haben könnte. Die in CTH 621. A Rs. IV 8' f. im AN.TAḪ.ŠUM^(SAR)-Fest genannte ^{GIS}*warḫuizna*-Kultstätte wird von Popko 2002a, 670 mit *Kızlarkayası* in *Ḫattuša* identifiziert (zu *Kızlarkayası* s. I 1.2.1.2.2), s. auch Yoshida 1992, 121–158; Yoshida 1996, 102, 183; Pierallini – Popko 1998, 126–129; Groddek 1999b, 303; Popko 2001, 327–331. **337** ^É*arzana-*, »Gasthaus, Herberge, Kultbau?« Güterbock 1956a, 90; Hoffner 1974b, 113–121: bes. 114 f.; Beckman 1983, 171 KBo 17. 65 Rs. 25: ^É*arzana-*, »inn«; Puhvel 1984, 185–187: »inn«; Friedrich 1991, 34: »Gasthaus, Herberge«; Nakamura

1997, 10 KBo 31. 11; 396/d, 1. Kol. 10'–12' Verschiedene Tafelkataloge (CTH 282. 15); Dardano 2006, 260–262; Taggar-Cohen 2010, 121–123 Kultbau. – Die Übersetzung Güterbock 1956a, 90 bezog das akkadische *AR-ZA-NU*, *AR-ZA-AN-NU*, »barley groats« ein und interpretierte es als das Gebäude, in dem diese Grütze als Portion an Fremde/Gäste serviert wurde. Dagegen wendet sich Taggar-Cohen 2010, 121 f. und führt an, dass diese nicht nur in diesem Gebäude serviert wurde. Ein weiteres Argument war, dass hier nur weibliche *arzanala*-Bedienstete beschäftigt gewesen sein sollen, was Taggar-Cohen 2010, 121–123 widerlegen konnte. Sie verweist auf die männlichen Akteure in KUB 20. 16 und KBo 16. 71 + Rs. IV (Übersetzung Popko 1994, 118 f.) sowie die weiblichen in KBo 30. 164 + KUB 44. 13. Auch ist der angeführte öffentliche Charakter für Taggar-Cohen 2010, 122 Anm. 40 entgegen Hoffner nicht nachvollziehbar. Hoffner 1974b, 117 führte ein Beispiel aus den »Mannestaten des *Šuppiluliuma*« an, das sie als Resakralisierung von vormals feindlich besetzten Gebieten interpretiert. – Puhvel 1983, 479 Gasthaus und Ort der Prostitution (dabei KAR.KID noch als Prostituierte übersetzt, was widerlegt werden konnte, s. III 2.1.3.2). – Ünal 1987–1990, 269: ein Ort, an dem man essen und trinken und sich »mit Prostituierten vergnügen« konnte (Verweis auf IBoT 1. 29). s. auch Taggar-Cohen 2010, 115. 121–123 IBoT 1. 29, Handlungen bei/mit dem Königssohn hier ausgeführt durch die KAR.KID-Frauen. Belegt ist es in verschiedenen Städten wie Ankuwa. – Popko 1994, 22: Das *arzana*-Haus (*arzanāš pir*) erscheint bisweilen in den Kulttexten. Es macht den Eindruck als würde sich dieses stets mit ^É determinierte Gebäude außerhalb der Stadtmauern befunden haben. Es ist ohne Aussagepotential zur Lage auch erwähnt in KBo 9. 124 2'; KUB 20. 92 Rs. VI 14, 17. – Popko 1995a, 145: Im Umfeld von Arinna gab es vor dem Tor neben einem *arzanala*-Gebäude eine unverständliche Kultanlage namens *gazzidduri* sowie ein Gebäude namens *taštappa*, wo der König rituelle Waschungen vornahm, bevor er die Stadt betrat. – McMahon 1997b, 223 CTH 261, KUB 31. 86 I 26'–32' »*BEL-MADGALTI*-Anweisungen«: § 24 »No one is to put a torch on a wooden(?) [...] inside or outside. No one may take (part of) the city wall for an inn, nor may anyone start a fire near the wall. Allow no one to quarter their horses (or) m[ules there]«. Allerdings ist das hier als »inn« übersetzte Wort *arzananni*. – Taggar-Cohen 2010, 122 Anm. 43 hält contra Hoffner 1974b, alle Texte (KUB 25. 51, KBo 17. 13, KBo 21. 79, KUB 12. 9, KUB 20. 92, KBo 31. 11) für kultischen Inhalts und kommt zu dem Schluss, dass das *arzana*-Gebäudes ein weiteres Kultbauwerk sein dürfte.

338 Nakamura 1997, 10. 14 Anm. 9 KBo 20. 76 + KBo 24. 87 Rs. IV 11' f.; KUB 58. 40 Rs. V 1'–7'; 1015/u, 9'–12'; s. auch Otten 1988, 34. Laut Taggar-Cohen 2010, 123 Übersichtstafel KBo 31. 11 wird hier ein ^(NA₄)*huwaši* aufgestellt, s. auch Hoffner 1974b, 121; Dardano 2006, 260–262.

ist³³⁹. Weiterhin spricht gegen die Betretbarkeit, dass ^(NA₄)*huwaši* handlich genug waren, getragen zu werden³⁴⁰ und nie mit É, dem Determinativ für Bauwerke belegt sind.

Verschiedene AutorInnen schlagen eine Zweiteilung vor, wonach ^(NA₄)*huwaši* sowohl das Objekt als auch einen Raum, in dem es sich befindet, bezeichnet³⁴¹. Das wäre ein *pars pro toto*, was als sprachliches Mittel im Hethitischen durchaus belegt ist³⁴². Hazenbos fügt als Argument für ihre Tempelartigkeit hinzu, dass sie bisweilen alternativ zu Tempeln genannt wurden³⁴³.

Ein typischer, postmoderner Forschungsansatz wird hier erkennbar, bei dem nach Gemeinsamkeiten gesucht, alles kombiniert und nichts abgelehnt wird. Daniel Schwemer bindet sogar die Bezeichnung ^(NA₄)*hekur* für Yazılıkaya ein. Seiner Meinung nach ist die Bezeichnung ^(NA₄)*huwaši* mit einer Funktion verbunden, die er in Kammer A erfüllt sieht. Die »Felsformationen« bezeichnet er mit dem Oberbegriff ^(NA₄)*hekur*³⁴⁴.

Die in den Festritualen beschriebenen Prozessionen zu extramuralen Kultstätten mit ^(NA₄)*huwaši* – bisweilen zur Reinigung der mitgeführten GöttInnenstatuen³⁴⁵ – enthielten verschiedene Richtungsangaben wie z. B. »hoch«³⁴⁶. Die Stätten waren per Pferd³⁴⁷ oder per Kutsche³⁴⁸ erreichbar, was auf unterschiedliche Zugänglichkeiten hinweist. Sie konnten, mussten aber nicht an ausgebauten Verkehrswegen liegen. Beim »Fest der Schäfer« musste ein günstiger Ort (*AŠRU SIG₅-in*) im Gebirge P[u²] zur Verehrung des Wettergottes von Šaḫpina gewählt werden³⁴⁹. In KUB 25. 23 begleitete eine Prozession das Kultbild des Berges Ḫalwana zum Berg³⁵⁰. Der Zielort hing davon ab, ob das Gebirge bei der Stadt Urišta/Urešta von FeindInnen besetzt war oder nicht. Wenn es zugänglich war, so sollte der Berg(gott) Ḫalwanaš zum ^(NA₄)*huwaši* bei den Pappeln (?) am Fluss im Gebirge gebracht werden, wenn dies nicht zugänglich war, hinunter zu einem ^(NA₄)*huwaši* bei einer Pappel (?) (im Gebirge).

Das bedeutet, dass es Alternativen zur Aufstellung der GöttInnenstatuen gab. Offensichtlich konnte oder durfte das ^(NA₄)*huwaši* selbst nicht aus Feindeshand geholt werden, entweder war es zu unhandlich (groß, schwer, fest installiert o. Ä.) oder aus kultischen Gründen dem Ortsraum verbunden.

Dass ^(NA₄)*huwaši* bisweilen unverrückbar in der Landschaft lagen, bestätigt ihre Nennung als Grenzdefinierungen in Verträgen³⁵¹. Neben Ortschaften, Bergen³⁵² und anderen Landschaftsmerkma-

339 Zum *hešta*- s. I 1.2.2.3.

340 Haas 1982, 19: ^(NA₄)*huwaši* des Wettergottes wie eine göttliche Statue auf einen *paššu*-Felsen (wörtlich Haas: Altar) gelegt.

341 Nakamura 1997, 9. Ähnlich Schwemer 2006a, 263: »[D]ie Stele oder den Felsblock selbst nannte man ebenso *huwaši* wie das den Kultstein umgebende Heiligtum«. Hutter 1993, 94, Hazenbos 2003, 175: Sie konnten zu zwei Kategorien gehören: erstens zu den Kultobjekten, zweitens zu einer Art Heiligtum. Damit wäre sinngemäß das ^(NA₄)*huwaši* umgeben von einem Tempel, wobei es wohl nie mit É determiniert war.

342 Neu 1998, 641–647: »Pferd« (ANŠE.KUR.RA) als *pars pro toto* für ^(G₁₈)GIGIR-Wagen, ebenso Hagenbuchner-Dresel 2004, 361 oder der ^(G₁₈/NA₄)*daḫanga*-, nach dem z. B. in KUB 56. 49 Vs. 8 im Kult von Nerik ein ^(G₁₈/NA₄)*daḫanga* (-Kultraum) benannt ist, zum *daḫanga* s. III 2.2.6.1, auch Popko 1978, 33. 37 Anm. 15 Bo 2710 = KUB 58. 11. Ähnlich Starke 1990, 203 mit dem Beispiel »Speerspitze« für »Speer« und weiteren Belegen.

343 Hazenbos 2003, 175 vor allem KUB 38. 12 III 22' f. zum Kult von Karaḫna: Götter mit Tempel in III 7'–10', die mit ^(NA₄)*huwaši* in III 14'–21', summiert als »26 Götter, von denen neun in sieben Tempeln, 17 mit einem *huwaši*«.

344 Schwemer 2006a, 264.

345 z. B. Taggar-Cohen 2006, 183. 189 KUB 17. 35: Sammlung verschiedener Kultfeste, die außerhalb der Hauptstadt stattfanden. Der ^(L⁰)SANGA-Priester war wohl Träger der Götterstatue. s. auch Carter 1962, 123–153; Lebrun 2004, 77–82; Taggar-Cohen 2006, 189. 262 KUB 56. 35, KUB 21. 70 vgl. Zašḫapuna und Zalijanu, s. III 1.3.2.2.

346 Carter 1962, 39 f.; Popko 1994, 21 KBo 11. 50 Vs. I 19': *šarā GİR-it paizzi*. Um zum ^(NA₄)*huwaši* für den Wettergott

von Zippalanda zu gelangen, geht der König hinauf. Popko lokalisiert es am Hang derjenigen Erhöhung, auf der der Tempel des Wettergottes in Zippalanda stand.

347 Beal 1992a, 191 KUB 7. 25 I 4–9 »Fest von Šarišša«: Der König erreichte das ^(NA₄)*huwaši* von Anzilija oben, s. Wilhelm 1997, 13 f.

348 Zu Fortbewegungsmitteln s. III 2.2.9.

349 Birchler 2006, 174 Anm. 60 CTH 530, KUB 42. 91 II 20 f. »Fragment der Kultinventare«.

350 Carter 1962, 154–176; Gurney 1977, 27; Hazenbos 2003, 30–40 KUB 25. 23 Vs. I 11'–15', Tuḫalija IV.-Zeit.

351 Otten 1988, 13 CTH 106, Bronzetafel Bo 86/299, »Vertrag zwischen Tuḫalija IV. mit Kurunta« mit einem ^(NA₄)*huwaši* als Grenzmarkierung. Freu 2006, 223. 226 Bronzetafel § 5 I 35–42 entspricht dem Abschnitt CTH 106 I 22'–26'. Die Übersetzung Ottens von *IŠ-TU* als »von« wird laut Melchert 1990, 204–206; Gurney 1993, 13–28; Beckman 1999b, 109 f. Nr. 18 C, § 3–8 Freu 2006, 222. 226 f. verbessert zu »towards, en directions de«. Auch in CTH 106 B, KBo 4. 10 + KUB 40. 69 + 1548/u, »Ulmi-Teššup Vertrag« wird die Grenze von Tarḫuntašša bzw. des Ḫulaja-Flusslandes definiert, die wahrscheinlich ein Gebiet westlich von Konya beschreibt, s. Alp 1995, 6: Ḫulaja als Çarşamba Suyu (s. III 1.3.3.1). van den Hout 1995b, 12–17 datiert diesen Vertrag allerdings statt in die Zeit Ḫattušilis III. in die Tuḫalijas IV. Nach Hutter 1993, 95 auch in CTH 641, KUB 40. 2 Vs. 37 »Kult von Išḫara« Beschreibung einer Grenze durch ein ^(NA₄)*huwaši*.

352 Berge/Gebirge Ḫauwa/Ḫawa; Ḫutnuwanta/Ḫuwatnuwanda/Ḫuwalanuwanda?, Kuwa(kuwa)lijatta, Arlanta, Berg Lula und der Sphingen Berg, Šarlaimmi. Berge als Grenzen, s. III 1.3.2.1.

len³⁵³ dienten sie – beispielsweise oberhalb der Ortschaft Kuwaršauwanta³⁵⁴ – als wegweisendes Landschaftsmerkmal zur Orientierung der Grenze zu Tarḫuntašša. Auch Darga erwägt eine grenzdefinierende Funktion der ^(NA₄)huwaši nach Sichtung der Texte nach Art der Landschenkungsurkunden³⁵⁵. Auffallend in den hethitischen Texten sind laut Nili Wazana die große Ortskenntnis und die hohe Wertschätzung, die Grenzziehungen gegenüber erbracht wurde³⁵⁶. Auch wurden ihrer Meinung nach NA₄^{MEŠ} »Steine« zur Markierung von Grenzen durch die HethiterInnen gesetzt³⁵⁷.

1.1.2.1.1.1.6 Verbreitung

Die geographische Verbreitung der inschriftlichen Belege reicht von Ḫattuša (^(NA₄)huwaši/^(NA₄)ZI.KIN) über Ebla, Ugarit³⁵⁸, Emar³⁵⁹ (SIKKANNU) bis Mari (ḪUMÁ/ŪŠUM und SIKKANNU)³⁶⁰. Tendenziell liegen die Städte ohne ^(NA₄)huwaši eher im Norden. Dies deutet für Hazenbos darauf hin, dass es sich um ein syrisch-anatolisches Kultobjekt handelt³⁶¹, welches vielleicht sogar seinen Ursprung in Syrien habe³⁶². Haas meint hingegen, dass das zentrale Verbreitungsgebiet Inneranatolien gewesen sei³⁶³ auch wenn der Kult der ^(NA₄)huwaši in Nordsyrien und Südostanatolien verbreitet war. Dagegen sprechen die mehrfach belegten luwischen Ortsnamen und Feste, die tendenziell eher im südanatolischen Bereich, wenn auch nicht konkret zu lokalisieren sind³⁶⁴. Allerdings sind die Kultinventartexte nicht immer vollständig. Ein ^(NA₄)huwaši war laut dieser Texte

353 kantanna-Landschaft von Zarnija, die zum Flussland gehört. Laut Otten 1988, 32 möglicherweise eine Ebene, auf der Weizen wächst(?), da kant- eine Getreideart ist. Puhvel 1997, 55 f. kant-, »Einkorn, Weizen«. – Gordon 1967, 71–73; Otten 1988, 13. 33 f. 36 Bronzetafel § 4 I 22–28/§ 7 I 48: Das ^DKASKAL.KUR^(MEŠ), »Quellbecken/Doline« des Ortes Arimmata oder des Wasser-? (^PKASKAL.KUR^(MEŠ) s. I 1.2.2.5; I 2.2.3). Nicht gemeint sein kann der Beyşehir-See, wie Forlanini 1998, 220–222 oder Dinçol u. a. 2000, 19 auf der Karte annehmen. – Otten 1988, 34 Bronzetafel § 5 I 29 f. = CTH 106 I 20' lässt ḫallapuwanza- unübersetzt; Freu 2006, 223: ḫallapuwanza-, »Feuchtgebiet« (?) in der Nähe oder unterhalb des Berges Ḫuwatnuwanda (s. III 1.3.2.1), wo sich angeblich nun trocken gelegte Feuchtgebiete befanden. ^{GIS}TUKUL »Feld/Lehen?«: Garstang – Gurney 1959, 67; Otten 1988, 35; Giorgadze 1998, 95–103 eine allgemeine Bezeichnung für »Privat«-Land. ^(URU)ḫarmima- Ortsname (?), Otten 1988, 35 Bronzetafel I 45 f.; van den Hout 1995b CTH 106 § 4 I 27'. úpati-, »Landgut«, Otten 1988, 36. Alm und Salzlecke: Beckman 1983, 76 f. 83 KUB 33. 67 IV 24 »the salt of the meadow of the saltlick«; Otten 1988, 46 f. CTH 106 § 5 33'/Bronzetafel § 11 II 6. kuwappála: CTH 106, KBo 4. 10 +, Otten 1988; van den Hout 1995b; de Martino 1999, 294 f.

354 Otten 1988, 12 f. § 5 31: »Von der Ortschaft Kuwaršauwanta aus aber (ist) ihm hinten oben der heilige Stein [huwaši] des Hundes die Grenze«. Nach Freu 2006, 223 eine Markierung zwischen dem Feuchtgebiet und dem Land Uša/Ušša im Nordosten. Zu Uša an der Grenze des Ḫulaja-Flusslandes, s. del Monte – Tischler 1978, 464 f.; del Monte 1992, 181.

355 Darga 1969, 11 Anm. 7; ähnlich Stokkel 2005, 171–188.

356 Wazana 2001, 696–710.

357 Wazana 2001, 702 RS 17. 368 Vs. 6'–8': Grenze zwischen dem König von Ugarit und dem König von Siyannu.

358 Watkins 2008, 136 RS 6. 02: für Dagan in Ugarit ein *skn als »public visual representations of institutional authority«, das eine Funktion als »funerary monument«, »boundary marker« und ähnliches hatte.

359 Otten – Rüter 1978, 154; Haas 1994, 509: In Emar ist ein Stelenbezirk SIK(K)ĀNĀTU im großen ZUKRUM-Opferritual genannt. Die Stelen sollen die Anwesenheit der Gottheiten im Freien bezeugen. Michel 2014a; Michel 2014b: zum hethitischen Einfluss auf die Kulte in Emar im 14. Jh., der größer war als bis dahin angenommen.

360 Nakamura 1997, 9–16; Hazenbos 2003, 174 f.; Nunn 2010, 131–168.

361 Hazenbos 2003, 174 f.

362 Hutter 1993, 87 f.; Richter 2002, 296: Verweis auf deutlich ältere syrische Belege; s. auch Durand 2005.

363 Popko 1978, 126; Haas 1982, 19: da die GöttInnenamen hauptsächlich hattischer und kappadokischer Herkunft seien.

364 In beiden Schreibweisen, wenn auch tendenziell eher ^(NA₄)huwaši, z. B. im Kult von İstanuwa bzw. Lalluija, Starke 1985, 349 KUB 25. 37 Rs. IV 23 + (»Tafel der Lallupijäer«, zu Lallupijäern s. III 6.1.3.2): ^(NA₄)huwašijaz EGIR-an ar-ḫa [; Starke 1985, 304–306. 309–312 KUB 32. 123 + I (»Festritual von İstanuwa«, CTH 772): ^(NA₄)huwaši, in I 13', 15', 16', Rs. III 25, 30, 33, 39, 44, 57. Beispielsweise werden ^(NA₄)huwaši ins Zelt gebracht und pro Kopf je eines versorgt. Auf Rs. III wird dem Wettergott von İstanuwa und der Sonne ein Schafsbock am Großen Weg geopfert bzw. ein ^(NA₄)huwaši für diese Gottheiten (hin)gestellt. In Rs. III 33 f. stapeln (sie) vor das ^(NA₄)huwaši unten. Sie werden auch zusammen mit Zelten (s. III 2.2.8) und KĀ^(HIA)-Tor(en) (I 8'. 9') bzw. NA₄^(HIA) (I 40') erwähnt. Hier handelt es sich wahrscheinlich um ein Ritual des »offenen Raums« vor dem (Stadt-)Tor. Starke 1985, 315 f. KBo 29. 199 re. Kol. 2', 9', 13', 17' Umsetzungsraum des (unklaren) Geschehens könnte am Anfang das ^(NA₄)huwaši gewesen zu sein. Akteure waren die Männer von Lallupija. Zur Zurüstung gehörten die Bronzeaxt, silberne Pflöcke (und?) das ^(NA₄)huwaši. Die Verehrung des Wettergottes von İstanuwa fand hier statt, Schenkel und Schenkelknochen (!?) wurden dargebracht (?). Starke 1985, 319 IBoT 2. 97 9', [11'], 354 f. KUB 35. 1 Vs.² 11': zum ^(NA₄)h[huwaši] des Wettergotts des Himmels. In diesem Text (Vs.² 8') ist der Akteur der Vorsteher der Gärtner. Zum

in manchen kleinen wie großen Siedlungen nicht vorgeschrieben, obwohl es anderweitig beispielsweise aus Šarišša belegt ist³⁶⁵.

I 1.2.1.1.2 Heutige Identifizierung

Die Lage außerhalb von Ḫattuša und die nicht näher aufgeführten »Eigenheiten von Yazılıkaya« passen nach Schwemer »bestens zu einem *huwaši*-Heiligtum [...] zumal zum prominenten *huwaši*-Heiligtum des Wettergottes, das nach Ausweis des KILAM-Festes unweit von Ḫattuša gelegen haben muß. Dabei muß offenbleiben, ob der hochaufragende Fels, auf dem sich das Relief der Hauptszene in Kammer A befindet, selbst gleichsam als natürlicher *huwaši*-Fels verstanden wurde oder ob innerhalb des Heiligtums ursprünglich eine Stele aufgestellt war, von der sich allerdings keinerlei Spuren erhalten hätten«³⁶⁶.

Wenn Yazılıkaya das ^(NA₄)*huwaši* des Wettergottes aus dem KILAM-Fest ist, sollte in seiner Umgebung auch das aus den Texten bekannte *luli*-Becken, das mindestens zwei Rezipienten aufnehmen konnte, liegen³⁶⁷. Unpassend wäre es jedoch, die Aktionen am *luli*-Becken, die im Rahmen des Festes stattfanden, in einem der aus der magnetischen Prospektion bekannten Staudämme zu lokalisieren³⁶⁸. Diese dürften zu groß und vor allem zu tief für solche Handlungen gewesen sein.

İD-i Fluss wurden Objekte zur Entsorgung gebracht, der Vorsteher trank für den Wettergott des Himmels am/beim(?) ^(NA₄)*huwaši*, wobei ein luwischer Sänger sang. Starke 1985, 359 f. CTH 763, KBo 7. 66 Vs. II² 12', 14'; Rs.² III 3', 5', 12', 15', 16' »Fragmente von Festritualen mit luwischem Bezug«: Hier ist in Vs. II² 11' *gimri*- erwähnt. Starke 1985, 405 KUB 35. 92 + Rs. 7': *huwaš[i(-)]* ohne Determinativ. Dieses ist in einem Spruch erwähnt, möglicherweise als Umsetzungsraum des Schwures(?).

In Schreibweise ^(NA₄)ZL.KIN s. Starke 1985, 318 KBo 24. 83 re. Kol. 10'-12', Ende 15. Jh.: Vor die ZL.KIN-Stele stellt er (ein ^[LU]SANGA-Priester?) etwas zu Boden und dreimal libiert er vor/bei/für? das ZL.KIN. Hazenbos 2003, 176-190 KUB 38. 23 7: ^(NA₄)*huwaši* werden als vormals in (der Umgebung) der Städte Ariuwa erwähnt, nach einer Erneuerung (Z. 10 f.) erhielt der Berggott ^{HUR.SAG}MÁŠ.ANŠE-*antaš* eine Waffe als Symbol. KUB 38. 6 I 9'-12': Mindestens 13 ^(NA₄)*huwaši* in Ḫaḫanta. Carter 1962, 116-122; Houwink ten Cate 1992, 139 f. Anm. 42; Hazenbos 2003, 193 KUB 7. 24 IV 2'-12': Mindestens fünf gab es in Ḫawalkina?, was eine Stadt im Norden ist. KUB 38. 6 I 33'-37': zwanzigmal in Iššanašši erwähnt. Hazenbos 2003, 178. 219 KUB 38. 6: I 30' f. u. a. für den Berggott Lawataš ein ^(NA₄)*huwaši*. I 29'-31': neunzehnmal in Kanzana. Houwink ten Cate 1992, 139 f. Anm. 42; Hazenbos 2003, 198 KUB 38. 12 III 14'-20': zwanzigmal in Karaḫna, einer Stadt im Norden oder in Zentralanatolien. Popko 1995b, 259 lokalisiert Karaḫna südwestlich von Ortaköy. Noch auf der Grundlage der Annahme, dass Zippalanda mit Alaca Höyük zu identifizieren sei. Darga 1969, 7 f. nennt ihn als einen der Götter, dem in der Auflistung ein Tempel zugeschrieben wurde. KUB 38. 6 IV 17'-24': sechszwanzigmal in Malitta. KUB 38. 6 I 13'-15': sechszwanzigmal in Parmašḫapa. KUB 38. 6 IV 9'-13' plus KUB 38. 6 IV 7' f.: zweiundzwanzigmal Šapagurwanta für den Berggott Šiwantaš. KUB 38. 6 I 22'-25': vierundzwanzigmal in Šapitta. KUB 7. 24 Vs. 4: einmal Taḫniwara/Tuḫniwara. Carter 1962, 116. 119: ein ^(NA₄)*huwaši* für den Berggott Malimalijaš. KUB 38. 6 I 17'-19': fünfzehnmal in DU₆ ^H*Hurluša*. Verschiedene andere, kaum belegte Siedlungen sind in KUB 38. 7 Rs. 6' erwähnt, u. a. ein un-

serlicher GöttInnenname mit einer eisernen Statue in der Siedlung An-x-na-iš²-[j]a.

365 KUB 38. 7: Alki-ša²[-n]a; Alšu-x(?), An-x-na-iš²-[j]a. KBo 26. 151 III 10' f.: Ankuwa mit dem Berggott At²-tal²-ma ohne ^(NA₄)*huwaši*. KUB 38. 35: Ḫalinzuwa. Starke 1990, 524 f. KUB 38. 32 Vs. 1: Ḫartana? mit dem Berggott Ziwanaš (s. III 1.3.2.2). KUB 38. 32 Rs. 19' f.: Berggott Ḫaggalanaš. Zur Stadt s. Houwink ten Cate 1992, 139 f. Anm. 42; Hazenbos 2003, 193 wohl im Norden gelegen. KUB 38. 1: Kunkunija und Lapana. KBo 26. 182: Malimalija? KUB 42. 100: Nerik, Kultrestauration in Nerik durch Ḫattušili III.(?), verfasst unter Tuḫalija IV., s. Hazenbos 2003, 194; Taggar-Cohen 2006, 297 f. Hazenbos 2003, 196 f. KUB 38. 27: Parminašša, eine Stadt des Südens. Die Restauration des Kults dieser Stadt wie die Herstellung einer Kultstatue und der Bau eines Tempels wird in der Präsens/Futur Form beschrieben, s. auch Houwink ten Cate 1992, 139 f. Anm. 42. KBo 2. 8: Parnašša?. KUB 38. 1: Pirwaššuwa. KUB 38. 10: Šalunatašši?. Collins 1989, 110 KUB 38. 7 III: Šapinuwa? mit dem Berg Kuwarri und dem Berg des ^{PU}-Wettergottes. Wilhelm 1995b, 37-42 Vs. II 2', KuT 18 + 22, KuT 27, KuT 5, KuT 11, KuT 14, KuT 24, KuT 27: Šarešša. KUB 38. 10 III 14'-16': Tabbaruta mit den Berggöttern Dunnaš, Šaluwantijaš, Mammanantaš. KUB 38. 7: Tapiqqa/Tapartiqqa?. KUB 38. 1: Tarammeqa. Hazenbos 2003, 193. 195 nach Houwink ten Cate 1992, 139 f. Anm. 42 KUB 38. 3: Tiliura, eine Stadt im Norden. Hazenbos 2003, 196 KUB 38. 1 IV 8', KUB 55. 14 Rs. 11': Tiura ist nach del Monte - Tischler 1978 im Süden zu lokalisieren, da die Stadt in Texten in Verbindung mit dem südlich lokalisierten Tuwanuwa vorkommt. Houwink ten Cate 1992, 139 f. Anm. 42; Hazenbos 2003, 196 KUB 38. 1: Wijanawanta, eine Stadt des Südens. Hier sind 100 *šarijani*-Steine belegt. Bei ^{NA₄}*šarijani*-, ^{NA₄}*šariyanuwant*- handelt es sich laut Güterbock u. a. 2005, 259 f. um eine Gesteinsart und Steine, die auf Straßen liegen.

366 Schwemer 2006a, 263 f.

367 Zum *luli*- s. I 2.2.1.

368 Zur magnetischen Kartierung s. I 1.1.1; s. I-Nr. 63 (Google Earth mit referenzierten Plänen Seeher 2011, 18 Abb. 10 und Schachner 2008a, 9 Abb. unten).

Das ^(NA₄)*huwaši* wurde bereits in althethitischer Zeit im KLLAM-Fest befeiert. Wenn ein ^(NA₄)*huwaši* ›heiliges‹ Zentrum des Raumkonzepts von Yazılıkaya sein soll, dann müsste es schon von Anfang an da und wahrscheinlich natürlichen Ursprungs und keine (freistehende) Stele gewesen sein.

Bittel wird in seiner Lokalisation noch konkreter und spricht sich dafür aus, den halbhohen anstehenden Steinblock mit einer muldenartigen Eintiefung (›cup-mark‹), an den die Außenmauer des Baus II – zumindest in der Rekonstruktion – heranreicht, als ^(NA₄)*huwaši* zu identifizieren³⁶⁹. Ussishkin findet diese Schalenrube zwar ebenfalls bemerkenswert, deutet diesen Bereich jedoch eher als Durchgangsbereich zu Kammer B.

Von den AutorInnen, die Yazılıkaya vorschlugen, wurde in Anlehnung an dessen Ausstattung mit Felsbildern argumentiert, dass andere Felsbilder, aber auch Stelen und Teichbauwerke ^(NA₄)*huwaši* seien³⁷⁰. Carter verstand unter dem Begriff gleich alle hieroglyphenluwischen Monumente³⁷¹. Explizit führte er Quellheiligtümer wie Eflatun Pınar (**I-Nr. 30**), Felsbilder mit Darstellungen von Gottheiten wie Yazılıkaya, Fıraktın (**I-Nr. 34**), Imamkulu (**I-Nr. 41**), das postgroßreichszeitliche Ivriz, aber auch Königsdarstellungen wie Hanyeri (**I-Nr. 38**) oder späthethitische Inschriften wie Kötükale³⁷² an. Neben einer allgemeinen Ähnlichkeit der Gestaltung im ›offenen Raum‹ ist sein Argument, dass man zu diesen Bildern bzw. Installationen ebenfalls ›hoch‹ zu gehen habe. Dieses ist stets eine Frage der Perspektive und vor allem bei modernen Besuchenden, die mit dem Auto anreisen, erfüllt. Nach eigener Anschauung liegen jedoch die Felsbilder an Passwegen wie Karabel und Hanyeri nicht im höchsten Bereich der Felswand bzw. des Passes³⁷³. Die größtmögliche Höhe war in diesem Fall kein Argument im Hethitischen. Weiterhin – so meinte Carter – gebe es bei den Felsbildern Nachweise für Opferhandlungen³⁷⁴. Da diese sich jedoch im hethitischen Kult nicht auf Handlungen am ^(NA₄)*huwaši* begrenzen lassen und kein Hinweis dafür sind, dass Felsbilder als ^(NA₄)*huwaši* zu interpretieren sind, ist auch dieses Argument wenig überzeugend.

Ebenso identifizierte Peter J. Stokkel die Felsbilder als ^(NA₄)*huwaši*, dabei unterschied er eine primär ›sakrale‹ Gruppe als Raum für Performanz (1) und eine primär ›profane‹ Gruppe zur Markierung des Landes (2)³⁷⁵. Er ordnete Fıraktın (**I-Nr. 34**) und Taşçı (**I-Nr. 57**) der Gruppe 1 und Imamkulu (**I-Nr. 41**) und Hanyeri (**I-Nr. 38**) der Gruppe 2 zu. Dass die Felsbilder unterschiedliche Funktionen haben, dürfte auch wahrscheinlich sein, aber eine antonymartige Einteilung in sakral – profan wird abgelehnt³⁷⁶.

Auch Gestaltungen von Berggipfeln als ^(NA₄)*huwaši* wurden bisher nur vermutet. Opfer für Berge sind zwar bekannt, Berg(gipfel) als Ritualschauplatz allerdings eher für die römische und griechische Zeit bezeugt, auch wenn in den Reisefesten Berge aufgesucht wurden³⁷⁷. Das Ritualgeschehen an Bergen fand jedoch eher am Hang als auf der Spitze statt.

Angemerkt sei, dass nicht nur Felsbilder als ^(NA₄)*huwaši* identifiziert werden. Bonatz meint, dass die altarartige Struktur mit Absatz, die auf Reliefflöcken aus Boğazkale angebetet wird, ein aus den Texten bekanntes ^(NA₄)*huwaši* darstelle³⁷⁸. Auch frei stehende obeliskartige Objekte werden als ^(NA₄)*huwaši* interpretiert. Eine der als solche angesprochenen Darstellungen ist auf einem Siegelabdruck mit Adorationsszene aus der

369 Zu der Mulde Bossert 1935, 69 Abb. 6. 70; Bittel – Naumann 1939, 44; Ussishkin 1975, 89–91, Abb. 7–9.

370 Carter 1962, 52. 61 Popko 1978, 124 KBo 2. 1 I 33.

371 Carter 1962, 41.

372 Hawkins 2000a, 283. 286 f. 299–301; Hawkins 2000c, Taf. 139–141; Harmansah 2011b, 55–83. Die Felsinschrift von Kötükale bei Malatya im Tohma Su-Tal nennt Arbeiten an einer Straße, die unter dem späthethitischen König Runtijas, König von Malatya, Enkel des Kuzi-Teššup von Karkemiš und Autor der Gürün Inschrift (ca. 12. Jh.) ausgeführt wurden.

373 Karabel (**I-Nr. 42**); Hanyeri (**I-Nr. 38**).

374 Carter 1962, 41 Verweise auf mindestens drei Stätten in Yazılıkaya s. Bittel u. a. 1941, 10. 28. 72 f. Taf. 3 (#4), 7 (#3), 17: Eintiefung für Opfer, Röhre und Bassin von Nr. 35–39, s. Übersicht **I-Nr. 63** (Seeher 2011, 32 Abb. 23).

375 Stokkel 2005, 180 schlug sozusagen eine Zweiteilung

des Begriffs in ›heiliges‹ und ›profane‹ Landschaftselemente vor: 1) Funktion primär an Plätzen mit heiligem Kontext zur Performanz, teilweise transportabel und mit Metall versehen; 2) Landmarkierungsfunktion, nie portabel und sichtbar in der Landschaft. Er berief sich auf die »semiotic theory« von A. J. A. van Zoest, Semiotiek. Over Tekens, hoe ze werken en wat we ermee doen (Ambo 1978).

376 Diese an das Gegensatzpaar ›sakral‹ – ›profan‹ anmutende Zweiteilung wird kritisch gesehen. Zu den Gründen s. II 1.2.1; II 3.1.2; III 1.3; III 1.6; IV 1.1.

377 Zu Opfern und Berg(gottheiten) s. III 1.3.2.2. später z. B. am Kasion Oros (hethitisch Ḫazzi) zum Ḫazzi s. III 1.3.2.1; vgl. Popko 1999, 97–108; Rutherford 2001, 605 mit Anm. 23; Carstens 2008, 73–93.

378 **I-Nr. 13**. Popko 1978, 123. 127; Hutter 1993, 96; Bonatz 2007b, 9.

KĀRUM-Zeit aus Acemhöyük erkennbar³⁷⁹. Dementsprechend könnten auch die Stele von Fassilar (**I-Nr. 33**) oder die Darstellung des Kurunta/Runtija aus Altınyayla (**I-Nr. 4**) ein bebildertes ^(NA₄)*huwaši* sein. Außerdem wird die wohl postgroßreichszeitliche Anlage von Karahöyük immer wieder mit dem Kult in Zusammenhang gebracht³⁸⁰. Darauf wird nochmals einzugehen sein³⁸¹.

Dass derart heterogenes Material zusammengefasst ^(NA₄)*huwaši* genannt worden sein soll, bedarf kaum der Gegenargumentation, im Folgenden wird neutral von ^(NA₄)*huwaši* gesprochen, da eine Übersetzung als »Stele, Stein« o. Ä. nicht gesichert ist. Außerdem übersteigt die Anzahl der aus den Texten bekannten ^(NA₄)*huwaši* diejenige der Felsbilder bei weitem und ist zudem deutlich älter. Das ist zwar kein Argument gegen eine Identifizierung, es mahnt jedoch zur Vorsicht, die Felsbilder bei einer Zuweisung als ^(NA₄)*huwaši* nicht überzubewerten. Einzuräumen ist, dass die Anzahl der Felsbilder kein valides Argument ist. Aufgrund der Texte ist anzunehmen, dass der Großteil der ^(NA₄)*huwaši* keine menschlichen Änderungen erfuhr.

Der Befund eines gemauerten Quellteiches in Kombination mit Mauerresten und zwei großen verstürzten, unbearbeiteten Steinen oberhalb der Stadt Kuşaklı/Şarišša wird konkret mit dem aus den Texten bekannten ^{NA₄}ZI.KIN [^(NA₄)*huwaši*] des Wettergottes von Şarišša identifiziert³⁸². Es besaß laut Texten eine *hīlammar-*, »Pfeilerhalle/Torbau«³⁸³ und diente als Schauplatz für Kulthandlungen. Daneben gab es im Umfeld des reinen Teiches weitere ^(NA₄)*huwaši*: eines mit einem KĀ-Tor für die Göttin Anzili³⁸⁴, eines für die Schutzgottheiten ^DLAMMA und ^DAla³⁸⁵. Die Opferliste KuT 54 nennt insgesamt neun ^(NA₄)*huwaši* für verschiedene Gottheiten, deren Namen nicht erhalten sind. Laut zweier Texte wurde hier der Berggott Kupit[-] [?]³⁸⁶ gefeiert: Im Frühjahr ging der König hoch zum ^(NA₄)*huwaši* des Wettergottes von Şarišša, ebenso im Herbst. Im »offenen Raum« befand sich möglicherweise eine zweite *halentuwa*-Residenz, in der der Großkönig über Nacht blieb, bevor er in die Stadt reiste, was die Bedeutsamkeit der Anlage betont³⁸⁷.

An den verstürzten Steinen waren bei einem Besuch 2004 Reste von Maueransatzungen erkennbar. Nach Auskunft der geophysikalischen Prospektion verlief etwa mittig von West nach Ost eine Stützmauer über den Hügelrücken. Weiterhin gab es ein Bauwerk mit einer Größe von 48 m × 75 m mit einem gepflasterten Innenhof von 32 m × 30 m³⁸⁸. Die Mauerreste waren nord-südlich orientiert und bildeten einen Innenhof mit

379 Die Objekte, die nicht in die hethitische Zeit datieren, wie der Siegelabdruck mit Adorationsszene aus Acemhöyük (**PM-Nr. 2**, Anordnung: Mensch – »Obelisk« – sitzende Gottheit), die Stelen in Wohnhäusern in Kültepe-Kaneš Ib, Ia (Heffron 2016, 23–42) oder die Stelen im urartäischen Altintepe (Işık 1995) werden nicht detailliert besprochen.

380 Der Befund von Karahöyük (Elbistan) s. Abb. Darga 1969, 21 Taf. 1, heute Ankara AAM Inv.-Nr. 10754. Die Stele war wohl auf einer innerstädtischen gepflasterten Freifläche aufgestellt, die laut Ausgräbern nach der letzten Nutzungsphase des Jüngeren Großreichs und damit in die beginnende Eisenzeit datiert. Davor befindet sich ein weiterer Block mit Eintiefung, der als Trog angesprochen wird. Kleinfunde in der Umgebung weisen auf kultische Praxis. Die Inschrift nennt eine Weihung von Armananis, Würdenträger des Großkönigs Ir-Teššup, an einen lokalen Wettergott und datiert an den Anfang des post-Großreichs (Harmanşah 2011b, 75 Tab. 2). Es folgen ein Tatenbericht und die Schenkung von drei Städten, Fluchformeln, Segenswünsche, s. Hawkins 2000a, 289 f. Nach den Fotografien gab es neben der Pflasterung auch einen Bezug zu Mauern, weshalb die Anlage dem intramuralen Ritualgeschehen zuzuordnen ist, s. auch Güterbock apud Özgüç – Özgüç 1949, 103; Darga 1969, 16; Gurney 1977, 38; Hawkins 2000a, 288–295.

381 Zur Übersetzung dieses Wortes wird unter III 2.2.6.2 ein Vorschlag erarbeitet.

382 Zum Befund s. I 2.1.4, **I-Nr. 51**. Zu den Texten s. van den Hout 1999, 143–151: bes. 150 (Rezension zu KBo 12) KBo 12. 113 Rs. 10'; Schwemer 2006a, 263 f.: »Dort sind womöglich zwei unbearbeitete Felsbrocken im Hof des Heiligtums als *huwaši*-Steine anzusprechen«.

383 Puhvel 1991, 308–311 *hīlammar-/hīlamni-*, »gate building, gatehouse. portal (leading to a courtyard)«; Hemeier unpubliziert, Teil I: 139–156.

384 Wilhelm 2009, 61 f. KUB 7. 25 I 12 f.

385 Schutzgottheiten s. McMahon 1991, 11 f. CTH 636, KUB 20. 99 II 18, 19, 25. Allgemein Wilhelm 1997, 9–13; Wilhelm 2009, 61 f.

386 Ökse 2011, 228.

387 Schwemer 2004, 399 Anm. 18; Wilhelm 2015, 94: Das *halentuwa* ist weder ein Palast noch das Adyton eines Tempels, sondern ein eigenes Haus bzw. ein Flügel eines Gebäudes »but a location where the king may spend the night and where he is able to perform certain cultic acts and to put on the attire required for celebrating religious festivals«. Er identifiziert das Gebäude unterhalb des Teichs am Hang. Mithilfe der Elektrischen Kartierung wurde festgestellt, dass es aus mehreren Räumen bestand, s. Lorra – Stümpel in: Müller-Karpe 1999, 108 Abb. 36 [E_1].

388 Zur Geophysik oberhalb der Stadt s. Stümpel 1997, 139 f.; Stümpel 1998, 152 f.: zum Teich; Lorra – Stümpel 1999, 106–108: Elektrik auf niedriger gelegener Geländestufe; Ökse 1999, 86–91; Nunn 2010, 140 f.; Ökse 2011, 228.

angrenzenden Räumen³⁸⁹. Die Orientierung des Gebäudes bezieht sich laut dem Ausgräber auf die Stadt (und das Südost-Tor), was anhand der in Google Earth referenzierten Karten nachvollzogen werden konnte³⁹⁰. Nördlich und unterhalb am Hang sollen sich in der Elektrik Reste der *halentuwa*-Übernachtungsstätte des Großkönigs abzeichnen. Im Süden reichte die elektrische Kartierung nicht über die Lage der Felsbrocken hinaus.

Dieser Befund und die von Gernot Wilhelm und Andreas Müller-Karpe vorgeschlagene Interpretation entbehren nicht des Reizes, dennoch mahnt Wilhelm vor einer Überbewertung, denn die Datierung des Versturzes der Felsblöcke ist nicht gesichert³⁹¹.

I 1.2.1.2 ^É*tarnu*-

I 1.2.1.2.1 Etymologie und Eigenschaften

Der Begriff wird von Darga – unter starkem Vorbehalt – als Temenos, »Einfriedung, Umfassungsmauer, Außenmauer« verstanden³⁹². Das ^É*tarnu* konnte laut der *BEL MADGALTI*-Anweisung als (bauliche?) Umfassung von Gehölz, Gemüse- und Weingärten dienen³⁹³. Andere verweisen mehr auf seine Funktionalität als Ort von Waschungen und übersetzen »Waschhaus«³⁹⁴ bzw. »Haus der (kultischen) Waschungen« (?)³⁹⁵. Dass es sich um ein Gebäude handelt, demonstriert ein Text, in dem es um die Erneuerung des Verputzes geht³⁹⁶. Eine alternative Schreibweise könnte É.ḪI.UŠ.SA? sein³⁹⁷.

Es gab eine goldene (Miniatur-)Form, die laut eines Schwures geopfert werden konnte³⁹⁸.

Beim Frühjahrsfest AN.TAḪ.ŠUM^(SAR) wurde mindestens dreimal ein außerhalb der Stadt gelegenes (^É*tarnu*) aufgesucht, welches von Ḫattuša aus durch das Tawinija-Tor zu erreichen war³⁹⁹. Es lag wohl in der Nähe des möglicherweise nördlich von Boğazkale gelegenen Berges Tippuwa bzw. auf dem Weg nach Ḫattuša, denn am zweiten Tag des Festes gab es neben Waschungen des Königs und der Königin im ^É*tarnu* einen Wettlauf an diesem Berg⁴⁰⁰. Die Kleider des Königs wurden hier vor dem Einzug in die Stadt gewechselt⁴⁰¹.

389 Müller-Karpe 2015, 84.

390 Im Unterschied zu den Interpretationen des Stadtaufbaus anhand der Kardinalrichtung des Kompasses, s. Müller-Karpe 2015, 84–86. 92 f. Abb. 7–9. Es fehlt für die Plausibilität die finale Verbindung zwischen Nordost- und Südost-Toren. Außerdem orientieren sich – wie der Autor selbst durch die Orientierung auf die Sommersonnenwende am 21.06. bzw. eine Venus-Konstellation mit nur minimaler Abweichung erklärt – einige der Bauten nicht Nordwest-Südost, sodass die Interpretation nur auf ausgewählten Elementen fußt. Dass die Stadt planerisch gestaltet wurde, ist wahrscheinlich. Aber auch ohne Fixierung auf spezielle Richtungen tendieren Großbauten einer geschlossenen Siedlung oft dazu, eine gewisse einheitliche Ausrichtung anzunehmen, z.B. bei Rücksichtnahme auf Straßenverläufe. Die Erklärung, wie sich die HethiterInnen an magnetisch Nord orientiert haben, gibt der Autor in Müller-Karpe 2017, 22–25 durch Vergleiche zu Ägypten. Zur Ausrichtung an Äquinoktien bzw. Sonnenwenden verweist er auf das Beispiel der Oberstadt von Boğazkale.

391 Wilhelm 2015, 95: »and thus there is no chance of dating them [die Steinblöcke] or at least of proving that they had already been there when the temple was still in use«.

392 Darga 1969, 13, Gurney 1977, 41; Pierallini 2002b, 269–272; Savaş 2008, 657–680.

393 Savaş 2008, 671; zur *BEL MADGALTI*-Anweisung s. I 1.2.1.1.1.3.

394 Pierallini – Popko 1998, 117–129; Puhvel 2004, 54; belegt in KUB 20. 42 18 Dupl. KUB 20. 63 I 9.

395 Friederich 1991, 216.

396 Savaş 2008, 671: »Become old, the wall parget (plaster) of the king's houses, stables, warehouses (and) the ^É*tarnu*-structure's are scraped and covered once again with a new parget and their renovation for a second time; in addition to this, the necessity of the ^É*tarnu*-s threshing fields, barns, temples, forests, vineyards and vegetable gardens being built well, the bathhouses and houses of the cupbearers' and the canals of the city gate buildings' being in good conditions, and their cleaning always being controlled and regulated when they become dirty due to water«.

397 Alp 1947, 172 Anm. 24: belegt in KUB 15. 1 II 9. 41, KUB 13. 2 II 13. 19.

398 Savaş 2008, 671.

399 Güterbock 1961a, 87; Carter 1962, 27.

400 Zu Tippuwa s. III 1.3.2.1, zum Wettlauf s. III 6.1.3.1; Güterbock 1960, 80–89; Zinko 1987, 19; Birchler 2006, 168; Hutter-Braunsar 2008, 28 Übersichtstafel CTH 604, KBo 10. 20 Vs. I 19–35, 3.–6. Tag von Arinna nach Tawinija und Hijasna.

401 Pierallini 2002b, 269–272.

Die bereits erwähnten Opfer⁴⁰² am ^(NA₄)*huwaši* des Wettergottes von Ḫatti am 14. Tag des AN.TAḪ.ŠUM-Festes fand an einem ^É*tarnu*- in einem ^{GI^STÜG}, »Buchsbauwäldchen«⁴⁰³, statt⁴⁰⁴. Das Gottheitsbild wurde innerhalb des ^É*tarnu*-abgestellt. Die Kombination von ^É*tarnu*- mit ^(NA₄)*huwaši* bzw. Hain ist häufiger belegt⁴⁰⁵. Auch der Reinigungsaspekt am ^É*tarnu* wiederholte sich, allerdings nahm die Königin nicht immer daran teil⁴⁰⁶.

Wie schon bei ^(NA₄)*huwaši* zeichnete sich eine Zweiteilung des Begriffs ^É*tarnu*- ab, einmal als Erscheinungsraum – oftmals im Wald –, einmal möglicherweise als symbolisches Erscheinungsbild, auch wenn die Belege deutlicher für einen räumlichen Bezug im Vorfeld des Stadttors sprechen.

I 1.2.1.2.2 Heutige Identifizierung

Den Vorschlag zur Identifizierung eines ^É*tarnu*- mit Yazılıkaya machte ebenfalls Güterbock⁴⁰⁷. Ihm schlossen sich Gurney und Özkan Savaş an⁴⁰⁸. In seine Argumentation bezog letzterer eine heute versiegte Quelle im Umfeld mit ein. Quellen sind jedoch ein zu häufiges Landschaftselement, als dass sie zur Identifizierung betragen könnten.

Die Lage Yazılıkayas passt ebenfalls nicht zu der Richtungsbeschreibung des Tawinija-Tors⁴⁰⁹, das auf dem Weg zum ^É*tarnu*- durchschritten wurde. Die moderne Ortschaft Büyüknefes, die als das hethitische Tawinija angesehen wird, liegt südwestlich, Yazılıkaya nordöstlich von Boğazkale.

Nach den neueren Ausgrabungen, die ein Tor zwischen Poterne 5 und 6 freilegten und Abarbeitungen mit Nischen auf dem Kızılarkayası (westlich von Poterne 4) dokumentierten, überlegten Rudolf Dittmann und Ulf Röttger, ob der regulierte Bachlauf des Kızılarkayası Deresi mit einer ^É*tarnu*-Anlage zusammenhängen könnte⁴¹⁰. Am Mädchenfelsen treffen zwei innerstädtische Wege zusammen: der Weg von der Unterstadt zur Oberstadt und der, der durch das Untere Westtor in die Stadt führte⁴¹¹. Sibilla Pierallini und Popko verorteten bereits die Stelen-Kultplattform der Sonnengöttin von Arinna und Mezzulla auf diesem extramural gelegenen Felsen⁴¹². Gegen diese Identifizierung spricht jedoch, dass zum Erreichen des ^(É)*tarnu*- das Tawinija-Tor durchschritten werden musste. Pierallini argumentierte auf dieser Grundannahme, dass ein ^(É)*tarnu*- im Bereich des Flusses Yazır lag⁴¹³.

402 s. I 1.2.1.1.2.

403 ^{GI^STÜG}, *puraši* oft übersetzt als »Buchsbauwäldchen, -hain«. Bei Güterbock – Hoffner 1997, s. v. ^{GI^S}*pura*-, nur allgemein »Holzart« angegeben. Zinko 1987, 20 f.; Hutter-Braunsar 2008, 28 CTH 604, KBo 10. 20: (11. Tag) »Am nächsten Tag bringt der Anführer [GAL] der Hofjunker das [vergangene] Jahr in das *hešta*-Haus und der König folgt ihm. Er setzt die Rennpferde auf den Weg. [... 19. Tag] »Der nächste Tag ist der Tag der Fleischopfer. Der König geht in den Buchsbauhain und setzt die Rennpferde auf ihren Weg. Danach aber, ist es nun der Anführer [GAL] der Leibgardisten oder ist es der Anführer [GAL] der Hofjunker, stellt man die Becher vor dem Wettergott *pihasassi* und der Sonnengöttin von Arinna auf«, zu Wettfahrten s. III 6.1.3.1.

404 Darga 1969, 13 KUB 11. 22 I 1–3: im ^É*tarnu*. Ähnlich KUB 20. 42 Vs. I 10–12 Dupl. KUB 20. 63 + KUB 11. 18 Vs. I 11–13: im ^É*tarnu* in der Nähe des Buchsbauhaines.

405 Savaş 2008, 671.

406 Savaş 2008, 671: keine der Passagen näher belegt. Ankunft vom (?) ^(NA₄)*huwaši*, Baden des Königs (ohne Königin), anschließend Ankleiden.

407 Güterbock 1953, 86 Anm. 2.

408 Gurney 1954, 156 vergleicht den Auszug CTH 669 KUB 10. 91 Vs. II 11–18 zum ^(É)*tarnu*- im Wald, bzw. die GöttInnenversammlung mit dem babylonischen *AKĪTU*-Fest und lokalisiert dies in Yazılıkaya. Er hält die Ähnlich-

keit jedoch für Zufall; Carter 1962, 26–28; Gurney 1969, 166 mit älterer Lesung *tarnawi*-. Im genannten Festritualtext heißt es laut Savaş 2008, 657–680: bes. 672: »a god sitting in a wheeled chariot with red, white, white and blue pennants is brought to ›the *tarnu*-structure in the forest‹ by using the Tawiniya gate of the city and in this house, a sanctity is made for him according to a certain religious ceremony«.

409 Güterbock 1961a, 85 führt das Evokationsritual KUB 15. 31 I 13–15 (KÁ.GAL-TIM ŠA ^{URU}*Ta-ú-i-ni-ia*) und KUB 15. 34 I 18 (*nat-kan katta IŠTUKÁ.GAL* ^{URU}*Da-a-ú-ni-ia panzi*) an. Das Tor liege »unten« und die Ortschaft Tawinija daher nördlich von Ḫattuša. Güterbock schlägt Eskiyyapar oder Alaca Höyük vor. Auch Carter 1962, 27; Börker-Klähn 1983, 83–103 lokalisieren das im AN.TAḪ.ŠUM^(SAR)-Fest erwähnte Tawinija-Tor im tiefer gelegenen Nordteil der Stadt. Börker-Klähn schreibt ihm eine Funktion als Haupttor zu. Tawinija war eine Kultstadt des Telipinu, die mit Tavium gleichgesetzt und seit Texier in Büyüknefes lokalisiert wird. Da Büyüknefes südwestlich von Ḫattuša liegt, identifiziert Haas 1970, 103 f. 152 f. es als das südwestlich gelegene Löwentor (**I-Nr. 20**).

410 Dittmann – Röttger 2010, 188.

411 Schachner 2010, 190.

412 Pierallini – Popko 1998, 117–129.

413 Pierallini 2002b, 269–272.

Alternativ schlug Savaş den Rundbau am südöstlichen Zugang zur Büyükkale zur Identifizierung als ^E*tarnu-* vor⁴¹⁴. Es handelt sich um einen turmartigen Aufbau mit einem Innendurchmesser am Fuß von 6,4 m, dessen Dach aus einer ebenen, offenen Plattform von 5,3 m Durchmesser bestand. Im Innenraum stand »an die nördliche Brüstung innen angebaut [...eine ...] Basis aus Sandsteinen«⁴¹⁵, auf der drei Kalksteinquader aufgestellt waren⁴¹⁶ und von denen einer eine unvollendete (?) hieroglyphenluwische Inschrift trägt. Hier kam auch die Inschriftenstele BOĞAZKÖY 7 zu Tage⁴¹⁷. Die Plattform war nach Auskunft der Ausgräber nicht vom Burgberg, sondern nur von der Stadtseite aus zugänglich⁴¹⁸. Datiert wird die Anlage durch die Kleinfunde in das späte jüngere Großreich, die Erwähnung des ^E*tarnu-* reicht bis in die althethitische Zeit⁴¹⁹. Ebenfalls gegen diesen Vorschlag spricht die intramurale Lage.

Nach Savaş ist das architektonische Element auf dem faustförmigen Silbergefäß ein schematisiertes ^E*tarnu-*⁴²⁰. Vor einem Wettergott, der zwei Stiere am Zaum führt, steht ein Altar, vor dem wiederum der Großkönig Tutḫalija und sieben weitere Personen libieren bzw. musizieren. Die hinterste Person, die durch das architektonische Element von der Wettergottheit getrennt ist, steigt mit emporgerecktem Zeigefinger aus einem vegetabilen Element (Baum?) auf⁴²¹. Dies repräsentiert möglicherweise den in den Schriftquellen erwähnten ^{GIS}TÜG, »(Buchsbaum-)Hain«⁴²². Ein ähnliches Gewächs ist auf dem Hirschrhyton abgebildet (s. **PM-Nr. 147**). Collins beschäftigte sich mit seiner Identifizierung und schlug statt ^{GIS}TÜG den *eya-* Baum vor⁴²³.

414 Savaş 2008, 677–679; **I-Nr. 12**.

415 Bittel 1955, 13.

416 In Versturzlage gefunden, s. Bittel 1955, 14 Abb. 4.

417 Güterbock apud Neve 1982, 80 unvollendet und fragmentarisch, lesbar ist MAGNUS.REX; Savaş 2008, 670.

418 Bittel 1955, 13.

419 Pierallini 2002b, 269–272.

420 Savaş 2008, 657–680. Fausrhyton, Boston, Museum of Fine Arts, Accessions-Nr. 2004.2230, <<https://collections.mfa.org/objects/322343/drinking-vessel-in-the-shape-of-a-fist>> (03.09.2022), s. Güterbock – Kendall 1995, 45–60 Abb. 3.1–3.5; Schuol 2004c, 320–339.

421 Schuol 2004c, 329 f. interpretiert das Wesen als Berggott. Sie hält die Kombination von Berg- und Wettergott auf dem Gefäß für einen Indikator, dass der Wettergott von Zippalanda und der Berg Daḫa gemeint seien. Die Kombination von Berg und Wettergott beschränkt sich jedoch nicht auf den Kult von Zippalanda, weshalb dieser Vorschlag skeptisch gesehen wird.

422 Zu ^{GIS}TÜG, s. I 1.2.1.2.1.

423 Collins 1989, 151. Vorgesprochen als Übersetzung des seit althethitischer Zeit belegten ^{GIS}*eya-(n)* wurden immergrüne Bäume wie Eibe, Weißtanne, Eiche, aber auch Obstbäume. von Brandenstein 1939, 75 f. 76 Anm. 1 übersetzt »wertvoller Obstbaum«, weil er im Zusammenhang mit Apfel- und Birnenbaum in KUB 12. 20 9 genannt wird. Dagegen wendet sich Otten 1942, 43, Anm. 9. Güterbock 1964b, 100 schlägt »(Weiß-)Tanne« vor dagegen Szabó 1973, 76: »Tanne« sei eher hethitisch *tanau-*. Puhvel 1984, 255 weist auf KUB 19. 1 IV 18 hin, wo *hurpaṣtanuṣ* »Blatt« erwähnt wird, und schließt damit Nadelbäume aus. Puhvel 1984, 253–257; Collins 1989, 151: »Eibe« und *allantaru-*, »Eiche«. Haas übersetzt ^{GIS}*eya-(n)* »Eiche« (s. Haas 1970, 66 f.; Haas 1975, 227–233 in Anlehnung an die griechische Argonautensage, in der ein Schafsfell in eine Eiche gehängt wurde; Haas 1977a, 269 f.; Haas 1994, 701).

Er galt auch als Symbol der Steuerbefreiung, CTH 291 Tafel 1 § 50 s. Puhvel 1984, 255; Haas 1994, 701 Anm. 34; Mazoyer 2004, 84–88 (CTH 638); Taggar-Cohen 2006, 205. Zu Beginn eines jeden elften Monats wurde ein *eya*-Baum

in Nerik und in Arinna errichtet, der laut der althethitischen Gesetzessammlung Zeichen für die Lastenbefreiung beider Kultstädte war.

Dieser Baum stand in einem engen Verhältnis zum Gott Telipinu. Haas 1977b, 106; Haas 1982, 55. 220 Anm. 105 Bo 2326 Rs. 38; Taggar-Cohen 2006, 205: Ein ^{GIS}*eya-* (*n*) im Gebirge markierte einen Heiligen Platz des Telipinu oder einen Hain der Ḫannahanna. Der Stamm des Baumes wurde – Haas 1994, 701 vergleicht es mit Maibäumen – bei den Altären bei der Residenz des Telipinu-Priesters errichtet. Gleichzeitig symbolisierte der Baum Fruchtbarkeit, deren zugehöriger Gott Telipinu war (della Casa 2010, 109). Interessant ist für Haas 1994, 443. 744, dass das hieroglyphenluwische Zeichen für den Gott Telipinu einen Laubbaum darstelle. In Ritualen half er bei der Befreiung von Krankheiten. Zum Telipinu-Mythos s. III 1.5.1.

Haas 1982, 30. 217 Anm. 48; Haas 1988a, 291; Haas 1994, 701. 742; Lombardi 1996, 61: Der ^{GIS}*eya-*Kult war mit dem Königtum auf das engste verbunden. In CTH 324, KUB 17. 10 IV 27–31 Telipinu-Mythos wird die Verbindung mit dem Königsheil angeblich besonders deutlich (s. III 1.5.1). So steht neben den anderen Erneuerungen im Festverlauf des *purullija*-Festes auch die Erneuerung des ^{GIS}*eya-(n)* des Telipinu, der vor dem Tempel des Wettergottes von Nerik steht. Haas 1970, 66. 260–265, Bo 2839 Vs. III 14' f.: Eine Libation für den Baum durch den König ist weiterhin belegt, wenn er nach der Versammlung aus dem Tempel heraustritt. Zusammen mit den ^{DÜMU}MES.É.GAL, den ^{LÜ}MES.MEŠEDI und (^{LÜ}MES)ALAM.ZU, ging der König (das Königspaar?) nach unten zu dem großen Baum und huldigte ihm, s. auch auch Mazoyer 2006a, 264 CTH 638, KUB 53. 4 (mit Dupl.) Vs. I 8'–10'.

Haas 1970, 66. 136 IBoT 2. 121 Rs. 9' f.: Erwähnt wird ^{GIS}*eya* auch in einer Entsühnungshandlung des Ḫuzzija für die Stadt Nerik. Collins 1989, 149–151 KBo 3. 8 III 9, 27: Ein Binderitus eines Rotwildes konnte ebenfalls an diesem Baum gelegt bzw. entbunden werden. Dabei hatten Hirsche und der Baum eine besondere Beziehung; in CTH 338, KUB 12. 62 Vs. 16' – Rs. 2 schlafen ein Löwenbaby und ein einjähriges Kitz unter einem ^{GIS}*eya* an einer Quelle.

In ihm konnte ein *kurša*-Askos gehängt werden⁴²⁴. Bekannt sind seine Eigenschaften groß, robust/aus hartem Holz, beständig und immergrün⁴²⁵. Der auf dem Hals des hirschförmigen Gefäßes dargestellte Baum kann jedoch eigentlich nur einen Laubbaum darstellen, am ehesten sogar eine Palme, wobei Palmen die kalten Winter Anatoliens kaum überleben würden. Eine Ansprache der architektonischen bzw. vegetabilen Bildelemente ist nicht verifizierbar.

Für eine Interpretation Yazılıkayas als ^É*tarnu*- konnten keine eindeutigen Indizien gefunden werden, auch die Alternativvorschläge sind aufgrund ihrer intramuralen Lage wenig überzeugend.

I 1.2.2 Dynastischer Totenkult

Mit den Bezeichnungen »Haus des Wettergottes« bzw. ^(NA₄)*huwaši* des Wettergottes könnten jedoch auch andere Anlagen wie der intramurale Tempel 1 von Ḫattuša gemeint gewesen sein. Somit wurde in den folgenden Jahren nach weiteren Raumkonzepten gesucht, die zum Befund von Yazılıkaya passen könnten und Yazılıkaya als dynastischer Gedächtnisbau bzw. königliche Begräbnisstätte interpretiert. Grund dafür sind die chthonischen Bezüge, wie sie aus dem Bildprogramm von Kammer B und aus den Funden von Skelettresten hervorgehen sollen. Besonders Kammer B steht dabei im Fokus. Sie soll als Mausoleum der Großkönige, als Raum für den königlichen Totenkult oder als Beerdigungsstätte eines Symbols für das »Alte Jahr« gedient haben.

Dass die ergrabenen Bestattungen nicht in die Zeit der bildlichen Ausgestaltung datieren, wurde bereits erwähnt⁴²⁶. Dass adulte und juvenile Toten im »offenen Raum« bestattet wurden, ist durch die Befunde von Osmankayası⁴²⁷ und das hethitische Totenritual⁴²⁸ gesichert⁴²⁹. Die Versorgung einiger verstorbener Könige der althethitischen Zeit mit Opfergaben erfolgte jedoch innerstädtisch in der Cella des Tempels des Wettergottes Teššup (von Ḫalab)⁴³⁰. Nach verschiedenen Gottheiten, den Attributen des Teššup und anderen

424 Haas 1970, 67; Puhvel 1984, 255 CTH 324 KUB 17. 10 IV 27-31: In ihm wurde ein *kurša*-Askos (Schafsfell?) gehängt, der im Telipinu-Mythos – dazu s. III 1.5.1 – eine Art »Füllhorn« voll an Schafsfett, Getreide, Feldfrüchten, Wein, Ziegen und Schafen, langen Jahren und Nachkommenschaft war. Darüber hinaus wurden *kurša*-Askoi am? Baum verbrannt (Haas 1970, 67 KUB 25. 31 Vs. 5-7). Im *purullija*-Fest wurde für den Gott zu Beginn des neuen Jahres in Kašḫa ein junger ^{GIŠ}*eya*-Baum als Symbol für seine Rückkehr aufgestellt. Die enge Beziehung dieses Gottes zu Bäumen wird somit deutlich. In den Heilsbeschreibungen zu Ende des Telipinu-Festmythos (des *purullija*-Neujahrsfestes?) wird der mit den erwünschten Gaben für das neue Jahr gefüllte *kurša*-Askos eines Schafes an der Eiche des Telipinu aufgehängt. Haas 1994, 702 f. KUB 33. 59 Rs. III 5-13: In einer anderen Version dieses Mythenkreises wird der *kurša*-Askos von der Biene der Göttin Ḫannaḫanna gebracht. Der Hain der Muttergöttin Ḫannaḫanna bestand aus drei Quellen und einem *eya*-Baum, an dem der *kurša*-Askos hing, s. Haas 1970, 66; Haas 1982, 55; Mazoyer 2006a, 264 als Fetisch/Heilsymbol des Königtums. Hier ist die Muttergöttin mit dem Vegetationsdämon Mijatanzipa und der Biene präsent.

425 Relativ sicher ist, dass es sich um einen großen, immergrünen Baum handelt. Seine Größe ist belegt durch Haas 1970, 67 KUB 58. 11 Vs. 10 f.: »Der Mann des Wettergottes stellt das *mukar*-Musikinstrument vor den großen Baum; dann spricht der Oberste [GAL] der Holztafel-schreiber die Worte« und bei Puhvel 1984, 255 CTH 678, »Festbeschreibung von Nerik« Bo 2839 III 14 f., 37 f. = KUB 58. 33: GIŠ^{SU} *RABŪ*, GIŠ GAL. Außerdem war sein Holz robust, denn es wurde für Speere verwendet (Puhvel

1984, 255) und wohlduftend, denn es konnte geräuchert werden (de Martino 1998, 147), zu Instrumenten s. III 3.1.1.

426 s. zur Datierung I 1.1.3; I 1.1.6.

427 Zu Osmankayası s. I 1.1.1.

428 CTH 450 »Totenrituale: »Wenn in Ḫattuša ein großes Unheil geschieht«: Das königliche, hethitische Totenritual dauerte etwa 14 Tage. Diverse Handlungen mussten vollzogen werden, wenn entweder König oder Königin euphemistisch »Gott wurde«, d. h. starben. Umfänglich wurde für verschiedene Gottheiten geopfert bzw. libiert bzw. Reinigungshandlungen vorgenommen. In einigen Passagen gab es spezielle Schweigeanweisungen. Der Großteil des Rituals fand in einem Zelt (s. III 2.2.8), im É.NA₄ (s. I 1.2.2.4), im ^É*hilamni* (s. I 1.2.1.1.2) statt. Jüngerer und spätes Jüngerer Großreich. Die Übersichtstafel CTH 451, KUB 30. 27 datiert ebenfalls in diese Zeit. Zur Zusammenstellung der Editionen und Literatur Kapeluš 2011a-d. Außerdem z. B. Otten 1940a, 3-11; Otten 1940b, 206-224; Otten 1958; Christmann-Franck 1971, 61-84; Gurney 1977, 59-63; Imparati 1977, 19-64; Wilhelm 1983; Haas 2000, 52-67; Kassian u. a. 2002.

429 Es gab aber auch intramurale Bestattungen.

430 CTH 660 »Opfer für die Königsstatuen« KBo 39. 91 Vs., Jüngerer Großreich, Opfer für Ḫattušili (I.), Tuḫalija (I./II.) und Šuppiluliuma (I.) sowie die Stier Šeri(š) und Ḫurri(š) im Tempel des Wettergottes, der für Pierallini 2000, 331 in der Unterstadt zu lokalisieren ist.

Popko 2002b, 78 f.: Die Könige werden hier als »Helden« und nicht als Ahnen verehrt. Ihre Nennung enthält drei bzw. vier Königsnamen: drei (Ḫattušili, Tuḫalija und Šuppiluliuma) in KUB 10. 11 + Vs. III 26'-30', Rs. IV 21-25 (mit Dupl.), KBo 39. 86 Vs. II 11'-15', KBo 39. 88 Vs. II 7'-11'

Kultgegenständen erhielten sie ihre Gaben. Auch im Tempel des Gottes Zababa⁴³¹ bzw. dem der Sonnengöttin von Arinna⁴³² gab es eine Statue des Ḫattušili. Der Kult um die verstorbenen Könige reichte wahrscheinlich bis das Ältere Großreich zurück⁴³³. Aus einem anderen Text ist zu entnehmen, dass auch in Zalpa in der Großreichszeit ein Großkönig bestattet werden konnte⁴³⁴.

Im Kontext von Bestattungsbräuchen und Totenkult wurden die Worte ^(NA₄)ḫekur (SAG.UŠ), ḫesti/a und É.NA₄ verwendet und verschiedentlich Yazılıkaya zugeordnet, wenn auch andere Lokalisierungen vorgeschlagen wurden. Vor allem das Verhältnis von ^Éḫešta- zu ^{NA₄}ḫekur und É.NA₄ ist unklar⁴³⁵. É.NA₄-Steinhaus diente im königlichen Totenritual als Deponierungsort für Knochen und wird daher mit »(Fels-)Grab, Mausoleum« übersetzt. ^(NA₄)ḫekur (SAG.UŠ) ist – neben anderen, verwaltenden Funktionen – möglicherweise ein Memorial im Fels, ^(É)ḫesti/a wiederum fungiert in den Texten als Kultplatz für Unterweltgottheiten und Bestattungsort für das vergangene Jahr⁴³⁶. Verschiedentlich wurde vermutet, dass die Begriffe É.NA₄ und ^(NA₄)ḫekur⁴³⁷ bzw. É.NA₄ und ^Éḫešta dasselbe meinen⁴³⁸. Auch das in der Inschrift von Kammer 2, Südburgkomplex (I-Nr. 21) genannte DEUS.VIA+TERRA (^DKASKAL.KUR⁴³⁹) könnte in Zusammenhang mit dem Totenkult stehen und ist Bestandteil der Forschungsdiskussion.

Sowohl das Neujahrsfest als auch der (dynastische) Totenkult enthalten Aspekte von Ende bzw. Anfang und Erneuerung. Die Anlässe und Feierlichkeiten sind somit zwar nicht konträr, meinen jedoch etwas anderes und sind nicht zwingend nur in *einem* Ortsraum umzusetzen.

I 1.2.2.1 ^(NA₄/É)ḫekur-

Zwischen den Begriffen ^{NA₄}ḫekur und dem deutlich seltener belegten ^{NA₄}ḫekur SAG.UŠ gibt es wohl einen Bedeutungsunterschied⁴⁴⁰. Das Wort ^{NA₄}ḫekur steht für eine noch näher zu besprechende Felsanlage. Durch das angehängte Adjektiv SAG.UŠ, »dauerhaft, ewig« wurde es zu einem feststehenden Ausdruck für ein »Memorial«⁴⁴¹.

und KBo 39. 91 Vs. II. Vier unter Einfügung von Muršili sind enthalten in VS NF 12. 2 Vs. I 10'-14'; KBo 2. 30 Vs. 12'-14'. Popko verortet diesen Tempel auf der Büyükkale. Festzuhalten ist zumindest, dass es sich wohl nicht um den Großen Tempel von Wettergott und Sonnengöttin in der Unterstadt handelt.

Torri 2008, 173-190 verortet das Geschehen in einem Gebäude, das sie mit der Anlage des Tempels 5 vergleicht, da hier die vergöttlichte Darstellung des Tutḫalija gefunden wurde (I-Nr. 16A).

431 Torri 2008, 177 CTH 612, KBo 4. 9 III 11-15, »16. Tag des AN.TAḪ.ŠUM-Festes«: für Ḫattušili III.

432 Torri 2008, 183 f. CTH 4, KBo 10. 12 III 21 f.: als Motivgabe (?) zu Lebzeit des Ḫattušili I.

433 Torri 2008, 178 CTH 648, IBoT 4. 158 5.

434 Kolophon von IBoT 2. 130 nach Klinger 2008b, 280 Anm. 10 einem hethitischen Totenritual und CTH 450 zuzuordnen. Nach Hethiterportal online gehört es zu CTH 667, s. auch Otten 1958, 92 f. 133; Forlanini 1984, 255-258; Haas 1999, 173 zu Bo 2715, was aber nicht das hier gesuchte Kolophon enthält. Klinger 2008b, 277-290 zur besonderen Beziehung des hethitischen Königtums mit der Stadt Zalpa.

435 van den Hout 2002, 74 Anm. 3.

436 Zur Unterwelt s. III 1.3.3.2.

437 Zumindest partiell meint van den Hout 2002, 87 f. unter Bezug auf KUB 14. 4 II 5', wo er die beiden nebeneinander stehenden Begriffe mit einer Apposition übersetzt: INA É ^{NA₄}ḫegur ^DLAMMA INA É.NA₄ DINGIR^{LM} »to the ḫekur-institution of the Tutelary Deity, to the Divine Stone House«.

438 Hawkins 1998b, 71; Harmanşah 2014c, 384: »it [ḫekur] is often compared to »Divine Stone House« (É.NA₄ DINGIR^{LM}) or the ḫesti-house, both clearly associated with funerary installations«.

439 Zum ^DKASKAL.KUR s. I 1.2.2.5.

440 Otten 1988, 42 f. im Unterschied zu Puhvel 1991, 287-289. Literatur(auswahl): Otten 1963, 15-23; Güterbock 1967a, 73-81; Imparati 1977, 19-64; Beckman 1983, 38 f.; Otten 1988, 42-44 vor allem zu etymologischen Zusammenhängen und älterer Literatur; Puhvel 1991, 287-289; van den Hout 1994, 50-52; Opfermann 1998, 229-237; Haas 2000, 52-67; van den Hout 2002, 73-91; Singer 2009, 169-191; Taracha 2009, 134. 165 f.; Strobel 2010, 793-816; Balza – Mora 2011, 213-225; Schachner – Seeher 2016, 103-114.

441 Otten 1988, 42 f.

I 1.2.2.1.1 Etymologie und Eigenschaften

Das Wort ^(NA₄)*hekur* könnte einen »Felsgipfel«⁴⁴², »Felsvorsprung, Fels(gruppe)«⁴⁴³, oder bisweilen ein sakralisiertes »Felsheiligtum«⁴⁴⁴ bezeichnen⁴⁴⁵. Dagegen meinte Puhvel unter Verweis auf *peruna* -, welches der verbreitete Ausdruck für »Stein, Fels« ist⁴⁴⁶, dass es nicht der allgemeine Begriff für Fels sei und übersetzt »rock-sanctuary, hierothesion, acropolis«⁴⁴⁷. Spätestens seit dem Älteren Großreich erscheinen zahlreiche ^(NA₄)*hekur* in den Texten⁴⁴⁸.

Der feststehende, nicht deklinierte Ausdruck wird meist mit NA₄ für Stein, seltener mit É, »Gebäude« bzw. É.GAL, »Palast/Tempel«⁴⁴⁹ determiniert⁴⁵⁰. In zwei Fällen wird es als »göttlich« (DINGIR^{LM}) attribuiert⁴⁵¹. In diesen Fällen – und nicht in Kombination mit SAG.UŠ – macht Theo van den Hout eine königliche Begräbnisstätte aus⁴⁵².

Ohne den Zusatz SAG.UŠ erscheint ^(NA₄)*hekur* auch im Zusammenhang mit nicht-königlichen Personen⁴⁵³ und als Verehrungsstätte des Pferdegottes Pirwa, des Berggottes Pi/uškurunuwa oder von Schutzgöttern⁴⁵⁴.

Das Adjektiv *wattant(i)* beschreibt ein ^(NA₄)*hekur* und wird als »élevé, massif« übersetzt⁴⁵⁵. Ein etymologischer Zusammenhang von *wattant(i)* mit »Berg« ist relativ wahrscheinlich⁴⁵⁶. Berggipfel und Bauwerke für

442 Melchert 1984, 142 Anm. 113; van den Hout 1994, 37–76; Melchert 1994, 144: »crag«; Hoffner 2002a, 198; van den Hout 2002, 73–91.

443 Schwemer 2006a, 263 f.

444 Puhvel 1991, 287; Harmanşah 2014c, 384.

445 Grundlegend Imparati 1977, 19–64; van den Hout 2002, 73–91.

446 Puhvel 1991, 289: ^{NA₄}*peruna*-, ^{NA₄}*peru*- ist das hethitische Wort für »Felsen, Felsblock, Stein«. Der Großteil der genannten Texte datiert erwartungsgemäß in das Jüngere Großreich, althethitische und Ältere Großreichs-Schrift- bzw. Sprachformen sind belegt. Das Wort beinhaltet einen symbolischen Qualitätsaspekt als »langanhaltend, dauerhaft« (KBo 15. 10 II 1–5 »Das Entsühnungsritual der Zip-lantawija«), wird aber auch für topographische Eigenschaften verwendet. Es ist nicht gleichbedeutend mit ĤUR.SAG, das den gesamten Berg bezeichnet, sondern dürfte einen Bestandteil, d.h. die Felsen auf dem Berg(rücken), meinen. s. auch Polvani 1988, 97–106 »roccia«; Collins 1989, 203–205 CTH 443, KBo 15. 10 III 48'. 60', Älteres Großreich: Zusammen mit Laub (zu Laub s. III 2.2.6.1) und anderen Opfergaben wurde eine tote Maus auf einem ^{NA₄}*peruni*-Fels/Stein in einem Reinigungsritual gegen Zauberei abgelegt. Dieses Opfer richtete sich an den Wettergott des Eides, den Sonnengott und den Wettergott des Himmels sowie ihre jeweiligen männlichen Begleiter; Güterbock – Hoffner 1997, 313–315 KUB 14. 15 III 39–41 Dupl. KUB 14. 16 III 7–9: »That Mt. Arinnanda is very steep, ... furthermore it is (also) very high; it is wooded/overgrown, and furthermore it is rocky«; Birchler 2006, 167. – Auch belegt ist ^{NA₄}*perunaš* GURUN »Früchte des Felsen«, das für die Mixtur einer Salbe für ein männliches Kind verwendet werden soll (Starke 1985, 235 KUB 44. 4 + KBo 13. 241 Rs. 13), s. auch Haas 1970, 144; Beckman 1983, 176 f. 189: »Kristall (?)«; Puhvel 1984, 139 KUB 36. 89 Vs. 15: ^{NA₄}*pirunuš-wa arraraš* »he scraped the rocks«; Polvani 1988, 106–108 »Geode/Druse?«. – Für »Stein« auch hethitisch ^{NA₄}*aku*-, das von Hawkins 2000a, 301 mit hieroglyphenluwisch SCALPRUM, »Stein« bzw. Steindeterminativ gleichgesetzt wird.

447 Puhvel 1991, 287–289.

448 Verweis auf Puhvel 1991, 289; dagegen van den Hout 2002, 76, der ältere Anklänge in den Texten des Älteren Großreichs erkennt.

449 z.B. Puhvel 1991, 287 KUB 16. 27 3': LÜ^{MES} É *hekur* Pirwa. Auch É ^{NA₄}*hekur*; van den Hout 2002, KUB 76. 87 f., CTH 242, KUB 42. 83 VI 2': É².GAL *hekur* ^DLAMMA; CTH 582, KUB 55. 1 II 9': É.GAL *hekur* *pi-ir-wa*; CTH 70 KUB 14. 4 II 5': É ^{NA₄}*hekur*.

450 Neumann 1961, 66 f.: Es soll sich in lykisch *guīta* für Grabstelen des Portaltyps erhalten haben; Otten 1988, 44 f. übersetzt den Begriff mit hethitisch *kuntarra*, »Götterwohnung«, wahrscheinlich des Teššup. Puhvel 1991, 289 vermutet, da es ein feststehender Begriff ist, ein Fremdwort und identifiziert es als sumerisches É.KUR, »Berghaus«, einen erhöhten Tempel. Ein berühmtes É.KUR ist das des Enlil in Nippur. In Vermittlung durch die hurritische Sprache sei es ins Hethitische übergegangen. Melchert 1994, 144 stimmt Puhvel in der Zuschreibung als hurritischem Lehnwort zu und revidiert seine früher geäußerten Meinung zur Etymologie. Börker-Klähn 1995b, 70; Börker-Klähn 1996, 42; Puhvel 1997, 254: »abode or shrine of the storm-god«.

451 van den Hout 2002, 75 Anm. 8 KUB 10. 81 5; KBo 13. 176 9: in Kombination mit DINGIR^{LM}.

452 van den Hout 2002, 75.

453 von Brandenstein 1943, 8 f. CTH 521. 1 »Bildbeschreibung« KUB 38. 2 III 21–24: ein ^{NA₄}*hekur* des Temmuwa; Otten 1963, 19 KUB 27. 13 IV 13 f., 17: InhaberIn sind eine männliche (*allinališ*) bzw. eine weibliche Person. 454 Archi – Klengel 1980, 144. 147 KUB 16. 27 3: des Gottes Pirwa bzw. KUB 16. 27 5: der Gottheiten. KUB 48. 105 + KBo 12. 53: ^{NA₄}*hekur* der Schutzgottheit der Stadt Wašḫanija; KUB 18. 54 III 76: ein Leberorakel, Belege bei Puhvel 1991, 287 f.; van den Hout 2002, 75 f.; zum Pi/uškurunuwa s. III 1.3.2.1.

455 Gérard 2006, 249 KUB 12. 63 Rs. 35.

456 Gérard 2006, 247–249: Das hieroglyphenluwische Zeichen *207, MONS wurde wahrscheinlich als *wati*-(*wa/i*) gelesen, keilschriftluwisch *watti*-. Der Ausdruck *wa-at-ti i-ya-an-du* in KBo 29. 25 Vs. III⁷ 10 wäre somit als »zum Berg gehen« zu übersetzen. Auch belegt in der Wendung ĤUR.SAG *EMĒDU* (z.B. Şenyurt 1998, 581; de Martino – Imparati 2001, 347). Als Zusatz zu ^{NA₄}*hekur* erscheint *wattant(i)* z.B. in KUB 12. 63 Rs. 35.

die Toten waren anscheinend sprachlich verbunden, was möglicherweise der Hintergrund für den Euphemismus »an seinen Berg gelangen« (*EMĒDU ŠADĀ-ŠU*) für »sterben« sein könnte⁴⁵⁷. Darüber fungierte es als Zufluchtsort in einer »verteidigungsfähigen Hochlage«⁴⁵⁸.

Mehrere Felsanlagen sind in bzw. bei verschiedenen Siedlungen bezeugt, was dazu führte, dass sie beispielsweise als ^(NA₄)*hekur* des Adlers⁴⁵⁹ genauer bezeichnet werden mussten⁴⁶⁰.

Ferner ist es als Aufenthaltsort der Königin erwähnt, wo das ^(NA₄)*hekur* eine eigene Statue und einen goldenen Kranz besaß, den die Herrscherin aber nicht herausgab⁴⁶¹.

Zum ^(NA₄)*hekur* gehörte bisweilen Personal zur regelmäßigen Pflege⁴⁶². Die Pflege war laut Otten wichtig für das Fortbestehen der herrschenden Dynastie, auch wenn sich der Text, aus dem er diesen Schluss zieht, nicht auf ein herrschaftliches ^(NA₄)*hekur* SAG.UŠ-Memorial bezieht⁴⁶³. Bei einigen Anlagen genügte die Anwesenheit einer einzelnen, weiblichen Person, bei anderen wiederum sind zahlreiche FunktionärInnen zu verzeichnen⁴⁶⁴. Zu den Aufgaben gehörte die Überwachung des (*É*) ^(NA₄)*hekur* sowie seines Besitzes wie Ländereien und Reichtümer⁴⁶⁵. So ist beispielsweise belegt, dass eine Königin die Ländereien des verstorbenen Königs an dieses vermachte⁴⁶⁶. Die gestifteten Objekte wurden vor einem Bild des Gottes aufgestellt⁴⁶⁷. Darüber hinaus wirkten die *hekur*-FunktionärInnen bei den Festen mit, die hier abgehalten wurden und den eigenen Festritualen des ^(NA₄)*hekur*-⁴⁶⁸. Bisweilen waren ^(NA₄)*hekur* bzw. die dazu gehörigen Ortschaften von Abgaben und Dienstleistungen befreit⁴⁶⁹.

Für Beckman ist ^(NA₄)*hekur* ein »Felsgipfel«, von denen er einen in Yazılıkaya, Kammer A lokalisiert. Daran wiederum macht er eine allgemeine Verehrung für Berge, eine »numinous nature of mountains« im hethitischen Kult aus⁴⁷⁰. Weiter meint er zu Bergen, dass sie »after all constituted the most impressive features of the topography of the Hittite homeland, rendered them an appropriate location – that is, sacred space – for making contact with para-human elements of the cosmos beyond Storm-gods and the mounts

457 Haas 1982, 111 f. verweist auf die akkadische Phrase *EMĒDU ŠADĀ-ŠU* »an seinen Berg gelangen« als Umschreibung für »sterben«, die in den Urkunden Nordsyriens gelegentlich auftaucht. Eine solche Wendung benutzt nach Haas auch Ḫattušili III. bezüglich des Todes seines Großvaters Šuppiluliuma I. im Vertrag mit Bentešina, dem König von Amurru. Weiterhin meint er, dass der Eingang der Unterwelt in den Bergen lag. Dies vergleicht er mit Angaben im Gilgameš-Epos, wo der Zugang im Gebirge Mâsu erfolgte, das im Zagros, laut Haas im armenischen Hochland zu lokalisieren sei. s. auch Haas 1994, 216; Şenyurt 1998, 581; de Martino - Imparati 2001, 347. Gérard 2006, 247–249 KBo 29. 25 Vs. III⁷ 10 kontextualisierte auch den (luwischen) Ausdruck *wa-at-ti i-ya-an-du*, »zum Berg gehen« mit ḪUR.SAG *EMĒDU* »zum Berg gehen/erreichen«, zur Mindscape der Berge/Berggottheiten s. III 1.3.2.

458 Sommer 1932, 317 f.; Goetze 1933a, 181 KBo 2. 5 Vs. I 12 »Annalen des Muršili«; Otten 1963, 19 KBo 6. 28 Vs. 15 und KBo 14. 20 II 9–16: Es lag auf einem Fels, der an drei Seiten steil abfiel und nur von einer Seite über einen Weg zugänglich war. Imparati 1977, 19–64: 63 f.: in Pittalaḫša verschanzten sich Truppen vor Muršili; Börker-Klähn 1996, 41.

459 Collins 1989, 105 CTH 211, KUB 23. 13 7' »Fragmente von Annalen«: ^(NA₄)*hekur* *ḫāranan*. Zu Adler als göttlichen Boten s. III 1.3.2.3.

460 Anders Otten 1988, 44; Haas 1994, 245 f.: neben Ḫattuša ist es z. B. für Puḫanda und Timuwa belegt. Puḫanda (östlich von Tarḫuntašša?) als Wirkungsstätte des Beamten Marašanta, der die Worte des Königs bezüglich der Regelungen der Bronzetafel überbrachte (?). Ein ^(NA₄)*hekur* wird von Otten nicht erwähnt, s. Otten 1963, 22 KBo 12. 39 Vs. 16'; Puhvel 1991, 287–289; van den Hout 2002, 75: Belege im Plural.

461 Otten 1963, 18 KUB 22. 70 Vs. 13–27; Beckman 1997d, 204–206; Beal 2002c, 11–37; Balza – Mora 2011, 218 Anm. 13.

462 Otten 1963, 18 f. KUB 27. 13 IV 17 f.: Die Leute des ^(NA₄)*hekur* des Pirwa und die Diener des Königs von Išuwa versorgten zeitgleich zwei verschiedene ^(NA₄)*hekur*. In KUB 27. 13 IV 13 f. sind es »Leute aus dem Palast des Arnuwanda«. Archi – Klengel 1980, 144. 147 KUB 48. 105 + KBo 12. 53: »16' In der Stadt Kapitamma hat für den [Wettergott (?)] u[nd (?)] die Götter] die Majestät dieses bestimmt: 2 Häuser, da[rin] (17') 12 NAM.RA-Leute, 5 Häuser, darin [x NAM.RA-Leute] des Felsheiligtums [^(NA₄)*hekur*] der Schutzgottheit des [L]andes Waš[ḫanija«.

463 Otten 1963, 19 KBo 6. 28 Rs. 18–21.

464 KUB 27. 13 IV 13–16.

465 Otten 1963, 18–20: zur normalen Ausstattung und Versorgung dieses Raums vgl. KBo 6. 28 Rs. 18–20.

466 Otten 1963, 18; Singer 2002a, 75 KUB 14. 4 II 3–5.

467 Ünal 1978, 59 KUB 22. 70 Vs. 19 f., 26 »Orakelanfragen«.

468 von Brandenstein 1943, 8 f. KUB 38. 2 III 21–24: dem ^(NA₄)*hekur* wurden durch die Männer von Dala ein Gefäß für Wein und zwei Feste bereitet; Otten 1963, 19 KUB 36. 6 IV 4 »Kultinventare der Ortsfeste«.

469 Otten 1963, 18 CTH 88, KBo 6. 28 Rs. 22–25: Dekret Ḫattušilis III. betreffend die Befreiung des ^(NA₄)*hekur* des Pirwa von Abgaben. Ähnlich CTH 106 Bronzetafel Bo 86/299 III 51 f. Otten 1988, 43 KBo 12. 38 IV 8'–11': Aus dem Text des Šuppiluliuma II. ist sogar die Anzahl von 70 Dörfern bekannt.

470 Beckman 2013a, 155 sowie an verschiedenen Texten, in denen die Verehrung von Bergen beschrieben wird, z. B. in Anm. 20 CTH 442, KUB 9. 28 I 10' f.: ḪUR.SAG-*i šu-uppa-i pí-di ku-wa-pí-it* [wa]-*a-tar e-eš-zi*, »on the mountain, in a pure place, wherever there is water«. Zur »sakralen« Mindscape des Berg(kult)s s. III 1.3.2.

themselves«⁴⁷¹. Durch den Einschub, dass Berge die imposantesten Elemente der Landschaft seien, offenbart er seinen eigenen, implizierten Standpunkt einer ›*Axis mundi*‹ mit vertikaler Raumqualität, wie noch zu diskutieren sein wird⁴⁷².

Eine Übersetzung als »Felsgipfel« wird abgelehnt. Mit ^(NA₄)*hekur* wurden spätestens seit dem Älteren Großreich unterschiedliche (Bau-)Felsanlagen bezeichnet, die zumindest betretbar, wenn nicht sogar bewohnbar waren und auf oder bei Felsen und Bergen Verehrungsstätten und Verwaltungseinheiten bildeten.

1.1.2.2.1.2 Heutige Identifizierung

Die Diskussion der heutigen Identifizierung erfolgt im folgenden Abschnitt gemeinsam mit ^(NA₄)*hekur* SAG.UŠ⁴⁷³.

1.1.2.2.2 ^(NA₄)*hekur* SAG.UŠ

1.1.2.2.2.1 Etymologie und Eigenschaften

In der feststehenden Kombination mit SAG.UŠ, hethitisch *ukturi*, »ewig«⁴⁷⁴, wird ^{NA₄}*hekur* SAG.UŠ als »beständige Felsanlage«, freies »Felsheiligtum, königlicher Grabbezirk, Akropolis« verstanden⁴⁷⁵. Die Eigenschaften des ^{NA₄}*hekur* als permanent und dauerhaft werden aus einem Analogiespruch des Älteren Großreichs deutlich⁴⁷⁶.

Meist wird nicht zwischen den ^(NA₄)*hekur* und ^{NA₄}*hekur* SAG.UŠ differenziert, daher finden sich auch Übersetzungen wie »Felsgipfel mit steiniger Spitze«, das »Steinhaus«, »beständiges Felsheiligtum«, das »Gipfelhaus«, »königliches Mausoleum«⁴⁷⁷. Der Großteil der Forschenden hält es für ein Memorial, eine Gedenkstätte⁴⁷⁸ und nicht für die Begräbnisstätte der hethitischen Könige⁴⁷⁹. Für das Grab selbst wird im Totenritual É.NA₄ verwendet⁴⁸⁰.

^{NA₄}*hekur* SAG.UŠ erscheint nur im Kontext herrschaftlicher Ahnenverehrung. Ein Vertrag zwischen Tuḫalija IV., Sohn des Ḫattušili, und seinem Cousin Kurunta, Sohn des Muwatalli II., klärte die Zutrittsrechte zu einem ^{NA₄}*hekur* SAG.UŠ zugunsten von Kurunta⁴⁸¹.

Offenbar war das ^{NA₄}*hekur* SAG.UŠ ein besonders wichtiger und strittiger Verhandlungsaspekt, denn die Anlage wird nicht weniger als neunmal erwähnt. Es gab demnach mindestens ein ^{NA₄}*hekur* SAG.UŠ, das

471 Beckman 2013a, 155.

472 s. II 1.2.1; vor allem zu Bergen als ›*Axis Mundi*‹ s. III 1.3.2.3; IV 1.3.

473 s. I 1.2.2.2.2.

474 Beckman 1983, 38: »enduring, eternal«, »ewig«, hethitisch *ukturi*. Beispielsweise in dem Text aus dem Älteren Großreich KBo 17. 62 + 63 IV 4' (in 12' *ukturi*); KBo 12. 38 II 17', 18', IV 3' (s. auch Hawkins 1995, 58 f.) und KUB 21. 33 IV⁷ 23. Otten 1988, 42: akkadisch *KAḪ(J)AMĀNU*, »ständig, dauernd«. Puhvel 1991, 131 s. v. *hapuri*: »*ukturi*, permanent, everlasting; cremation place«.

475 Puhvel 1991, 287–289: »rock-sanctuary, hierotheion, acropolis«, der aber nicht zwischen mit und ohne SAG.UŠ unterscheidet.

476 Beckman 1983, 35 f. CTH 478, KBo 17. 62 + 63 IV 7'–12', »Analogiespruch für das Wohlbefinden eines Neugeborenen«: »And co[m]e! [As] the rock sanctuary [^{NA₄}*hé-kur*] the wind and ra[in] cannot [lift from] its place because⁷ in this (house) he was born- likewise[e] let [not] an evil thing lift [his life⁷] from its place! And let it likewise [be] protected! And let it be alive for eternity!« Bryce 2002, 163 ersetzte (fälschlicherweise) ^{NA₄}*hé-kur* mit

^(NA₄)*huwaši*. Es handelt sich um einen Text der Tunawija, einer hurritisch-luwischen Ritualbeauftragten. Einer Zuschreibung des Textes zu einem hurritisch-luwischen Milieu stehen einige Parallelstellen mit hattischem Bezug entgegen. Auch ^{NA₄}*peru*-Steine (zu ^{NA₄}*peruna*- s. I 1.2.2.1.1; Beckman 1983, 39 KBo 15. 10 II 5 f.) und der *eya*-Baum (I 1.2.1.2.2, s. Beckman 1983, 39 KUB 29. 1 Rs. 17–21) konnten *ukturi*-, »dauerhaft« sein.

477 Güterbock 1956a, 102. 163; Otten 1963, 16–18; Güterbock 1967a, 73–81: »Everlasting Peak«; Bittel 1981, 67; van den Hout 2002, 74 f.: »rocky outcrop, mountain peak«; Ökse 2011, 221.

478 van den Hout 2002, 80.

479 Otten 1958: »Grab« als É.NA₄, dazu s. I 1.2.2.4; Neve 1989, 352; Börker-Klähn 1995a, 69–92; Börker-Klähn 1996, 41 Anm. 20: contra Grab; Bryce 2002, 199: »mortuary chapel«.

480 Zu É.NA₄ (DINGIR^{LM}) s. I 1.2.2.4.

481 Otten 1988, 43 f. CTH 106, Bronzetafel Bo 86/299 III 51 f.; van den Hout 2002, 76 f.; Balza – Mora 2011, 213 f. Aus dem Text geht hervor, dass es sich um einen vorlesbaren Text handelt, möglicherweise im Original in hieroglyphenluwischen Zeichen.

für die Großkönigsfamilie relevant war und das älter war als das von Šuppiluliuma (II.) erbaute. Es dürfte außerhalb des Einflussgebietes von Kurunta gelegen haben. Otten vermutet, dass es dem Totengedenken des Muwatalli diene, es spricht aber außer dem verwandtschaftlichen Verhältnis zwischen Kurunta und Muwatalli nichts gegen einen anderen Herrscher. Otten schlägt das Felsbild von Sirkeli vor, Jutta Börker-Klähn u. a. folgen ihm darin⁴⁸².

In einem fast zeitgleichen Text des Muršili III./Urḫi-Teššup, Sohn des Muwatalli (II.), Bruder des Kurunta/Ulmi-Teššup⁴⁸³ wird in fragmentarischem Zusammenhang ebenfalls ein ^{NA4}hekur SAG.UŠ erwähnt⁴⁸⁴. Es dürfte sich um die bereits bekannte Anlage handeln.

Aus der Spätzeit ist von Šuppiluliuma (II.) überliefert, dass er für das Andenken seiner Vorfahren und seines königlichen Vaters Tutḫalija ein Bild im »beständigen Felsheiligtum« errichten ließ. Möglicherweise handelt es sich um Nišantaš (I-Nr. 22)⁴⁸⁵ oder um Yazılıkaya⁴⁸⁶. Es wird nach der Tributfestsetzung für Alašija erwähnt, mag jedoch eine spätere Ergänzung sein⁴⁸⁷.

Zusammenfassend erfahren wir aus den Texten, dass der Großkönig in das ^{NA4}hekur SAG.UŠ hineingehen konnte und es mindestens zwei gab, von denen das spätere mindestens ein Bildwerk und möglicherweise eine Inschrift über die Mannestaten des Tutḫalija IV. enthielt⁴⁸⁸. Zumindest eine dieser Anlagen lag außerhalb von Tarḫuntašša und eine Verortung in der Nähe der Hauptstadt erscheint wahrscheinlich. Als Übersetzung sei »Memorial« bevorzugt.

I 1.2.2.2.2 Heutige Identifizierung

Es konnte geklärt werden, dass ^{NA4}hekur SAG.UŠ einen bestimmten Typ der ^{NA4}hekur-Felsanlagen meint. Die modernen Identifizierungen sind wieder einmal vielfältig und widersprüchlich⁴⁸⁹.

I 1.2.2.2.2.1 Yazılıkaya

Ein großer Teil der Forschenden argumentiert für die Verortung des ^{NA4}hekur SAG.UŠ-Memorials des Šuppiluliuma für seinen Vater Tutḫalija IV. in Kammer B, Yazılıkaya⁴⁹⁰.

Schwemer meint, dass Yazılıkaya Kammer B, eventuell auch Kammer A als (^{NA4})hekur bezeichnet wurden und ergänzt: »Da hegur jedoch zunächst ein allgemeiner Oberbegriff für eine Felsformation ist, spricht nichts dagegen, daß Kammer A spezieller, in Hinsicht auf ihre Funktion, als huwaši bezeichnet wurde«⁴⁹¹.

482 Otten 1988, 44 Anm. 78; van den Hout 2002, 89–91, Sirkeli s. I 1.2.2.2.2.6; **I-Nr. 55**.

483 Besonders strittig ist die Interpretation dieser Personen bzw. die Benennung einer Person mit mehreren Namen. Zur Diskussion s. van den Hout 1995b, 5–19; van den Hout 2001, 213–223; van den Hout 2002, 77. Dieser hält Kurunta und Urḫi-Teššup/Muwatalli III. für Brüder, von denen Kurunta von Ḫattušili (III.) als Ziehsohn gemeinsam mit Tutḫalija (IV.) erzogen wurde. Contra Güterbock 1961a, 86 Anm. 3; del Monte 1991/1992, 123–146; Sürenhagen 1992, 341–371; Gurney 1993, 13–28; Singer 1996b, 63–71; Alp 1998, 54 f.; Freu 2006, 221.

484 Lebrun 1980, 383; Otten 1988, 42; Puhvel 1991, 288 CTH 79, KUB 21. 33, 23, Memorandum betreffend Muršili III.; Balza – Mora 2011, 213–225.

485 Nišantaš/Nišantepe s. I 1.2.2.2.2.3.

486 Yazılıkaya s. I 1.2.2.2.2.1.

487 van den Hout 2002, 77.

488 Otten 1988, 44 KBo 12. 38 II 13' f.

489 Über die im Folgenden diskutierten hinaus wurden im Stadtgebiet von Boğazkale Sarı kale, Kesikkaya (Dittmann – Röttger 2009, 48–53), Kızlarkayası (Pierallini –

Popko 1998, 117–129; Dittmann – Röttger 2010, 183–188: Stelenheiligtum für Mezzulla), Tanıkkaya und Amberlikaya vorgeschlagen, s. weitere Verweise Schachner – Seeher 2016, 104.

490 Pro z. B. Otten 1963, 22; Gurney 1977, 40 f.; Puhvel 1991, 440; Haas 1994, 245 f.; Bryce 2002, 199: für Kammer B; van den Hout 2002, 74. 77. 88 lokalisiert hier das ^{NA4}hegur Pirwa ^mTut[ḫalija], während das (^{NA4})hekur SAG.UŠ am Nišantepe sei; Bonatz 2007a, 117; Beckman 2013a, 155 f. Kammer B, aber mit großem Vorbehalt, Rituale hier zu verorten; Harmanşah 2014c, 384: »Rock-hekur has also been translated as ›rock-sanctuary‹ and associated with sites such as Yazılıkaya (Puhvel 1991, 287 [...]«; Hawkins 2015, 7.

s. auch Güterbock 1953, 74–76; Otten 1963, 16–18. 20 f. CTH 121 KBo 12. 38 II 17'–20', Rs. IV 5 f. In Kol. I Bericht über die Eroberung von Alašija (Zypern) mit Festsetzung des Tributs. Möglicherweise nochmals erwähnt in CTH 141, KBo 12. 39 Vs. 16'; Güterbock 1967a, 73–81; Bittel u. a. 1975b, 255; Bittel 1989, 38; Neve 1989, 345; Hoffner 1997b, 192 f.

491 Schwemer 2006a, 263 f.

Güterbock verbindet hingegen das Bild in Kammer A von Tutḫalija auf zwei Bergen (Nr. 64) mit der Wortbedeutung ^{NA4}ḫekur, »Felsgipfel«⁴⁹² und deutet es als Zeichen der herrschaftlichen Vergöttlichung.

Der Text KBo 12. 38 mit der Erwähnung des ^{NA4}ḫekur SAG.UŠ ist zentral für die Interpretation und Lokalisierung in Kammer B⁴⁹³. Im Text wird ein ALAM-Bild des Tutḫalija erwähnt und im Bereich der Namenskartusche des Tutḫalija in Kammer B rekonstruiert. Von einer Statue haben sich allerdings keine Spuren erhalten. Reste von kolossalen Fußabdrücken trägt hingegen ein Block aus Basalt in Yekbaš (**I-Nr. 65**). Die errechnete Höhe einer auf diesem Block errichteten Statue wäre ca. 3 m, sie würde etwa 1,7 t wiegen⁴⁹⁴. Gegen diese Rekonstruktion verweist Seeher auf die große Arbeitsleistung, die es bedeutet hätte, diese Statue erst in Kammer B zu bringen und sie dann komplett spurlos in nachhethitischer Zeit zu entfernen. Vielmehr schlägt er vor, dass sich die Kartusche auf die Mauerblöcke von Kammer C bezieht, auf denen er eine bildnerische Gestaltung vermutet⁴⁹⁵.

1.1.2.2.2.2 Yenice kale

Güterbock diskutierte erstmals für die Felskuppe Yenice kale als (É) ^{NA4}ḫekur SAG.UŠ⁴⁹⁶. Die erhaltenen Reste weisen darauf hin, dass das Gebäude mit unregelmäßigem Grundriss über eine Treppe zugänglich war, durch eine nahe Zisterne versorgt wurde und auf einem Felsmassiv ruhte. Eine Datierung in die Zeit zwischen spätem 16. und frühem 13. Jh. ermöglichten erst die neueren Grabungen. Unter der Annahme, dass der Befund ein ^{NA4}ḫekur SAG.UŠ sei und unter Berufung auf die philologische Beobachtung, dass derartige Anlagen erst ab dem Älteren Großreich auftreten, weist Schachner ihm eine Erbauungszeit nicht vor dieser Zeit zu⁴⁹⁷. Das Nutzungsende sieht er im Kontext der Überbauung des unweit gelegenen Tempels 30 mit mehreren kleineren Gebäuden und einer Töpferwerkstatt.

Er interpretiert folgenden chronologischen Ablauf: Vor der Überbauung diente Yenice kale als ^{NA4}ḫekur SAG.UŠ für die Großkönige, die vor der Verlagerung der Hauptstadtfunktionen nach Tarḫuntaša regierten. Nach der Rückkehr nach Ḫattuša habe man das ^{NA4}ḫekur SAG.UŠ für den verstorbenen Tutḫalija in Kammer B in Yazılıkaya eingerichtet. Die Anlage des Südburgkomplexes (**I-Nr. 21**) mit dem Nişantepe schließlich diente dem verstorbenen Šuppiluliuma.

1.1.2.2.2.3 Nişantaş/Nişantepe

Überwiegend gilt die Felsinschrift von Nişantaş (**I-Nr. 22**) in Boğazkale als ^{NA4}ḫekur SAG.UŠ für Šuppiluliuma (II.)⁴⁹⁸. Sie wurde unter Šuppiluliuma in den Fels gehauen, ist stark verwittert und kaum lesbar. Der Textanfang stimmt mit dem Text KBo 12. 38 überein, der wie erwähnt das ^{NA4}ḫekur SAG.UŠ des Tutḫalija beschreibt⁴⁹⁹. Die Felsinschrift memoriert somit inhaltlich die Taten des Herrschers, womit auch ein räumlicher Zusammenhang zur Memorierung vorstellbar wird.

1.1.2.2.2.4 Felsbilder und -inschriften

Zweidimensionale Felsbilder/-inschriften und ihre umgebenden Installationen und Befunde wurden ebenfalls als Umsetzungsräume für den dynastischen Totenkult identifiziert.

Harmanşah befasste sich mit diesem potentiellen Zusammenhang⁵⁰⁰. Seines Erachtens waren ^{NA4}ḫekur »dezentrale« Räume für Ritualgeschehen, wobei unklar bleibt, ob sich dezentral

⁴⁹² Güterbock 1975b, 187.

⁴⁹³ KBo 12. 38 s. Hawkins 1995, 59 Anm. 226; van den Hout 2002, 78; Balza – Mora 2011, 215 f.

⁴⁹⁴ Bittel 1976a, 255; Seeher 2011, 160–162; Schachner 2012, 147.

⁴⁹⁵ s. I 1.1.5.

⁴⁹⁶ Güterbock 1967a, 81; Neve 1996b, 51 f.; neuere Grabungen Schachner 2008b, 119 f.; Schachner – Seeher 2016, 1–114.

⁴⁹⁷ Schachner 2008b, 119; Schachner – Seeher 2016, 103–107.

⁴⁹⁸ Steinherr und Laroche apud Güterbock 1967a, 81; Steinherr 1972, 1–13; Imparati 1977, 63; Lebrun 1982, 146; Kohlmeyer 1983, 48; van den Hout 1994, 50–52; Popko 1995a, 141; van den Hout 2002, 78–80; Harmanşah 2014c, 384; Hawkins 2015, 7.

⁴⁹⁹ s. I 1.2.2.2.2.1.

⁵⁰⁰ Harmanşah 2011a, 636; Harmanşah 2015, Kapitel »Divine Road of the Earth. Geology of Liminality«. Er übersetzt ^{NA4}ḫekur SAG.UŠ als »(É) eternal rock sanctuary«.

auf das räumliche oder das soziale bezieht. Maria Elena Balza und Clelia Mora argumentieren auf Grundlage der Bronzetafel, dass ^{NA₄}hekur SAG.UŠ stets einen lesbaren Inhalt habe und verbinden den Terminus mit hieroglyphenluwischen Inschriften wie Südburg (I-Nr. 21) oder Yalburt (I-Nr. 62)⁵⁰¹. Die aus den Texten bekannten Feierlichkeiten, die sich beim É.NA₄-Steinhaus abgespielt haben, verorten sie deshalb auch bei den hieroglyphenluwischen Felsbildern⁵⁰². De facto diskutieren sie aber die Felsbilder von Beşkardeş (I-Nr. 8)⁵⁰³, Firaktin (I-Nr. 34) und Sirkeli (I-Nr. 55) als symbolische Grab- bzw. Memorialanlagen⁵⁰⁴. Daneben wurden von Karl Strobel Çihanpaşa⁵⁰⁵ und von Bittel der Kızıldağ (I-Nr. 49)⁵⁰⁶ als Kandidaten für ein ^(NA₄)hekur – im letzteren Fall für Hartapu – vorgeschlagen⁵⁰⁷. Die Nutzung von Çihanpaşa ist laut Schachner und Seeher eher militärisch⁵⁰⁸, die Zuordnung zum Kızıldağ aufgrund seiner post-großreichszeitlichen Stellung knapp außerhalb des inschriftlich Belegten.

Gegen eine Identifizierung mit Felsbildern ist zusammenfassend anzuführen, dass die Anlagen aus den Texten seit dem Älteren Großreich bekannt sind, die Felsbilder jedoch erst im Jüngeren Großreich mit Muwatalli II. (in Sirkeli, I-Nr. 55) einsetzten. Die Betretbarkeit ist an keinem der Felsbilder gegeben, gebaute Räume in ihrer Nähe sind eher die Ausnahme wie in Gâvurkalesi (I-Nr. 35) und Sirkeli (I-Nr. 55), auch wenn die Datierungen nicht gesichert sind. Beide Anlagen wurden daher früh in die Diskussion um das ^{NA₄}hekur SAG.UŠ einbezogen.

1.1.2.2.2.5 Gâvurkalesi

In der Nähe von Ankara befindet sich das Felsbild von Gâvurkalesi unterhalb der Spitze eines Bergrückens mit Spuren von Besiedlung (I-Nr. 35). Auf der Spitze der Bergkuppe liegt prominent und gut erhalten ein Bauwerk⁵⁰⁹. Es wird sowohl als É.NA₄-Steinhaus des Totenrituals⁵¹⁰ als auch als ^(NA₄)hekur (SAG.UŠ)-Memorial angesprochen⁵¹¹. Die Datierung des Baus in die hethitische Zeit ist jedoch durch die eisenzeitliche Überprägung des Bergrückens nicht gesichert. Allein die ›Monumentalität‹ dient – wie auch bei der Befestigungsmauer – als datierendes Merkmal.

Hartmut Kühne sieht seine Funktion eher in der Verehrung von Gottheiten, Börker-Klähn und Stephen Lumsden machen ein Grab bzw. ein Memorial aus⁵¹². Daraus resultiert für Lumsden und Fiorella Imparati, dass Gâvurkalesi eine Siedlung ist, die als Verwaltungseinheit des É.NA₄ bezeichnet wurde⁵¹³. Die Zuordnung ist zwar denkbar, doch beruht die Ansprache als Grab bzw. Memorial auf einem Zirkelschluss. Weil in den Texten das ^{NA₄}hekur SAG.UŠ eine sepulkrale Funktion und das ^{NA₄}hekur zumindest betretbar und verteidigbar war, wird das kleine Gebäude auf der Kuppe als Grab oder Memorial gedeutet, auch wenn die Datierung

501 Balza – Mora 2011, 213–225: in den hieroglyphenluwischen Inschriften steckt ein annalenhafter, memorativer Charakter.

502 Balza – Mora 2011, 119 Anm. 18. 120: das *tahi*-, das *garana*- und das *šeli*-Fest, die ansonsten nur schlecht bezeugt sind. Anscheinend wurden bei diesen Festen Opfergaben zum É.NA₄ gebracht. Aus der Ähnlichkeit mit dem ^{NA₄}hekur folgern sie, dass auch hier Feste abgehalten wurden. Zu É.NA₄ (DINGIR^{LM}) s. I 1.2.2.4.

503 Balza – Mora 2011, 222: »The precise dating of the monument is still uncertain, but if a dating to the 13th century, as proposed by Gonnet, were to be confirmed, a connection between Beşkardeş and FRAKTIN would become quite likely. More precisely, Beşkardeş might be interpreted as a ›sacred place‹ used for religious celebrations (cult processions from the Fraktin complex?)«.

504 Balza – Mora 2011, 221–223.

505 Strobel 2008, 451–456; Strobel 2010, 793–816: Çihanpaşa ohne Bildwerke oder anderweitige Gestaltung, Lage: 36 S 450653529, UTM 4427892. s. Schachner – Seeher 2016, 104 Anm. 340. 107, die dies ebenfalls für wenig wahrscheinlich halten, da sie eher eine militärische Nutzung sehen. Für die Interpretation als ^{NA₄}hekur SAG.UŠ fehlt ihnen weiterhin der städtische Zusammenhang.

506 Bittel 1986, 103–111; Börker-Klähn 1995b, 68–72. 74; Börker-Klähn 1996, 42.

507 Zumindest als Möglichkeiten von Beckman 2013a, 156 erwähnt.

508 Schachner – Seeher 2016, 104. 107.

509 von der Osten 1933, 56–90; Naumann 1971, 442. 474; Akurgal 1976, 73; Bittel 1976a, 114: Ansprache als ^(NA₄)hekur; Bittel 1981, 67; Kohlmeyer 1983, 48. Dagegen Kühne 2001, 227–243; van den Hout 2002, 91; Ökse 2011, 232: Einraumbau mit dem steinernen Kammergewölbe von 3 m × 4,65 m. Es ist außen aus kyklopischem Mauerwerk gebaut. Die Kragsteindecke innen bildete ein falsches Gewölbe und die Funktion ist nicht durch Kleinfunde zu belegen.

510 Akurgal 1976, 72 f.; Kohlmeyer 1983, 48; zum Totenritual CTH 450 s. I 1.2.2, zu É.NA₄ (DINGIR^{LM}) s. I 1.2.2.4.

511 Lumsden 2002, 111–126; Hawkins 2015, 2; Seeher – Schachner 2016, 108.

512 Börker-Klähn 1982, 97; Kühne 2001, 227–243; Lumsden 2002, 120.

513 Imparati 1977, 19–64; Lumsden 1995, 271, zu É.NA₄ s. I 1.2.2.4.

nicht zwingend hethitisch ist. Daraus wiederum leitet sich die Interpretation der Bildräume ab, die wiederum zur Begründung des Gebäudes herangezogen werden.

Die Darstellung auf den Bildwerken enthält jedoch nicht zwingend chthonische Aspekte. Zwei männliche Figuren, die hintere bärtig mit gehörnter Spitzmütze, die vordere bartlos mit gehörnter Spitzmütze, schreiten mit erhobenem, angewinkeltem Arm auf einen Felsspalt zu. Die thronende weibliche Gottheit ist diesem Spalt ebenfalls zugewendet. Sie hält eine wohl ^(DUG)GAL genannte Schale und ein dreieckiges (Heils-?) Symbol⁵¹⁴ in der Hand⁵¹⁵. Die Möglichkeit, dass die beiden männlichen Gestalten der weiblichen huldigen, ist nicht durch bildimmanente Sichtbezüge zu untermauern. Die Blickrichtung der beiden männlichen Gottheiten zielt auf den Spalt im Felsen, zu dem ebenfalls die Göttin blickt.

Nur wenn die thronende Göttin nicht die Sonnengöttin von Arinna, sondern die Sonnengöttin der Erde⁵¹⁶ darstellte, wäre ein chthonischer Bezug gegeben. Wenn wir also als Hypothese annehmen, dass der Bau oberhalb ein Grab sei und den Felsbilder chthonische Wertigkeiten innewohnen, dann dürfte – wie Haas meinte – die Sonnengöttin der Erde, die wichtigste weibliche chthonische Göttin, dargestellt sein⁵¹⁷. Doch dies ist – wie gesagt – sehr nah an einem Zirkelschluss. Über die Frage, ob Gâvurkalesi ein ^(NA₄)hekur (SAG.UŠ)-Memorial gewesen ist, kann mal wieder nur spekuliert werden⁵¹⁸.

1.1.2.2.2.6 Sirkeli

Das nächste Ensemble, das für die Lokalisierung eines ^(NA₄)hekur (SAG.UŠ)-Memorials außerhalb der Stadt vorgeschlagen wurde, bilden die beiden Felsbilder mit jeweils der solitären Darstellung eines Großkönig im ›Sonnengottornat‹⁵¹⁹ an einer Felsklippe von Sirkeli (I-Nr. 55)⁵²⁰. Vor allem Otten argumentierte, dass es sich um das aus den Texten bekannte ^{NA₄}hekur des Muwatalli II. in Tarḫuntašša, das an den Wettergott gestiftet war, handelt⁵²¹. Oberhalb der Felsbilder liegt der sogenannte Steinbau, dessen Datierung jedoch durch das Fehlen der Funde nicht zwingend in die Späte Bronzezeit weist⁵²². Weiterhin verläuft zwischen den

514 Weibliche thronende Gottheiten hatten oft ein dreieckiges Symbol in der Hand, das als (Heils-?)Symbol (*370) interpretiert wird. s. Kohlmeyer 1983, 46 Anm. 433; Hawkins 2000b, 619. 631: ^EBONUS₂ von luwisch waša »gut« (»Güte«); hethitisch-luwisch wašša. Özcan 2014, 376: hethitisch aššu-, SIG₅.

515 Özcan 2014, 377 f.; zum ^(DUG)GAL s. III 2.2.4.1.

516 Zur Sonnengöttin der Erde s. III 1.3.3.2.

517 Haas 1976, 204. Zur Diskussion der Interpretationen s. Kohlmeyer 1983, 48.

518 Zur Deutung der Bildwerke s. auch III 6.2.1.1.

519 Zum ›Sonnengottornat‹ s. III 2.2.1.2.

520 Zu Sirkeli s. Garstang 1937, 64–68; Seton-Williams 1954, 168; Kohlmeyer 1983, 95–101; Ehringhaus 1995a, 66; Ehringhaus 1995b, 118f.; Börker-Klähn 1996, 37–104 bes. 39; Neve 1996a, 19–21; Güterbock 1997, 104; Hrouda 1997a, 91–150; Hrouda 1997b, 471–474; Ünal 1997, 148; Ehringhaus 1998, 89–104; Haider 1998, 399–402; Ehringhaus 1999, 83–140; Ehringhaus 2005, 95–101; Ullman 2010, 227f.; Kozal – Novák 2017, 371–388; Sirkeli, offizielle Projektseite, <<https://www.sirkeli.ch>> (03.09.2022).

521 Otten 1963, 18–22; Otten 1988, 44 Anm. 78; Taracha 2009, 166: erwähnt zumindest dieses ^(NA₄)hekur des Muwatalli II., gibt jedoch keinen Lokalisierungsvorschlag; s. auch van den Hout 2002, 89 f.; Hawkins 2015, 3.

522 Ähnlich Schachner – Seeher 2016, 104 f. Anm. 341. – Ehringhaus 1998, 95; Ehringhaus 1999, 91; Haider in Ehringhaus 1999, 120: Auf einer Brandschicht, die durch die Kleinfunde und ¹⁴C in die Mittlere Bronzezeit II datiert ist (3510 +/- 40 BP bzw. 3520 +/- 40 BP, kalibriert 1890–1760 [1σ] bzw. 1940–1740 [2σ]) wurde ein großer Steinbau aus Bruchsteinen oberhalb der Felsbilder errich-

tet. Es handelt sich um einen monumentalen, einräumigen Bau im Nordosten des Hügels (Areale 13–15). Er hatte eine Größe von 8,2–9,2/(7,0) – 8,2 m lichter Weite mit 2 m starken Mauern aus großen, sauber behauenen und fluchtgerecht verlegten Kalksteinquadern in zweischaliger Konstruktion. Diese bildeten nicht nur das Fundament, sondern auch den Maueraufbau. Die Westwand setzte sich um knapp 2 m antenartig nach Norden fort. Hier könnte ein Hofbereich oder Ähnliches gewesen sein. Der einzige Zugang zu dem Einraumbau lag zwischen besonders sauber verarbeiteten Laibungen in der Westwand und war 2 m breit. Eine dreistufige Treppe führte zu ihm hinauf. Dicht vor dieser Wand war außen ein sorgfältig niedergelegter, nach Osten ausgerichteter Zebu-Rinderschädel deponiert. Im Süden verschloss die Mauer M 3 einen trichterförmigen Freiraum zwischen den beiderseitigen Felsflanken. Die Südostbegrenzung des Raums bildete die Felskante, auf der die hethitischen Felsbilder angebracht waren. In etwa 2,0 m Höhe über dem Fußboden fand sich am Felsen der Rest eines podestartigen Einbaus (Mittelwert 2 m × 4 m). Auf diesen führte eine Felsrippe hinauf, die vielleicht einen Aufstieg getragen hatte. Auf der Oberseite dieses Felsflügels waren zwei Schalensteine (s. Ussishkin 1975, 86. 89 88 Abb. 4–6). Am Nordrand der Grabungsfläche (Areal 15 Nord) hinter dem Felsen mit dem zweiten Felsbild zog sich eine Felsspalte bis hinunter zum Fluss. Neben dieser Spalte führte ein mannstiefer Schacht senkrecht hinab, dessen Sohle dann durch einen bekriechbaren Tunnel seitlich mit jener Felsspalte verbunden war. In dem eingeschwemmten Material fanden sich keine Objekte und am Grund der unterirdischen Anlage wurden nur Aschereste entdeckt. Die Interpretationen sehen in

Felsbildern ein Spalt; oberhalb auf den Klippen liegen zwei Schalensteine unklarer Zeitstellung. Angemerkt sei weiterhin, dass der Bergrücken oberhalb des Ceyhan bei der Siedlung kaum hoch genug ist, um ein »Höhenheiligtum« darzustellen⁵²³. Auf Grundlage der neueren Forschungen wurde festgestellt, dass es eine ausgedehnte (eisenzeitliche) Unterstadt gab und der Fluss möglicherweise nicht wie heute direkt unterhalb der Felsbilder floss⁵²⁴. Es gab somit einen größeren Bereich der Annäherung vor die Bilder.

Die Identifizierung des Steingebäudes in Sirkeli mit dem ^{NA4}hekur SAG.UŠ des Muwatalli II. ist schwierig, denn Sirkeli liegt in einer Region, die wahrscheinlich als Kizzuwatna bezeichnet wurde, das Memorial für Muwatalli soll sich jedoch in Tarḫuntašša befunden haben⁵²⁵. Zur Identifizierung von Sirkeli konnte noch keine abschließende Einigkeit erreicht werden: zur Diskussion stehen die Handels- und Kultstadt Lawazan-tija⁵²⁶ oder Kummanni/Kisuatni⁵²⁷.

1.1.2.2.2.7 Abschließende Anmerkungen

Den bisherigen Identifizierungsversuchen mit Felsbildern stand entgegen, dass sowohl das ^{NA4}hekur als auch das ^{NA4}hekur SAG.UŠ eine größere bauliche und institutionelle Komplexität besaß, als die Felsbilder und ihre Befunde vermuten lassen. Der neue, chronologische Identifizierungsvorschlag von Schachner würde dieses berücksichtigen und erscheint derzeit als eine plausible Lösung des Problems⁵²⁸. Wie jedoch der ebenfalls als ^{NA4}hekur SAG.UŠ interpretierte Bau von Gâvurkalesi in der Peripherie dazu passt, ist unklar. Die Frage ist jedoch mit dem philologisch-historischen Ansatz – wie so oft – nicht mit abschließender Sicherheit zu beantworten.

1.1.2.2.3 ^(É)hešta-

1.1.2.2.3.1 Etymologie und Eigenschaften

Das ^(É)hešta- wird überwiegend als »Grabbau, Beinhaus, Mausoleum« übersetzt⁵²⁹. Es ist etymologisch wohl von *haštai-*, »Knochen«⁵³⁰ abzuleiten und wird oft mit É, »Gebäude«, seltener mit DINGIR, »Gott«, determiniert⁵³¹. Möglicherweise stand es in Verbindung mit dem für Ḫattušili I. belegten *haštijaš pir*, »Haus der Knochen«⁵³². Der Kult einer Gottheit namens Ḫešta ist ansonsten nicht bezeugt⁵³³.

diesem Bau zusammen mit dem Felsbild des Muwatalli II. das É.NA₄hekur SAG.UŠ ein Totendenkmal dieses Herrschers. Weitere Spuren von Abarbeitungen, Vertiefungen und Planierungen der Felsoberfläche fanden sich bei den Grabungen, die im Umfeld des Steinbaus durchgeführt wurden. Auch Mauerwerk wurde aufgedeckt. Dieses ließ sich aber nicht zu einem zusammenhängenden Bild kombinieren. Wichtig sind in diesem Zusammenhang die Beobachtungen, die von Haider in Ehringhaus 1999, 118–124 zur Stratigraphie im Areal 13–15 verfasst wurden. So wurde der Bau zwar in Straten der Mittleren Bronzezeit I und II sowie Späten Bronzezeit eingetieft, es fand sich aber *unterhalb!* der Ostmauer an ihrem Ostende ein Randfragment eines Pithos, das in die frühe Eisenzeit (sic!) datieren soll. Nur allgemein wurde es in dem Vorbericht mit Funden aus Tarsus verglichen. Dies würde den frühest möglichen Errichtungszeitpunkt des monumentalen Steinbaus auf die frühe Eisenzeit umdatieren. Das Projekt geht von einem spätbronzezeitlichen Befund aus: s. z. B. Sirkeli, offizielle Projektseite, <<https://www.sirkeli.ch/de/sirkeli-höyük/monumente/>> (03.09.2022).

523 Contra Börker-Klähn 1996, 42 f.

524 Kozal – Novák 2017.

525 Otten 1988, 43 f. CTH 106, Bronzetafel Bo 86/299 III 51 f.; van den Hout 2002, 76 f.; Balza – Mora 2011, 213 f.

526 Assyrisch Lusanda, griechisch Loandos s. Kohlmeyer 1983, 99–101; Börker-Klähn 1996, 89–91. Ersteres wäre die Heimatstadt der hethitischen Großkönigin Puduḫepa, einer Tochter eines Priesters der Šawuška.

527 Kozal – Novák 2017, 375.

528 Schachner – Seeher 2016, 103–114.

529 Puhvel 1991, 319–323 mit zahlreichen Belegstellen; Gavaz 2016, 838–859.

530 Güterbock 1953, 74 f.; Puhvel 1991, 321 f., wobei das althethitische *histā-* eher »Steine« bezeichnet. Hier verbirgt sich laut Puhvel ein Verständnis von Steinen als Knochen der Erde.

531 Güterbock 1953, 75 f.; Çiğ – Kızılay 1954; Otten 1955, 390; Neu 1970, 12 f.; Haas – Wäfler 1977b, 87–122; Popko 1978, 35 f.; Neu 1980, 75 Nr. 28 KBo 25. 29 Vs. II 5'; Singer 1983, 112–115; Groddeck 2001, 212–218; Stokkel 2005, 178.

532 Puhvel 1991, 321 KUB 1. 1. IV 75.

533 Popko 1978, 35 f. KBo 2.36 IV 8: mit Gottesdeterminativ LÚ^{MES} D^Hī-iš-ta-a, »die Leute des vergöttlichten Ḫišta«. KUB 20. 4 V 12: D^Hē-eš-ta-a-aš a-aš[-ki?], »im Tore des Ḫešta«; (13 f.) LÚ^{GUDU} D^Hē-eš-ta[-a...] (14) DINGIR^{LAM} ḫar-zi, »der Gesalbte [neu: LÚ^{GUDU}₁₂-Priester zu lesen] des Ḫešta hält die Götterstatue«, (17) LÚ^{MES} É D^Hī[é-eš-ta-a], »die Leute des Tempels des Ḫ[ēšta]«.

Einige Charakteristika des ^É*hešta* können aus den Texten erschlossen werden: Es beinhaltete ein *aška*-Tor⁵³⁴, wo ein *wattaru*-Brunnen/Quelle⁵³⁵ sein konnte bzw. eine *hilamni/hilammar*-Pfeilerhalle/Tor⁵³⁶, an dem auch Rituale stattfanden, sowie ein ^É.ŠĀ-Innengemach⁵³⁷.

Daraus kann geschlossen werden, dass es sich um ein Gebäude, nach Popko um ein »Beinhaus«⁵³⁸, und – wenn es göttlich determiniert ist – möglicherweise auch um ein Kultobjekt handeln konnte⁵³⁹. Gurney meint, dass es nur ein solches Gebäude gegeben habe, dagegen spricht eine Belegstelle, die von einem »oberen« und einem »unteren« ^É*hešta* spricht⁵⁴⁰.

Ein ^{GIS}TIR-*ni*-Hain konnte in seiner Nähe liegen⁵⁴¹. Dass die Anlage außerhalb der Stadt lag, mag aus der Beschreibung der Zuwegung über eine »große Straße«⁵⁴² erschlossen werden. Der Weg des Großkönigs zwischen Tempel der Getreidegöttheit, *makzi*-Haus⁵⁴³ bzw. Palast zum *hešta*-Haus war während des AN.TAḪ.ŠUM^(SAR)-Fests durch die Begleitung von Musik und Gaukeleien(?) besonders inszeniert⁵⁴⁴. Außerdem entging das ^É*hešta* dem Feuer bei der Zerstörung von Ḫattuša in den »schlechten Zeiten«⁵⁴⁵ vor Šuppiluliuma I. Die Tatsache, dass der Brand erwähnt wird, mag bedeuten, dass die Anlage zwar in der Nähe der gefährdeten Stadt, aber außerhalb dieser lag. Allerdings gab es auch innerhalb der Stadt Bereiche, die, wie die Grabungen nachweisen konnten, nicht durch Feuer zerstört wurden⁵⁴⁶.

Zum Haushalt des ^É*hešta*- gehörte zahlreiches Personal wie die Männer des ^É*hešta*, ein ^{LÜ}GUDU₁₂- und ein ^{LÜ}SANGA-Priester⁵⁴⁷. Ihre Aufgaben waren Opfer und die Performanz von Ritualen. Nach Otten unterstand das ^É*hešta* dem Bürgermeister⁵⁴⁸.

Ursprünglich diente das Gebäude für die Verehrung der hattischen Unterweltgöttheit Lelwani und ihrem Kreis. Es besaß eigene Feste und wurde in mehreren Festen, z. B. AN.TAḪ.ŠUM^(SAR) und *purullija* als Umsetzungsraum erwähnt⁵⁴⁹. In beiden Festen richtete sich der erste Abschnitt in Ḫattuša an Lelwani, die Göttin der Unterwelt.

534 Archi 2004, 4: *aška*-, »Tor«. Unter dem Namen Aškašepa gab es eine Schutzgöttheit des Tores sowie eine(n) Berg(göttheit), s. III 1.3.2.2.

535 Singer 1983, 113 KUB 30. 32 I 14–16, s. III 1.3.3.1.

536 Zum *hilamni/hilammar*-, s. I 1.2.1.1.2.

537 Gurney 1977, 41 f.; Stokkel 2005, 178.

538 Popko 1995a, 75: »charnel house«.

539 Popko 1978, 35.

540 Gurney 1977, 41 contra Puhvel 1991, 319 KUB 30. 32 I 11; Groddek 2001a, 212–218.

541 Singer 1983, 85 KBo 25. 18 Rs. 1'–7': KILAM-Fest (»Großes Fest«, EZEN₄ GAL) mit großer Versammlung am zweiten Tag in einem Zelt. Gegen Ende des dritten Tages wird ein Hain (^{GIS}TIR-*ni*), in den etwas gebracht wurde, beim *hešta*-Haus (?) erwähnt, zum KILAM s. III 1.3.1.1.

542 Haas – Wäfler 1976, 90 f.; Görke 2008, 60 IBoT 3. 1 Vs. 8'–20' zum Weg vom Palast: Auch am 11. Tag² des AN.TAḪ.ŠUM^(SAR)-Fests geht der König mit der Königin zum *hešta*-Haus, wiederum unter großer Begleitung. So heißt es: »Der König kommt aus dem Palast. Der Oberste [GAL] der DUMU.É.GAL-Palastangestellten gibt dem König den Lituus. Der König (sitzt) in einer unverzierten Kutsche. Ein Mann vom *hešta*-Haus und ein SANGA-Priester vom *hešta*-Haus stehen am oberen Torbau. Dem König eilen sie voran. Ein Tänzer (dreht sich) einmal, ZITTI-Leute (und) ^{LÜ}ALAM.ZU₉-Rezitatoren laufen dem König voran. König und Königin gehen zum *hešta*-Haus«. An der Hauptstraße stehen ein Handwerker und ein Ältester und verbeugen sich vor dem König bei dessen Durchzug, zum Fest s. I 1.2.1; zum ^{LÜ}ALAM.ZU₉, (^{LÜ})SANGA u. a. s. III 3.1.2.

543 Puhvel 2004, 18 f.: *mak(kiz)zi*-, *makzi*, ein Gebäude oder Gebäudeteil, das seit der althethitischen Zeit belegt

ist und mindestens ein *tunnakkešar*, ein Tor und ein Dach beinhaltete.

544 Yoshida 1992, 125. 128. 132–135. 138 f.; Görke 2008, 60 KBo 20. 44 + und KBo 20. 71 + Rs. IV beschreiben den Weg vom Tempel der Getreidegöttheit, zwischen Palast und *arkiu*- (Vs. I, 7 f.), zum Tempel der Sonnengöttin² (Vs. I 32 f.) am 7.–8. Tag des AN.TAḪ.ŠUM^(SAR)-Fests. Teilnehmende waren Spielende von *galgalturi*-Instrumente vor und hinter dem König. Vor dem König bzw. seinem Wagen die fast obligatorischen zwei DUMU^{MES}.É.GAL-Palastbediensteten und ein (^{LÜ})MEŠEDI-Leibwächter sowie die ZITTI-Leute und die ^{LÜ}MESALAM.ZU₉-Rezitatoren, zum *arkiu*- s. III 1.3.1.1; zum (^{LÜ})MEŠEDI und DUMU^{MES}.É.GAL s. III 2.1.3.2; zum ^{LÜ}ALAM.ZU₉- s. III 3.1.2; zu Instrumenten s. III 3.1.1.

Haas – Wäfler 1976, 82–85; Neu 1980, 74 Nr. 27; Taggar-Cohen 2006, 273; Görke 2008, 62 CTH 645. 6, KBo 17. 15 Rs.¹ 18'–23' »Fest für die unterirdischen Göttheiten«: Der König wird auf dem Weg zwischen dem *makzi*-Haus und dem *hešta*- von Musizierenden und Kultpersonal begleitet.

545 Bittel 1955, 9; Otten 1972–1975a, 369; Popko 1978, 35. 38 Anm. 27 KBo 6. 28 Vs. 14 f.: außerhalb der Stadt.

546 Stokkel 2005, 178.

547 Otten 1972–1975a, 369; Popko 1978, 35. 38 Anm. 31; Puhvel 1991, 320, zu (^{LÜ})SANGA und (^{LÜ})GUDU₁₂ s. III 2.3.1.2.

548 Otten 1972–1975a, 369 CTH 674, KUB 30. 32 I Dupl. KBo 18. 190, »Fragmente des *purullija*-Festes von Nerik«; Haas – Wäfler 1976, 96–99.

549 Otten 1972–1975a, 369.

Bei dem *hešta*-Haus wird ein pithosartiges Gefäß stellvertretend für das alte Jahr bestattet⁵⁵⁰. Auch (>Staats<-)Verträge dürften in diesem Bau aufbewahrt worden sein⁵⁵¹. Später diente es wohl als Kultplatz für die Sonnengöttin, Mezzulla, Inara⁵⁵², Hulla und Telipinu⁵⁵³.

Im KILAM-Fest wird das göttliche ^D*hešta* erwähnt, hier ist allerdings der Kontext nur schlecht erhalten⁵⁵⁴. Ein hattischer Ursprung des Namens wurde von Anneliese Kammenhuber für die seit althethitischer Zeit belegte Anlage vorgeschlagen⁵⁵⁵. Möglicherweise verbirgt sich hinter dem Sumerogramm É.NA₄ im hethitischen Totenritual für den Großkönig das Wort ^(É)*hešta*-⁵⁵⁶.

Zusammenfassend lässt sich festhalten, dass es sich bei dem ^(É)*hešta* um eine bereits althethitische, betretbare Gebäudestruktur mit institutionellem Charakter handelte, die überwiegend dem Totenkult und der Verehrung chthonischer Gottheiten diente. Ob sie inner- oder außerhalb der Stadt lag, muss offenbleiben.

I 1.2.2.3.2 Heutige Identifizierung

Die Identifikation des ^(É)*hešta* mit Kammer B des Felsheiligtums Yazılıkaya schlug erneut erstmals Güterbock vor⁵⁵⁷. Gurney hielt dies zwar für wahrscheinlicher als die Ansprache als ^(NA₄)*huwaši*, doch wies er darauf hin, dass die Beschreibungen des ^(É)*hešta* und vor allem die dort verehrten Gottheiten nicht mit den (hurritischen) Darstellungen in Kammer A in Einklang zu bringen sind. Den chthonischen Bezug des *hešta*-Baus sah er lediglich in den Reliefs von Kammer B und den Funden der Kammer C⁵⁵⁸.

Pierallini sprach sich hingegen für eine innerstädtische Lokalisierung im Umfeld des Tempels der Sonnengöttin aus. Sie argumentiert, dass – wie oben beschrieben – von der *halentuwa*-Residenz herabzugehen war und dass die beim ^(É)*hešta* verehrte Göttin Lelwani in enger Verbindung zur Sonnengöttin von Arinna und der Getreidegottheit *Ḫalki* stand. Diese zu verehrende göttliche Dreieheit lokalisiert sie wie andere vor ihr im Zentrum der Macht auf der *Büyükkale*⁵⁵⁹.

I 1.2.2.4 É.NA₄ (DINGIR^{LM})

É.NA₄ (DINGIR^{LM}) dürfte das »(göttliche) Steinhaus«, »Mausoleum«, »königliche Grab«⁵⁶⁰ bezeichnen, denn es diente nach Auskunft des Totenrituals als Aufbewahrungsort des Leichenbrandes⁵⁶¹. Haas setzt É.NA₄ mit dem É.GIDIM, »Haus des Toten(geistes)«, gleich⁵⁶².

550 Beispielsweise im Frühjahrsfest für den Wettergott von Zippalanda (Version A Fest des Regens, Houwink ten Cate 1992, 97). Zeitliche Verortung des (dann dreimonatigen) Festes des Regens in den Monat Mai, in dem das Gefäß geöffnet wird. Auch der Niederschlag in Zentralanatolien soll heute noch in dieser Zeit am heftigsten sein (Hoffner 1974a, 18). Weiterhin am 11. Tag des AN.TAḪ.ŠUM^(SAR)-Festes (s. I 1.2.1), wo »das (alte) Jahr« hin verbracht wird (Gurney 1977, 38; Schwemer 2004, 396) oder dem *purulli*-Fest (Houwink ten Cate 1992, 93, zum *purulli(ja)*- s. III 1.3.3.2).

551 Börker-Klähn 1993b, 236 Kolophon der Bronzetafel IV 46–51: Deponierungsort eines Vertragsexemplars in diesem Bau »vor Lelwani«.

552 Schwemer 2015: strukturelle Ähnlichkeit zwischen der hethitischen Gottheit Innara/Inara und ^DKAL, luwisch Annari, hethitisch/luwisch Kurunti(ja), dem »Schutzgott der Wildflure«.

553 Gurney 1977, 41.

554 Singer 1983, 112–115 KUB 20. 4 V 9'–11', KUB 30. 32 I 16: Ein Zusammenhang mit dem *turija*-Tor dürfte vorliegen, zum KILAM s. III 1.3.1.1.

555 Kammenhuber 1972, 300; Popko 1978, 35. 38 Anm. 32; Görke 2008, 62: althethitisch belegtes Fest für die unterirdischen Gottheiten.

556 Güterbock 1953, 75 f.; Kammenhuber 1972, 300; Popko 1978, 35; zum Totenritual CTH 450 s. I 1.2.2.

557 Güterbock 1953, 74 f., der erstmals Bo 2015/a damit in Verbindung brachte (CTH 609, 11. Tag des AN.TAḪ.ŠUM-Festes, IBoT 3. 1).

558 Gurney 1977, 42 mit Literaturverweisen: die Vogelknochen werden als Reste von Opfernungen gedeutet, die typischerweise an Unterirdische gerichtet waren.

559 Haas – Wäfler 1976, 65–99; Haas – Wäfler 1977b, 87–122: Gebäude B, *Büyükkale* als ^(É)*hešta*; Meyer 1995, 125–136: gesamter Komplex B/C/H der *Büyükkale* als ^(É)*hešta*; Pierallini 2002a, 627–636 unter Bezug auf KBo 20. 71 Dupl. KBo 20. 44 +.

560 Ökse 2011, 221.

561 Zu Totenritual CTH 450 s. I 1.2.2; s. auch Puhvel 1991, 287; Hawkins 1998b, 71; van den Hout 2002, 80–86 mit einer Zusammenstellung der Belege.

562 Puhvel 1991, 322; Haas 2000, 57 Anm. 28: ein weiteres Sumerogramm kann É.GIDIM in KBo 21. 35 I 4 f. sein.

Es war im hethitischen Totenritual auch der Deponierungsplatz für das königliche, silberne *huppar*-Gefäß⁵⁶³ wie für die anderen reichen Beigaben⁵⁶⁴. Diese wurden im É.ŠÀ-, »Innengemach« auf ein Bett gelegt⁵⁶⁵. Neben diesem Innengemach besaß das Anlage eine(n) *hilammar*-Pfeilerhalle/Torbau⁵⁶⁶.

Kohlmeyer zitiert die Passage aus dem Totenritual des Jüngeren Großreichs, in der die Knochen vom Verbrennungsplatz in das É.NA₄ gebracht werden⁵⁶⁷. Die eigentlichen Handlungen an dem Leichnam wurden jedoch nicht innerhalb des É.NA₄, sondern in einem ^{GIS}ZA.LAM.GAR-Zelt praktiziert⁵⁶⁸. Dieses ist sicherlich auf Reinheitsvorschriften zurückzuführen, denn derartige Rituale wurden hier hauptsächlich durchgeführt.

Das É.NA₄ konnte laut der Stiftungsurkunde der Ašmunikal Personal, Land und Ortschaften besitzen und war frei von *luzzi*-, »Frondienst«, was durch die Pflanzung eines *eya*-Baums bestätigt wurde⁵⁶⁹. Ihm waren sowohl ein ARAD-, »Halbfreier« als auch ein Mann bzw. Männer des É.NA₄ zugeordnet⁵⁷⁰.

Wie aus Orakelanfragen zu schließen, führte der Verzehr von Speisen aus dem Steinhaus zu kultischer Unreinheit⁵⁷¹. Allerdings ist zu erfahren, dass aus eben diesem Bau die *taḥ(a)tumar(a)*-Substanz⁵⁷² zur Reinigung geholt wurde⁵⁷³. Zwei aus heutiger Perspektive widersprüchliche Praktiken mit Objekten aus diesem Kultbau.

Mehrere Textstellen, in denen das Wort im Plural steht, lassen nicht unbedingt folgern, dass es mehr als ein Steinhaus gab⁵⁷⁴. Allerdings findet es van den Hout wahrscheinlich, dass außerhalb von Ḫattuša auch in anderen Städten solche Anlagen lagen, in denen entweder die Totenriten abgehalten wurden oder die Gebeine eines Mitglieds der königlichen Familie bestattet werden konnten⁵⁷⁵. Dabei ist zu fragen, wer durch den Tod Gott werden konnte. Schloss dieses königliche Familienmitglieder ein, sodass auch Angehörige im »göttlichen Steinhaus« bestattet wurden oder wurde hier doch nur der Großkönig oder die Großkönigin selbst bestattet?

Das Epithet »göttlich« gehörte wohl zu der Anlage und nicht zu den nachgestellten Personennamen, es konnte wechselnd verwendet und weggelassen werden⁵⁷⁶. Erklärt wird es mit der Vergöttlichung des Königs nach seinem Tod⁵⁷⁷. Das würde implizieren, dass nur der Großkönig »Gott werden« konnte, demnach nur er – und eventuell die Großkönigin – im É.NA₄ DINGIR^{LIM} bestattet werden konnten und damit – wenn es Anlagen außerhalb der Hauptstadt gab – auch in den Anlagen außerhalb Großkönige bestattet waren.

Weiterhin wird diskutiert, ob ^{NA₄}*hekur* mit dem É.NA₄ des hethitischen Totenrituals identisch ist⁵⁷⁸. Viele inhaltliche Gründe wie ähnliche semantische Felder von É.NA₄ und ^É*hešta*- sprechen jedoch dafür, dass ^É*hešta*- hinter dem Sumerogramm steht. Es sei allerdings auf einen Text verwiesen, in dem sowohl die Männer des ^É*hešta* als auch die Männer des É.NA₄ nacheinander als Akteure erwähnt werden⁵⁷⁹.

Laut van den Hout war jedes É.NA₄ ein ^{NA₄}*hekur*, aber nicht jedes ^{NA₄}*hekur* ein É.NA₄. Das würde bedeuten, dass É.NA₄ eine Unterform der ^{NA₄}*hekur* waren⁵⁸⁰.

Eine Lösung kann nicht entwickelt werden, die Lokalisierungen sind durch die Interpretation als semantische Einheit mit den o. g. Begriffen ähnlich und sollen nicht wiederholt werden.

563 Zum *huppar*- s. III 2.2.4.1.

564 van den Hout 2002, 73.

565 Otten 1940b, 221 KUB 30. 15 Vs. 48 f., vgl. die Erwähnung des Innengemachs in Otten 1940b, 220 f. Anm. 2 KUB 30. 23 II 12 und KUB 39. 12 (2600/c 13 f.).

566 Zum *hilamni/hilammar*-, s. I 1.2.1.1.2.

567 Kohlmeyer 1983, 48.

568 Zu Zelten s. III 2.2.8.

569 Haas – Wäfler 1977a, 119; Klinger 2001b, 72 f.; van den Hout 2002, 82 f. auch althethitisch KBo 17. 15; Gilan 2007c, 312 f.; Puhvel 2015, 65 f.: *luzzi* als »Frondienst«, *šaḫhan* als »Lehen«, zum *eya*-Baum s. I 1.2.1.2.2.

570 Rüster – Neu 1991, 66 s. v. Diener, Sklave; van den Hout 2002, 81 mit Belegen; Haase 2010, 109–112: zum ARAD.

571 van den Hout 2002, 83 f. 88 KUB 16. 27 I 1–9; KUB 16. 39; KUB 18. 21; KUB 22. 18, die teilweise indirekte Joins sind.

572 Neu 1970, 69 f.; zur *taḥ(a)tumar(a)*- s. III 4.1.

573 Singer 1983, 117 f.: im KILAM, aber auch den anderen Festen, s. auch van den Hout 2002, 82. 86 mit Belegen.

574 van den Hout 2002, 81 f. CTH 627, KBo 20. 33 + Vs. 5, 310/d Vs. 4: É.ḪLA NA₄. Auch IBoT 1. 13 V[?] 6: É^{MES} NA₄^{HLA}.

575 van den Hout 2002, 84 f. KUB 12. 48 1–8; KUB 39. 12 5' f.

576 van den Hout 2002, 82.

577 Güterbock 1957, 360; van den Hout 2002, 82.

578 van den Hout 2002, 74. 87.

579 Otten 1971b, 40; Puhvel 1991, 320 CTH 670, KBo 43. 182, Bo 41/g I 10', 19'; van den Hout 2002, 81.

580 Beckman 2013a, 155.

I 1.2.2.5 ^DKASKAL.KUR

I 1.2.2.5.1 Etymologie und Eigenschaften

^DKASKAL.KUR bedeutet wörtlich »Weg des Landes« bzw. »Weg der Unterwelt«⁵⁸¹. In den Texten hat es stets ein Gottesdeterminativ⁵⁸². Die hieroglyphenluwische Schreibweise war wohl DEUS.VIA+TERRA⁵⁸³.

Angemerkt sei, dass auch (oberirdische) Straßen, Kreuzungen und Wege (KASKAL) im »offenen Raum« zu Umsetzungsräumen für Rituale und Verehrungen werden konnten; dies aber sehr selten⁵⁸⁴.

Edmund I. Gordon sammelte die Belege zum ^DKASKAL.KUR⁵⁸⁵. Er fand heraus, dass es in Verbindung mit einem Berg, einem Fluss und einer Quelle genannt wird, oftmals als Grenzmerkmal erscheint, aber anscheinend nie eine anthropogen errichtete Anlage ist. Daher übersetzt er den Begriff als »Doline«, »Polje« oder »Ponor«⁵⁸⁶. Auch Börker-Klähn wies darauf hin, dass laut der Texte diese nie erbaut waren⁵⁸⁷,

581 Archi 2007, 187; Erbil – Mouton 2012, 59–64: KASKAL, »Weg« oder »Tunnel/Stollen«; KUR, »Erde, Unterwelt/unter der Erde«; zur Unterwelt s. III 1.3.3.2.

582 Otten 1976–1980, 463 f., auch in KUB 8. 78 VI 1, 4 und Bo 2413 I 6.

583 Otten 1976–1980, 463 f.; Hawkins 1995, 44 f.; Hawkins 2015, 7 f.; dagegen Erbil – Mouton 2012, 59 f.

584 Ein Großteil der Rituale an Straßen stammt aus Kizzuwatna. Sie werden im Rahmen der Rückkehr verschwundener Gottheiten erwähnt. Zentrale Elemente waren Reinigungshandlungen und die Erlangung der göttlichen Aufmerksamkeit, indem die Straße mit farbigen Bändern, Mehl, Wein und Olivenöl von Beschwörungspriestern bereitet wurde. – Goetze 1957b, 91–103. Goetze 1969, 351–361: Ein Beschwörungsritual zum Erreichen des göttlichen Wohlwollens wurde außerhalb der Städte an *ḫattareššar*-Straßenkreuzungen (Beckman 1983, 112: *ḫattareššar*, »Kreuzung«, statt *ḫatreššar* »Botschaft«), nahe einer Quelle oder eines Beckens vollzogen, wichtig war vor allem, dass die gewünschte Gottheit dort anwesend war, s. auch Popko 1995a, 107 z.B. CTH 483. – Neu 1974, 126 CTH 733, KBo 25. 112 Vs. II 10' f., »Invokationen der hattischen Gottheiten«: GöttInnensprache, Menschensprache. In einem althethitischen Invokationsritual werden Libationen mit Wein am Weg vor dem A.ŠĀ-Feld für die Sonnen-gottheit vorgeschrieben und diese durch den ^{LU}GUDU₁₂-Priester angerufen.

Beckman 1983, 112 KUB 7. 54 II 13 f.: Hinweis auf ein Ritual gegen Seuchen im Heer *na-at KASKAL-aš ḫa-ad-da-ri-eš-šar² pa-ri-ya-an iš-ḫu-u-wa-an-zi*, »[a]nd they scatter them over the crossing of the road«. – Eine *arkuwar*-Anrufung des Mannes des Wettergottes erwähnt ebenfalls eine Straße, Taggar-Cohen 2006, 266 f. Anm. 738 KUB 58. 41 Vs.? II, 2'-10': »Then the Man of the Storm-god of Heaven, ... to the deity NIN.É.GAL he libates. They celebrate him/her at the altar, further thus he says »Now the king and queen are walking« at the *dahanga*. If the deity ... somehow is angry, ... he makes an *arkuwar*-prayer he shall not listen. He shall st[and?] away from the road«, zu *arkuwar* s. III 3.1.2. – Jakob-Rost 1972, 36 f.; Beckman 1983, 112. 115 KUB 24. 11 II 14'-17' (leichte) Variante in Dupl. KBo 17. 64: In einem weiteren Ritual an Kreuzungen wird dünnes Brot für Arija gebrochen und an den rechten Wegesrand gelegt. Bier wird libiert. Der anschließende Sprechakt ist nicht erhalten. Ein zweites dünnes Brot bricht man an der Kreuzung und platziert es auf der linken Seite der Straße, wieder-

um wird Bier libiert und etwas ausgesprochen. Das geopfert Tier für unbekannte männliche Götter war eine Ente. – Beckman 1983, 94 f. 111 f. 95 KUB 9. 22 III 16–28 frühes Jüngerer Großreich; hurritisch-luwischer Kontext: Mouton 2008b, 83–93; Mouton 2013, 230–236: »[And] the *patili*-priest gives a jug of wine to the woman, while she hands over to him two young goats. And them^{ci} the woman »sacrifices« with wine, and the *patili*-priest drives them away. And when at the crossing of the road [KASKAL-ša-a[š h]a-at-ri-eš-na-aš] he arrives, then one young goat for the male [deities] of the *šinapši* he [sac]rifices, and (the other) young goat for the male deities of the city he [sacri]fices. [And] the [*pat*]ili-priest comes back, [and he be]fore (the door of) the inner chamber bows down, (and) to the woman he [bow]s down, and he cries »well-being!« And they give to him to drink, [and] he goes forth«. In diesem Geburtshilferitual führt eine nicht reisefähige Gebärende symbolisch ein Opfer aus, das ein *patili*-Priester (*patili* s. III 2.3.1.2) an der Kreuzung für sie wiederholte, zum *šinapši*-s. III 1.3.3.2; s. auch Haas 1976, 202 f. mit Nr. 40: Diese Riten haben apotropäischen Charakter und dienen dazu, Krankheit und FeindInnen von dem oder der RitualmandantIn fernzuhalten. – Zur Kreuzung: Beckman 1983, 112. 171 f. KUB 17. 12 II 9: KASKAL-aš *ḫatarniyašhaš*; Güterbock 1962, 349 interpretiert diese Konstruktion als Dativ/Lokativ Plural und übersetzt unter Vorbehalt »Weggabelung«, in einer Variante bezieht er es auf die Straßenränder links und rechts. Beckman hält die Form für Genitiv Singular. – Weitere Bedeutungen von Straßen s. KUB 43. 60; Mouton 2008b, 70 f.; Erbil – Mouton 2012, 62 f. KUB 15. 5 + I 10–15 (»Träume des Königs« CTH 583). Auf einer Straße konnte z. B. »eine tote Person platziert sein« oder – im Gegenteil – eine neugeborene Seele den Weg zu den Menschen antreten (Appu-Mythos), laut Mouton ein Hinweis auf ein Übergangsritual (zu Übergangsritualen s. II 3.1.3).

585 Gordon 1967, 70–88.

586 Gordon 1967, 71–73: Karstphänomen, bei dem Sinklöcher, die wasserführend sein können, entstehen bzw. Flussläufe verschwinden; van den Hout 1995b, 55; Freu 2006, 222 f. 223. 228: »gouffre« Bothros (Abgrund, Grube), in der sich der Fluss verliert; Archi 2007, 186 f.; Helft 2010, 36; Ullman 2010, 256 f.; Erbil – Mouton 2012, 59–64.

587 Börker-Klähn 1998, 14; Erbil – Mouton 2012, 59: zur philologischen Diskussion der Südburginschrift.

während van den Hout den Begriff als »spring pool«, »Quellteich« übersetzt, was eine artifizielle Gestaltung impliziert⁵⁸⁸.

Der künstlich eingefasste Teich oberhalb von Kuşaklı ist eine solche eingestürzte Doline⁵⁸⁹. In den Schriftquellen wird für die Umgebung von Şarişša jedoch kein ^DKASKAL.KUR genannt⁵⁹⁰. Die Doline wird als *šuppitaššu*-Teich von Şarişša identifiziert⁵⁹¹. Der Befund einer verstürzten Doline und das Fehlen der Benennung in den Texten lässt an der Übersetzung »Doline« zweifeln.

Daneben sind andere ^DKASKAL.KUR^(MEŠ) belegt: Eines des Arimmata befand sich im Bereich des Berges Ḫawa/Ḫauwa⁵⁹², war aus Richtung des Landes Pitašša/Pedašša ein sichtbares Charakteristikum und diente der Markierung der Grenze zwischen Tarḫuntašša und Ḫatti⁵⁹³. Vorgeschlagen wurde eine Identifizierung mit dem Quellbecken von Eflatun Pınar (**I-Nr. 30**), aber auch Yalburt (**I-Nr. 62**)⁵⁹⁴. Daneben gab es ^DKASKAL.KUR in Tarḫuntašša und dem Ḫulajja-Flussland und eine ^DKASKAL.KUR genannte Gottheit in Wilusa⁵⁹⁵.

1.1.2.5.2 Heutige Identifizierung

1.1.2.5.2.1 Südburgkomplex: Kammer 2

Der sogenannte Südburgkomplex liegt zwischen den Ostteichen und Büyükkale in der Nähe des Nişantaş (**I-Nr. 22**)⁵⁹⁶. Er besteht aus Tempel 31⁵⁹⁷, zwei parabolischen Einraum-Kammern (**I-Nr. 21**) und den Ostteichen⁵⁹⁸, aus denen (sekundär verbrachte) Keramik des kultischen Gebrauchs wie Libationsarme stammt⁵⁹⁹.

Kammer 1 ist ein nur schlecht erhaltener, parabolischer Raum, der ohne weitere Ausstattung an den Damm des Teiches heranreicht. Kammer 2 wurde vergleichbar angelegt, der Innenraum jedoch bildlich gestaltet. Am Ende der Kammer befindet sich ein großer Steinblock mit einer nach links gewandten, bartlosen Gestalt im langen Gewand, mit Schnabelschuhen, dem Krummstab in der linken und einem Anch-ähnlichen Symbol⁶⁰⁰ in der rechten Hand. Auf dem Kopf trägt sie eine Kappe, aus der die Flügel einer geflügelten Sonnenscheibe wachsen. Es dürfte sich um einen Sonnengott handeln. Der Steinblock zu seinen Füßen trägt keine Inschrift, im Boden davor ist eine große viereckige Eintiefung. Die Wände der Kammern sind überzogen mit einer langen hieroglyphenluwischen Inschrift, die den Tatenbericht des Šuppiluliuma (II.) enthält⁶⁰¹. Links des Eingangs befindet sich eine zweite männliche Gestalt, die nach links gewandt ist. Es handelt sich um den aus Firkatn bekannten Typus des Kriegergotts/Kriegerkönigs/»Bogenträgers« (vgl. **I-Nr. 34**). Er trägt eine Spitzmütze mit Horn, ein in seiner ganzen Länge sichtbares Schwert, einen Bogen über der linken Schulter und einen Speer in der rechten Hand. Zwischen Speerspitze und Kopfbedeckung findet sich der Name Šuppiluliuma, was zu Diskussionen geführt hat, denn die Ausstattung mit einer Hörnerkrone ist (eigentlich) verstorbenen Königen vorbehalten. Dass dies aber kein Einzelfall ist, zeigen die Felsbilder von Firkatn und der Bogenträger vom Karabel (**I-Nr. 42**). Bonatz deutet ihn als Šuppiluliuma I.⁶⁰²

In der hieroglyphenluwischen Inschrift ist zu lesen, dass Šuppiluliuma ein DEUS.VIA+TERRA, *202⁶⁰³ bauen ließ, was wohl die vorliegende Anlage bezeichnet. Die Anlage an den Teichen wird als Bau für den Kult des verstorbenen Königs gedeutet. Die Vermutungen gehen dahin, dass der Gestalter des – wie auch immer in den Texten bezeichneten – Memorials für Tuḫalija (IV.) in Kammer B sein eigenes Memorial in Kammer 2 errichten ließ. Analog zu diesem wird Kammer B von Yazılıkaya als ^DKASKAL.KUR »Weg in die

588 van den Hout 1995b, 55–57; gefolgt von Dinçol u. a. 2000, 13.

589 s. **I-Nr. 51**, zum Befund s. I 2.1.4; Mielke – Wilms 2000, 336; Hüser 2007, 120–126.

590 Wilhelm 1997; Wilhelm 2000, 324–328; Wilhelm 2002b, 342–351 u. a. zu den Textfunden aus Kuşaklı.

591 Zur Interpretation s. I 2.2.2; z. B. Wilhelm 2009, 61 f.; Müller-Karpe 2015, 83–92; Wilhelm 2015, 93–100.

592 Zu Ḫawa/Ḫauwa s. III 1.3.2.1.

593 Otten 1988, 13. 33 f. 36 Bronzetafel § 4 I 24/§ 7 I 48 = CTH 106 § 4 I 19', 28' übersetzt »Quellbecken des Ortes Arimmata oder des Wasser-(?)«. Es wird genannt nach dem Berg Ḫawa, Zarnija und Šanantarwa, »in Richtung auf das Land Pitašša«, s. auch Gordon 1967, 71–73; van den Hout 1995b, 55; Freu 2006, 222 f.

594 s. I 2.2.3.

595 Gordon 1967, 71–74; Helft 2010, 36.

596 Neve in Hawkins 1995, 9–12; Hüser 2007, 138–140; Ökse 2011, 225 f.; Beckman 2013a, 158.

597 Neve 1990, 286–291: Tempel 31 lag nordöstlich des Nişantepe und ist wohl in Verbindung mit den Teichen im Osten des Stadtgebietes zu sehen.

598 Zu den Teichen s. I 2.1.4.

599 Zu Libationsarmen s. III 2.2.4.2.

600 VITA(?) Zeichen, *369.

601 Hawkins 1995.

602 Bonatz 2007b, 7 f.

603 Erbil – Mouton 2012, 59. 60 Abb. 6: schlagen auch eine symbolhafte Darstellung eines Unterweltweges in der Zeichenform vor.

Unterwelt« gedeutet⁶⁰⁴. Es soll sich um eine Kontaktzone mit der Unterwelt handeln, wie sie durch die Nähe des Befundes zu Wasser zu vermuten sei⁶⁰⁵.

Seit einiger Zeit wird auch überlegt, den Befund beim Felsen von Kesikkaya innerhalb von Boğazkale als eine solche Anlage zu interpretieren⁶⁰⁶. Eine Ähnlichkeit des schluchtartigen Felseinschnittes, der bereits im 17./16. Jh. durch einen mit unverzierten Orthostaten geschmückten Sonderbau zugesetzt wurde, mit der Form von Kammer B in Yazılıkaya ist gegeben⁶⁰⁷.

Gegen einen Vergleich und die Übertragung der Benennung spricht jedoch der Unterschied, dass DEUS. VIA+TERRA eine gebaute, überdachte/überwölbte Kammer meint, Kammer B von Yazılıkaya wahrscheinlich aber nie überdeckt war. Ob Kammer B auch ohne Überdeckung den Eindruck eines Stollens, einer Grotte oder Zugangs zur Unterwelt machen konnte, muss offenbleiben, mag aber bezweifelt sein.

I 1.2.2.5.2.2 Troia

Als Stollen bzw. Höhlung könnte ein Befund in Troia passender sein (**I-Nr. 60**). Vorweggenommen sei, dass in den Aufzählungen unter den Schwurgöttern von Wilusa (modern Hisarlik/antik Ilion/Troia) ein Gott ^DKASKAL.KUR^(MEŠ) belegt ist⁶⁰⁸. Eine Gottheit dieses Namens gab es andernorts nur selten⁶⁰⁹.

Der »Weg in die Unterwelt« wird mit einer natürlichen Quellschale identifiziert, die weit in den Berg- rücken von Troia hinein reicht und bis heute Wasser führt⁶¹⁰. Laut den AusgräberInnen und der Analyse der Sinterablagerungen wurde der Stollen etwa ab der ersten Hälfte des 3. Jt. ohne Unterbrechung bis in die römische Zeit in den Berg hineingetrieben⁶¹¹. Im Bereich der Felsspalte fehlten erwartungsgemäß Kleinfunde aus der Späten Bronzezeit.

Im Vorfeld des Stolleneinganges (Quadrat t14) fanden sich vier ebenfalls nicht datierbare, kreisförmige Eintiefungen im Felsen von bis zu einem Meter Durchmesser und eine Sinterrinne. Die Eingangsbreite beträgt knapp 4 m⁶¹². Da jedoch der Verlauf bis in römische Zeit genutzt wurde und natürlich Aus- und Abwaschungen erfolgten, sind Datierungsansätze archäologischer Natur obsolet. Manfred Korfmann vermutete allgemein ein »hohes Alter«⁶¹³.

Angemerkt sei weiterhin ein in der Literatur vorgestellter Befund der Camız-Höhle, deren Wände mit vier hieroglyphenluwischen Zeichen beschriftet sein sollen (**I-Nr. 25**)⁶¹⁴. Die Datierung in die hethitische Zeit ist jedoch wenig wahrscheinlich.

I 1.2.3 Dynastischer Kult: Krönung

Im Kontext dynastischer »Legitimation«⁶¹⁵ steht zu erwarten, dass der Übergang eines königlichen Sohnes zum Großkönig kultisch begleitet wurde, denn derartige Übergangs- bzw. Initiationsrituale gab es in vielen Kulturen⁶¹⁶. Der Befund und die Schriftquellen im ansonsten sehr ritualbewussten Hethiterland sind hier

604 Damm 1975, 28; Naumann 1975b, 117; Hawkins 1995, 22 f. 44 f.; Hawkins 1998b, 76; Schachner 2015b, 72.

605 Erbil – Mouton 2012, 74, zu Unterwelt und Wasser als Kontaktzone s. III 1.3.3.2.

606 Schachner 2015a; Schachner 2015b, 69–73 mit 77–81 Abb. 9–15.

607 Zu weiteren, aber jüngeren Bauten mit Orthostatenverkleidung Schachner 1998, 130–132, Abb. 24 f.; Schachner 2015b: Kuşaklı (Südost-Tor); Mielke 2004, 148, Abb. 8: Kuşaklı (Nordwest-Tor); M. Süel 2008, 34: Ortaköy (**I-Nr. 54**): mit Darstellung eines nicht weiter bestimm- baren Bogenträgers, wohl eines Gottes.

608 Beckman 1999b, Nr. 13 CTH 76 § 20, »Vertrag zwi- schen Muršili II. und Aleksandu von Wilusa«.

609 Otten 1976–1980, 463 f. KUB 21. 1 IV 28 f.

610 Korfmann 1999, 22–25; Korfmann 2000, 32–37; Korfmann 2001, 39.

611 Korfmann u. a. 2000, 64–70.

612 Abmessung dem Plan Korfmann 2000, 33 Abb. 30 ent- nommen. Beim Besuch vor Ort erschien der Eingang jedoch deutlich schmaler. Eine Nachmessung war nicht möglich.

613 Korfmann 2000, 35.

614 Gonnet 2001, 156–160.

615 »Legitimation« bezog der König nach Auskunft der genannten Autoren durch eine enge Beziehung zum Berg Hızı/Şapon. Der Berg galt als ein mythischer Aufent- haltsort der Gottheiten – vor allem des Wettergottes und wurde selbst als Gott verehrt, zum Hızı bzw. Şapon s. III 1.3.2.1.

Haas 1982, 150; Rutherford 2001, 606: Im Gesang des Königtums wird das seltene, aus dem Akkadischen über- nommene Wort *šarraše* »Königtum« verwendet, eben- so in Substitutionsritualen des Königtums (KUB 11. 31 Rs. 6). In letztgenanntem Fall als »königliches Opfer« von Kümmel 1967, 48 f. übersetzt.

616 Zu Übergangsritualen s. II 3.1.3.

jedoch auffällig spärlich⁶¹⁷. Nachdem in letzter Zeit gegen »Das Zeugungsfest bzw. Fest der Investitur zum Thronfolger« (EZEN₄ *ḥaššumaš*) als königliches Inthronisationsritual argumentiert wurde⁶¹⁸, kann nur das EZEN₄ *ašannaš* »Inthronisationsfest«⁶¹⁹ zu dieser Gattung gezählt werden⁶²⁰. Weiterhin finden sich im Ersatzkönigritual Hinweise auf ein Ritualgeschehen bei der Inthronisation eines Königs⁶²¹. Für dies ist kein spezielles Raumkonzept zur Umsetzung vorgeschrieben; es wird nur vorgegeben, dass am Ende der Ersatzkönig die Stadt zu verlassen und in die Feindesländer zu gehen hat.

Möglicherweise behandelten auch Orakelanfragen im Zusammenhang mit der Thronbesteigung des Tutḫalija den rituell korrekten Zeitpunkt für das Übergangsritual⁶²². Die Thronbesteigung wird oft mit LUGAL-(u)izzia- (hethitisch **ḥaššuizzia-*) »König werden« oder LUGAL-*iznani eš-/aš-*, »sich in die Herrschaft/auf den Thron setzen« ausgedrückt⁶²³. Aus diesen Texten sind jedoch bis auf den Thron keine Informationen zu den Umsetzungsräumen, sondern nur zum günstigen Zeitpunkt zu ziehen. Die Inthronisation und die Initiation als Übergangsrituale wurden anscheinend eher innerhalb der Stadt abgehalten.

Für Yazılıkaya schlägt Haas vor, da es in einer solch plastischen Weise Macht demonstrierte und innerhalb der göttlichen Visionscape liege, dass hier das Inthronisationsritual für den Großkönig stattgefunden hat. Konkret benennt er dafür das hurritische *ikalzi*-Ritual. In diesem kathartischen Reinigungsritual ist seines Erachtens eine Aufstellung der Gottheiten (links – rechts) analog zu den Bildwerken der Kammer A zu erkennen⁶²⁴. In ihm werden die Ritualbeauftragenden als Tašmi-šarruma und Taduḫepa bezeichnet. Haas interpretiert ersteren Namen als Jugendnamen des Tutḫalija IV., der im Laufe ebendieses reinigenden Rituals zum Großkönig geworden sein soll⁶²⁵. Die Kammer A von Yazılıkaya hält er für den – ebenfalls beschriebenen – Umsetzungsraum dieser königlichen Krönungszeremonien⁶²⁶.

Dieser Vorschlag ist unwahrscheinlicher als viele andere, denn zum einen ist Tašmi-šarruma wohl kein »Jugend- oder Zweitname« des Tutḫalija IV., möglicherweise nur ein Epitheton⁶²⁷, zum anderen sind damit noch keine Indizien zum Umsetzungsraum gegeben⁶²⁸.

617 Yakubovic 2005, 107–137: palaisch CTH 751; Gilan – Mouton 2014, 97–116: Zusammenfassung der Thronfolgerwahl u. a.

618 Taggar-Cohen 2010, 113–131 CTH 633 »Zeugungsfest bzw. Fest der Investitur zum Thronfolger (EZEN₄ *ḥaššumaš*)« IBoT 1. 29 Vs. 18–24 Dupl. KUB 51. 57 Vs. 21. 29, Bo 3228, 7 f., wohl mit großem Kultmahl, vgl. Singer 1983, 73. 104 f. KBo 27. 42 Vs. I und II.

619 Puhvel 1984, 296. 300: *ašannaš* von *eš-*, »sitzen«; Ableitung von *ašatar*; Gilan – Mouton 2014, 97–116; Mouton 2017, 102 f.

620 Güterbock 1969b, 99–103 CTH 633 als Inthronisation interpretiert. s. zu den Gegenargumenten Ardzinba 1986, 91–101; Mouton 2006b, 10 f.; Taggar-Cohen 2010, 113–131; Mouton 2011, 1–38, die es eher als Frühlings-/Zeugungsfest interpretieren.

Eine intensivere Prüfung steht aus. Es wird vorgeschlagen, CTH 659 »Fragmente eines Inthronisationsfestes« und CTH 700 »Inthronisationsritual für Teššup und Ḫebat« (z. B. Kümmel 1967, 47 f. KBo 10. 34) zu konsultieren oder nach der Ordination von PriesterInnen zu fahnden. Literatur s. Hethiterportal online.

621 Zum Ersatzkönigritual s. III 1.4.1; vor allem per ŠA LUGAL-*UTTI* İDÜG.GA-Feinöl des Königtums in der Smellscape, s. III 4.1.

622 van den Hout 1991a, 274–300 argumentiert auch für eine Koregentschaft von Ḫattušili III. und Tutḫalija IV.; van den Hout 1998; Beckman 1999c, 526 Anm. 41 CTH 582, KUB 18. 36 »Orakelfragmente«. Zum Übergangsritual s. II 3.1.3.

623 van den Hout 1991a, 275.

624 Haas 1984, 257–263 Nr. 46; Haas 1994, 638 f. CTH 778, »Fragmente des Mundwuschungsrituals, nennen Tašmišarri und Taduḫepa«, Literatur s. Hethiterportal online.

625 Haas 1985, 269–277; Haas 1994, 638 f.

626 Haas 1994, 245 f. 638 f.: Kammer A als Umsetzungsraum der Krönungszeremonie und gleichzeitig Kammer B als »Fels-*ḫekur*« des dynastischen Totenkultes, was an dem »aufgestellten Bild« des Tutḫalija festgemacht wird, das in KBo 12. 38 erwähnt ist. Schwemer 2015 argumentiert mit der Präsenz des Tutḫalija in der Darstellung Nr. 64.

627 Um den Tutḫalija IV. gibt es die Diskussion, ob er einen hurritischen Zweitnamen (ab Geburt oder ab »Inthronisation«) oder ein Epitheton mit dem Namens-element Šarruma führte. Ein Zweitname wurde aus einem Siegelabdruck des Königs gefolgert, auf dem zweimal in hieroglyphenluwisch der Name Tutḫalija erscheint (Alp 1998, 55 f.: MONS *tu*), s. Laroche 1956, 97–160; Schaeffer – Nougayrol 1956, 126 f. unter Bezug auf die Beschriftung auf dem Siegelabdruck Tutḫalijas (PM-Nr. 115). Nur der zweite Namensbestandteil *80 kann als Šarruma sicher gelesen werden, das erste Zeichen ist *418. 1. Laut Heinhold-Krahmer 2001, 187 findet sich dieses Zeichen stets in Verbindung mit Šarruma und auch in einem leicht variierten Siegeltyp auf Bo 91/560 (o. Abb.) und Bo 91/1781 (o. Abb.) mit viermaliger Nennung des Namens Tutḫalija und ohne flankierende Großkönigszeichen. Zu den Siegelungen s. Otten 1993b, 35–40. – Lange Zeit galt die Lesung BU-Šarruma/Ḫišmi-Šarruma von Laroche 1956, 97–160; Heinhold-Krahmer 2001, 182. Laroche schrieb BU-Šarruma, sumerisch BU als hurritisch *ḫišmi-*, »klar, hell, leuchtend (sein)« für *418. 1. Früh wandte sich Singer 1985, 113 f. dagegen. Laroche's Vorschlag wurde übernommen bis Ḫišmi-Šarruma als Zeuge des Vertrages auf der 1986 gefundenen Bronzetafel CTH 106 IV 34 auftrat und nicht mehr identisch mit dem nun Großkönig gewordenen Tutḫalija sein konnte. Danach wurde eine Lesung »Tašmi-Šarruma« vorgeschlagen

I 1.2.4 Reinigungs-, Evokations- und Abwehrrituale

Im Folgenden wird ausgeführt, warum Rituale wie das itkalzi-Mundwaschungsritual mit primärer Reinigungsfunktion im Bereich von Yazılıkaya nicht stattfanden. Der oben beschriebene⁶²⁹, intakte Befund eines festgenagelten Schweineembryos führte dazu, dass nach Parallelen in den Texten gesucht wurde⁶³⁰, die den Reinigungs-, Evokations- und Abwehr Ritualen zuzuordnen sind. Schweine galten wie Hunde als unreine Tiere⁶³¹. Sie waren üblicherweise Opfergaben für Gottheiten der Unterwelt oder spielten in Reinigungsritualen eine Rolle. Harald Hauptmann zog zum Vergleich eine hattische Beschwörung gegen ein negatives Mondomina heran⁶³². Hier findet sich eine Entsprechung zur Anzahl vierzehn (der Bronzenadeln) und dem embryonalen Stadium des Tieres. Das Ferkel sollte in eine Grube – möglicherweise in der Nähe eines Durchgangs⁶³³ – hinabgeschlachtet werden. Ein Fixationsritus mit je sieben Pflöcken aus Eisen, Bronze

(s. Sürenhagen 1992, 341–371; Alp 1998, 57–60; Heinhold-Krahmer 2001, 184). – Otten 1993b, 35. 39 f. meinte noch, kein Prinz Tutḫalija sei belegt; ähnlich Beckman 1997b, 214. Contra Sürenhagen 1996, 138; Klengel 1999, 286; Heinhold-Krahmer 2001, 189–198: 193, die konkrete Gegenbeispiele anführten, z.B. Siegelung Bo 91/940 des Tutḫalija als GAL^(LÜ.MES)MEŠEDI (o. Abb.). Zur Problematik der Zweitnamendiskussion s. auch Anmerkungen (mit Literatur) bei Heinhold-Krahmer 2001, 189–197. Vor allem kreiste die Diskussion um die Frage, ab welcher Zeit Tutḫalija zum König wurde, ob bereits zu Lebzeit Ḫattušilis als Koregent oder erst danach. Nachdem Heinhold-Krahmer 2001, 197 f. überzeugend gegen eine Doppelnamenfunktion argumentiert hat, wirft sie die Frage auf, ob die generelle Annahme eines Doppelnamens für hethitische Herrscher und Fürsten nicht überdacht werden müsse, da nur in zwei Fällen diese sicher zu belegen sei: Šuppiluliumas I. Sohn Piyašili, der als König von Karkemiš zu Šarri-Kušuḫ (s. Peker 2017, 178 f.) wurde und Muwatallis II. Sohn Urḫi-Teššup zu Muršili. van den Hout 1995a, 561 äußerte den Übersetzungsvorschlag als Epitheton »der von Šarruma ge-...-te«.

628 Haas 1984, 257–263 Nr. 46. Weiterhin fällt es schwer, sich vorzustellen, wie der laut Ritual »einzuschlagende« Pfahl (?) in den gepflasterten Boden von Kammer A eingeschlagen worden sein soll.

629 s. I 1.1.3.

630 Hoffner 1963, 182 f.; Kümmel 1967, 151; Haas – Wäfler 1974, 211–220. 225. Kohlmeyer 1983, 65 f. glaubt, um die Gefahr von Kontamination der Ansiedlung zu verringern. Als Antwort zu Haas – Wäfler 1974 s. Güterbock 1975c, 273–277. Hauptmann 1975a, 65 mit Anm. 9: Hethitisch *šarḫuwant-* ist eigentlich ein Sammel- oder Oberbegriff für die inneren weiblichen Geschlechtsorgane: Reinigungsritual für das hethitische Heer, wo die Soldaten durch die Hälften eines Menschen, eines Zickleins, eines jungen Hundes und eben eines Ferkels zu schreiten hatten, um die Unreinheiten abzustreifen. Dies fand am Flussufer statt, s. III 1.3.3.2.

631 Mouton 2006a, 255–265; Taggar-Cohen 2006, 124: In einem (hattischen) Analogiespruch wird als positive Eigenschaft des Schweins seine Fruchtbarkeit betont, denn es wirft zahlreiche Ferkel, negative Eigenschaften sind seine Unreinheit (durch die Ernährung u. a. von Aas) und seine Verbindung zu den chthonischen Gottheiten, denn es lebt in deren Nähe nah am Boden. Schweine/Ferkel werden in Reinigungs- und Substitutsritualen aber auch als Opfertiere, wenn auch vor allem für chthonische Gott-

heiten, verwendet und bisweilen von Priestern im Kultmahl verspeist. Im hurritischen Kulturkreis gab es jedoch für den Klerus ein Tabu für das Essen von Schweinefleisch (Mouton 2006a, 261 f.); de Roos 2007b, 624 f. zur gesonderten Stellung von Schwein und Hund in der hethitischen Lebenswelt. – s. auch Collins 2006b, 155–188 mit griechischen und mesopotamischen Vergleichen. Zur Verwendung der Schweine/Ferkel u. a. wird festgestellt, dass ihr Fett zur Herstellung von Parfüm und Medikamenten genutzt wurde. Außerdem waren sie als Wach-, Hüte- und Jagdtiere. Collins 2006b, 161 Anm. 22: durch den Kontext mit anderen, normalerweise nicht als Opfer verwendeten Tieren ist die Verwendung des Schweins/Ferkels als Opfer zweifelhaft. Aber in KUB 35. 142 Vs. 3'–7', KBo 22. 125 I 3'–7'. 164 »Kultinventar des Tutḫalija IV.«, KUB 12. 2 Herbst- und Frühlingsfeste für^(NA₄) *huwaši*, sind Schafe und Ferkel als Opfer erwähnt (s. auch Carter 1962, 74–89). ebenda 164. 172: möglicherweise soziale Begrenzung der Rituale mit Schweinen/Ferkeln auf »privaten« Kult und Verzehr durch »sozial niedrigere« Gruppen oder spezielle Regularien für bestimmte Kulte. ebenda 168 in KBo 32. 176 Rs. 7'–11': Im »Ritual des Walkui« könnte sich abzeichnen, dass das Verbot des Verzehrs von Schweinefleisch auch auf die Priester der Göttin der Nacht beschränkt sein könnte. ebenda 170: Verbindung der beopferten Gottheiten (z. B. Sonnengöttin der Erde, Ḫannaḫanna) zu Geburt und Fruchtbarkeit. ebenda 183 CTH 772 »(Fest)rituale von Iṣtanuwa« KBo 4. 11 Vs. 9–12: möglicherweise zur Versöhnung/zum Bund mit den Gottheiten gefeiert und daher wird von Collins die Opferung eines Schweins am *aška*-(Stadt-?)Tor als Übergangsritual verstanden, womit sie den Übergang von unversöhnt zu versöhnt meint.

632 Hauptmann 1975a, 65–67; Haas 2008, 148 CTH 730 »Hattische Mond- und Windbeschwörungen«, KUB 17. 28 I: »[Wen]n der Mondgott ein Vorzeichen gibt und er in der Vorzeichengebung einen Menschen schlägt, dann mache ich folgendermaßen [fern]er dies: Die Erde grabe ich auf. [Und] in die Grube hinein nehme ich *Bors-ten* (und) Kot vom [Ges]äß eines Schweines. Ein Ferkel steche ich (in die Grube) hin[unter] ab. (§-Strich) Wenn (es) eine Tochter (ist), nehme ich ein weibliches Ferkel; wenn (es) ein Sohn ist, nehme ich ein männliches Ferkel« (Kursivierung im Original). Haas überlegt, ob dies so zu verstehen ist, dass die Nadel ein Tuch an den Pflöcken befestigt, damit das Ferkel fixiert bzw. zugedeckt sei; s. auch Rieken 1999, 64 f.

633 Starke 1985, 339 KBo 4. 11 Vs. 9': »2 ŠAḫ *aš-ki a-pi-ni-iš-ša-an ḫa-at-ten-zi*«. Puhvel 1991, 250: »two pigs

und Kupfer unter unklarer Verwendung einer Kupfer-/Zinnadel folgte⁶³⁴. Im weiteren Verlauf wird ein zweites Ferkel für die Sonnengöttin der Erde gekocht und mit einer Brotspende zusammen geopfert, während die Ritualexpertin in hattischer Sprache rezitiert. Danach schreibt der – von Haas und Hauptmann nicht mehr zitierte Textverlauf – vor, dass das gekochte Fleisch verspeist wird und die Knochen an einem (unerwähnten) Ort entsorgt werden. Sowohl die beopferte Gottheit – die Sonnengöttin der Erde – als auch die Umsetzung des Opfers in eine Grube hinab weisen chthonische Aspekte auf. Kammer D soll demnach der Ort von Evokationen gewesen sein⁶³⁵.

Üblicherweise wurden derartige Beschwörungen außerhalb der belebten Gebiete in den Gebirgen und entfernt von Ortschaften vollzogen, denn dort können die Schadensstoffe, d. h. die Miasmen, kein weiteres Unheil anrichten⁶³⁶. Ebenso erfolgte die fachgerechte Entsorgung von (negativen) Ritualrückständen per Flüssen oder Gruben außerhalb der üblichen Lebensräume⁶³⁷. Auch dieses Ersatzopfer, das stellvertretend für ein Baby geopfert wurde, war ein solcher Schadensstoff. Hauptmann deutet den Befund als ›Substitutsopfer‹⁶³⁸, das durch einen sympathischen Binderitus das Unheil von dem Ungeborenen in die Unterwelt wegbringt⁶³⁹. Damit ist es in diesem Kontext widersprüchlich, eine kontagiöse Materie innerhalb eines sakralisierbaren Raums zu deponieren. Dieser Befund dürfte Rückstand weder eines Substituts- noch eines Reinigungsritual sein⁶⁴⁰, auch wenn der Vergleich auf den ersten Blick stimmig scheint.

Das Opfer von Schweinen/Ferkeln ist auch anderweitig belegt. Sie konnten an Türriegeln in Tempeln und Übergängen geopfert werden, um diese kultisch zu sichern⁶⁴¹. Erwähnt sei, dass Schweine und Hunde im lebendigen Zustand unter keinen Umständen eben diese Türschwellen eines Tempels queren durften, da es als große Verunreinigung galt⁶⁴². Trotzdem wurde Schweinefleisch gegessen und Ferkel den Gottheiten auch am Riegelholz, also am Durchgang geopfert, wobei Stefano de Martino dieses eher als hattische Tradition betrachtet und ein Verschwinden dieser Tradition unter hurritischem Einfluss während dem Jüngeren Großreich konstatiert⁶⁴³. Möglicherweise ist aus dieser Aussage abzuleiten, dass der Befund zu einer älteren Phase der hattischen Nutzung gehört. Das Thema des Festnagelns findet sich in einem Bauritual⁶⁴⁴, in dem

for the [deified] gate in the same way they stick«. Dazu meint Collins 2006b, 183: »In Hittite religious symbology, the gate signified transitions – from one space to another or one state to another«, zu Übergangsritualen s. II 3.1.3; zu ›Substitutsritualen‹, die hier als Sündenbockrituale geführt werden s. III 1.4.1; zu Toren als Umsetzungsräumen s. III 1.3.1.3; Tore als Rechtsräume s. III 1.4.2.

634 Hauptmann 1975a, 66 f. KUB 17. 28 I: »(9) Sieben Nägel aus Eisen, sieben Nägel aus Bronze (10) sieben Nägel aus Kupfer (und) Zinn werden wir im Torbau nehmen. (11) Und des Innengemaches Tür bestimmen wir. Wenn sie sich aber irgendwann (12) öffnet, dann nehmen wir jenen Stein und den Ort (13) ... werden wir nehmen«, s. auch IV 45–52.

635 Hauptmann 1975a, 65–70; Kohlmeyer 1983, 66; Ökse 2011, 232; zu Gruben im Opfer s. III 1.3.3.2; zur Sonnengöttin der Erde s. III 1.3.3.2.

636 Zur Entsorgung s. III 1.4.1.

637 Zur (räumlichen) Mindscape von Reinigung s. III 1.3.3.2.

638 Hauptmann 1975a, 66 f., zu ›Substitutsritualen‹, die hier als Sündenbockrituale geführt werden s. III 1.4.1.

639 Zur Unterwelt s. III 1.3.3.2.

640 Contra Haas – Wäfler 1974, 211–220. 225; Kohlmeyer 1983, 65–67 wohl unter Bezug auf den Befund mit dem Schweineembryo; um die Gefahr von Kontamination der Ansiedlung zu verringern.

641 Popko 1978, 43 KBo 11. 14 III 7' bis Ende: »gräbt man unter dem Riegelholz den Boden auf und sticht ein Ferkel ›in die Grube hinab. Daraufhin wird das Riegelholz eingefettet und es werden ihm Opfer dargebracht: Dickbrot, ›Fettbrot‹, Wein und Bier«. Nach Zeile 25' folgt die an den

Riegel gerichtete Beschwörung, die jedoch zerstört und nur schlecht verständlich ist. – Popko 1978, 72 Anm. 17: Vergleichbar ist KBo 10. 16 IV, wo das Ritual für die früheren Gottheiten (?) beschrieben ist, in dem in Zeile 5 f. vor dem Riegelholz ein Ferkel und Brot gegessen werden. Das Aussehen von Riegeln in den Tempeln ist nicht bekannt, doch Popko mutmaßt, dass diese relativ nah über dem Boden waren. – Haas 1994, 280: Die Tür und das Tor haben nach Haas einen Grenzcharakter als Tür ins Jenseits, der sich in dem für das Totenreich synonym verwendeten Begriff »Tor des Palastes der Unterwelt« sowie in dem Motiv des Tores in den Träumen des Jägers Kešši ausdrücken soll. Auch aus dem Älteren Großreich in den Mythen vom verschwundenen Gott sind wohl unter mesopotamischem Einfluss unter Vermittlung der HurriterInnen sieben Tore der Unterwelt belegt (sieben Tore der Unterwelt s. III 1.4.1).

642 Taggar-Cohen 2006, 80. 127 CTH 264 § 2, 20 f., Kol. III 60 f. § 14.123 f. Anm. 285: Verweist auch auf KUB 5. 7 Vs. 24: »We asked the temple officials again and they say: A dog came into the temple, he shook the table and the sacrificial loaves fell down«.

643 de Martino 2004, 49–57; Mouton 2006a, 255–265; Taggar-Cohen 2006, 124.

644 KUB 24. 14 IV: »(9) und ferner bringt man ein Schaf als Blutopfer dar [(10) nagelt es fest ...«. In dem Bauritual CTH 415 Kol. II 21 werden zehn Nägel angeführt. Hemeier unpubliziert, Teil I: 130–132 CTH 413, KBo 4. 1 Vs. 1–6: Bei der Fundamentlegung bzw. bei der Errichtung des *kurakki*-Pfeilers (zu *kurakki*- s. III 2.2.6). Die erwähnten ^(GIS)KAK, *tarna*-Nägel konnten aus Holz, Bronze, Kupfer, Eisen oder Silber sein.

ein Schaf fixiert wird und wie Haas vorschlägt in einer in einem Bibliothekskatalog zitierten Beschwörung »Wortlaut der Fixierung auf hattisch«⁶⁴⁵. Auch im Rahmen des Totenrituals wurden (symbolisch?) Schweine geopfert und fixiert⁶⁴⁶. Daneben konnten Schweineopfer der Kontaktaufnahme mit den Unterirdischen (Evokation) bzw. im Gegenteil Abwehr der Unterirdischen dienen.

Festzuhalten ist, dass es sich nicht um die Reste eines Reinigungsrituals handeln kann. Denkbar sind in diesem baulichen Umfeld Evokations- oder eher im Gegenteil apotropäische Fixations- bzw. Abwehrrituale.

I 1.3 Zwischenergebnis Yazılıkaya

Immer wieder wurden für Yazılıkaya einzelne Aspekte interpretiert, aber eine umfassende Interpretation gelang bisher nicht völlig überzeugend. Schwierigkeiten bereitet vor allem, dass die Ausgestaltung erst gegen Ende der hethitischen Nutzung datierbar wird. Ziel sei die Darstellung einer hierarchischen Abfolge des gegen Ende der Jüngeren Großreichs durchgesetzten hurritischen Pantheon gewesen⁶⁴⁷. Damit trägt für Bryce Yazılıkaya anscheinend einen legitimierenden Charakter⁶⁴⁸. Hinter dieser Interpretation als legitimierender Charakter in Verbindung mit einem Raumkonzept zur »Durchsetzung« des hurritischen Pantheon verbergen sich weiterhin – wie ebenfalls im Folgenden näher erläutert werden soll – nicht explizit formulierte, funktionalistische Ansätze. Weiterhin meint Bryce, dass die Darstellung diejenigen Gottheiten manifestiert, die invoziert werden sollten⁶⁴⁹. Die Kombination eines (*AKĪTU*-ähnlichen) Neujahrsfestes und der Verabschiedung des alten Jahres lässt sich laut Bryce besonders gut in Einklang bringen mit dem Charakter einer herrschaftlichen Begräbnisstätte und dem chthonischen Aspekt der Bildwerke von Kammer B⁶⁵⁰. Er meinte wohl die Gemeinsamkeit, dass bei beiden gesellschaftlich relevante Wendepunkte vollzogen werden, was aber bei einem Großteil von Ritualen mehr oder weniger zutrifft⁶⁵¹.

Allerdings basiert die Identifizierung von Yazılıkaya mit dem Neujahrsfesthaus vor allem auf der Argumentation, dass das Frühjahrsfest als wichtigstes Festritual an dem – nach moderner Einschätzung – wichtigsten Heiligtum gefeiert werden müsse. Da nur Yazılıkaya mit komplexem Bildprogramm bekannt ist, könne es nur dieser Ortsraum sein⁶⁵². Dass sich hier moderne Wertungen von gestaltetem Bildraum über »unveränderter« Umwelt verstecken, ist offensichtlich⁶⁵³. Diese Kritik heißt nicht, dass Yazılıkaya nicht der Umsetzungsraum für Frühlingsrituale gewesen sein kann, nur, dass es nicht gewesen sein muss. Die Argumentation entbehrt des inneren Zwangs. Giuseppe Furlani argumentierte u. a. aufgrund der wenig ausgestatteten Zuwegung gegen diese Interpretation⁶⁵⁴.

Die Interpretationen als Umsetzungsraum von Festritualen, dem Totenritual, einem Krönungsritual und/oder Reinigungs- bzw. Abwehrritualen sind offenkundig widersprüchlich und problematisch. Im Folgenden wird versucht, die Informationen aus den Schriftquellen zum potentiellen Ritualgeschehen auf eine Metaebene zu übertragen, die mithilfe einer in Kapitel II entwickelten Methode ausgewertet und in einem Modell in Kapitel III auf den Ortsraum angewendet werden soll. Damit könnte zukünftig die Übertragung von Schriftquellen auf den Befund mithilfe der Scape-Methode geprüft werden, indem das gegebene Ortsraumpotential mit den vorgeschriebenen Ritualpraktiken in der Multiscape abgeglichen wird.

645 Dardano 2006, 241; Haas 2008, 148 KBo 31. 7 + KUB 30. 62 Rs. 10 f.

646 CTH 450, Kapeluš 2011a–d: An Tag 12 Schneiden des Weinstocks, an Tag 13 Opfer und Zusammenpacken des Zeltes, zu Totenritual s. I 1.2.2.

647 Bryce 2002, 161.

648 Bryce 2002, 161.

649 Bryce 2002, 161.

650 Bryce 2002, 195–199.

651 s. beispielweise auch die hier verwendete Definition von Ritual »eine Wandlung hervorrufen müssen« II 3.1.1.

652 z. B. Bryce 2002, 198.

653 Zu »Natur« und Umwelt s. II 1.1.4.

654 Auf den Tonfall dieses Autors bei der Besprechung Andraes sei besonders zum Thema Zeitgeist und Interpretation hingewiesen, Furlani 1942, 85–99: z. B. 92 »Un altro tipico esempio delle interpretazioni spesso fantastiche del nostro archeologo!« Man mag geneigt sein, hier eine wenig wissenschaftliche Auseinandersetzung zu vermuten, die im Kontext des Zweiten Weltkrieges zu suchen ist.

I 2 Fallbeispiel 2: Eflatun Pınar

Als zweites Fallbeispiel für Anlagen im ›offenen Raum‹ – in diesem Fall mit spezifischem Wasserbezug – wurde Eflatun Pınar gewählt (**I-Nr. 30**). Der Bildraum und die anthropomorphen Darstellungen tragen keine Beischriften, was zu einer Kontroverse um die Identifikation und Datierung der Figuren geführt hat, die zumeist im ikonographischen Vergleich gelöst wird. Dies und die Befundbeschreibung eröffnen den ersten Abschnitt.

An diesem Ortsraum ist – im Unterschied zu Yazılıkaya – Wasser das dominierende Element. Daher werden in der Literatur zur Interpretation des Raumkonzepts eher Rituale herangezogen, die in Bezug zu Wasser, Quellen und Flüssen stehen. Dies sind Reinigungsrituale, Rituale zur Kontaktaufnahme mit der Unterwelt (^PKASKAL.KUR) und den unterirdischen Gottheiten, allgemeiner Orakelschau (Ornithomantie und Ichthymantie) und Opfer. Die in den Schriftquellen im Zusammenhang mit Wasser verwendeten Begriffe werden ebenfalls kurz vorgestellt.

I 2.1 Raumbild und Bildraum

Die Liste der westlichen Besuchenden von Eflatun Pınar ist ähnlich lang wie die von Yazılıkaya. Bereits 1837 wurde die Anlage von Hamilton für die westliche Forschung entdeckt⁶⁵⁵. Ihm folgten zahlreiche weitere Forschende. Anfangs wurde vermutet, dass die Darstellungen an der Wand von Eflatun Pınar eine an dieser Stelle nicht vorhandene Felswand ersetzt und es sich um ein ›Pseudo-‹Felsbild handelt⁶⁵⁶.

Die Literatur diskutierte vornehmlich die Art der Rekonstruktion, was durch die Ausgrabungsergebnisse obsolet geworden ist. Zwischen 1996 und 2001/2002 führten der Archäologe Sırrı Özenir vom Archäologischen Museum, Konya und der Bauforscher Martin Bachmann vom Deutschen Archäologischen Institut, Istanbul eine Notgrabung mit begleitender Bauaufnahme durch, die das Bild der Anlage deutlich erweiterte.

I 2.1.1 Raumbild: Lage

Die Anlage liegt unterhalb des karstigen Hügellandes in etwa 5 km Luftlinie vom aktuellen Ufer des Beyşehir-Sees⁶⁵⁷. Die Anfahrt erfolgt heute von Ostsüdost. Die damalige Wegführung dürfte sich an den natürlichen Gegebenheiten, möglicherweise dem Verlauf des Bachs, der bei Eflatun Pınar entspringt, orientiert haben. Genauere Aussagen sind aus dieser offenen Landschaft ohne Pässe und andere Hinweise auf Low-Cost-Paths aber nicht abzuleiten. Eflatun Pınar liegt relativ versteckt in einer Senke. Die im Nordosten entspringende Hauptquelle mit einem noch heute sehr ergiebigen Quelltopf nährt ein Becken sowie zwei Wasserarme. Das Becken bzw. seine umgebenden Bäume können erst ab einem Umkreis von ca. 200 m erkannt werden. Die Zentralfassade ist von Osten sogar erst ab einer Distanz von ca. 80 m, von Norden ab ca. 40 m, von Westen ab ca. 80 m und von Süden ab ca. 150 m sichtbar⁶⁵⁸. Nur von Südwesten blickt man von der Fassade entlang des Tals mit dem Flussverlauf über eine längere Distanz. Von einer etwa 350 m südwestlich gelegenen Kuppe mit einem wohl zugehörigen Siedlungshügel reicht eine direkte Sichtachse zur Fassade. Es entsteht der Eindruck, dass die Anlage eher versteckt als auf Sichtbarkeit angelegt wurde.

Bei diesen Angaben kann naturgemäß nicht die Vegetation der Bronzezeit berücksichtigt werden. Möglich ist es, dass wie heute Bäume entlang des Flussufers die Sicht von Westen einschränkten. In Fließrichtung wächst die Vegetation – Pappeln, Olivenbäume, Gräser, Schilf und andere Wasserpflanzen – dicht und grün. Der Wasserreichtum und die Bewässerung färbt (heute) die Umgebung laubgrün und getreidegelb. Das Blau des nahen Sees dominiert den Blick.

655 Bachmann – Özenir 2004, 87–94 mit Verweis auf ältere Literatur.

656 Kohlmeyer 1983, 9.

657 Angabe nach eigener GPS-Messung; 6,5 km nach Ökse 2011, 222.

658 s. **I-Nr. 30**: Karte Scapes mit Handlungszentrum auf der Plattform.

Etwa 350 m südwestlich des Quellbeckens liegt ein nicht näher untersuchter Siedlungshügel⁶⁵⁹. Über seine zeitliche Stellung sagte Mellaart, dass es Keramik des Späten Chalkolithikums, der Frühbronzezeit 2 und 3, Mittleren und Späten Bronzezeit, Eisenzeit und Klassischen Zeit gebe. Er hat eine ovale Grundform mit einem größten Durchmesser von 120 m und einer maximalen Höhe von 10 m. Nordöstlich unterhalb tritt eine weitere Quelle aus. Ein direkter Blickbezug zwischen Quellheiligtum und Siedlungshügel ist – zumindest ohne Bebauung – gegeben⁶⁶⁰.

Die Anlage wurde in den Jahren 2004 und 2009 besucht. Bereits in diesem kurzen Zeitraum sedimentierte das bis 2002 ausgegrabene Becken zu, das Wasser war mit Algen durchsetzt und von Schilf überwuchert. Bewuchs schränkte die Zugänglichkeit der südlichen Plattform 2009 ein. Daraus ist zu schlussfolgern, dass es zur Nutzungszeit permanenter Pflege bedurfte, um die Installationen zugänglich zu halten.

Bedingt durch das Wasser ist die Senke mit Tieren und Kindern sowie einheimischen Picknickbesuchern besetzt. Frösche, Fische (u. a. Forellen), verschiedene Vogelarten (u. a. Gänse, Enten) sowie Insekten tummelten sich bei dem Becken. Neben den Tierlauten ist aber das lauteste natürliche Geräusch das des fließenden Wassers.

Aus dem Bereich des Quellheiligtums sind vor allem die auf der anderen Seite des Beyşehir-Sees im Südwesten bis Südosten gelegenen Dedegöl Dağları zu sehen. Aufgrund ihrer Höhe von bis zu 2.992 m liegt auf ihnen noch im Hochsommer teilweise Schnee. Der erwähnte Siedlungshügel ist an seiner Spitze sichtbar. Er dürfte jedoch durch eine Bebauung deutlicher zu erkennen gewesen sein.

Auffallend ist bei der Ausrichtung des Beckens seine Verschiebung zur natürlichen Fließrichtung des Wassers. Es ist um 14,5° aus der Nord-Süd-Achse nach Südwesten verdreht. Ebenso bezieht sich die Sichtachse nicht auf einen Blick zu bzw. von der Siedlung. Vielmehr weist die Fassade auf einen nahen Hügelrücken, der jede weitere Sicht vom Zentralmonument verdeckt. Am Berghang konnten keine auf anthropogene Eingriffe zurückzuführenden Spuren entdeckt werden⁶⁶¹. Eine kleine (natürliche) Felsstufe mag ein Hinweis auf einen Wasseraustritt auch an diesem Hang sein.

Beim Blick von dem Hügel, auf den die Fassade ausgerichtet ist, ist ein markanter Berg im Hintergrund in der Sichtachse erkennbar⁶⁶². Es handelt sich um einen vorgelagerten, 250 m hohen Ausläufer der Sultan Dağları namens Kara Tepe bei der Ortschaft Selkiköy in 5,5 km nordöstlicher Entfernung. Seine Kuppe ist (natürlich) abgeflacht und an seinem Fuß befindet sich laut Kohlmeyer ein Steinbruch mit vulkanischem Gestein unbekanntes Alters⁶⁶³. Es könnte dieser Steinbruch sein, den Kohlmeyer als Entnahmeort des Baumaterials, eines grau-braunen Trachyts oder Andesits identifizierte. Möglicherweise ist dieser Berg der Grund für die Ausrichtung der Anlage, auch wenn er aus der Senke heraus, vor allem von der südlich gelegenen Plattform, nicht sichtbar ist. Ein materieller Bezug bestand gegebenenfalls durch das verwendete Gestein, ein »äußerer« durch die beobachtete Sichtachse. Bachmann benennt bauliche Zwänge wie die Böschung im Westen und die natürliche Felsformation im Norden als Gründe für die Wahl der Lage und der Größe⁶⁶⁴. Weiter weist er auf Auskünfte der ansässigen Bevölkerung hin, nach denen es möglich erscheint, dass sich ein gepflasterter Weg entlang des Flusses zwischen Quellheiligtum und Siedlungshügel befunden hat⁶⁶⁵.

Haas Vermutung, dass das Becken ursprünglich direkt am Ufer des immer weiter verlandenden Beyşehir-Sees gelegen haben könnte, steht ein Niveauunterschied von ca. 20 Höhenmetern zwischen Monument und Seelevel entgegen⁶⁶⁶.

659 Mellaart 1962, 112; Bachmann – Özenir 2004, 91. 105.

660 s. I-Nr. 30: Foto Rundumblick vom Siedlungshügel, B. Hemeier, 2009.

661 Güterbock 1947, 62 weist hier auf »Ruinen einer rezenten Ansiedlung« hin.

662 s. I-Nr. 30: Rundumblick vom Siedlungshügel, B. Hemeier, 2009.

663 Kohlmeyer 1983, 34.

664 Bachmann – Özenir 2004, 115.

665 Bachmann – Özenir 2004, 116 Anm. 141.

666 Haas 2008, 14. Eigene Messung etwa 1.144 m Bodenniveau an der Nordwest-Ecke der Steinsetzung, etwa 1.124 m auf Seenniveau.

I 2.1.2 Bildraum: Fassade

Bereits vor den Ausgrabungen war die nunmehr 6,18 m hohe und 7,06 m breite Fassade aus gemauerten Trachytblöcken bekannt⁶⁶⁷. Sie ist der höchste Punkt der Anlage und gleichzeitig derjenige mit den meisten anthropomorphen Darstellungen. Insgesamt zehn Mischwesen stützen mit erhobenen Armen zwei Flügelsonnen⁶⁶⁸, die von einer weiteren Flügelsonne überdeckt werden. Die obere Flügelsonne wird von Yiğit Erbil und Alice Mouton in direkten Bezug zum Großkönig in Ḫattuša gesetzt⁶⁶⁹. Die Mischwesen sind als solche durch die vergrößerten, feliden- bzw. stierartigen Ohren sowie ihre Hebung der Arme erkennbar. Nur Mischwesen werden mit zwei erhobenen Armen dargestellt⁶⁷⁰. Insgesamt gibt es zehn, die äußeren vier sind größer als die im Binnenbereich. Sie sind symmetrisch um zwei zentrale thronende Figuren angeordnet. Während die Mischwesen seitlich zu den sitzenden Zentralfiguren blicken, schauen die beiden thronenden Hauptfiguren frontal aus dem Monument hinaus. Die linke Figur trägt eine Spitzmütze, die rechte eine scheibenartige Kopfbedeckung. Sie sind stark verwittert. Während bei der rechten Figur der ikonographische Vergleich für eine weibliche Figur spricht, ist die Deutung der linken Figur unsicherer. Der Schatten um die radkappenartige Kopfbedeckung dürfte eher vom Erhaltungszustand des Steines herrühren und nicht von einer Lehne, wie Kohlmeyer meint⁶⁷¹.

Nach Ansicht von Bittel handelt es sich rechts um die Sonnengöttin von Arinna und links um den Sonnengott Ištanu⁶⁷². Eine Interpretation als Wettergott des Landes Ḫatti lehnte er wegen der begleitenden Flügelsonne ab. Laroche und Haas hingegen sprachen sich für eine Interpretation als Götterpaar bestehend aus einem Berg- oder Wettergott und einer weiblichen Quellgottheit aus⁶⁷³. Börker-Klähn wiederum meinte erst, die Sonnengöttin von Arinna und den Wettergott zu erkennen⁶⁷⁴, um später die Darstellung des Großkönigspaares Ḫattušili und Puduḫepa zu assoziieren⁶⁷⁵. Mouton und Erbil identifizierten den Wettergott des Himmels und die Sonnengöttin der Erde⁶⁷⁶.

Die Grabungen legten zusätzlich eine untere Bildreihe frei, die aus fünf, durch einen Schuppenrock gekennzeichnete, etwa 2,35 m hohe, bärtige Gottheiten mit Spitzmütze und verschränkten Armen besteht. Ihre Attribute und Ikonographie ähneln beispielsweise Reliefs in Yazılıkaya⁶⁷⁷, ‘Ayn Dāra (**I-Nr. 7**), Imamkulu (**I-Nr. 41**) und einem Elfenbeinfigürchen (**PM-Nr. 29**), weshalb sie als Berggötter angesprochen werden⁶⁷⁸. Die Darstellung in ‘Ayn Dāra zeigt zwei Mischwesen mit Berggottheit, aus deren Schuppen Zacken heraustreten. Diese Zacken markieren wahrscheinlich austretendes (Quell-)Wasser⁶⁷⁹. Dies deckt sich mit dem Befund von Eflatun: In den gut erhaltenen Körpern der drei mittleren Berggötter sind regelmäßige Bohrungen zwischen den Bergschuppen der Röcke eingebracht, durch die Wasser austreten konnte. Sie haben einen Durchmesser von 35 mm, sind regelmäßig auf den Körpern verteilt, mit dem obersten in ›Bauchnabelposition‹ und zwei darunterliegenden Reihen von je drei bis vier Bohrungen⁶⁸⁰. Diese Blöcke sind lediglich eingepasste Platten. Hinter die Fassade führte ein kanalisierter Zulauf. Seine Sohle lag »knapp oberhalb der obersten Austrittsöffnung«⁶⁸¹. Der Höhenunterschied zwischen der unteren Reihe der Durchlässe und dem Sockel beträgt 0,5 m. Die gebohrten Wasseraustritte sind teils noch aktiv.

667 Alle Maßangaben wurden – soweit nicht anders vermerkt – dem Artikel Bachmann – Özenir 2004 entnommen; zur Beschreibung des oberen Teils Kohlmeyer 1983, 36–39; Abbildungen s. **I-Nr. 30**.

668 Dass es sich um einen Stütz- und keinen Abwehrgestus handelt, interpretierte bereits Sarre 1896, 17.

669 Erbil – Mouton 2012, 70.

670 Vgl. Nr. 28/29 (s. **I-Nr. 63**: Übersicht Kammer A [Seeher 2011, 32 Abb. 23]) und Nr. 67/68 (Seeher 2011, 94 Abb. 102). Bittel 1953a, 3 beobachtete, dass die oberen Mischwesen einen Tierkopf mit deutlich abstehenden Ohren und einen menschlichen Körper mit einem rockartigen Gewand und vorgestelltem Bein haben.

671 Kohlmeyer 1983, 37; zur Sitzgelegenheit s. III 2.2.7.

672 Bittel 1953a, 4; Laroche 1958a, 44 f.; Naumann 1971, 444.

673 Laroche 1958a, 43–47; Haas 1994, 466.

674 Güterbock 1946, 487 f.; Macqueen 1959, 178–180; Börker-Klähn – Börker 1976, 34–37; Börker-Klähn 1982, 252.

675 Börker-Klähn 1993a, 353; zur Sonnengöttin der Erde s. III 1.3.3.2.

676 Erbil – Mouton 2012, 68.

677 Yazılıkaya, Nr. 13–15, 16a, 17, Nr. 44 s. **I-Nr. 63**: Übersicht Kammer A (Seeher 2011, 32 Abb. 23) und Nr. 81 Şarruma s. **I-Nr. 63**: Übersicht Kammer B (Seeher 2011, 100 Abb. 108).

678 Haas 1994, 461–464 zu Eigenschaften und Attributen der Berggottheiten.

679 Bachmann – Özenir 2004, 118.

680 Bachmann – Özenir 2004, 96.

681 Bachmann – Özenir 2004, 107 f.

Bemerkenswerterweise stehen die fünf Berggötter unterhalb der Mischwesen und nicht unterhalb der Zentralfiguren. In den hethitischen Darstellungen von Berggöttern substruieren sie ansonsten Wettergötter (z. B. **I-Nr. 33**, **PM-Nr. 117**). Hier dürften sie bewusst von den Zentralfiguren abgesetzt worden sein, ein Indiz, dass es sich nicht um eine Wettergottdarstellung handelt.

Unwahrscheinlich ist aus ikonographischen Gründen auch die Interpretation als Großkönigspaar. Die Flügelsonne steht ansonsten nicht in Verbindung mit der anthropomorphen Darstellung des Großkönigs, auch wenn er das ›Sonnengottornat‹ trägt⁶⁸². Eine Interpretation der Dargestellten als solare Gottheiten erscheint wahrscheinlicher.

Bittel interpretiert die seitliche Darstellung der Mischwesen als Zeichen, dass diese sich den frontal abgebildeten Hauptgottheiten unterzuordnen hatten⁶⁸³. Durch die Frontalität liegt der Gedanke nahe, dass die Menschen direkt Kontakt mit den sie anschauenden Gottheiten aufnehmen konnten und nicht den ›Umweg‹ über niedere Götter zu nehmen hatten. Nicht nur die Sichtbezüge im Raum, sondern auch bildimmanente Sichtbezüge markieren die thronenden Gottheiten als Zentrum des Bildraums.

Seit langem bekannt ist weiterhin ein A(r)slantaş genannter, stark verwitterter und rezent zum Steinraub abgearbeiteter Block etwa 12 m nördlich der Felsbarriere hinter der Fassade⁶⁸⁴. Er trägt die Darstellung einer Doppeltiergruppe von Feliden (wahrscheinlich Löwen), die wohl einen Thron schmückten⁶⁸⁵. Eine Aufstellung des Arslantaş im rückwärtigen Teil der Reliefwand auf einem aufgeschütteten Podest wurde aufgrund seiner Versturzlage angedacht⁶⁸⁶. Angeschlossen wird sich Manfred Behm-Blanck und Dessa Rittig, die dies für unwahrscheinlich halten, denn die Flügelsonne stellte eine »oberste Instanz« dar⁶⁸⁷. Eine Aufstellung hinter der Fassade im Bereich des Wasseraustritts aus dem Gestein erscheint – auch wenn die Versturzlage damit nicht erklärt ist – wahrscheinlicher.

Weiterhin wurde vorgeschlagen, die Stele von Fassilar (**I-Nr. 33**) auf dem Podest zu rekonstruieren. Dies sei aus denselben Gründen abgelehnt, weitere Argumente wurden durch eine dreidimensionale Rekonstruktion gewonnen⁶⁸⁸.

I 2.1.3 Raumbild: Wasserbauwerk

Das durch die Grabungen freigelegte Becken, dessen Umfangswände aus großen Andesitquadern sorgfältig gefügt sind, misst etwa 34 m × 31 m⁶⁸⁹. Die Höhe der Steinlagen dürfte bis zu etwa 2,5 m im Norden – mit einer zu ergänzenden weiteren Steinlage – und 2 m an den anderen Wänden betragen haben⁶⁹⁰. Der Pegelstand des Wassers im Becken lag bei etwa 0,5 m⁶⁹¹ mit einem kalkulierten Speichervolumen von 527 m³⁶⁹².

Die auf den ersten Blick regelmäßig aussehende Anlage dreht um 14,5° aus einer Nord-Süd-Achse nach Südwesten und das Becken ist nicht rechtwinklig gefügt⁶⁹³. Die Fassade mit der Bildgestaltung liegt etwa 1,3 m bzw. 1,8 m auf Beckenbodenhöhe aus der nördlichen Wandung nach Süden in das Becken versetzt und um etwa 1,75 m aus der Mitte der Nordseite nach Westen verrückt.

Hinter der Fassade ermöglichte eine nicht vollständig erhaltene Kammer – erhellt von zwei schmalen, ca. 1,5 m hohen Schlitzen – ein verstecktes Agieren⁶⁹⁴. Die besser erhaltene, östliche Seitenwand setzt sich

682 z. B. Yazılıkaya Nr. 34 zu Nr. 64 s. **I-Nr. 63**: Übersicht Kammer A (Seeher 2011, 32 Abb. 23), zum ›Sonnengottornat‹ s. III 2.2.1.2.

683 Bittel 1975c, 252; Bachmann – Özenir 2004, 97 Anm. 89.

684 **I-Nr. 30** (Rekonstruktion Kohlmeyer 1983, 38 Abb. 14 b); Behm-Blanck – Rittig 1970, 88–99, s. auch Bachmann – Özenir 2004, 101 Abb. 23.

685 Bachmann – Özenir 2004, 100–102.

686 Erstmals Mellaart 1962, 111–117.

687 Behm-Blanck – Rittig 1970, 99; Bittel 1976a, 225.

688 Varlik u. a. 2016, 249–256.

689 Özenir 2001, 534 gibt 34 m × 30 m an, s. **I-Nr. 30**: Plan (Bachmann – Özenir 2004, 114 Abb. 37, Bearbeitung D. Greinert/B. Hemeier).

690 Bachmann – Özenir 2004, 116.

691 Bachmann – Özenir 2004, 104. 117.

692 Hüser 2007, 145.

693 Bachmann – Özenir 2004, 113 f.

694 Güterbock 1947, 61: sorgfältige Ausführung der inneren Mauern. Auf Bachmann – Özenir 2004, 108 macht die »abenteuerlich[e]« Aufschichtung auf den ersten Anblick einen »beunruhigenden« Eindruck, s. Bachmann – Özenir 2004, 108 f. Abb. 31; zur Lage s. **I-Nr. 30** (Plan Bachmann – Özenir 2004, 114 Abb. 37, Bearbeitung D. Greinert/B. Hemeier): Wassereinfluss in der Nachbearbeitung blau.

noch 3,5 m nach Norden fort und bricht dann erhaltungsbedingt ab. Laut Bachmann fassten die Seitenmauern einen großen, stark verwitterten Felsblock zangenartig ein⁶⁹⁵. Diese etwa 5 m × 5 m große Felsformation besteht aus porösem, travertinartigem Material und ist durch einen Spalt zweigeteilt. Sie steigt zum Nordhang an und ragt dort etwa 2 m über das Gelände. Bachmann spricht von funktionalen Gründen der Zusetzung⁶⁹⁶. Denkbar ist auch, dass dem anstehenden Fels »numinose Kräfte« zugesprochen waren und er das verborgene Zentrum des Bildwerks bildete⁶⁹⁷. Bei dem Quellbecken von Kuşaklı blieben allerdings die natürlichen Felsblöcke sichtbar⁶⁹⁸, sodass die Begründung unwahrscheinlich erscheint.

Hinter der östlichen und dem Ostteil der nördlichen Beckenmauer verläuft je ein schmaler Kanal⁶⁹⁹. Der östliche, 0,5 m breite Kanal reduziert die östliche Beckenwand auf eine Breite von ca. 1,20 m. Sie bestand aus roh zugerichteten, dem örtlich anstehenden Kalkstein entnommenen Platten mit Schauseiten aus dem herbeigeschafften Trachyt. Einige kleinere Bohrungen in den trennenden Steinblöcken ermöglichen weiteren Wasserzufluss ins Hauptbecken von Osten.

Der nördliche, etwa 0,8 m breite Kanal läuft in einem Abstand von 2–2,5 m parallel zur Nordwand des Beckens. Er teilt sich vor dem Hauptmonument und biegt einerseits nach Süden ins Becken und läuft andererseits weiter nach Westen unter die Ostmauer der reliefierten Fassade. Er ist von 2,3 m langen Blöcken gesäumt, eine weitere Steinlage wird ergänzt⁷⁰⁰. Die Mündung ins Becken gestalten Blöcke mit einer 0,1 m breiten Phase nach innen, die Hinweise auf einen Schieber als Verschlussmechanismus geben⁷⁰¹. Der Zulauf in das Becken war somit zu regulieren. Da er knapp in der Mitte der Nordseite des Beckens liegt, könnte er von zentraler Bedeutung gewesen sein.

Ebenfalls an der Nordseite des Beckens, aber in das Becken eingestellt, befinden sich jeweils seitlich in etwa 3 m Abstand zum Hauptmonument ca. 1,5 m hohe, halbplastische Figuren einer thronenden, weiblichen Person mit Strahlenkranz. Der horizontale, untere Abschluss liegt etwa 0,5 m über dem Beckenboden. Ihr Thron dürfte quasi über dem Wasser geschwebt haben. Sie stehen noch in Bosse, weisen wenige Details auf und wirken sehr blockhaft. Wie die Hauptgottheiten blicken sie frontal aus der Nordseite heraus. Durch die Anordnung der weiblichen Figuren am Beckenrand in der horizontalen Achse der »bildhierarchischen Ebene«⁷⁰² der Berggötter ist davon auszugehen, dass es sich nicht um Sonnen-, sondern um Quellgottheiten handelt. Hier hat Haas auf den Zusammenhang zwischen Berggöttern und Quellgöttinnen hingewiesen, wie er auch ikonographisch auf einem Relief aus Assur zu sehen ist⁷⁰³.

Auf der Südseite vis-à-vis des Hauptmonuments schiebt sich eine terrassenartige Plattform von 6,5 m auf 8,8 m in das Becken⁷⁰⁴. Sie liegt etwa in einer Achse mit der Schauwand und ist dem Augenschein nach wie diese ausgerichtet, auch wenn die Bauaufnahme eine leichte Abweichung ergab⁷⁰⁵. Auch liegt diese Fläche nicht mittig in der Südseite: Nach Osten sind es 14 m bis zur Ecke, nach Westen hingegen nur 11,4 m⁷⁰⁶. An ihrer Nordseite blicken zwei weitere Sitzfiguren frontal auf das Hauptmonument. Die östliche ist 1,35 m hoch erhalten. Es handelt sich – wie bei den flankierenden Halbplastiken der Nordseite – um eine thronende, wahrscheinlich weibliche Göttin; die federartig geformten Strahlen des Strahlenkranzes sind detaillierter ausgearbeitet als bei den nördlichen Sitzenden (erhalten?). Ihre Stellung nur knapp über dem Becken

695 Bachmann – Özenir 2004, 107.

696 Bachmann – Özenir 2004, 115: Die Felsformation soll als natürliche Rampe gedient haben, die Blöcke in der gegebenen Höhe anbringen zu können.

697 Bachmann – Özenir 2004, 115.

698 Zum Befund s. I 2.1.4; zur Interpretation s. I 2.2.2; I-Nr. 51.

699 I-Nr. 30 (Plan Bachmann – Özenir 2004, 114 Abb. 37, Bearbeitung D. Greinert/B. Hemeier) mit gestrichelter, roter Markierung.

700 Bachmann – Özenir 2004, 109.

701 Lage auf Plan I-Nr. 30 (Plan Bachmann – Özenir 2004, 114 Abb. 37, Bearbeitung D. Greinert/B. Hemeier) mit X markiert; Fotografie s. Bachmann – Özenir 2004, 106 Abb. 29: Auf der Oberseite der Blöcke befindet sich zum Becken hin weiterhin »ein Lager ausgenommen, um einen sturzartigen Abschluß der Öffnung aufsetzen zu können«.

702 Bachmann – Özenir 2004, 97; Lage markiert auf I-Nr. 30 (Plan Bachmann – Özenir 2004, 114 Abb. 37, Bearbeitung D. Greinert/B. Hemeier) durch rote Pfeile, die die Blickrichtung nach Süden indizieren.

703 Haas 1994, 461 Abb. 76 a. b. Im Vorderasiatischen Museum Berlin, SMB-PK, Inv.-Nr. VA Ass 01358, interpretiert entweder als Berg Ebiḫ oder als Aššur in seinem Aspekt als Berggott. Datierung in die altassyrische Zeit (Ilu-šuma) durch Klengel-Brandt 1980a, 211–218; Klengel-Brandt 1980b, 38–47; Kryszat 1995, 201–213; Calmeyer 1999, 23.

704 Bachmann – Özenir 2004, 95; abweichend Ökse 2011, 224: 6 m × 8,5 m, wohl nach Özenir 2001, 537.

705 Bachmann – Özenir 2004, 105.

706 Özenir 2011, 537: nach Osten 13,5 m, nach Westen 11,60 m.

verweist aber auf eine ähnliche bildhierarchische Ebene. Von der westlichen Figur ist nur wenig erhalten; der Unterkörper und ein Thron sind angedeutet. Die westliche Thronende vor der südlichen Plattform wird von Bachmann und Özenir als weibliche Sonnengöttin⁷⁰⁷ gedeutet, obwohl bei den (Halb-)Statuen der Nordwand das Argument der »bildhierarchischen Ebene« angeführt wurde⁷⁰⁸. Da die bildhierarchische Ebene ein überzeugendes Argument ist, werden sie hier als Quellgottheiten interpretiert.

Unterhalb der Fußpartien dieser Thronenden, in das Wasserbecken vorspringend befindet sich ein sorgfältig geglätteter Steinblock von 2,30 m Länge, 0,75 m Höhe und 1,25 m Breite. Er wird in der Literatur als Altar für Opfergaben angesprochen⁷⁰⁹. Bei einem angenommenen Pegel von 0,5 m würde seine Oberfläche 0,25 m über der Wasseroberfläche, aber unterhalb des Niveaus der Plattform gelegen haben⁷¹⁰. Opfergaben mussten somit entweder von oben nach unten – und nicht wie sonst üblich von unten nach oben – oder mit nassen Füßen aus dem Becken heraus dargereicht werden. Eine Interpretation als Altar erscheint daher unsicher.

Weiterhin kam südlich der Plattform bei den Freilegungsarbeiten ein Block mit drei rundplastisch ausgearbeiteten Stierprotomen zutage. Der Block war sekundär in die jüngere, etwa nord-südlich ziehende Staumauer eingebaut, die durch die stratigraphische Abfolge jünger datiert als das hethitische Monument, selbst aber aufgrund der ca. 0,5 m dicken Sinterschicht »ein hohes Alter« aufweist⁷¹¹. Der Steinblock misst 5,24 m zu 2,8 m Höhe zu 0,73 m Stärke mit einem errechneten Gewicht von ca. 23 Tonnen. Der Stierkopf weist wulstige Augen und Augenbrauen, einen starken Nacken, kurze Hörner und eine detaillierte Ausarbeitung der Haare auf, während die Form sehr »verwaschen« scheint⁷¹². Die Stierköpfe ragen 1,20 m aus der Front heraus. Die Rückseite zeigt, dass auch dieser Block als Wasserspeier angelegt war, aber nicht vollendet wurde. Es fehlt noch etwa 1 m Bohrung. Er sollte möglicherweise ursprünglich in die Südwestecke des Beckens eingesetzt werden und dort den Überlauf in das natürliche Bachbett regulieren.

In der Mitte der Ostwand des Beckens stand ein ca. 1,20 m hoch erhaltenes Relief mit zwei seitlich schreitenden Figuren. Da der Kopfbereich fehlt, bleibt eine Ansprache der Figuren als Menschen oder Gottheit hypothetisch⁷¹³. Die rechte, südliche Person trägt ein kurzes, rockartiges Kleidungsstück und relativ zierliche, schnabelförmige Schuhe. Die vordere trägt hingegen große, blockhafte Schnabelschuhe. Sie umgibt ein langes, mantelartiges Bekleidungsstück, das sich vorne öffnet und den Blick auf das ausschreitende Bein freigibt. Dies ähnelt dem dämonenartigen Mischwesen des Hauptmonuments oder einem Adoranten auf der Stele von Tell Açıana (**I-Nr. 58**). Die Armhaltung dieser Figur ist nicht zu erkennen, während die hintere mit deutlich angewinkelten Armen einen oder mehrere Gegenstände getragen haben könnte⁷¹⁴. Analog wird eine solche Darstellung auch an der stark gestörten Westseite vermutet⁷¹⁵.

Innerhalb des Beckens fanden sich zwölf gleichartige, vollplastische Tierfiguren mit untergeschlagenen Beinen. Sie sind etwa 1,10 m lang und am Rist etwa 0,5 m hoch. Die Ausarbeitung ist einfach, aber gut, die Köpfe fehlen, wodurch eine Interpretation erschwert wird. Durch die Darstellung von Paarhufen werden sie von den Ausgräbern unter Vorbehalt als Hirsche interpretiert⁷¹⁶. Ein Bezug zwischen Hirschen und der Sonnengöttin von Arinna wurde von Haas aus den Texten hergestellt⁷¹⁷.

Ihr ursprünglicher Aufstellungsort dürfte aufgrund der Fundumstände auf dem östlichen Rand des Beckens gewesen sein. Im westlichen Bereich des Beckens wurden zwei weitere rundplastische Tierfiguren gefunden. Bei diesen ist die Kopfpartei erhalten: Der Kopf des Löwen mit weit aufgerissenem Maul ist nach rechts gedreht. Bachmann rekonstruiert analog zu den Cerviden ebenfalls zwölf Figuren, denn die Zahl zwölf spiele in der Mythologie und im Kult eine besondere Rolle⁷¹⁸.

707 Ökse 2011, 224 unter Verweis auf Özenir 2001, 537–539 Abb. 3: zweite Figur als männlich.

708 Özenir 2001, 537; Bachmann – Özenir 2004, 97 f.

709 **I-Nr. 30** (Özenir 2001, Taf. 12,5); Bachmann – Özenir 2004, 98 f.; Ökse 2011, 224; s. auch III 2.2.6.2.

710 Bachmann – Özenir 2004, 117.

711 Bachmann – Özenir 2004, 95.

712 **I-Nr. 30** (Foto B. Hemeier, 2004, Blick zur Fassade); Bachmann – Özenir 2004, 102 f.

713 **I-Nr. 30** (Özenir 2001, Taf. 13, 7 und 538 Abb. 5); Bachmann – Özenir 2004, 98.

714 Bachmann – Özenir 2004, 97 f.

715 Bachmann – Özenir 2004, 87. Lage markiert bei **I-Nr. 30** (Plan Bachmann – Özenir 2004, 114 Abb. 37, Bearbeitung D. Greinert/B. Hemeier) durch gestrichelte bzw. durchgezogene rote Pfeile an Ost- und Westseite des Beckens.

716 **I-Nr. 30** (Foto: B. Hemeier, 2004); Bachmann – Özenir 2004, 99 f. unter Rücksprache mit A. von den Driesch und A. Müller-Karpe.

717 Haas 1994, 70. 818 f., 432 KUB 15. 22 12' f.: Gehege mit Hirschen für die Sonnengöttin von Arinna; zu Hirschen s. III 2.2.5.1.

718 Haas 1994, 487 f.; Bachmann – Özenir 2004, 100.

Neben den Tierfiguren wurden in dem Becken mehrere Votivgefäße und ein Fragment einer linsenförmigen Vorratsflasche aus der Zeit des Jüngeren Großreichs gefunden⁷¹⁹.

Die Gestaltung bzw. das Fehlen der nach heutigen Gesichtspunkten abschließenden Gestaltung weist darauf hin, dass die Anlage nicht fertiggestellt wurde⁷²⁰.

I 2.1.4 Vergleich: Hethitische Wasserbauwerke

Bekannt sind im hethitischen Bereich 20 Staudämme und Teiche⁷²¹. In Boğazkale gab es die intramuralen Teichanlagen⁷²² Süd-⁷²³ und Ostteiche⁷²⁴, ein Regenbecken auf Büyükkale bei Bau J⁷²⁵, eine Art Impluvium in Bau C-D⁷²⁶, die figürlich ausgestattete Quellgrotte bei Tempel 1 (I-Nr. 14) und zwei außerhalb der Stadt aus der magnetischen Prospektion bekannte Staudammanlagen⁷²⁷. Auch in Ortaköy soll

719 Özenir 2001, 532–540. Leider nur knappe Erwähnung der Funde.

720 Bachmann – Özenir 2004, 115.

721 Beckman 2013a, 157; s. vor allem Hüser 2007 zur hethitischen Wasserbautechnik; İnal 2009; Erbil – Mouton 2012, 73 schlagen vor, die Wasserbauwerke in 1. Wasserwege, 2. Heilige Seen und Teiche und 3. Wasserreservoirs zu unterteilen; Arroyo Cambroner 2014 zu Felsbildern und Wasserbauwerken.

722 Seeher 2010, 67–80; Arroyo Cambroner 2014, 147–177.

723 In den Jahren 2000–2001 wurden teilweise parallel die Untersuchungen an fünf künstlichen Teichbecken in der Oberstadt, den sogenannten Südteichen, durchgeführt, die in der Zeit vor 1.400 künstlich verfüllt wurden, s. Seeher 2001, 334–362; Seeher 2002a, 59–78; Seeher 2007, 707–720.

724 Seeher 2006c, 3–23 mit dem Südburgkomplex (s. I 1.2.2.5.2.1) und Kammer 2 (I-Nr. 21). Die Teiche speisten sich wohl aus dem Grundwasser. Zu den Kleinfunden, u. a. Libationsarmen (s. III 2.2.4.2) s. Seeher 2001, 334–362; Seeher 2006d; Erbil – Mouton 2012, 63. Sie sind nach Seeher jedoch nicht im Teich versenkt worden, sondern wurden an einem anderen Ort zerbrochen. Der Teich diente lediglich der sekundären Deponierung. Zu den Kleinfunden s. Seeher 2001, 334–362; Erbil – Mouton 2012, 63.

725 Neve 1971: 22,5–24,0 m × 1,5–5,0 m mit Keramik wie Libationsarmen (zu Libationsarmen s. III 2.2.4.2); Beckman 2013a, 157: Vom Burgtorhof führte ein südlicher Zugang in das Burginnere dicht an der Außenmauer entlang. Hinter Bau G lag in der Schicht Bk IIIa ein Wasserbecken und in die Kastenmauer eingebaut der Bau J.

726 Neve 1971, 10–14: Komplex D, Bk IVb; Neve 1982, 73 Abb. 28: Komplex C-D, Bk IVb, aus althethitischer Zeit bis ins Jüngere Großreich. ebenda 47: In den Älteren Großreichsschichten, die aus fünf Bauphasen bestehen, konnten erstmals flächige, zusammenhängende Gebäudegrundrisse erkannt werden. Die Unterteilung zwischen IVb und IVa ist laut Aussage des Ausgräbers nicht deutlich genug, um sie einzeln zu behandeln, da Schicht IVa mehrheitlich Umbauten der bestehenden Substanz enthält. Vier von Gassen getrennte Häusergruppen oder -komplexe (Komplex A–D) waren bemerkenswert einheitlich ost-südost nach westnordwestlich ausgerichtet. Komplex C-D besteht aus den Gebäuden C, D und

verschiedenen Anbauten und befindet sich in der Mitte des Plateaus. ebenda 58: Aus diesem Komplex stammen die ersten »qualifizierten« Steinmetzarbeiten. Er wird als kultisch gedeutet.

Das Gebäude C, der sogenannte Saalbau, hatte einen rechtwinkligen Grundriss von 16,7 m × 19,4 m und besteht aus zwei etwa gleich großen Hallen, deren Fußböden mit Steinen gepflastert waren: Im Vorraum (Raum 1) lag Lehmestrich und in Raum 2 waren Spuren einer vegetabilen, weißen Schicht an der Pflasterunterkante (Lagen oder Matten aus Rohr). Der Zugang zwischen den beiden Räumen war 0,70 m südlich aus der Mitte versetzt. ebenda 128 f. neben an die hundert Votivgefäßen, Henkelkrügen, Bechern, Schälchen im Westteil des Beckens, fand sich im Ostteil Obsidian (zu Obsidian s. III 1.3.3.2).

Gebäude D, das direkt südlich an Gebäude C angeschlossen, war im Osten und Süden stark zerstört. Im Zentrum befindet sich der 4,2 m × 9,5 m große, kellerartig abgetiefte Raum 2, der an mindestens zwei, möglicherweise drei Seiten von einer Art Korridor (1) umgeben war (Niveau -10,76 m, umgebendes Niveau des Korridors 10,02 m). Neve 1982, 53: Zentralraum 1,30 m tiefer als der Korridor. Der Korridor war im Westen 2,40 m, im Norden 4,0 m breit. Wenn das Mauerstück im Osten ebenfalls ihm zuzurechnen ist, so verbreiterte er sich hier auf 3,20 m. Im Westen, der Mauerfront vorgelagert befindet sich noch ein weiterer, 5 m tiefer Raum. Raum 1 enthielt diverse Spuren von wie durch Wassereinwirkung entstandene Erdschichten, einen Kanal und Keramikgefäße, darunter eines, das als »Schwimmvogel« oder »Entenvase« (PM-Nr. 45) beschrieben wird. Anscheinend schlossen die Wände auf Höhe des Korridorbodens ab. Daher liegt die Vermutung nahe, dass der Raum ein Impluvium bzw. Wasserbecken war, s. Neve 1982, 55 Abb. 22: Rekonstruktionsvorschlag. Aus einer späteren Bauphase wurden ebenfalls eine Wasserinstallation, entsprechende Kleinfunde und eine Stele des Tutthälja IV. mit Genealogie gefunden (BOGAZKÖY 3, s. Abb. Neve 1992a, 34 Abb. 86a + b), die jedoch aufgrund sekundärer Verbauung keinem Befund zugeordnet werden kann, s. Neve 1971, 12; Neve 1987, 86; Erbil – Mouton 2012, 64; Arroyo Cambroner 2014, 166–168.

727 Zur magnetischen Kartierung s. I 1.1.1. I-Nr. 63 (Google Earth mit referenzierten Plänen Schachner 2008a, 9 Abb. unten und Seeher 2011, 18 Abb. 10).

es innerhalb der Baustrukturen Wasserbecken gegeben haben⁷²⁸. Auch in Oymaağaç wurde auch eine Brunnenanlage oder Poterne gefunden⁷²⁹.

In Kuşaklı war die gesamte Stadt von aufgestautem Wasser umfasst⁷³⁰. Außerdem liegt oberhalb der als Šarešša/Šarišša identifizierten⁷³¹ Stadtanlage von Kuşaklı auf etwa 1.900 m über NN in den Kulmaç-Bergen ein annähernd runder Teich, der eine baulich regulierte, verstürzte Doline darstellt, deren Rand mit regelmäßigen Werksteinen gepflastert ist (I-Nr. 51)⁷³². Eine »hohe Straße« führte dorthin⁷³³. Sie weist an ihrem oberen Rand einen Durchmesser von ca. 135 m auf und verjüngt sich bis zum Boden auf etwa 125 m. Die Tiefe des mit Steinen gesetzten Teichrunds soll in hethitischer Zeit knapp 3 m betragen haben⁷³⁴.

Die Anlage datiert aufgrund eingesedimentierter Pollen etwa in das 16. Jh. und ist somit neben dem bereits erwähnten Impluvium der Büyükkale Schicht Bk IVa/b das älteste datierbare hethitische Wasserbauwerk. Durch die guten Erhaltungsumstände für Pollen und die intensive Tierknochenanalyse wird eine Bewaldung mit Kiefern, Eichen und Wacholder in der Umgebung rekonstruiert⁷³⁵.

Um den Teich verläuft in der magnetischen Prospektion eine lineare positive Anomalie, die als eine Art Temenos-Graben oder Lehmziegelmauer interpretiert wird⁷³⁶. Sie folgt dem Verlauf des Teichrandes und hat einen Durchmesser von 150 m⁷³⁷. Im Nordwesten befand sich ein Graben, der in den tertiären Kalkstein eingetieft ist. Im Norden regulierte ein Damm mit einem 1,90 m breiten, nach Norden führenden Kanal den Ablauf zur Stadt. An beiden Seiten ist er von Kalksteinplatten gefasst⁷³⁸. Nördlich davon am Hang vor einer kleinen Senke sollen sich zwei parallele, zweischalige, etwa 1 m breite Mauern unklarer Funktion befinden. Andreas Hüser schlägt vor, eine Stauwand eines zweiten Teiches oder Relikte eines Aufwegs zum »Heiligtum« zu interpretieren⁷³⁹. Am Nordostufer befindet sich laut Ökse die annähernd quadratische Steinsetzung einer »dreiteiligen« Baustuktur⁷⁴⁰. Ihre Funktion blieb trotz einer angelegten Sondage unklar. Sie wird als Sockel für ein Podest, das im Rahmen von Kulthandlungen genutzt wurde, interpretiert. Des Weiteren zeigen sich in der Magnetik undeutliche Strukturen am Wassereinlauf. Der Einlauf wird von einer noch heute sprudelnden Quelle am südöstlichen Hang gespeist. Im Westen oberhalb der verstürzten Doline auf einer Hangzunge befinden sich die als ^(NA₄)huwaši interpretierten, großen Steinbrocken mit aus der Geophysik bekannten Baubefunden⁷⁴¹. Mehrere Festbeschreibungen aus dem Jüngere Großreichschreiben für Šarišša den Besuch eines šuppitaššu-Teiches und des ^(NA₄)huwaši vor⁷⁴². Am šuppitaššu wurde in einem Fest beispielsweise das Horn eines UDU.KUR.RA zusammen mit weißem und rotem Brot geopfert⁷⁴³. Die baulich gefasste, eingestürzten Doline könnte der aus

728 Süel – Süel 2004, 229–231; Murat 2012, 142: Lage, Größe u. Ä. unbekannt. Auch die Gründe, die zur Annahme eines Teiches in Bau C führten, wurden nicht dargelegt. Möglicherweise war diese verschließbare Entwässerung ausschlaggebend für die Interpretation. Auffallend ist an dieser Stelle, dass Bau C und Bau D sich in ihren Beschreibungen stark ähneln. Zwei Komplexe mit Teichanlagen in einer Siedlung sind ungewöhnlich, entweder liegt ein Tippfehler vor oder es gibt zwei gleichartige Anlagen.

Der Bau C in Ortaköy wird als Tempel interpretiert, obwohl er in seiner Bauart nicht mit den anderen hethitischen zu vergleichen sein soll. Er war durch ein großes Portal von Westen zu betreten, dahinter befand sich eine quadratische Versammlungshalle mit einer späteren Umbauphase. Spuren von Feuer deuten auf eine Zerstörung durch Brand hin. Zu der ersten Bauphase gehörte ein Kanal, der von der Ostseite des Baus unter diesem bis zum Westportal hindurchführte und in seiner Mitte einen Teich streifte. Der Kanal soll durch eine Holzkonstruktion zu verschließen gewesen sein. Nach dem Brand wurde offenbar auf die Erneuerung des Kanals und des Teiches verzichtet und der Kanal zugeschüttet.

Im Süden außerhalb des Baus lagen angeblich weitere Teiche, s. Hemeier unpubliziert, Teil II: 193 f.

729 Czichon 2013, 298–309; Doğan-Alparslan – Alparslan 2013, 301 f.: gedeutet als »Geliebte Quelle« des

Wettergotts von Nerik, da Oymaağaç als Nerik identifiziert wird; Hnila 2015: Brunnenanlage in 77–78/85–86.

730 Hüser 2007, 38–134.

731 Wilhelm 1995b, 37–41; Müller-Karpe 2017.

732 1992 Survey von Müller-Karpe im Umfeld, 1993–2004 Grabung im Stadtgebiet.

733 Hazenbos 2003, 145 šarazziš palšaš.

734 Hüser 2007, 120–126: Dies entspricht einem Volumen von ca. 36.800 m³ Wasser bei einer Fläche von 12.275 m².

735 Driesch – Vagedes 1997, 124; Pasternak 1998, 169 f.; Mielke – Wilms 2000, 338; Haas 2008, 14: Funde von Rothirschknochen, Wildschwein, Bär, aber auch Hase und Großtrappe, die eher offene Landschaften bevorzugen.

736 Stümpel in Müller-Karpe 1998, 152 f.

737 Hüser 2007, 123.

738 Ökse 1999, 86–91; Ökse 2011, 227.

739 Hüser 2007, 136 f.

740 s. I-Nr. 51, Ökse 2011, 228 Abb. 5 Skizze nach Müller-Karpe 1999, Abb. 20, aber unter Vorbehalt, denn die Zeichnung von Akpınar ist verfälscht.

741 s. I 1.2.1.1.2. s. I-Nr. 51.

742 Wilhelm 1997, 14: während ^(NA₄)huwaši schon aus älteren Texten belegt sind. Die Anlage wurde aber sicherlich mindestens seit der Stadtgründung genutzt.

743 Collins 1989, 296 CTH 636, KUB 20.99 II 13–16. 20. 22 »Feste von Šarišša«, s. auch Wilhelm 1997, 9–13.

den Texten bekannte *šuppitaššu-*, »reine Teich« sein⁷⁴⁴. Für die Identifizierung sprechen sowohl die Lage als auch die massive Gestaltung. Beckman meint sogar, dass die Teichanlage allein kultischen Zwecken diene, da die Entfernung zur Siedlung zu groß sei⁷⁴⁵. Eine funktionale Nutzung ist jedoch – wie die Baubefunde belegen – wahrscheinlich. Die Stadt bezog (teilweise?) ihr Wasser von hier. Widersprüchlich ist lediglich, dass die Ritualvorschriften erst – wie der Großteil der Teil der Schriftquellen – mit dem (Jüngeren) Großreich einsetzen, dass Böschung und die Schleuse inklusive des Kanals hingegen wohl im 16. Jh. gepflastert wurden. Sichtachsen zwischen dem in einer Senke liegenden Teich und Stadt fehlen. Erst beim Kanal mit den »dreiteiligen Fundamenten« entsteht Blickkontakt zur Siedlung.

Im Sichtbereich einer Siedlung liegt hingegen das beschriebene Becken von Eflatun Pınar und im Nahbereich von Alaca Höyük der Staudamm von Gölpınar mit Weihung an die Göttin *Ḫebat* (**I-Nr. 37**). Im ›offenen Raum‹ ohne erkennbaren Bezug zu einer Siedlung befinden sich die Wasserbecken von Yalburt (**I-Nr. 62**), der Damm von Köylütolu Yayla (**I-Nr. 50**), der Damm von Karakuyu (**I-Nr. 44**) sowie möglicherweise ein Teich bei Göllüce (**I-Nr. 36**). Das Fehlen einer Siedlung ist jedoch eher auf den Forschungsstand zurückzuführen. Die von Ullman angeführten Siedlungsspuren von Zaferiye bei Köylütolu Yayla sind nach eigener Anschauung jedoch eher hellenistisch, wenn auch laut Harmanşah bei seinem Surveyprojekt hethitische Funde nachgewiesen wurden⁷⁴⁶.

I 2.2 Interpretationen mit dem philologisch-historischen Ansatz

Das Folgende konzentriert sich auf die konkreten begrifflichen Identifikationen *luli(ja)*-Becken, *šuppitaššu*-Teich und ^DKASKAL.KUR, die im Kontext von Eflatun Pınar diskutiert werden. Die zugrunde liegenden Konzepte von Quellen und Wasser als Mindscape werden später genauer betrachtet⁷⁴⁷. Einleitend sei erwähnt, dass an Quellen wie auch an Flüssen Reinigungsrituale stattfanden. Dabei wurde Quellwasser eher reinigende und Flusswasser eher transportierende Funktion zugeschrieben. Quellen und Flüsse konnten eine Kontaktzone zu den Gottheiten der Unterwelt darstellen; an Flüssen wurde in der Ornithomantie der göttliche Wille erkundet⁷⁴⁸.

I 2.2.1 Raumkonzept *luli(ja)*-Becken

Eflatun Pınar wurde als *luli*-Becken interpretiert⁷⁴⁹, was zwar möglich, aber nicht zu verifizieren ist. Weitere Begriffe, die heute als Bezeichnung passend erscheinen, sind *altanni-* oder *wattaru-*, »Quelle/Becken/Brunnen«⁷⁵⁰. Beispielhaft wird der Begriff *luli(ja)*- diskutiert und welche Handlungen an diesen und ähnlichen Anlagen umgesetzt werden konnten.

I 2.2.1.1 Übersetzung und Form

Hethitisch *luli(ja)*- bezeichnet eine artifizielle Einfassung unterschiedlicher Größe von Flüssigkeit⁷⁵¹. Aus dem Kontext ist jeweils abzuleiten, ob es als »Becken, Teich« oder als »Fass, Bottich« übersetzt wird⁷⁵². Ein

744 Zur Interpretation s. I 2.2.2.

745 Beckman 2013a, 157.

746 Ullman 2010, 216. 364 Abb. 101; Harmanşah – Johnson 2015b, 259–281, s. **I-Nr. 50**: Fotografie des anstehenden Mauerwerks.

747 s. III 1.3.3.

748 s. III 1.3.3.2.

749 Lebrun 2004, 80 f.

750 Zu *altanni-* s. I 2.2.1.1; zu *wattaru-* s. III 1.3.3.1.

751 Güterbock – Hoffner 1989, 80–82: Die lange Form *lulija-* ist wohl eher im luwischen Kontext belegt;

Puhvel 2001, 111–114: »pool, lake, pond; (well) basin, cistern, reservoir, tank, vat, (not source, well, spring, fountain [*altanni-*, *wattaru-*, *sakuni-*, *sayatti-*, TUL = PU])«; Kloekhorst 2008, 533 f.; Lepšić 2009, 134; Popko 2009, 13: »Teich«; Arroyo Cambronero 2014, 265 f.: u. a. zu den Wortfeldern für Teich/Becken; Arroyo Cambronero 2014, 311–317: zu *luli(ja)*.

752 Puhvel 2001, 111–114.

aus Kupfer gebautes *luli*⁷⁵³ dürfte ebenso von begrenzter Größe und damit ein »Fass, Bottich« gewesen sein, wie das *luli*-, über das der König hinübertreten konnte⁷⁵⁴.

In einem mit *marnuwan*-Bier gefüllten *luli*- fanden hingegen gleichzeitig zwei nackte Rezipienten Platz, sodass in diesem Fall eher davon auszugehen ist, dass es sich um einen (abgetrennten?) Teil eines größeren Beckens oder um ein Wasserbecken, dem Bier zugesetzt wurde, handelt, auch wenn die Bierfüllung als Indiz für die Übersetzung »Fass« gilt⁷⁵⁵. In anderen Texten besaß ein *luli(ja)*-Tore⁷⁵⁶. Haas interpretiert eine solche Konstellation als eine Quellgrotte⁷⁵⁷.

Eine unklare Eigenschaft des *luli*- ist *tapašuwant*-, »fieberschwanger«⁷⁵⁸; *luli*- konnten auch unrein werden⁷⁵⁹. Eine Ableitung ist *lūlijašha*-, »Marsch, Marschland«⁷⁶⁰. In den Landschenkungsurkunden diente es der räumlichen Benennung von Feldergrenzen (bei bestellten Feldern), ein kultischer Bezug ist nicht zu erkennen. Ein *lulijaš* MUŠEN-*in*, »Teichvogel« ist belegt⁷⁶¹. Weiterhin fand das Wort Eingang in die königliche Namensgebung: Šuppiliuma besteht aus *šuppi*-, »kultisch rein« und *luli*-, hieroglyphenluwisch z. B. in der Südburg-Inschrift (I-Nr. 21) als PURUS.FONS.MI⁷⁶² bzw. MKÛ.GA-TÛL⁷⁶³ geschrieben. Auch ein *luli*- des Labarna (Großkönigs) ist belegt⁷⁶⁴.

Zudem gab es seit der althethitischen Zeit wohl aus dem Hurritischen eingeführte *altanni*-Becken⁷⁶⁵. Eine Unterscheidung zum Wortfeld *luli*- konnte nicht erkannt werden. In *luli*- konnte ein großer Felsblock liegen⁷⁶⁶, in *altanni*- ein Baum wachsen⁷⁶⁷. Bewuchs war nicht immer erwünscht, da ein ^{LU}NIMGIR-Wächter das *luli*- des Gottes von Bewuchs reinigen soll⁷⁶⁸. Auch Bürgermeister werden in Zusammenhang mit dem Bewuchs eines Beckens genannt⁷⁶⁹. Belegt ist auch der Raub von Holz⁷⁷⁰. In diesen und anderen Fällen wird das Wort mit »Becken« übersetzt.

I 2.2.1.2 Lage und Art der Handlungen

Aus dem Kontext ist zu erschließen, dass die *luli(ja)*- überwiegend im »offenen Raum« lagen. Das Becken konnte in der Nähe von Quellen⁷⁷¹, neben anderen Bereichen der Umwelt aufgesucht⁷⁷² oder angegriffen

753 Puhvel 2001, 111-114 KUB 27. 13 IV 21-23, KBo 21. 22 Rs. 41-43.

754 Puhvel 2001, 111-114 KBo 25. 66 I 11.

755 Puhvel 2001, 111-114 KUB 2. 3, Scheinkampf s. III 6.1.3.2.

756 Popko 1994, 56 f.; Puhvel 2001, 111-114 KBo 16. 49 I 6-11 das *luli*- an der IŠTAR-Quelle bei Zippalanda (zur IŠTAR-Quelle s. I 2.2.1.2).

757 Haas 1994, 590 nach KUB 11. 30 + KUB 44. 14 Rs. IV 19' f., 24' f. und KBo 11. 49 Rs. VI 6'-9'. In diesem Text ist aber kein Tor erwähnt, s. Ausgaben bei Popko 1988, 276; Popko 1994, 206-215; Popko 2004, 260 f.

758 Güterbock - Hoffner 1989, 81 in KUB 8. 75 IV 16. 20 und KBo 19. 11 57. 59.

759 Starke 1977, 56: »Wenn sich ein Mensch in einem Bottich oder in einem Bassin als unrein erweist«; Güterbock - Hoffner 1989, 81 KBo 6. 2 I 56' (Gesetze § 25 althethitisch/althethitische Schriftform).

760 Güterbock - Hoffner 1989, 82; Kloekhorst 2008, 534, z. B. CTH 239 »Liste von Feldern, Kataster« KUB 8. 75 II 10. 13. 16.

761 Güterbock - Hoffner 1989, 80 KBo 6. 14 I 6 f. mit Dupl. (hethitische Gesetze § 119), auch MUŠEN.ḪI.A-aš *lu-ú-li-ia-aš* in KUB 13. 2 II 24 f. mit Dupl.

762 Hawkins 1990, 305-314; Hawkins 1995; Erbil - Mouton 2012, 55.

763 Güterbock u. a. 2002, 78; zu *šuppi*- s. III 1.3.3.2.

764 Güterbock - Hoffner 1989, 42. 81; Erbil - Mouton 2012, 74 KUB 13. 4 III 31-34: Von hier trug zur Bestrafung

nacktes (zur Nacktheit s. III 2.2.1.1) Tempelpersonal dreimal Wasser in den Tempel. Dies *lulija*- auch in KUB 13. 4 III 3 erwähnt. Zu räumlichen Aspekten der Bestrafung s. III 1.4.2.

765 Puhvel 1984, 41-43: *altanni*-, »source, spring; pool, basin, tank«.

766 Puhvel 2001, 111-114: *šalliš*^{NA4}*pirunaš* KUB 33. 98 + KUB 36. 8 I 12-14; s. auch Güterbock - Hoffner 1989, 80: »He arrived at the Cold Lake, and in the Cold Lake a large rock was lying«.

767 Puhvel 1984, 42; Puhvel 2001, 111-114 KUB 12. 62 Vs. 16.

768 Güterbock - Hoffner 1989, 81 KBo 13. 58 III 18-20 (*luliš kungalijaš*); Puhvel 1997, 250; Puhvel 2001, 112: nur in diesem Text Beleg für »overhung pond«.

769 Puhvel 2001, 111-114 KBo 13. 58 III 21 f.

770 Güterbock - Hoffner 1989, 81; Puhvel 2001, 111-114 CTH 292, KUB 29. 21.

771 Güterbock - Hoffner 1989, 81 in (althethitisch) KBo 21. 22 38 f. bei der Quelle des Sonnengottes oder in KUB 27. 13 IV 21-23 bereiten die Männer der AN.TAḪ.ŠUM-Pflanze Opfer für die Quelle Kuwannanija, ihren *šarḫuli*-(Wand-)Pfeiler und ihr *luli*-Becken. Zu *šarḫuli*- s. Hemeier unpubliziert, Teil I: 133-136.

772 Güterbock 1956a, 76; Güterbock - Hoffner 1989, 80 KBo 12. 140 Rs. 10 f.: Die Berge der Stadt Ḫupi-<š>na, die Berge der [Lücke] Stadt und der große Teic[h] oder Marschlan[d] wurden aufsucht(?).

werden⁷⁷³. Die Anlagen sind seit der althethitischen Zeit beispielsweise am Berg Daḥa⁷⁷⁴ bei der zentralanatolischen Stadt Zippalanda oder an der Quelle der Stadt Ḥalapija⁷⁷⁵ bezeugt⁷⁷⁶, konnten aber auch im intramuralen Kontext von Zippalanda liegen⁷⁷⁷.

An ihnen wurde geopfert: die Opfer wurden (in das Becken) libiert, diverse Brotsorten niedergelegt bzw. zerbröseln, Mehl in das Wasser geschüttet sowie unterschiedliche Tiergattungen geschlachtet⁷⁷⁸. In einem Text zum *luli*- an der *IŠTAR*-Quelle⁷⁷⁹ am Berg Daḥa von Zippalanda⁷⁸⁰ heißt es, dass die Schafskadaver in das *luli(ja)*-Becken geworfen, die Rinder aber an den Rand gelegt werden mussten⁷⁸¹. In einer Variante erreichten die Teilnehmenden der Prozession, zu denen der König und seine Garde sowie verschiedene PriesterInnen gehörten, die großen Tore des Beckens⁷⁸². An den Rand des Beckens stellten sie den zu libierenden Wein. Die Köche nahmen die Schafe und reihten sie an der Grenze der Quelle am entfernten Ende des Beckens gegenüber (?) dem König auf. Der König kam und nahm seinen Platz an dem Becken ein. Dem zerstörten Rest der Tafel ist noch zu entnehmen, dass PriesterInnen und verschiedene Frauengruppen (^{MUNUS.MEŠ}*iwant*, eine ^{MUNUS}*palwatalla*) sowie der ^{LÜ}ALAM.ZU₉-Rezitorator⁷⁸³ agierten.

Die althethitische Rezitation »Worte der Kieselsteine«, die dem Wohlergehen des Königs diene, verortet das *lulija*-Becken an einem sprudelnden *wattaru*⁷⁸⁴. Dies steinerne, bedeckte *luli*-Becken gehörte der Sonnengöttin und war von Leoparden bewacht⁷⁸⁵. Eine zweite, kupferne, mit Mörtel verputzte und mit Eisen bezogene Quellanlage für den Wettergott ist erwähnt. Die beschriebene Anlage wird bisweilen mit Eflatun Pınar verbunden⁷⁸⁶, die felidenartigen Tierfiguren aus dem Becken mit den erwähnten Leoparden verglichen. Bei der Betrachtung des Befundes von Eflatun Pınar ist jedoch unklar, wie ein zweites Becken in das Bild einzufügen wäre. Außerdem datiert Eflatun Pınar wohl jünger als der althethitische Text.

An einem anderen *lulijaš šer* innerhalb der Stadt überbrachten frühmorgendlich der König, zwei Gottesmütter-Priesterinnen, der Tafeldecker, ein Bärenmann und ein Vorsteher der Hirten am vierten Tag eines größeren (unbestimmten) Festes Opfer und Gaben⁷⁸⁷. Nah der königlichen Residenz und somit intramural lag ein weiteres *luli*-Becken⁷⁸⁸.

773 KUB 19.1 8 I 14 f. sinngemäß: Er griff den Berg Ammuna (s. III 1.3.2.1), das Land der Stadt Tupazija und den [Lücke] Teich an.

774 Popko 1994, 57. 100–105. 110–115, 116–121 bes. 102 f. KBo 16. 71 + Vs. I 10' (ergänzt nach Dupl.). Eine genauere Lokalisierung des Wasserkultes ist nicht möglich; zum Berg Daḥa s. III 1.3.2.1.

775 Gilan 2001, 121 f. KBo 23. 94 zentralanatolisch.

776 de Martino 2001, 73–80; Lepšić 2009, 141 f. KBo 7. 37 = KUB 58. 14, Festfragment, das in althethitischer Tradition steht, aber in Duktus des Jüngeren Großreichs geschrieben ist. Arroyo-Cambroner 2014, 312 CTH 239.1 KUB 8. 75 Vs. II 10–16 bei der Siedlung Takkapašuwapa.

777 Popko 1994, 138–141 CTH 635 KBo 17. 100 Vs. I 1–15.

778 Güterbock – Hoffner 1989, 81 KBo 2. 12 II 33 f.: Ochsen geschlachtet; Popko 1994, 57. 100–105. 110–121 KBo 16. 71 + Rinder wurden am *lulija šer* geschlachtet, die *ḥapija*-Leute und die Wolfsmänner gaben dem *ḥamina*-Mann je ein Rind.

779 Popko 1994, 28. 37–39; Popko 1995a, 146: vermutet hinter der mit dem *IŠTAR*-Zeichen geschriebenen Gottheit eine einheimische.

780 Vgl. Popko 1994, 28. 37–39; Popko 1995a, 146.

781 Puhvel 2001, 111–114 KBo 7. 37: Inszenierungen im Becken schlossen an.

782 Archi 1973, 7–27; Popko 1994, 56 f. 146–149; Puhvel 2001, 112 KBo 16. 49 Vs. I 6'–11'. Ähnlich eventuell KBo 7. 37 Dupl. KUB 58. 14 (de Martino 2001, 73–80, Textbruchstück des Jüngeren Großreichs KBo 16. 49 Rs. IV, teilweise parallel zu KBo 16. 78); Arkan 2007a, 45 f.

contra Kammenhuber 1970, 559 f. »5' Sie gehen durch das Tor (der Kultanlage) des Gottes Taḥa. 6' Sie kommen durch das Tor (der Kultanlage) der *IŠTAR*-Quelle 7' und eine Spende von Wein an der Quell[e 8' stellen sie hin. Die Köche ergreifen die Schafe 9' und reihen sie jenseits an der Grenze der [*lu-ú-li-aš*] Quelle 10' [gegenüber?] dem König auf. [Trennstrich] 11' Der König kommt, er [nimmt] seinen Platz an der Quelle ein 12' und er tritt (dort) hin. Der König steht... [13' Der *tazzilli*-Priester, die *iwant*-Frauen [14' (...), die *palwatalla*-Frau, der [15' (die) Schauspieler [^{LÜ.MEŠ}ALAM.ZU₉-Rezitatoren] stehe[n«.

783 Zum ^{LÜ}ALAM.ZU₉- s. III 3.1.2.

784 Collins 1989, 78; Haas 2008, 15 KBo 21. 22; zu Beschwörungen mit »Kieselsteinen« s. III 1.3.3.2; zu *wattaru*- s. II 1.3.3.2.

785 Haas 1982, 18: Gottheit als Sonnengöttin der Erde; s. zur apotropäischen Funktion des Leoparden auch Collins 1989, 78.

786 Lebrun 2004, 80 f.; Arroyo Cambroner 2014, 271.

787 Popko 1994, 138–141 CTH 635 KBo 17. 100 Vs. I 1–15. Hier wird das Ritual bei einer Quelle, die in der Nähe der Residenz von Zippalanda gelegen haben könnte, beschrieben. Von den Kulthandlungen ist nur zu erkennen, dass sie am vierten Tag und unter Beteiligung des Königs vollzogen wurden. Verkleidete Menschen werden erwähnt. Möglicherweise ist hier mit szenischen Handlungen zu rechnen (s. III 6.1.3).

788 Popko 1994, 56 f.

Eine spezifische Zusammenstellung der Ritualbeauftragten an *luli*- war nicht zu erkennen. Eine große Vielfalt an AkteurInnen wie der Großkönig, Bedienstete aus dem Umfeld der Herrschenden, PriesterInnen, ›Tiemenschen‹ und VertreterInnen von Ortschaften waren beteiligt⁷⁸⁹. Neben Opferhandlungen wurden Scheinkämpfe bzw. Imitation an und in den Becken inszeniert. Nicht immer sind die Geschehnisse, die sich um und in ihnen abspielten, zu erklären. In diesen Fällen fanden sich die *luli*-Becken jedoch meist im ›offenen Raum‹. Auf diese Aspekte wird zurückzukommen sein⁷⁹⁰.

I 2.2.2 Raumkonzept Mantik

Wasserstellen eigneten sich laut Auskunft der Schriftquellen besonders gut für die Erkundung göttlichen Willens durch Vogelschau bzw. Fischorakel (Mantik)⁷⁹¹. So heißt es in einem Text, dass die Auguren sich frühmorgens im Auftrag des Königs dorthin begeben, »wo die Vögel sich versammeln«⁷⁹², was erfahrungsgemäß Bereiche der Nahrungsaufnahme wie Flüsse, Quellen und (bestellte) Felder sind. Haas verweist auf den *šuppitaššu*-Teich oberhalb von Šarišša, an dem Auguren den Vogelflug beobachtet haben⁷⁹³. In Analogie zur Mantik am Quellteich von Šarišša vermutet Haas, dass auch am Quellteich von Eflatun Pınar Vogelflug beobachtet wurde.

Börker-Klähn assoziierte Eflatun Pınar hingegen mit dem für Hattušili bedeutsamen Fischorakel, der Ichthymantie der MUŠ-Serie (»Schlangenorakel«)⁷⁹⁴. Das Fischorakel wurde so vollzogen, dass auf dem Boden eines *altanni*-Wasserbeckens verschiedene Markierungen angebracht waren, die – verkürzt – mit Begriffen wie »König, Haupt, Hebat, [Berggott] Sarruma« belegt waren⁷⁹⁵. Diese Markierungen galten als positive, negative bzw. neutrale Felder⁷⁹⁶. Aus dem Verhalten der Fische in Bezug zu den Markierungen wurden Voraussagen gewonnen⁷⁹⁷. Das Becken von Eflatun Pınar dürfte jedoch für eine detaillierte Beobachtung zu groß und zu unübersichtlich gewesen sein, weshalb sich gegen diese Assoziation ausgesprochen wird.

I 2.2.3 Raumkonzept ^PKASKAL.KUR

Ein anderer Interpretationsvorschlag identifiziert Eflatun Pınar mit dem aus den Texten bekannten ^PKASKAL.KUR von Arimmata⁷⁹⁸, wobei die Wege in die Unterwelt chthonischen Charakter enthalten. Auch Erbil und Mouton sehen einen Zusammenhang mit dem dynastischen Totenkult und dem »Weg in die Unterwelt«, wobei Erneuerungen für die Kräfte des Königs aber an einem *luli*-Becken durchgeführt wurden⁷⁹⁹. Sie halten die Anlage für großköniglichen Ursprungs.

789 Taggar-Cohen 2006, 322–324 KBo 25. 14 II 6' Schriftstufe des Älteren Großreichs: *lu-li-ja-aš*. Zu den Teilnehmenden gehörten die ^{MUNUS}SANGA, der König, Wolfsmänner, KAR.KID-Frauen und ^{LUMES}ALAM.ZU₉-Rezitatoren. Anscheinend wurde an der Quelle Laub (zu Laub s. III 2.2.6.1) in Brand gesteckt, außerdem sind u. a. Verbeugungen, Musik, Trinken und ein *hanēšša*-Gefäß erwähnt. Genannte Fokuslokalitäten sind eine Tür (^{GIS}IG) und ein Tor (KÁ); s. Alp 2009, 75.

Gilan 2001, 121 f.; Taggar-Cohen 2006, 325: in KBo 23. 94 sind am *lulija*- der König, ^{MUNUS}SANGA, Wolfsmänner, Kalah-Männer, ein Leibwächter, Menschen der Stadt Hallapija und ^{LUMES}ALAM.ZU₉-Rezitatoren erwähnt (zu AkteurInnen s. III 2.3.1.2; III 3.1.2).

790 Zu Scheinkämpfen s. III 6.1.3.2.

791 Zu Wasser und Mantik s. auch III 1.3.3.3.

792 Haas 2008, 31.

793 Haas 2008, 39. 14 Briefe aus Kuşaklı Anm. 50 Verweis auf Wilhelm 1997, 10–15 (27–29 Vogelflug nur in KuT 18, 37, 44 + 30, 45 erwähnt); zu ^(NA₄)huwaši s. I 1.2.1.1.2, zum Befund s. I 2.1.4 und I-Nr. 51.

794 Börker-Klähn 1993a, 351–353: Ferner identifizierte sie die Stätte mit dem Ort Lyrbe, der im Grenzgebiet zwischen Isaurien und Pisidien liegt; Lefèvre-Navaro – Mouton 2008, 7–51 mit Bezügen zu späteren Traditionen. MUŠ hier übersetzt als »Aal« oder ein ähnlich schlanker Fisch, s. auch III 1.3.3.3.

795 Laroche 1958b, 150–162; Haas 1982, 223 Anm. 177 CTH 575, IBoT 1. 33; s. ausführlich Lefèvre-Navaro – Mouton 2008, 7–51; zu *altanni*- s. I 2.2.1.1.

796 Lefèvre-Navaro – Mouton 2008, 4.

797 Haas 1982, 82. 223 Anm. 178 mit Literatur. Das Orakel mit in Becken schwimmenden Fischen soll sich noch länger in Lykien gehalten haben (lykische Fischorakel in Sura). Bestätigt bei Lefèvre-Navaro – Mouton 2008, 7–51.

798 Börker-Klähn 1993a, 353; Dinçol u. a. 2000, 13; Simon 2012, 688; Alparslan – Doğan-Alparslan 2015, 101; Hawkins 2015, 8: hält auch Ivriz für eine solche Anlage, s. zum ^PKASKAL.KUR auch I 1.2.2.5.

799 Erbil – Mouton 2012, 74 unter Verweis auf KBo 21. 22, wo die Kräfte des Königs durch Handlungen in einem *luli*-gestärkt werden, zum *luli*- s. I 2.2.1.

Wie bereits dargelegt, dürfte ^DKASKAL.KUR eher geologische als artifizielle Bereiche bezeichnen⁸⁰⁰, wodurch die Assoziation mit Eflatun Pınar unwahrscheinlich wird.

I 2.2.4 Interpretationen der Datierung

Seit Langem wurde nach der Datierung und den Urhebern der Anlage gesucht, da es an Inschriften fehlt. Das Monument bildet trotz seiner Entfernung von Ḫattuša Motive der zentralen Formsprache des hethitischen Landes ab. Lediglich die Berggötterdarstellung ist enger mit dem Südosten wie ‘Ayn Dāra (**I-Nr. 7**) verwandt.

Erbil und Mouton sehen die Wasserbauten und Quellbecken in direkter Relation mit dem »state cult and, subsequently, to the person of the Hittite Great King«⁸⁰¹.

Der unfertige Zustand der Quellgöttinnen des nördlichen Beckenrandes sowie anderer Elemente⁸⁰² könnte auf eine Entstehung unter Ḫattušili III. hinweisen. Monumente, die wie Firaktın (**I-Nr. 34**) in seine Zeit bzw. in die Zeit von Puduḫpa zurückgehen, blieben ebenfalls unvollendet.

Nach den Ausgräbern ähnelt die Ausgestaltung der Bildwerke und des Beckens dem unter Tuthalija IV. angelegte Becken von Yalburt (**I-Nr. 62**)⁸⁰³. Die Bautechnik selbst stellt hingegen laut Bachmann eine Innovation dar⁸⁰⁴. Über diese Parallele wird Eflatun Pınar in die Zeit des Tuthalija IV. datiert. Allerdings spricht gegen diesen Herrscher, dass er es anscheinend nie versäumte, die Monumente, die er errichtete oder veränderte, mit seinem Namen zu versehen. Spätestens seit seiner Zeit wurde die Funktion bzw. der Urheber der Anlagen inschriftlich benannt wie in Yalburt, dem ^DKASKAL.KUR in Kammer 2 (**I-Nr. 21**) oder beim Niṣantaṣ (**I-Nr. 22**).

Eine weitere Möglichkeit ist, dass die teils stilistisch am Südosten orientierte Anlage von Tarḫuntašša aus errichtet und im Zuge der Auseinandersetzungen mit Tuthalija die Bautätigkeit gestört wurde⁸⁰⁵.

I 2.3 Zwischenergebnis Eflatun Pınar

Zusammenfassend lässt sich für Eflatun Pınar festhalten, dass im Bildraum auch ohne Beischriften ein hethitischer Kontext ›lesbar‹ wurde. Dabei ist die Frage, ob es sich um solare Gottheiten oder um das höchste Götter- oder Herrscherpaar handelt, kaum verifizierbar und von untergeordneter Relevanz. Da die Flügelsonne in Verbindung mit anthropomorphen Darstellungen bisher nur bei Sonnengottheiten belegt ist, überzeugt dennoch eine Interpretation als solare Gottheiten eher.

Wie bei Yazılıkaya erbrachte der philologisch-historische Ansatz unklare und teils widersprüchliche Ergebnisse. Begriffe wie *luli*-Becken/Fass, *altanni*-Teich/Fass, ^DKASKAL.KUR und Konzepte von Reinheit sowie Kontaktaufnahme mit göttlichem Willen (Mantik) bzw. der Unterwelt standen zur Diskussion. Dabei handelt es sich schwerpunktmäßig um Rituale mit Konzepten, bei denen EinzelakteurInnen im Mittelpunkt standen: bei Reinigungsritualen ein/e verunreinigte/r RitualmandantIn⁸⁰⁶, bei der Mantik eine kleine ExpertInnengruppe⁸⁰⁷. Nur im Rahmen von überregionalen Festen bei Reinigungshandlungen, Inszenierungen an *luli*- und der Kontaktaufnahme mit der Unterwelt⁸⁰⁸ ist ein gesamtgesellschaftliches Konzept erkennbar.

Die philologisch-historische Auswertung ist sicherlich interessant, wird jedoch oft als jeweiliges Gesamtpaket auf den Befund gelegt, ohne den Raum zu berücksichtigen. Nur scheinbar beleben die Schriftquellen damit die Befunde. Dieser Herangehensweise wohnt vielmehr eine Statik inne, die es versäumt, Abläufe und Potentiale und deren Rückwirkungen oder Wahrnehmungsweisen der Räume zu berücksichtigen und beispielsweise wie anhand des Scape-Modells auf das Ortsraumpotential zu übertragen.

Die Anlage von Eflatun Pınar ist außerdem baulich zu komplex, um lediglich – wie aus den Texten gefolgert – Einzelpersonen als ›Kulisse‹ zu dienen. Im Gesamtaufbau bietet das Wasserbauwerk – wie in

800 s. I 1.2.2.5.

801 Erbil – Mouton 2012, 74.

802 Bachmann – Özenir 2004, 115.

803 Bachmann – Özenir 2004, 119 f.; Hawkins 2015, 2; Bachmann 2017, 105.

804 Bachmann 2017, 112–116.

805 Zu Tarḫuntašša s. Matessi 2016, 117–162.

806 s. zur Mindscape von Reinigung III 1.3.3.2; zu den körperintensiven Reinigungshandlungen s. III 6.1.2.

807 s. zur Mantik auch III 1.3.3.3.

808 Zur Unterwelt s. III 1.3.3.2.

Kapitel III diskutiert wird – Raum für mehr als einen solchen geschlossenen Kreis an Teilnehmenden. Der Bildraum und das Raumbild von Eflatun Pınar sprechen eher für gruppenbezogenes Ritualgeschehen in diesem Bereich.

Mit der in Kapitel II vorzustellenden, neuen Methode sollen in Kapitel III die Bildwerke und Raumbilder um ihre zeitliche, räumliche und körperliche Dimension in der Umsetzung von Ritualgeschehen ergänzt werden, die an den jeweiligen Raumpotentialen abgeleitet wird.

I 3 Zwischenergebnis *status quo*

Wie mehrfach formuliert, bieten sich durch den philologisch-historischen Ansatz diverse Alternativen zur Benennung bzw. Nutzung von Yazılıkaya bzw. Eflatun Pınar. Die vorgestellten Begriffe für Felsenstätten und Quellheiligtümer waren trotz des Umfangs nur eine Auswahl⁸⁰⁹. Letztlich wurde offenkundig, dass Yazılıkaya nicht gleichzeitig Kulisse für das Frühjahrsfest, Totenritual, Krönungsritual und Evokations- bzw. Reinigungsritual gewesen sein dürfte, da in den Festbeschreibungen unterschiedliche Raumkonzepte gefordert waren. Allein die Tatsache, dass es außerhalb der Stadt lag und liegt, ist kein Kriterium, in ihm all diese Handlungen, die ebenfalls außerhalb des Siedlungsbereichs stattfanden, zu verorten. Dass Steine, Stelen, Felsbilder und die Wasserbecken hethitische Benennungen trugen, ist wahrscheinlich. An den Fallbeispielen war aber zu erkennen, dass die Zuordnung der Bezeichnungen zu Ortsräumen kaum verifizierbar ist.

Weiterhin wurden bei den Ausführungen vor allem zu Yazılıkaya als ›Freiluftheiligtum‹ Implikationen der modernen Forschung entdeckt, die auf die hethitische Lebenswelt übertragen wurden⁸¹⁰. Daher erscheint es wenig zielführend, in Zukunft in dieser Weise mit der Zuweisung der Raumkonzepte an Ortsräume fortzufahren, denn über eine Diskussion der Termini und der mit ihnen verbundenen Handlungen ist – wie aufgezeigt – für die Raumkonzeptbenennungen nicht hinauszukommen. Im Folgenden wird einerseits für moderne Implikationen sensibilisiert und andererseits eine neue Methode entwickelt, die in den Details der Ritualtexte und archäologischen Befunde typische Elemente der Lebenswelt sucht⁸¹¹. Erst auf dieser Metaebene ergibt sich das Potential, Raumkonzepte der Schriftquellen und archäologische Räume jeweils nachzuvollziehen und anschließend vergleichbar zu machen. Anhand dieser Grundlage wird das Potential für gelebtes Leben und die Umsetzungspraxis von Konzepten an den Fallbeispielen der Anlagen im ›offenen Raum‹ modelliert.

809 Zu NA₄HLA *ḫaya ḫaya(ya)/ḫaija ḫaija/ḫaiya ḫaiya*-Steinen, s. III 1.3.1.1; Singer 1984, 208: NA₄DU₈. ŠÚ.A im KILAM-Fest. Laroche 1974, 175–185 bes. 179 f.; Haas 1994, 257 f.: Des Weiteren ist ein NA₄LIBIR.RU, »Alter Stein« in CTH 492 (»Ritual für die uralten Götter«) zur Verlagerung der königlichen Residenz belegt. Primärziel dieses Rituals war es, alle Gottheiten in die neue Residenz zu locken. In der GöttInnenversammlung nach Fick 2004, 165 KUB 17. 20 Vs. II 15 f. »sitzt NA₄LIBIR.RU, Zeuge der Anunnaku; dahinter sitzt der Berg Upparpa, Zeuge der Berge«. Möglicherweise gibt es einen direkten räumlichen Bezug zwischen dem Upparpa und dem »Alten Stein«, der wiederum in Bezug zu den Anunnaku, den alten Gottheiten steht. Falkenstein 1965, 127–140; Kienast

1965, 141–157; Haas 1994, 110–115: zu den Anunnaku. Laroche 1974, 179 f.; Haas 1994, 509 KBo 13. 193, 4–6: zu der Beziehung Anunnaku und Steine. Den anwesenden Gottheitsbildern wurde in KUB 17. 20 Rs. III; IBoT 3. 83 und IBoT 2. 119 geopfert.

810 Vgl. Peter 2004 z.B. 147. 270 für den evolutionistischen bzw. transformatorischen Blick.

811 Zur Interpretation philologischer Hinterlassenschaften mit dem Versuch, aus diesen eine Praxis, vor allem die relationale Praxis zwischen Gottheiten und Menschen zu rekonstruieren, sei auf die inspirierende Arbeit von Peter 2004 verwiesen. Die vorliegende Arbeit ergänzt quasi die archäologischen Befunde.