

II ENTWICKLUNG EINER NEUEN METHODE

Eine auf altertumswissenschaftliche Fragestellungen beziehbare Methode muss zweierlei leisten. Sie sollte auf Schriftquellen für die Konzipierung von Raum (Raumkonzepten) und auf Befunde für die Umsetzung von Geschehen im Raum (Umsetzungsraum) anwendbar sein. Daher enthält die im Folgenden vorgelegte Methode – entsprechend den Konzepten und Umsetzungen – vier Schwerpunkte: In einem ersten Schwerpunkt »Raum« werden der (soziale) Raum, seine Konzepte und Qualitäten (sogenannte sakrale, produktive, historische, nicht-sakrale Qualitäten, Atmosphäre), Varianten (Natur, Landschaft, Umwelt, Lebenswelt, »offener Raum«), in einem zweiten die Produktionsweisen der menschlichen Lebensformen reflektiert. In einem dritten Schwerpunkt geht es um das Potential von Deutungsansätzen für die Raumkonzepte im kollektiven Ritualgeschehen. In einem vierten Teil wird die Interpretation der Ausstattungen anhand von Bildtheorien beleuchtet.

Die Einteilung der Methode in Kapitel geschah zur besseren Lesbarkeit. Die damit verbundene Trennung der Aspekte ist keine konzeptionelle. Alle Bereiche sind Produktionskomponenten des sozialen Raums und keine alleinstehenden Merkmale.

Da das Ritualgeschehen als Prozess und Aktivität nur einen Ausschnitt des sozialen Raumes und der Lebensformen darstellt, wurde mit der Betrachtung der Räume und Lebensformen begonnen. Mit der Diskussion der visuellen Wahrnehmungen und mentalen Konzipierung wird zur neu entwickelten Methode übergeleitet.

Explizit und somit nachprüfbar seien an dieser Stelle die drei zentralen Arbeitshypothesen angeführt:

- a) Die Bildwerke im »offenen Raum« des hethitischen Anatoliens wie Felsbilder, Wasseranlagen und Stelen stellten Markierungen außergewöhnlicher Ortsräume, möglicherweise als Stellvertreter oder als immanente Gottheiten dar.
- b) An diesen markierten Ortsräumen können Rituale stattgefunden haben⁸¹².

Überprüft werden soll ferner, inwieweit

- c) Spuren antiker Lebens- und Kulturwelt Informationen über Raumkonzepte und Weltenordnungen implizieren⁸¹³.

Somit werden die Ortsräume des Materials als geschaffener, eingeschriebener Raum betrachtet.

812 Ähnliches argumentiert auch A. Shafer in ihrer Dissertation »The Carving of an Empire. Neo-Assyrian Monuments on the Periphery« (Shafer 1998, 55 f. 69. 81. 91–109. 111 f.). Die neuassyrischen Felsreliefs und Stelen dienten ihrer Meinung nach nicht nur Territorialanspruch und Kontrolle, sondern markierten Ortsräume mit kommunitativem Charakter für die Durchführung von Ritualen unter (symbolischer) Beteiligung des Herrschers besonders an Quellen und bei Bergen. Die Bildwerke, vor allem ihre Gestik, dienten der Handlungsleitung. Shafer 1998, 99: »Thus, [...], one might characterize the Assyrian royal stela image as having served two functions, as both a royal offering to the deity, and at the same time, as a cult object itself, whereby the dual aspects of kingship – the political and the religious – might be fused to facilitate further the king's rule«, s. auch Shafer 2007, 133–159. Für den hethitischen Kontext formulierte

Beckman 2004, 263: »rock carvings could be the focus of cult«.

813 Nicht im Sinne eines mehr oder weniger eindeutig lesbaren »Textes«, sondern als Ausdruck einer Botschaft (s. zu Botschaft II 4.1.2). s. auch Ouzman 2002, 32 f. contra »Text« bei Tilley 1991 oder Tilley 1994, 29–31.

Für die »Textanalyse nach de Certeau 1988, 194–197: »Synekdoche«, was das Ersetzen eines Begriffs durch einen engeren oder weiteren Begriff meint, z. B. Sessel für Wohnzimmer und ein verdichtendes »Mehr« erzeugen soll. Weiterhin »Asyndeton«, z. B. alles rennt, rettet, flüchtet, wobei der Raum ähnlich durchquert wird und die Verbindungen überspringt, was ein unterbrochenes »Weniger« erzeugen soll. Vgl. auch Duncan 1990, besonders 3–24: Er verwendet als Interpretations-Figuren Allegorien, Anaphern (Duncan 1990, 22: »recurrent narrative structure«), Metonymie, Metaphern, Gleichnisse und

Erwogen wird weiterhin, ob Felsbilder Kontaktzonen markieren könnten: einerseits die des Kontakts mit benachbarten Regionen, über die mehr oder weniger geherrscht wurde, und andererseits die des Kontakts zu göttlichen Mächten. Auch Harmanşah gesteht den Felsbildern eine Liminalität zu und schreibt ihnen eine Kontakt- bzw. »Erscheinungszone« mit den Verstorbenen zu⁸¹⁴.

Bei dieser Betrachtungsweise ist es ein weiterer wichtiger Faktor, die eigene Sozialisation zu reflektieren, denn sie ist prägend für die Art der Wahrnehmung und die Ergebnisse der Arbeit. Bereits Goethe ließ seinen Faust auf die ewige Zeitgebundenheit des Blicks hinweisen⁸¹⁵. Bei der Untersuchung einer fremden Gesellschaft ist sowohl die zeitliche, räumliche als auch die kognitive Distanz zu beachten. Es steht aus, nicht nur bei impliziten, sondern auch bei expliziten Vorannahmen zu fragen, inwieweit moderne Konzeptionen wie Überlegungen zu Wahrnehmung und Verhalten überhaupt auf die Spätbronzezeit übertragbar sind.

Um nicht im Vorhinein bereits auf Untersuchungen verzichten zu müssen – da es in jedem Fall unmöglich ist, sich von seinem Vor-Verständnis zu lösen, wie auch das Beispiel der Interpretation Yazılıkayas in Kapitel I 1 zeigt –, kann die Lösung nur sein, das eigene Vor-Verständnis bewusst zu machen⁸¹⁶. So ist es ein erster wichtiger Schritt, mithilfe der grundlegenden Definitionen und Darstellung der Methode Vorannahmen transparent zu machen⁸¹⁷. Darüber hinaus ist Vor-Verständnis in einem hermeneutischen Zirkel die erste Form des Verständnisses⁸¹⁸. Das Vor-Verständnis prägt sowohl die Fragen an das Material als auch die Ergebnisse. Es kann nur die Hypothese als verbessert gelten, die in einem Widerspruch endet und weiterentwickelt wird, denn nur im Scheitern ist Gewissheit möglich, auch wenn dies nicht der hier verfolgte Ansatz ist⁸¹⁹. Wenn mithilfe der Begriffsschärfung die zugrunde liegenden Konstruktionen mit ihren Regeln bzw. Regulierungen, der Gebrauch und die Erfahrung des Raums enthüllt werden könn(t)en, bieten sie einen Einblick in die Funktionsweise einer Gesellschaft, denn, »[i]st der Raum ein gesellschaftliches Produkt, dann steht dieses Produkt, dieser so produzierte Raum, auch für eine Analyse offen«⁸²⁰.

Die Frage nach verbindenden Elementen zwischen Menschen unterschiedlicher Kulturen, sogenannten menschlichen Konstanten kann an dieser Stelle nur gestellt werden⁸²¹. »Grundsätzlich lässt sich Kultur als ein Bestand an Regeln und Praktiken begreifen, die soziale Probleme wenn nicht lösbar, so doch handhabbar und lebbar machen. Kultur transformiert die Lebensbedingungen in Lebensweisen«⁸²². Es gibt sehr viele kulturspezifische Elemente im Verhalten der Menschen. Von einer Determinierung durch eine genetische Prädisposition wird nicht (prinzipiell) ausgegangen. Der menschlichen Wahrnehmung und der Umwelt liegen gewisse Gemeinsamkeiten im »Naturraum« zugrunde⁸²³. Dieses sind empirisch zu erwartende, physikalische Rahmenbedingungen wie die sogenannten Naturgesetze (z. B. Gravitation, Thermodynamik,

Synekdochen z. T. unter Verweis auf de Certeau. Duncan 1990, 4 schreibt vom »reading the landscape« und dass Landschaften »communicative devices that encode and transmit information« sind; Hodder 1993, 253–257; Hodder 2005, 210 f. Zur Kritik an semiotischen Ansätzen s. A. Koch 2007, 199.

814 Harmanşah 2015, Kapitel 3, Subkapitel »Divine Road of the Earth: Geology of Liminality« bzw. Kapitel 5: »Materialized, indexical representations of miraculous apparition of divinities or deified ancestors«.

815 Goethe 1808, 45: »Was ihr den Geist der Zeiten heißt, das ist im Grund der Herren eigner Geist, in dem die Zeiten sich bespiegeln«. Seiffert 2006, 138 meint, dass sich der Forschende vom Zeitgeist lösen könne, indem er vor allem das Unterscheidende untersucht.

816 s. auch Seiffert 2006, 123 f.

817 Die Herangehensweise ist ebenfalls Bestandteil des (post-)modernen Diskurses. Damit ist gemeint, dass a) der Diskurs vorschreibt, dass die Positionierung zu leisten ist, und b), dass die Position innerhalb des Diskurses verortet werden sollte, um die Ausgangsbedingungen zu kennen, da es keine objektiven Kategorien (mehr) gibt. Vgl. zur Notwendigkeit der Positionierung im Diskurs auch

Geertz 1973, 24; Bell 1992, 13 f.; Hodder 2005, 209 f.; Howes 2006, 24 f.

818 Gadamer 1986, 57–65; Meier 2009, 722 f. 727. Zum Vorverständnis schon Landsberger 1965, 4 f. Howes 2006, 11 f. 18: Hermeneutik ist eigentlich eine textkritische Untersuchungsmethode.

819 Popper 1994; Renfrew 1994b, 6; Meier 2009, 722 f. Die Kritik von Leach 1977, 161 an Popper liest sich wie folgt: »Some of the philosophic disciples of Karl Popper appear to believe, quite erroneously, that negative procedures of this kind constitute the essence of normal scientific method, but personally I can never get excited about learning what is not the case, and I sense that this lack of enthusiasm is widely shared among my fellow authors«.

820 Schmid 2005, 29 als von Lefebvre vorgeschlagener Weg; Macher 2007, 38.

821 Zum relativistischen Verhältnis von Kulturen s. Geertz 1973, 3–30. Seine Annahme (bes. 10–13), dass (alle) kulturelle(n) Handlungen symbolisch zu sehen seien, wird kritisch gesehen.

822 Held – Schneider 2007, 475.

823 s. zu diesem Thema Meier 2009, zu den Schwierigkeiten des Begriffs »Natur« s. II 1.1.4.

Trägheitsverhalten von Körpern⁸²⁴) oder empirische Formeln (Erfahrungsgemäßes, z.B. Lauf der Gestirne, Regen bedeutet Feuchtigkeit). Auch innerhalb des Lebewesens Mensch gibt es biologisch bedingt Bedürfnisse nach Ernährung und Schlaf bzw. Triebe, die hingegen stark den gesellschaftlichen Rahmenbedingungen und -kontrollen unterworfen sind.

Von diesen können wir zwar ausgehen, wenn wir Parameter der Vergleichbarkeit der heutigen mit der damaligen – beispielsweise hethitischen – Erfahrungswelt suchen. Doch bei der Untersuchung historischer Gesellschaften ließe sich mit dieser vergleichenden, aber auch der phänomenologischen, deskriptiven Methode wenig mehr als Allgemeinplätze wie ›HethiterInnen mussten essen, trinken, schlafen‹ erzielen, wenn die Überprüfbarkeit gewahrt bleiben soll.

Da sich auch die Altertumswissenschaften mit Menschen und ihren Gesellschaften beschäftigen, wurde in der soziologischen Anthropologie einerseits nach anwendbaren Methoden gesucht, andererseits deren Reflexionen als »sensibilisierendes Behelfsmittel«⁸²⁵ genutzt⁸²⁶.

Die vertretene Vorannahme ist, dass es keine einseitige, sondern eine wechselseitige Beeinflussung zwischen Mensch und Raum mit unbeweglichen und beweglichen⁸²⁷ Elementen gibt⁸²⁸. Auch Raum und Zeit⁸²⁹ gehen letztlich aus dem Denken hervor. Eine subjektive wie auch immer geartete Kraft, die den Mensch bzw. seine Befindlichkeit wie ein Musikinstrument »stimmt«⁸³⁰, entspringt nicht mystisch in Raum und Zeit. Die Wahrnehmung von Raum enthüllt jeweils unterschiedliche und kontextabhängige Blickweisen wie im Verlauf dargelegt wird. Daher ist es auch möglich, der hethitischen Lebenswelt als Kontext der Schaffung der Felsbilder auf den Grund zu gehen.

Die Fragestellung zu »Konzepten und Umsetzungen des Ritualgeschehens im ›offenen Raum‹« erfordert weiterhin die kritische Auseinandersetzung sowohl mit den gruppensoziologischen Phänomenen des Ritualgeschehens, die hier als präfigurative Konzipierung verstanden werden, als auch mit der potentiellen Praxis der Raumkonstitution, -aneignung und -wahrnehmung, die hier als Umsetzung, d. h. Einschreibung des Ritualgeschehens in (eher momentane) Ortsräume des Geschehens, angesehen werden.

Methode und Theorie sollen dazu dienen, die Informationsquellen zu Konzepten und Umsetzungen des hethitischen Ritualgeschehens, d. h. befundbasierte Archäologie und Schriftquellen vergleichbarer zu machen und mit ihrer Hilfe der hethitischen Ritualpraxis nachgehen zu können⁸³¹. Dabei sind die Theorien kein »Set von Mechanismen«⁸³². Theorien führen nicht dazu, dass in ein methodisches System der archäologische Befund eingebracht wird und es wie eine ›black box‹ geschüttelt werden muss, um Antworten zu erhalten. Im Gegenteil, Methoden und Theorien sollen den Hergang der Interpretationen schärfen.

Die Verbindung von Raumkonzepten aus den Texten und den physischen Ortsräumen der heutigen Türkei wurde – wie in Kapitel I gezeigt – in der hethitischen Altertumswissenschaft oftmals versucht, bleibt aber

824 Schmid 2005, 194–196: geodeterministische ›Raum-Vorstellung‹ mit ›göttlichen‹ Implikationen nach Newton, wohingegen seit der Entwicklung der speziellen bzw. der allgemeinen Relativitätstheorie durch Albert Einstein Raum nicht mehr absolut, sondern als Feld und als relationale Einheit bestehend aus vier raum-zeitlichen Parametern (dreidimensionaler Raum, vierte Dimension Zeit plus Materie, die auch die Transformation von Materie zu Energie beschreibt) gedacht wird. Schmid 2005, 196: »Es hat niemand einen Ort anders bemerkt als zu einer Zeit, eine Zeit anders als an einem Ort«. Mit diesem Zitat bezieht er sich irrtümlich auf Minkowski 1908, 55. Es sei angemerkt, dass es implodierte Sterne gibt, die zu Schwarzen Löchern im Weltraum werden und bei denen überlegt wird, inwieweit hier die sogenannten Naturgesetze gültig sind und eventuell singular Zeit und Raum sogar umgekehrt werden können.

825 Giddens 1997, 383.

826 Bell 1992, 53: Anthropologie dient der Selbstreflexion. Der Vergleich mit ethnologischen Beobachtungen und Interpretationen erfolgt nicht, denn die Ethnologie zeigt vor allem auf, was alles möglich und somit zu beachten ist. Ihre Erkenntnisse können kaum auf altertumswissen-

schaftliche Fragestellungen projiziert werden, auch wenn die Gesellschaften auf einer anscheinend vergleichbaren Entwicklungsstufe stehen. Ortsräume, Raumkonzepte und Umsetzungsräume wie auch das Ritualgeschehen sind kulturspezifischer Ausdruck einer Gesellschaft; Giddens 1997, 348. 413–427 plädiert für die interdisziplinäre Zusammenarbeit von HistorikerInnen, GeographInnen und SoziologInnen.

827 Hall 1966; Rapoport 1982, 87.

828 Maran 2006, 9 beobachtet ein gestiegenes Interesse am räumlichen Kontext der Handlungen und skizziert die Forschungsgeschichte.

829 Elias 2004.

830 Löw 2001, 141–144 legt die Raumkonzeption der »gestimmten Räume« von Ströker 1965, 22–54 dar, zu Qualitäten des Raums (Mindscape) s. II 1.2; Seel 1991, 92–95.

831 Auch Leach 1977, 167 f. plädiert für eine Verbindung von schriftlichen und materiellen Hinterlassenschaften/Ideen (Sprache und Text, »mental landscape«) mit den jeweiligen Objekten der Kulturen. Unter dieser Zielstellung verfolgte ebenfalls Peter 2004 ihre Arbeit.

832 Nach Giddens 1997, 42.

aufgrund unseres ausschnittshaften Kenntnisstandes und der Unüberprüfbarkeit der Resultate bestenfalls spekulativ. Zu Ergebnissen kann es aber führen, ergänzend eine Metaanalyse anzustrengen, was hiermit angeregt sei.

Die Analyse der Qualitäten des Raums leitet über in die Betrachtung der Lebensform des Menschen und die zahlreichen (gesellschaftlichen) Lebensformen, an denen er oder sie Bestandteil hat, und die Handlungspotentiale (Agency, Fähigkeit zur Wirkung/Initialkraft), die er oder sie je nach körperlicher oder institutioneller Leistungsfähigkeit, besitzt.

An diese Ausführungen schließt eine Beleuchtung des Ritualgeschehens als gemeinschaftlicher Handlung mit seinen primären und sekundären Bedeutungshorizonten an. Zur Interpretation der sekundären Bedeutungen können formale Kriterien wie Kommunikation in Sprache und Symbolik herangezogen werden. Funktional ist nach soziologischen, psychologischen, affektiv bekennden und historisierend-legitimierenden Bedeutungen zu interpretieren. Die Ritualtheorien helfen jedoch nur, den modernen Blick auf das Spektrum der Wahrnehmungen und Wirkungsweisen von Ritualen zu erweitern. Besonders bei diesem Ansatz wird die Subjektivität der Forschung deutlich. Aus diesem Grund ist dieser Teil der vorgestellten Methode nicht anwendbar, wenn es darum geht, Lebenswirklichkeiten einer vergangenen Kultur aufzudecken. Wenn sich schon Ethnologen nicht einig sind, obwohl sie Kulturen befragen können, und wenn selbst Ritualexperten – wie in ethnologischen Studien zu hören – unterschiedlicher Meinung sind, welche Aufgaben ein vollzogenes Ritual gesamtgesellschaftlich erfüllen soll, so ist es für AltertumswissenschaftlerInnen noch ungemein schwerer, um nicht zu sagen, unmöglich, mit dieser Methode gültige und überprüfbare Interpretationen zu erzielen.

Nach dem Versuch, auch aus den modernen Bildtheorien Anregungen zur Interpretation hethitischer Bilderwelten zu ziehen, wird eine neue Methode auf Basis der Wahrnehmung entwickelt, die auf altertumswissenschaftliche Fragestellungen beziehbar ist. Konzepte der Schrift- und Bildquellen und die Potentiale des ›offenen Raums‹ werden dabei auf einer Metaebene kombinierbar; der Erforschung der potentiellen Praxis des Ritualgeschehens kann damit nachgegangen werden.

II 1 Raumtheorien und ihre Anwendbarkeit

›Raum‹ im physischen, traditionell geisteswissenschaftlichen Sinn wird umgangssprachlich zumeist mit dem ›bebauten Raum‹ assoziiert, sei es als Einheit eines Gebäudes, »sei es zur Bezeichnung physischer, funktionaler oder imaginärer Flächen in einer Siedlung (z.B. Stadtraum, öffentlicher Raum)«⁸³³, sei es als Territorium außerhalb der Siedlung⁸³⁴. ›Raum‹ bildet durch seine dualistische Unterscheidung von ›Draußen‹ und ›Dinnen‹ soziale Gruppen, die durch den Eintritt in einen der Räume definiert werden. ›Raum‹ ist somit gruppenbildendes⁸³⁵ wie ausgrenzendes Element⁸³⁶. Eine Voraussetzung für die Konstruktion von Räumen sei nach Bill Hillier und Julienne Hanson das Bestreben der Menschen nach Beanspruchung, Verteidigung und Beschränkung von persönlichem und gemeinschaftlichem Raumbesitz (Wohnräume, Häuser, Dörfer, Städte, Länder)⁸³⁷. Hinter diesen und ähnlichen Annahmen versteckt sich nicht erst seit der Gründung der Nationalstaaten ein territorialer bzw. deterministischer und zumeist materialistischer Raumbegriff, der etwa bis in die 1950er Jahre galt. In seiner Folge müssen zugespitzt Stichworte wie »Lebensraum im

833 Meier 2009, 728.

834 Also alles, das mithilfe eines Geographischen Informations-Systems (GIS) erfasst werden kann. Zu Hinweisen zum Gebrauch von GIS in der Archäologie s. Wheatley – Gillings 2000, 1–27.

835 Shields 1991, 64 »cross-class nature«.

836 Zu Grenzen s. auch Gramsch 2003, 47 f. Eine Grenze ohne die Menschen, die diese (re)produzieren, gibt es nicht, deshalb wäre es besser, von Distanzen, die die Kommunikation begrenzen, zu sprechen, was mit der Makro- und der Medienebene umgesetzt wird (Distanzen s. II 5.2.3). J. Z. Smith 1978, 294 sieht in »ethnic map[s]«

eine Unterscheidung zwischen ›uns‹ und ›denen‹. Leach 1977, 172 nennt dies eher »border zone«.

837 Hillier – Hanson 1984, 5–7: »biologischer«, im Menschen angelegter Impuls. Sie berufen sich dabei auf Newman 1972, 3 f. 6, der in seiner Studie zu Wohnformen und Kriminalität in den USA vermutet, dass es einen Zusammenhang zwischen nicht-privatem und damit nicht-verantwortungsvoll betrachteten Raum und Kriminalität gebe. Nach Hodder 1993, 254 gehören diese beiden Autoren zu den Vertretern der sogenannten kognitiven Archäologie. s. von Stackelberg 2009, 50.

Osten« und »Geodeterminismus« fallen, die eine der Vorbedingung und Begründung für den Zweiten Weltkrieg wurden⁸³⁸.

Ein Raum galt bis zum »spatial turn«⁸³⁹ als das geformte Umfeld für soziale Interaktion⁸⁴⁰. So ging Immanuel Kant von drei Konstanten in der Welt aus, den drei *a priori* Zeit, Raum und Zweck⁸⁴¹. Dieser Raum ist der »reifizierte«, der verdinglichte Raum, auch »Container«⁸⁴², »Behälter« oder »physischer Raum« genannt⁸⁴³. Er wird in der Regel als Realität wahrgenommen, in der etwas passiert, und stand bis zum »spatial turn« im Schatten der soziologischen und historischen Untersuchungen zur Stadt bzw. Urbanisierung⁸⁴⁴.

II 1.1 Begriffsdefinitionen und Sensibilisierung

Zur Erleichterung der Lesbarkeit und Übersichtlichkeit wird hier das Ergebnis der Begriffsdefinitionen und Neologismen in Form von Tabelle 1 vorangestellt.

Lefebvres Bezeichnungen und Produktionsweisen				Neologismen	Bezeichnung im »offenen Raum«
Räumliche Praxis (»pratique spatiale«)	wahrgenommen (»le perçu«)	physisch	materielle Güter	Ortsraum	Natur(raum)/ Umwelt/Bild
Repräsentation des Raumes (»représentations de l'espace«)	konzipiert (»le conçu«)	mental	Wissen	Raumkonzept	Landschaft/ Mindscape
Räume der Repräsentation (»espaces de représentation«)	gelebt/erlebt (»le vécu«)	sozial	Bedeutung	Umsetzungsraum	Lebenswelt

Tabelle 1 »Lefebvres Dimensionen des Sozialraumes«. Die ersten vier Spalten sind Henri Lefebvres Bezeichnungen und Produktionsweisen (Macher 2007, 52 Abb. 3). Die fünfte Spalte nennt die im Folgenden verwendeten Neologismen, die sechste die Ebenen der Bezeichnung des »offenen Raums«.

838 Vgl. z. B. Braudel 2006, 395–407; Ratzel 2006, 386–393; Schmitt 2006, 409–418; s. mit ähnlichen Vorbehalten Meier 2009, 728 gegen Ratzel/Kossina.

839 Schmid 2005, 62–70; Dünne 2006, 291 f.; »spatial turn«/»Zeitalter des Raumes« von Foucault 2006, 317 [am 14.03.1967 gehaltenen Vortrag] gefordert. Dieses Schlagwort griff u. a. Soja 1996, S. XI auf; zu »turns« in der Geschichtswissenschaft Lahn – Schröter 2010, 1–7.

840 Löw 2001, 17–68: Forschungsgeschichte des absoluten Raums/Behälterraums/*containers*. 25: Euklidik, Newton und Kant interpretieren Raum als beziehungslos, immer gleich und unbeweglich. 27: Zu Leibniz relativistischem Raummodell, das Raum und Zeit als rein relativ versteht. Die Ordnung liegt im Beisammensein (Raum) und im Nacheinander (Zeit), enthält aber das Problem der Perspektivenvielfalt. 20–23. 30–35: Seit Einstein sind Raum und Zeit dynamische Größen in einem Feld und von der Perspektive bzw. dem Bezugssystem abhängig. Pirson 2003, 37 f.: »Raum«-Begriff in der Klassischen Archäologie mit weiterführender Literatur.

Tilley 1994, 9 f. so z. B. auch in der New Archaeology/New Geography. Allerdings weist auch Binford 1962,

218 – ein Vertreter der New Archaeology – auf die Kultur als vermittelnde Größe zwischen Mensch und Natur hin und meint, dass Menschen nicht fest durch die Umwelt determiniert seien. Dies impliziere bereits die Veränderlichkeit der räumlichen Umwelt.

841 Werblowsky 1998, 9; Elias 2004, 52 f. 79–83 argumentiert gegen eine objektive Zeit und sieht Zeit als Syntheseleistung, die aus dem in langer Zeit angeeigneten kollektiven Wissen erlernt wird. Auch hier (z. B. 54 f.) fand ein Paradigmenwechsel von Kants *a priori* zu einer Diversifizierung der Zeitwahrnehmung statt; Höffe 2008, 1–3. 16–21: Teleologie im Sinne der Kantschen transzendentalen Kritik transportiert einen Endzweck, ein Ziel und damit eine Moral in die Welt.

842 Löw 2001, 24: Begriff »Container« s. Einstein 1980, S. XV.

843 Schmid 2005, 27 f.

844 Schmid 2005, 23–27. 31–61. 113–155. Zu Urbanismusforschung in der Archäologie s. mit weiterführender Literatur Leach 1977, 165 f. 169. 178 f.

II 1.1.1 Begriff »Ort«

Der Begriff »Ort« dient im Rahmen dieser Arbeit lediglich als operativer Begriff. »Raum« ist ein »Geflecht«, »Ort« bezeichnet die einzigartige, materielle Lage in einem geographischen, topographischen System⁸⁴⁵. »Ort« ist, wo etwas platziert wird, und konkret benennbar, z.B. Hauptstraße, Heidelberg⁸⁴⁶. An Orten orientiert sich das Gedächtnis, wobei das Gedächtnis aber den Raum beschreibt⁸⁴⁷. An einem »Ort« sind verschiedene Räume, je nach Perspektive denkbar⁸⁴⁸. Als Beispiel sei auf die Zeugenbefragung nach einem Unfall hingewiesen, bei der jeder der Zeugen unterschiedliche Wahrnehmungen zu einem Vorfall kommuniziert⁸⁴⁹. Aber auch »Ort« ist zumeist (von Menschen) Geschaffenes.

Der Interpretation des (physikalischen) Ortes als materiell Gegebenes und somit der Naturalisierung sozialer Tatbestände steht fundamental die Auffassung entgegen, dass »Raum« und damit auch »Ort« lediglich das Ergebnis einer sozial und gesellschaftlich (vor)bedingten Wahrnehmung, Ableitung und Umsetzung (Produktion) des menschlichen Verhaltens ist. Unsere Wahrnehmung bzw. unser Leib ist nach dem Phänomenologen Maurice Merleau-Ponty der Filter, durch den wir die Kantschen Grundvoraussetzungen wahrnehmen⁸⁵⁰. Durch unseren Blick konstruieren wir unsere Umwelt, die damit zur Landschaft wird⁸⁵¹. Daher bevorzugte Merleau-Ponty als Werkzeug die deskriptive Beschreibung der bereits vor unserer Wahrnehmung existierenden Welt, dem »natürlichen Feld und Milieu all meines Denkens und aller ausdrücklichen Wahrnehmung«⁸⁵².

Zwischen diesen polarisierenden Positionen steht beispielsweise Amos Rapoport: »[...] it is the social situation that influences people's behavior, but it is the physical environment that provides the cues.«⁸⁵³

Hier sind wir auf eines der grundlegenden Probleme der Philosophie gestoßen, das nur thematisiert und bewusst gemacht werden soll. Seine Beantwortung ist letztlich eine »Glaubensfrage«. Es ist das ontologische, dualistische Problem von René Descartes *res extensa* und *res cogitans*⁸⁵⁴. *Res extensa* bezeichnet es, wenn »Raum« als ein mit Wesenskräften ausgestattetes konkretes Objekt verstanden wird. Dabei wäre »Raum« quasi eine körperliche Substanz oder Materie, die physiozentrisch, d.h. »in sich« existiert, eine Reifikation, die Dinge aktiv auslösen kann. *Res cogitans* wird in diesem Kontext als die Auffassung verstanden, »Raum« als abstrakte mentale, also menschliche (anthropozentrische) Konstruktion zu sehen (Mensch als »Sinnstifter« in der Wahrnehmung z.B. der Natur)⁸⁵⁵. Pointiert gesagt wird hier gefragt, ob außerhalb der

845 Nach Löw 2001, 42.

846 Löw 2001, 198 f.

847 Löw 2001, 199.

848 In diesem (subjektiven) Fall wird von »Lebenswelt« gesprochen, s. II 1.1.5. Löw 2001, 131; ähnlich auch Brück 2001, 651. 656–658. 660 f. 665 Anm. 3: die darauf hinweist, dass sequenziell, d.h. zu unterschiedlichen Zeiten, Monumente immer wieder anders gesehen und gedeutet, aber auch Ortsräume anders verwendet werden können.

849 Nach Brück 2001, 665 Anm. 3 ist ebenfalls zu beachten, dass Erinnerungen subjektiv sind. Auch wenn mehrere Menschen Zeugen ein und desselben Geschehens geworden sind, geben sie dies später zumeist unterschiedlich wieder. Dies ist z.B. im Rahmen der Kriminologie/ Rechtspsychologie zu Zeugenaussagen untersucht worden, s. z.B. Greuel u. a. 1998, 9. 16–26.

850 Merleau-Ponty 1996, zu Wahrnehmung s. II 1.3 u. a. zur Phänomenologie. An diesen lehnen sich Tilley – Bennet 2004 an.

851 Merleau-Ponty 1966, 5–7: Kritik an der Kantschen Loslösung des Subjekts bzw. Bewusstseins vom Weltbezug, z.B. bei Landschaft s. II 1.1.3.

852 Merleau-Ponty 1996, 7. In Anlehnung u. a. an Merleau-Ponty formulierte Tilley 1994, 14–17 einen Ansatz, Raum beschreiben und gruppieren zu können. So identifizierte er fünf Arten: »1. Somatic space 2. Perceptual space 3. Existential space 4. Architectural space 5. Cognitive space«. s. Geertz 1973, 6–10 zu den Schwie-

rigkeiten der Beschreibung. Er präferiert die »dichte Beschreibung«, die präziser sei. Einzuwenden ist, dass für die »dichte Beschreibung« AkteurInnen nach ihren Intentionen befragt werden müssten, was in Altertumswissenschaften unmöglich ist.

853 Rapoport 1982, 57; s. Whitelaw 1994, 217–243 zu unbauten Ortsräumen nicht-sesshafter Gesellschaften.

854 Vgl. forschungsgeschichtliche Diskussion u. a. bei Groh – Groh 1996, 10–14. 85–107. Dies ist laut Großheim 1999, 327–331 bereits in der antiken griechischen Philosophie angelegt; Lefebvre 2001, 1 f.; Tilley – Bennet 2004, 217 f.

855 Macher 2007, 48–52: Vergeblich versuchte das Abendland, diese Trennung zu überwinden. 49: »Resultat dieses Misslingens sei ein Raumverständnis, welches Raum entweder als eine abstrakte mentale Konstruktion oder als ein mit Wesenskräften ausgestattetes konkretes Objekt versteht, das heißt, Raum als Abstraktion oder Reifikation«. Dies ist das »Ontologie des Raumes«-Problem, das bei Descartes *res extensa* und *res cogitans* ist. 50: *res extensa* ist eine ausgedehnte Sache, *res cogitans* eine denkende, unausgedehnte Sache. Diese Trennung »war eine Reaktion auf die damals neue und revolutionäre Konzeption des Raumes als unendlicher Raum und konkret auf die Frage, wie die Unendlichkeit des Raumes mit der Existenz Gottes vereinbart werden kann. [...] In der heutigen Begrifflichkeit lässt sich die Trennung z.B. als jene zwischen einer (wahrgenommenen) Objektwelt und einer

menschlichen Wahrnehmung eine ›Realität‹, »Wahrheit«⁸⁵⁶ bzw. »Wirklichkeit«⁸⁵⁷ existiert bzw. existieren kann oder ob ›Realität‹ und Ähnliches eine Fiktion ist und subjektiv bzw. kulturabhängig ›Realität‹ und somit ›Raum‹ konstruiert ist⁸⁵⁸. Dieses Kernproblem wird uns im Folgenden bei der Bewertung von Landschaft und ›Natur‹ beschäftigen.

Beide Vorstellungen haben bis zu einem gewissen Grad jeweils ihre Berechtigung, sodass zwischen diesen beiden Polen der Kompromiss liegt, der die größte Wahrscheinlichkeit besitzt. ›Natur‹ und ›Orte‹ können zwar Stimmungen auslösen, doch liegt dieses Vermögen innerhalb des Betrachtenden aufgrund der erlernten Sozialisation. So ist die Bewertung z.B. von ›Schönheit‹ kulturspezifisch und Produkt der Erziehung und anderer Faktoren.

Lefebvre bietet für diesen Dualismus eine Lösung⁸⁵⁹, der sich angeschlossen werden soll: Raum ist seines Erachtens nach weder Subjekt noch Objekt. Er ist das Produkt der gesellschaftlichen Wirklichkeit⁸⁶⁰. Ihm folgend soll Raum je nach Fragestellung analysiert werden. Er geht von kulturspezifischen Räumen aus, die damit (nur) kontextspezifisch gültig sind. Dies vermeidet den Bedarf an einem allgemeingültigen Raumbezug, den es demnach bei ihm auch nicht gibt. Zu beachten ist ebenfalls, dass aufgrund dieser Fall-angepassten Spezifikationen die Begriffe bei Lefebvre keine starre Definition erfuhren⁸⁶¹.

Der kulturspezifische Gedanke bringt darüber hinaus die seit der »Urbanistik«-Diskussion⁸⁶² in den Hintergrund gerückte Zeitachse, die aber für Altertumswissenschaft stets in einer Methode beinhaltet sein sollte, zurück in den Diskurs. So wendet Lefebvre seine prozesshafte Raumtheorie selbst auf historische Geschichte(n) an⁸⁶³.

Ein weiterer Vorteil ist, dass Lefebvre zeit seines Lebens die Wissenschaft um der Wissenschaft willen kritisierte⁸⁶⁴. Dabei formulierte er pointiert: »Die einen ersparten sich das Denken und die anderen das Leben«⁸⁶⁵. Er suchte eine anwendbare, der Welt ›zugewandte‹ Methode, die beispielsweise seinen Arbeiten zum menschlichen Alltag und der gesellschaftlichen Wirklichkeit dienen sollte⁸⁶⁶. Daher stellte er den Prozess – die Frage nach dem »Wie« der räumlichen Praxis – in den Mittelpunkt. Dabei vermittelt die Praxis im Sinne von Karl Marx zwischen Subjekt und Objekt. Die Handlung ist dabei weder zu kulturalisieren noch zu materialisieren⁸⁶⁷.

Hier stellen sich zwei grundlegende Fragen: Welche Rolle kommt dann dem Denken zu und schafft dann die Praxis nicht den Gegensatz zwischen Subjekt und Objekt selbst⁸⁶⁸? Auch Anne Koch führt an, dass die Praxis – z.B. des Ritualgeschehens – in der Wissenschaft nur theoretisch abgehandelt werden kann, was

(wahrnehmenden) subjektiven Innenwelt oder zwischen Natur und Gesellschaft/Kultur beschreiben«. Vgl. auch Groh – Groh 1996, 86 f. Anm. 4 96–141: zur Geschichte des Begriffs; Großheim 1999, 348–361: zum Anthropozentrismus und einer Kritik daran; Schmid 2005, 193 f.

856 Die Moderne hat eine »Wahrheit«, die Postmoderne hat »Wirklichkeiten« und beschreibt den Zustand. Aus diesem Grund wird der Begriff Wahrheit vermieden. Großheim 1999, 351–354: s. das Vico-Axiom, dass – verkürzt gesagt – nur das wahr ist, das (in der Vorstellung) gemacht ist und nur das gewusst werden kann, das gemacht ist. Michaels 1998 wendet sich gegen die postmoderne Beliebigkeit der begrifflichen Unschärfe anhand des Beispiels »Ritual«. Welsch 1994, 1–43 hingegen verteidigt den Anspruch und »Zwang« zur Pluralität, die der Postmoderne den Vorwurf der Beliebigkeit eingetragen hat.

857 Sinngemäß sei hier ein Satz von Friedrich Dürrenmatt, Justiz aufgegriffen: Unsere Wirklichkeit ist nur eine und noch dazu eine gewählte Realisierung der möglichen Wirklichkeiten. »Das Mögliche ist beinahe unendlich, das Wirkliche streng begrenzt, weil doch nur eine von allen Möglichkeiten zur Wirklichkeit werden kann. Das Wirkliche ist nur ein Sonderfall des Möglichen, und deshalb auch anders denkbar«.

858 s. Elias 1986, 469 f., der auf die (überlebenswichtige) Funktion des erlernten und überlieferten Wissens als

Orientierung in der Welt hinweist und Kants Frage nach der »Wahrheit«, [also] der Sachgerechtigkeit von Erkenntnissen, der Wirklichkeitskongruenz«, d.h. ob das wahrgenommene Objekt einem »wahren« Objekt entspricht, für nebensächlich hält, da es darauf ankommt, sich in der Welt wirklichkeitsgerecht bzw. sachgerecht orientieren zu können und aus diesem Grund die Fragen Kants als »Fehltheorie« ablehnt.

859 Interpretation bei Schmid 2005, 29, der sich angeschlossen wird.

860 Lefebvre 1972, 164; Lefebvre 2001, 116; Schmid 2005, 203.

861 Schmid 2005, 15.

862 Beispielsweise Lefebvre 1972; Schmid 2005, 10 f. 31–61. 113–155, in deren Kontext Lefebvre seine Werke verfasste und sich als einer der Vordenker von dem Untersuchungsobjekt Stadt zum eher metaphilosophischen Untersuchungsobjekt Raum wendete.

863 Nach Schmid 2005, 23. 246–290.

864 Vgl. Schmid 2005, 220.

865 Lefebvre 1974, 22 f.: bezogen auf die ›Genossen‹, die zwischen Spontanität und Strukturalismus/Scientismus stehen.

866 Schmid 2005, 19.

867 Reckwitz 2014, 22 f.

868 Bell 1992, 75. 77 f.

wiederum die Praxis abstrahiert und im Fall der semiotischen Ausdeutung von Handlungen reduktionistisch ist⁸⁶⁹. Adaptierter Lösungsvorschlag ihrerseits ist, auch den Diskurs als Praxis zu verstehen. Ein eigener Lösungsvorschlag wird auf Ebene der Wahrnehmungspraxis in Kapitel II 5 entwickelt.

II 1.1.2 Begriff »Raum«

Im Folgenden sei vorgestellt, wie der Begriff »Raum« verwendet wird: Raum ist (kulturell) Geschaffenes, dem Intentionen zugrunde liegen und der gleichzeitig existiert und von Menschen wahrgenommen wird. »Wir leben nicht in einem leeren, neutralen Raum«⁸⁷⁰. Raumvorstellungen müssen in pädagogischen und erlebten Prozessen »angeeignet werden«⁸⁷¹, Raum ist somit relativ und kein Behälter, sondern Bestandteil, Verhandeltes und Verhandelndes der gesellschaftlichen Wirklichkeit⁸⁷². Diese Verhandlung geschieht in und durch Bewegung⁸⁷³ und Wahrnehmung, die gleichzeitig räumlich und zeitlich ist⁸⁷⁴. So formuliert Nibert Elias prägnant: »Man lasse sich nicht durch Annahme irreführen, man könne ›im Raum‹ stillsitzen, während ›die Zeit‹ vergeht: man selbst ist es, der dabei älter wird«⁸⁷⁵.

Für AltertumswissenschaftlerInnen ist es im Allgemeinen einfacher, die Intention der Erbauenden als die Wahrnehmung der Betrachtenden und konkrete Aktionsweisen der Menschen zu rekonstruieren⁸⁷⁶. Dabei ist zu beachten, dass auch Gebäude nicht von einem Erbauenden, sondern in einem Prozess über eine längere Zeit und von einer Gruppe Menschen erschaffen worden sein dürften. Eine bewusste Intentionalität ist damit vorausgesetzt⁸⁷⁷, die nur ansatzweise zu überprüfen ist. Die Auswahl dürfte u. a. durch (kollektiven) Habitus⁸⁷⁸ und Tradition⁸⁷⁹ geprägt sein, die in den (später) möglicherweise baulich gestalteten Orten bestätigt wurde.

869 A. Koch 2007, 199 f.: Berufung auf die Kritik semiotischer Ansätze durch M. Jackson, *Knowledge of the Body*, *Man N.S.* 18, 1983, 327–345.

870 Foucault 2005, 9.

871 Löw 2001, 73.

872 Löw 2001, 17–68.

873 Zu Bewegung s. II 2.4; II 4.3.2.

874 de Certeau 1988, 179–238 (3. Teil, Praktiken im Raum); Tilley 1994, 28–31; de Certeau 2006, 343–354.

875 Elias 2004, 128, s. auch Löw 2001, 34. 137; Elias 2004, 89 f. 98 f. 125–129 zu Raum und Zeit. Anzumerken ist, dass nach Giddens 1997, 298 f. in dem psychologischen Ausdeuten bei Elias ein evolutionistischer Ansatz impliziert ist (s. Elias 2004, 119 f.). Ein beachtenswerter Einwand Giddens ist, dass Sprache bereits in frühen Stadien (gleich) komplex entwickelt sei. Elias 2004, 79–83 weist hingegen darauf hin, dass die Erfahrung, die durch Sprache z. B. im Wort »Zeit« ausgedrückt wird, überindividuell ist und nur die Erinnerungen und Wissen für eine Generation zugänglich wird. Er arbeitet hier zur Veranschaulichung mit der Fiktion einer *tabula rasa*.

876 Maran 2006, 10: »In different periods and cultural contexts, a space circumscribed by the same architectural forms can have a markedly different meaning, and that is why, as Henri Lefebvre [2001, 142 f. 80–85] underlined, we cannot read space like a text. The decisive question is how space is produced that is how under specific historical and political circumstances the meaning originally written into architectural settings is evoked and mobilized to reaffirm or renegotiate an existing order and to create new syntheses of how the built environment should be read, interpreted and used. I am convinced, that we can only get closer to answering this question if we treat architecture and social practice as mutually related factors, because the built environment is just as much a product of certain social constellations and specific forms of interaction, as in turn society and its practices are formed through architecture«; von Stackelberg 2009, 66.

877 Vgl. Barrett – Ko 2009, 283 f. 287 f.

878 s. II 2.3.

879 Zu Tradition und Macht bei Ritualen s. II 3.3.4.

II 1.1.2.1 Neue Raumbegriffe nach Lefebvre

In der Bewertung und Erklärung des Begriffs Raum wird sich angelehnt an Raumtheorien von Lefebvre⁸⁸⁰, die seit dem ›spatial turn‹ der 1990er Jahre u. a. von Edward Soja⁸⁸¹ aufgegriffen wurden. Lefebvre unterscheidet drei Dimensionen des (sozialen) Raumes⁸⁸², die er zu einer analytischen Matrix⁸⁸³ verbindet: die »physisch-materielle«, die »mentale« und die »soziale« Produktionskomponente (s. Tabelle 1 S. 81)⁸⁸⁴.

1) Die »physische« Komponente ist die materielle Produktion, die »räumliche Praxis«⁸⁸⁵ des erfahrbar/wahrnehmbaren Raumes im alltäglichen Umgang, der sich mit den Sinnen wahrnehmen lässt⁸⁸⁶. »Sie umfasst die Produktion und die Reproduktion, spezielle Orte und Gesamträume, die jeder sozialen Formation eigen sind, und sichern die Kontinuität in einem relativen Zusammenhalt«⁸⁸⁷. Der erfahrbare Raum wird hier zur Verdeutlichung mit der Wortneuschöpfung »Ortsraum« angesprochen, wobei ›Ortsraum‹ Produktion und Praxis impliziert und eine gewisse Kompetenz⁸⁸⁸ bei den Mitgliedern einer Gesellschaft voraussetzt, die Eigenschaften der ›Ortsräume‹ wahrzunehmen⁸⁸⁹, zu verstehen und sich in ihnen (performativ) ›richtig‹ zu verhalten. Ortsraum enthält dabei keine eigene Wirkmacht, kann keine »Mentalitäten«⁸⁹⁰ determinieren. Die Grenzen des ›Ortsraums‹ sind die Grenzen der Wahrnehmung. Im ›Ortsraum‹ unterschei-

880 Henri Lefebvre, geboren 1901, gestorben 1991, Philosoph und Soziologe in Paris, kommunistischer/marxistischer Hintergrund (Mitglied der Kommunistischen Partei Frankreichs von 1928–1958) bzw. einer seiner Hauptuntersuchungsbereiche (z. B. Lefebvre 1975 *Die Stadt im marxistischen Denken* [Erstveröffentlichung 1972]). Seit dem Zweiten Weltkrieg sind Untersuchungen zum Alltag als roter Faden in seinem Werk zu erkennen, während anfangs (ca. 1965–1972) Forschungen zu Stadt und Urbanistik zentral waren (Lefebvre 1972). Lynch 1982, 341 stellt die kritische Frage, warum, wenn sich Produktion, Gesellschaft und Raum gegenseitig beeinflussen, sich kapitalistische und kommunistische Städte dann ähnelten? Später im Kontext der Alltagsstudien Fokuswandel auf den Raum in dem zentralen Werk »Die Produktion des Raums« (Erstveröffentlichung 1974; Lefebvre 2001). Das Spätwerk beinhaltet Untersuchungen zum Staat. Zur Einordnung des Werkes in die Zeitgeschichte s. Schmid 2005, 9–12. 14–17. 71–112, zur Rezeption s. ebenda 12–14. Christian Schmid (2005) hatte in seinem Werk »Stadt, Raum und Gesellschaft. Lefebvre und die Produktion des Raumes« den Anspruch, die Konstruktionsprozesse bei Lefebvre offenzulegen. s. auch Soja 1989, 47–51. 80–82. 120–122. 143: zur ideengeschichtlichen Entwicklung und Diskussion Lefebvres; Shields 1991, 46, der sich bemüht, die drei Produktionskomponenten des Raums nach Lefebvre zu verwenden, hält ihn für einen Phänomenologen; Macher 2007, bes. 12–14.

881 Das Konzept der Pluralität des Lefebvreschen »lived space« wurde von Edward Soja weitergeführt (u. a. Soja 1989: zur Entwicklungsgeschichte der Raum-Diskussion und Soja 1996, 24–52: zu Lefebvre u. a. und zum Konzept des Thirdspace, bes. 53–82). Nach von Stackelberg 2009, 52, 155 Anm. 6 unterscheidet er drei Arten von Raum: »Firstspace« als die geophysikalische Realität, wie sie wahrgenommen wird, »Secondspace« als kartographische, literarische oder bildliche Darstellung des Raums (unter Auslassung unerwünschter Elemente wie des Komposthaufens) und »Thirdspace« als gelebter und praktizierter Raum. Schmid 2005, 65. 292–300. 307–313 merkt an, dass vor allem bei der Konzipierung des Thirdspace ein Missverständnis der Lefebvreschen Methode zugrunde liegt, da er von einem reifizierten Raumbegriff ausgeht.

882 An dieser Stelle wird die erwähnte begriffliche Unschärfe bei Lefebvre deutlich. Einerseits verwendet er den Begriff »Sozialer Raum« als Gesamtheit der dreiteiligen Analysematrix, andererseits ist der soziale Raum als »espaces de représentation« eine Teilkomponente dieser Matrix, vgl. Schmid 2005, 209 f.

883 Schmid 2005, 21. 314 f.: drei Dimensionen der gesellschaftlichen Praxis (wahrgenommen, konzipiert, gelebt), drei Ebenen des gesellschaftlichen Kontextes der Produktion des Raums (globale/ferne Ordnung, private/nahe Ordnung, dazwischen mittlere/vermittelnde Ebene, Stadt), und die raum-zeitlichen Konfigurationen der gesellschaftlichen Wirklichkeit als Kategorien der Gesellschaft (Geschichtlichkeit, Temporalität).

884 Lefebvre 2001, 11 f. 33–46; Schmid 2005, 207; Lefebvre 2006, 337 f.: Erklärung der drei Dimensionen vereinigt in einem lebendigen Subjekt; Macher 2007, 12–14. 38 f. 51.

885 Schmid 225, 78–87: Praxis (nach Hegel und Marx) als Tätigkeit, die Spekulationen überwindet, Ursprung allen Denkens und als Quelle aller Lösung, u. a. im Studium der Ökonomie.

886 Schmid 2005, 210–216. 317; Lefebvre 2006, 333. 335; Macher 2007, 40. 60–62 wie Häuser, Straßen, Gerüche.

887 Lefebvre 2006, 333.

888 Schmid 2005, 211: »Lefebvre [vgl. Lefebvre 2001, 16] geht davon aus, dass jedermann weiß, was gemeint ist, wenn von einem Zimmer, von einer Straßenecke, von einem Platz, einem Markt, einem Kultur- oder Einkaufszentrum, einem öffentlichen Ort etc. die Rede ist. [...] Diese Worte der Alltagssprache entsprechen einem Gebrauch dieses [sozialen] Raumes und somit einer räumlichen Praxis, die sie ausdrückt«.

889 Lefebvre 2001, 113 f. 183 bezieht sich auch auf phänomenologische Ansätze vor allem in der (subjektiven) Wahrnehmung, denen er aber den (über-subjektiven) Praxisbezug an die Seite stellt, u. a. Merleau-Ponty 1966; vgl. Schmid 2005, 15. 238–240.

890 Im Sinne des Vorurteils, dass beispielsweise BewohnerInnen des ›kargen‹ Gebirges in abgeschnittenen Tälern zu ›wortkarger‹ Kommunikation tendieren; s. auch Schmid 2005, 294 f.; Braudel 2006, 406 f.

den sich bei dem noch vorzustellenden Scape-Modell zum Beispiel sichtbar/nicht sichtbar (›Visionscape‹), hörbar/nicht hörbar (›Soundscape‹), riechbar/nicht riechbar (›Smellscape‹), tastbar/nicht tastbar (›Touchscape‹), schmeckbar/nicht schmeckbar (›Tastescape‹)⁸⁹¹. Raum ›an sich‹ gibt es bei Lefebvre nicht, Naturraum als Ausgangspunkt, als ›Rohmaterial‹, der allerdings als solcher nicht fassbar ist und sich jeder Erkenntnis entzieht, jedoch in diesem Gedankengebilde schon⁸⁹².

Aus dem physischen ›Ortsraum‹ ergeben sich auch Potentiale, die zwar nur als Affordanzen zu verstehen sind, aber anhand derer Minimal- bzw. Maximalpotentiale bestimmt werden können⁸⁹³. Im Folgenden wird dieses verkürzt »Ortsraumpotential« genannt. Die Eigenschaften und Potentiale werden bei den jeweiligen Wahrnehmungsebenen diskutiert.

2) Die mentale (ideelle) Komponente des sozialen Raums ist die wissensproduzierende, (vor)gedachte und (bildlich) repräsentierende Konzeption des Raums auf der Ebene des verbalen und non-verbalen Diskurses, umfassend im Kontext des Scape-Modells auch Mindscape genannt⁸⁹⁴. »Ein Raum lässt sich nicht wahrnehmen, ohne dass er zuvor gedanklich konzipiert worden wäre«⁸⁹⁵. Diese Komponente ist »mit den Produktionsverhältnissen verbunden, mit der ›Ordnung‹, die sie durchsetz[t], und folglich auch mit Kenntnissen, Zeichen [z. B. Karten, Bilder], Codes [z. B. Musik, Architektur, rurale und urbane Landschaften] und ›frontalen‹ Beziehungen«⁸⁹⁶, kurz – mit Macht⁸⁹⁷.

Von »Raumkonzepten« soll beispielsweise gesprochen werden, wenn (hethitische) Schriftquellen die (räumliche) Durchführung und Ordnung von Ritualen beschreiben⁸⁹⁸. Dabei werden Rituale zumeist von den Mächtigen – in diesem Fall sind die »ArchitektInnen«⁸⁹⁹ die »RegisseurInnen« bzw. Ritualbeauftragten⁹⁰⁰ der Gesellschaft – vorgegeben bzw. aktiv ausgeübt. ›Raumkonzepte‹ stehen in enger Verbindung zur räumlichen Praxis (›Ortsraum‹), denn deren Wirklichkeit lässt sich nur von dem mentalen Raum, den ›Raumkonzepten‹ aus erfassen⁹⁰¹. Der tägliche Diskurs (Alltagsworte wie Straße, Haus) dient der funktionalen Unterscheidung des ›Ortsraums‹. Dabei sind die Worte und ihre semantischen Felder Ausdruck der räumlichen Praxis/›Ortsräume‹ und ihr ›Raumkonzept‹ bzw. ihre Mindscape können entschlüsselt werden⁹⁰².

Im Fall der hethitischen Quellen ist besonders auf die Schwierigkeit der modernen Übersetzungen zu achten, denn die Zuschreibung von Wortbedeutungen geschieht aus der eigenen Erfahrungswelt heraus und ein Zirkelschluss droht bei der Analyse der semantischen Felder. Des Weiteren ist bereits die namentliche Ansprache⁹⁰³ eines ›Ortsraums‹ wie in Stadtnamen und Bergbenennungen eine deutliche Veränderung in der Wahrnehmung des Raumes, löst ihn aus einer Homogenität und setzt einen Diskurs voraus. Dank der Benennungen kann von den ›Ortsräumen‹ als ›Raumkonzepten‹ (auch »Mindscape«⁹⁰⁴) gesprochen werden⁹⁰⁵. Zu den ›Raumkonzepten‹ gehört auch die Veränderung der ›Natur‹ zu Landschaft und der erfassende Blick.

891 s. auch Tilley 1994, 16, der Scapes aber dem »Somatic space« zuordnet.

892 Schmid 2005, 296 f.; zu dieser Problematik der ›Natur‹ s. II 1.1.4.

893 Zu Affordanz s. II 1.1.2.2.

894 Schmid 2005, 216–221; Lefebvre 2006, 333. 336: Dieser Raum wird durch seine Konzeption durch die »Mächtigen« als »natürlicher« Raum wieder in den materiellen Raum eingeschrieben und in der Folge als natürliche Ordnung erfahren, sodass der »gesellschaftlichen Elite eine Reproduktion jener sozialen Räume« (Macher 2007, 63) garantiert ist, in denen sie eine privilegierte Position einnehmen. s. auch Macher 2007, 41. 45 f. 51. 62–65 wie Raumtheorien, die im Rahmen der Stadtforschung oder Stadtgeographie aufgestellt werden/wurden, sich im Raum einschreiben und (re)produzieren (in der Planung/Umsetzung). Zum Begriff Mindscape s. II 1.1.3.

895 Schmid 2005, 317.

896 Lefebvre 2006, 333.

897 Anders formuliert, aber mit ähnlichem Inhalt Seeher 2012, 25 f. nach Äußerung Ralf von den Hoff: »Macht kommt von Machen«; zu Macht s. II 3.3.4.

898 Schmid 2005, 233: Auch bei Lefebvre ist diese Ebene zur Realisierung ausgerichtet und eher »objektiv«.

899 Vgl. Entwicklung des Fallbeispiels des Architekten bei Lefebvre 2001, 360–362; Schmid 2005, 228–231.

900 s. Bell 1992, 130–140 zu spezialisierten und unspezialisierten Ritualbeauftragten mit Stichworten wie Schriftlichkeit, Qualifizierung (›Schule‹: Literat, Kodifizierung), Legitimation, Status/Autorität/Macht, Hierarchien. Zu DarstellerInnen s. II 4.3.1.

901 Lefebvre 2001, 415; Schmid 2005, 217.

902 Lefebvre 2001, 16–18.

903 s. Tilley 1994, 24 zu dem Gedanken der Benennung von Einheiten im Raum.

904 Zum Begriff s. II 1.1.3, zur hethitischen Mindscape s. III 1.

905 s. ähnlich Shields 1991, 16 f. Durch die Benennungen wird einer Gruppe auch die Funktion des Ortsraumes mitgeteilt. Als Beispiel führt er die Assoziationen bei der Nennung des Wortes »Strand« an.

3) Die dritte Ebene in Tabelle 1 S. 81 ist die soziale Komponente des Raums. In ihr wird Bedeutung, eine symbolische Ordnung in den Raum eingeschrieben. Es sind die Räume der Repräsentation, die (subjektiv) erlebbar sind⁹⁰⁶. Dabei besteht das Erlebte nicht nur aus dem Wahrnehmbaren und dem theoretisch Konzipierten, sondern beinhaltet auch »ein Mehr, ein[en] Rest, ein Residuum, [...] und Unanalysierbares«⁹⁰⁷ wie die Atmosphären⁹⁰⁸ und Qualitäten des Raums. »Sie weisen (ob kodiert oder nicht) komplexe Symbolisierungen auf, sind mit der verborgenen und unterirdischen [z. B. träumerischen] Seite des sozialen Lebens, aber auch mit der Kunst verbunden, die man möglicherweise nicht als Raumcode, sondern als Code der Repräsentationsräume auffassen kann«⁹⁰⁹. Sie verweisen auf gesellschaftliche Werte, Traditionen und Träume sowie Erfahrungen und Erlebnisse, das kollektive Gedächtnis⁹¹⁰, haben die Geschichte als Ursprung und überlagern bzw. abstrahieren⁹¹¹ den Ortsraum der Praxis. In diesen Raum der Repräsentation, der komplexe Symbolismen repräsentiert, gehört auch das institutionalisierte Verhalten⁹¹², wie es vor allem in Ritualgeschehen praktiziert, d. h. umgesetzt wird, wobei die Räume »apart«, »reserved« und »mysterious« sein sollen⁹¹³. Da sich die Untersuchung speziell auf das Ritualgeschehen im ›offenen Raum‹ bezieht, sollen diese belebten und erlebten Räume der Repräsentation als »Umsetzungsraum« bezeichnet werden, wobei schon Lefebvre auf die Wiedervereinigung der historisch getrennten Repräsentation des Raums (›Raumkonzepte‹) mit Räumen der Repräsentation (›Umsetzungsraum‹) hinweist, die in der Kunst und Poesie⁹¹⁴ und demnach auch im Ritual stattfinden konnte.

Diese Wiedervereinigung wird ›sozialer Raum‹ bzw. konkreter ›offener Raum‹ genannt. Dass sich die eingeführten Begriffe ›Ortsraum‹, ›Raumkonzepte‹ und ›Umsetzungsraum‹ in ihren (semantischen) Feldern überlagern und nicht strikt voneinander abgrenzen lassen, ist gewollt und bereits in der Matrix von Lefebvre so angelegt, die hier für eine altertumswissenschaftliche Fragestellung adaptiert wurde⁹¹⁵. In der Praxis wird der gesamte ›soziale Raum‹ des Ritualgeschehens gleichzeitig wahrgenommen, konzipiert und gelebt/erlebt.

Der ›Ortsraum‹, das ›Raumkonzept‹ und der ›Umsetzungsraum‹ bilden gleichsam die »Etymologie«⁹¹⁶ des ›sozialen Raums‹. Diese drei Dimensionen des sozialen Raums schließen sich nicht gegenseitig aus, sondern implizieren sich und wirken gleichzeitig⁹¹⁷ auf die Lebensformen im dialektischen Miteinander⁹¹⁸. Dieses hebt nach Lefebvre die Trennung der Welt in materiell und mental auf⁹¹⁹. Es handelt sich um zwei Seiten der Medaille des drei-komponentigen sozialen Raums. Wichtig ist dabei, dass (sozialer) Raum produziert ist⁹²⁰. Ziel von Lefebvres Untersuchungen war die Aufdeckung des Produktionsmodus bzw. das kritische Wissen darum.

906 Lefebvre 2001, 137. 194–203; Schmid 2005, 222–226. 320. 233 f.; Lefebvre 2006, 333. 336; Macher 2007, 41. 51. 65–67 wie die Bedeutungen, die BewohnerInnen dem Raum geben.

907 Schmid 2005, 317.

908 Zu Atmosphäre s. II 1.2

909 Lefebvre 2006, 333.

910 Schmid 2005, 223; Macher 2007, 66.

911 Lefebvre 2001, 49; Schmid 2005, 222.

912 Löw 2001, 55 f. meint unter Bezug auf Durkheim 1981 institutionalisiertes Verhalten als raumgestaltendes Verhalten (z. B. Bau einer Eisenbahn, Finanzierungssysteme im Wohnungsbau) sowie Beeinflussung des Verhaltens durch soziale Differenzierungen (Geschlecht, Schicht, Ethnie, Alter). Daneben gibt es in diesem Theoriesystem das »materielle Substrat« und die Semiotik. Das materielle Substrat ist die Menge der Menschen, die Verteilung und Beschaffenheit des Bodens und die Konfiguration der Dinge. Die Semiotik des Raums beschreibt den Raum als Informationsträger. Dabei ist zu trennen zwischen Signifikant, d. h. dem lesbaren Zeichen, und Signifikat, d. h. deren Bedeutung. Der Zusammenhang erfolgt durch die (menschliche) Wahrnehmung in einem gesellschaftlichen Kontext, der einen Interpretationsschlüssel benötigt.

913 Lefebvre 2001, 35.

914 Lefebvre 2001, 188; Schmid 2005, 221: »Repräsentationen des Raumes« und »Räume der Repräsentation« sind beispielsweise im Theater nicht voneinander trennbar.

915 Eine Weiterentwicklung wird von Schmid 2005, 331 f. gefordert, der in den »historischen« Entwicklungsgeschichten des Raums bei Lefebvre Inkonsistenzen aufdeckt, trotzdem aber das Potential für eine altertumswissenschaftliche Anwendung dieser Methode erkennt. Den Wandel in der Nutzung von Räumen hält er sogar für einen Ansatz, der zu einer neuen Periodisierung der Geschichte führen könne.

916 Lefebvre 2006, 334.

917 Macher 2007, 79: Damit ist eine relative (Einstein) und keine absolute Zeit gemeint. In relativen Raummodellen ist immer auch die Komponente Zeit eingeschrieben. Laut Lefebvre 2001, 13 existieren viele lokale »space-times«.

918 Ähnlich Giddens 1997, 195.

919 Macher 2007, 48–52.

920 Lefebvre 2001, 26: »(Social) space is a (social) product«.

Der soziale Raum kombiniert weiterhin die verhandelten Komponenten »Zeit«⁹²¹ und »Agency«⁹²² bzw. »Wahrnehmung«⁹²³ und »Verhalten«⁹²⁴, wobei jedes der Elemente nur in der Abstraktion ohne mindestens eine der anderen Komponenten denkbar ist⁹²⁵.

Die AkteurInnen bzw. Akteursgruppe der verschiedenen »Lebensformen«⁹²⁶ stehen in wechselseitiger Abhängigkeit zu ›Zeit‹, ›Raum‹, besitzen aber eigene ›Agency‹⁹²⁷. Sie können aber auch Impulse empfangen und wahrnehmen. Es handelt sich – wie angeführt – um re- und produktive Handlungen⁹²⁸, sodass die Benennung »Lebensform« in der Darstellung verkürzt für beide Richtungen des Impulses, gebend und empfangend, steht⁹²⁹.

Ziel Lefebvres Untersuchung ist die Aufdeckung des Produktionsmodus bzw. das kritische Wissen darum⁹³⁰. Dafür gebraucht er eine erweiterte Bedeutung des Begriffs »Produktion«⁹³¹. Produktion schafft »Wissen, Werke, Fröhlichkeit«⁹³², Institutionen, »Staat«⁹³³ und Materielles und konsequenterweise auch den Raum⁹³⁴. Er merkt an, dass jede Gesellschaft ihren eigenen, »in der Zeit relativ stabile[n]«⁹³⁵

921 Zeitverständnis nach Elias 2004, 10. 52 f. 66–74: Zeit ist ein Mittel der gemeinsamen Orientierung und der Abstimmung von Verhalten. 11: Zeit ist keine absolute Größe. Bis Galilei wurde z.B. die Zeit primär um Menschengruppen orientiert, erst seit Einstein ist sie relativ. 12: Auch in der Geschichte des Begriffs Zeit tendieren die Interpretationen zwischen den Dualismen subjektiv – innerhalb der Menschennatur – und objektiv – in ›Natur‹. 14 f.: Zeit ist heute ein selbstverständlicher Bezugsrahmen. 16: Früher wurde eher der Kreislauf der Zeit betont (z.B. Wiederkehr des Frühlings). Heute ist sie zu einer orientierten und damit unwiederbringlichen Größe geworden (z.B. Einteilung in Kalenderjahre). 18. 59–61. 110–115. 123–125. Elias positioniert sich gegen eine Trennung von Natur und Kultur. 19: Leitfrage der Monographie ist: »Wofür brauchen Menschen Zeit?« 20: Zeit ist »In-Beziehung-Setzen« und hat linguistischen und sozial-institutionalisierten, visuellen Symbolcharakter (28. 48 f.). 32: Zeit ist erlernbar und muss (heute) auch erlernt werden. 62–64. 92–103: Der individuelle Mensch erlebt Zeit als ein Wandlungskontinuum, das spätere mit jüngeren Stufen verbindet und (heute) auf ein gesellschaftlich vereinbartes Standardkontinuum bezogen wird.

922 Zu Agency s. II 4.1.3.

923 Zu Wahrnehmung s. II 1.3.

924 Zu Verhalten s. II 4.3.2.

925 Auch Giddens 1997, 90 versteht die Komponenten »Raum« und »Zeit« als fundamental für menschliches Handeln. Dabei sind sie keine Grenzen, sondern dienen als (Re-)Produktionen gesellschaftlichen Lebens.

926 Zu Privatheit s. II 2.1.

927 Lefebvre 2001, 194–203: »body« oder »Ego«. Dieses wird dem Lefebvreschen Modell eingefügt.

928 Giddens 1997, 389 zitiert Th. P. Wilson, *Qualitative ›Versus‹ Quantitative Methods in Social Research*, Department of Sociology, University of California at Santa Barbara, 1983 (mimeo), 498 (deutsch in *Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie* 34, Anm. des Übersetzers) »Die soziale Welt wird durch situative Handlungen konstituiert, die in bestimmten konkreten Situationen geschehen, von den Beteiligten wahrgenommen und beschrieben werden und ihnen als brauchbare Grundlage weiteren Denkens und Handelns in dieser wie auch in weiteren Situationen dienen. Zu situativem Handeln kommt es durch kontext-

freie und kontextunabhängige Mechanismen der sozialen Interaktion, und die Gesellschaftsmitglieder machen ihre Handlungen in bestimmten Situationen durch Rückgriff auf die Sozialstruktur verständlich und sinnvoll. Dabei ist die Sozialstruktur eine wesentliche Grundlage wie auch ein wesentliches Produkt des situativen Handelns und wird als etwas objektiv Reales reproduziert, das das Handeln bis zu einem gewissen Grade einschränkt. Durch diese reflexive Beziehung zwischen Sozialstruktur und situativem Handeln kommt es zur Verständlichkeit des Gezeigten mit Hilfe der Kontextabhängigkeit des Sinnes«.

929 s. II 4.1.3, wobei eher der oder die AgentIn als der oder die PatientIn untersucht wird.

930 Zu beachten ist, dass die »Produktion des Raums« bei Lefebvre 1975, 114 f. explizit in den Kontext des marxistischen Denkens gestellt wird. Seine später entworfene Raumtheorie ist hier noch recht unausgearbeitet. Er spricht von aus kapitalistischen Produktionsverhältnissen resultierendem, zerstückeltem, d.h. privatisiertem, Raum im Gegensatz zu einem globalen, auf Weltebene produzierten Raum.

931 Lefebvre 1975, 34. 96 f.: Dies wurde erarbeitet bzw. definiert bei der Betrachtung des Gebrauchs bei den marxistischen Denkern Marx und Engels. Es gebe eine erweiterte Bedeutung als »Schaffen« und eine engere Bedeutung als materielle Produktion von Gütern in industrialisiertem Kontext; vgl. Schmid 2005, 85 f.

932 Macher 2007, 31 und nicht wie bei Marx und Engels die »Produktion« als Fertigung materieller Güter.

933 Giddens 1997, 303–313: zum »Staat« mit seinen verschiedenen Definitionen und kritischer Bewertung.

934 Macher 2007, 57–59: Dieses Wissen um die Produktionsprozesse ist aber schwer zu erlangen, denn sie sind verschleiert (Fetischisierung und Entfremdung) und werden teilweise fast als losgelöst von dem sozialen Prozess, der sie hervorbrachte, d.h. als »absolut«/»abstrakt« begriffen (z.B. der »Tauschwert« eines Objekts). Es geht nicht darum, »die Dinge im Raum zu betrachten, sondern den Raum selbst als soziales Produkt zu analysieren und die in der Produktion des Raumes enthaltenen sozialen Verhältnisse aufzudecken. [...] einen perspektivischen Wechsel vom ›Objekt‹ (der Stadt) zum Prozess (der Urbanisierung) zu vollziehen«. Lefebvre 2001, 88–92. 115 f.; Schmid 2005, 204.

935 Schmid 2005, 21.

Produktionsmodus und somit ihren eigenen Raum besitzt⁹³⁶. Über die Schaffung von Raum wird Kontrolle über diesen ausgeübt und Herrschaftsbedingungen reproduziert⁹³⁷.

Angemerkt sei, dass für die konsequente Anwendung des Lefebvreschen Ansatzes zur Analyse gesellschaftlicher Wirklichkeit ein »privater, alltäglicher Zirkel«, ein »mittelnder Zirkel« auf Ebene der Stadt und ein »globaler, übergeordneter Zirkel« der Produktion differenziert werden müsste⁹³⁸. Aufgrund der Überlieferungslücken stehen aber (anscheinend) vor allem Dokumente und Monumente der Mächtigen bzw. der »öffentlichen«, städtischen Gesellschaft zur Verfügung. Die Differenzierung nach Zirkeln wird aufgrund der Quellenlage nicht angewendet. Außerdem ist die Trennung von *p r i v a t* und öffentlich eher ein soziales Konstrukt der jüngeren Geschichte⁹³⁹.

Die Soziologin Martina Löw kritisierte die Abgrenzungen der einzelnen Raumkomponenten (Container-Raum und Handeln) bei Lefebvre als starr, da ihrer Meinung nach Raum in seiner Gesamtheit in der (prozessualen) Wechselwirkung von Struktur und Handeln konstituiert wird⁹⁴⁰. Grundlegend sei ihrer Meinung nach die Frage, inwieweit eine Gesellschaft bzw. ein Individuum Raum für seine Nutzung gestaltet und produziere. Raum wird bei ihr als »relationale (A n -) O r d n u n g von Lebewesen und sozialen Gütern«⁹⁴¹ an einem Ort verstanden. Raum wird dabei über die Praxis des Platzierens, des Anordnens von Gütern und Menschen, d.h. auch des eigenen Körpers⁹⁴², hergestellt (konstruiert⁹⁴³). Diese räumliche Anordnung wird »S p a c i n g «⁹⁴⁴ genannt. Dieser Begriff soll in der Löwschen Form für die »Settings« der (hethitischen) Ortsräume verwendet werden. Es ist das Positionieren von (symbolischen) Markierungen, um Ensembles sichtbar zu machen⁹⁴⁵. Diese Anordnung muss aber auch als Raum bzw. Ensemble wahrgenommen werden. »Die raumkonstituierende S y n t h e s e l e i s t u n g erfolgt aufgrund von Vorstellung und Erfahrung, wodurch die Konstitution von Raum in eine diachrone Struktur eingebunden, die Gegenwart in ihrer

936 Lefebvre 2006, 330 f. 338 f. Anm. 5; angemerkt wird von den Herausgebern Dünne und Günzel, dass Lefebvre die Gesellschaften in einer (teleologischen) »mehr oder weniger linearen Entwicklung vom absoluten Raum der Religion zum abstrakten Raum der Neuzeit« sieht. Das Teleologische ist bei Lefebvres Raumtheorie kaum impliziert, s. z.B. Lefebvre 2001, 13, wo er sich explizit gegen Kausalismus und Teleologie wendet. Was von Dünne und Günzel nach Macher 2007, 55–57 missverstanden wurde, ist seine Bewertung der Zeit(-achse) mit der historischen Entwicklung von spezifischen sozialen Räumen, der aber die »Zielhaftigkeit fehlt. Das teleologische Element begegnet bei Lefebvre 1972, 13–24 in Bezug auf die Verstärkung des Raumes in der nachindustriellen Stadt/Gesellschaft.

937 Löw 2001, 109 f.

938 Schmid 2005, 20, 156 f.: Die »gesellschaftliche Wirklichkeit« als Kontext der Raumproduktion ordnet Lefebvre wiederum in drei, historisch entwickelte Ebenen: »Erstens eine private Ebene [P], die nahe Ordnung, das Alltagsleben. Zweitens eine globale, allgemeine Ebene [G], die ferne Ordnung, die den (National-)Staat und den Weltmarkt bezeichnet. Dazwischen schließlich situiert er eine mittlere, vermittelnde Ebene [M] – die genuine Ebene der Stadt, die er als Mittlerin zwischen dem Globalen und dem Privaten verstand«.

939 Auch wären diese modernen Bezeichnungen abzuwandeln. Die Begriffe »privat« und »global« sind aufgrund der zahlreichen Implikationen in der Analyse der (hethitischen) gesellschaftlichen Wirklichkeit zu vermeiden. s. ähnlich Held – Schneider 2007, 68, die am Beispiel der mittelalterlichen Schlösser aufzeigen, dass die privaten Wohnbauten auch öffentliche Verwaltungsfunktionen erfüllten.

940 Löw 2001, 53.

941 Löw 2001, 131. 154. 224. 271, bes. 131: Die Körper (Lebewesen) sowie materielle und symbolische soziale Güter – s. 153–157 – sind selbst stetig in Bewegung und dadurch verändern sich die (An)Ordnungen, was gleichzeitig bedeutet, dass Raum sich auch in der Zeit konstituiert. Der Begriff »(An)Ordnungen« (166) betont, dass Räume sowohl eine Ordnungsdimension, die auf gesellschaftliche Strukturen verweist, und eine Handlungsdimension, die prozesshaft anordnet, enthalten.

942 Löw 2001, 115–129 zu Körperräumen, die aber für die Späte Bronzezeit kaum nachzuvollziehen sind.

943 Löw 2001, 132: »Um die Fragen nach der Konstruktion systematisch beantworten zu können, müssen zwei Gesichtspunkte der Konstitution von Raum gleichzeitig bedacht werden: die handelnde Herstellung von Räumen und der analytische Blick, den nicht nur Wissenschaftlerinnen, Planer oder Architekten auf den Raum richten, sondern der auch jeder Handlung selbst immanent ist«.

944 Löw 2001, 158: »Ich unterscheide daher grundsätzlich zwei verschiedene Prozesse der Raumkonstitution. Erstens konstituiert sich Raum durch das Platzieren von sozialen Gütern und Menschen bzw. das Positionieren primär symbolischer Markierungen, um Ensembles von Gütern und Menschen als solche kenntlich zu machen (zum Beispiel Ortseingangs- und -ausgangsschilder). Dieser Vorgang wird im Folgenden *Spacing* genannt. Spacing bezeichnet also das Errichten, Bauen oder Positionieren«. Zur Diskussion des Spacings s. III 6.1.1.2/III 6.2.1.2.

945 Löw 2001, 191–194: zur Materialität, d.h. dem, was »die Natur vorgibt« (191). Die Möglichkeiten der Raumkonstitution sind immer auch abhängig von vorgefundenen symbolischen (u. a. Verhalten) und materiellen (Artefakte und »Naturgegebenheiten«) Faktoren. Böhme 1995, 49–65 zur Ästhetik der Materialitäten.

Raumkonstruktion nicht autonom ist, sondern durch kulturell bedingtes Vor-Verständnis geleitet wird«⁹⁴⁶. Raum wird somit aus Spacing und Syntheseleistung konstituiert⁹⁴⁷. Löw unterstellt dem Raum keine eigene Realität⁹⁴⁸. Sie geht sogar so weit, die Trennung von Gesellschaft (als sozialer Raum) und Raum (als materiellen Raum) überwinden zu wollen⁹⁴⁹. Ergebnis ihrer Studien soll ein neuer, »relationaler« Raumbegriff sein⁹⁵⁰.

Problematisch ist speziell für die Altertumswissenschaften bei Löws Raumkonzept, dass sie nur aktuell belebte Orte als Räume definiert. Die unbelebten Räume des archäologischen Materials versteht sie nicht als Räume; eine Rekonstruktion vormalig genutzter Räume aus Quellen- und Materialstudium ist in ihrem Konzept nicht vorgesehen. So kritisiert sie, dass »die meisten wissenschaftlichen Untersuchungen [...] zunächst die einzelnen Objekte [bestimmen] und [...] dann auf die Relationen [folgern]«⁹⁵¹. Doch ist es bei der Untersuchung materieller Hinterlassenschaften eben nur möglich, von einem Ort und einem Ortsraum auszugehen.

Vorteil des Lefebvreschen Raumbegriffs ist es, dass für ihn ein materieller, absoluter Raum, den er »Naturraum« nennt⁹⁵², ohne Menschen und in einer anderen Zeitdimension zumindest vorstellbar, wenn auch nicht realisierbar ist. Damit ist das Problem umgangen, dass, wenn der soziale Raum ein soziales Produkt ist, er auch – bedingt durch die Begrenztheit seiner ›Schöpfer‹ – Grenzen besitzt und in seiner Erschaffenheit nicht unendlich sein kann. Offen bleibt bei Löw sonst die Frage, ob der unendliche Raum nicht doch prä-existent sein muss.

II 1.1.2.2 Affordanz und Leistungsfähigkeit

Wenn der (soziale) Raum untersucht werden soll, sollte dieser nach seiner Affordanz bzw. Leistungsfähigkeit differenziert werden, um eine gewisse Übersichtlichkeit und Struktur für die Analyse zu gewährleisten. Dabei ist der *Affordanzbegriff* nach James J. Gibson und Bruno Latour die Bezeichnung für das Angebot, das ein Objekt einem potentiellen Nutzenden als Handlungsoption bietet und einen Umgang nahelegt, ohne andere auszuschließen⁹⁵³. Zahlreiche Affordanzen können verschiedenen Objektkategorien je nach Perspektive zugeordnet werden. Im vorliegenden Fall wurden die wahrscheinliche Fähigkeit und das Potential zur Bewegung und damit Teilhabe an der Praxis als deskriptives Merkmal gewählt.

Rapoport unterschied den sozialen Raum nach den drei Merkmalen »fixiert«, »semi-fixiert« und »nicht fixiert«⁹⁵⁴. Zu den fixierten gehören Architektur, Straßen, Siedlungen und ihr Aufbau, kurz, der Ortsraum. Sie bleiben zumeist im archäologischen Befund erkennbar⁹⁵⁵, haben eine längere zeitliche Dauerhaftigkeit und sind in ihrer »Affordanz«⁹⁵⁶ immobil. Sie werden daher im Rahmen der Arbeit als *immobile* Merkmale bezeichnet.

Semi-fixierte Merkmale – hier *passiv-mobil* genannt – sind nicht aus sich selbst heraus bewegliche Objekte der Ausstattung wie Möbel, Pflanzen, Vorhänge, leichte Zwischenwände, Farben, Beleuchtung, Bild-

946 Meier 2009, 727; Löw 2001, 158–161, bes. 159: »Zweitens [...] bedarf es zur Konstitution von Raum aber auch einer Syntheseleistung, das heißt über Wahrnehmungs-, Vorstellungs- oder Erinnerungsprozesse werden Güter und Menschen zu Räumen zusammengefasst«.

947 Löw 2001, 159 f. 271.

948 Löw 2001, 67.

949 Löw 2001, 272. 15: »Ich gehe dazu von *einem* Raum, der verschiedene Komponenten aufweist, aus«. 129: »Nur wenn man die systematische Trennung zwischen Raum und Handeln überwindet und Raum (bzw. Räume) als gesellschaftliche Produkte begreift, gelingt es, die verschiedenen Dimensionen der Konstitution zu verstehen«. s. auch Macher 2007, 38.

950 Löw 2001, 156: »Da erst die miteinander verknüpfen sozialen Güter und Menschen zum Raum werden, muß der Relationenbildung große theoretische Aufmerksamkeit gewidmet werden. Daher bezeichne ich den hier entwickelten Begriff als relationalen Raumbegriff«.

951 Löw 2001, 218.

952 Schmid 2005, 296 f.

953 Reckwitz 2014, 21 f. s. auch Wheatley – Gillings 2000, 4 f. Diese sprechen von »affordance«, das in etwa mit (handlungsleitenden) Ortsraumpotentialen oder handlungsauffordernde/-ermöglichende Umweltgegebenheit und als Affordanz übersetzt werden kann; Reckwitz 2014, 13–25; Fox u. a. 2015, 63–70.

954 Nach Rapoport 1982, 87 auf Grundlage von Hall 1966: »fixed-feature, semifixed-feature, and informal (better nonfixed-feature) elements«.

955 Hall 1966, 88 f. 80: »Thus one acts toward objects in terms of meaning, that is, objects indicate to people how to act; social organization and culture supply a fixed set of cues, which are used to interpret situations and thus help people to act appropriately«.

956 Reckwitz 2014, 13–25; Fox u. a. 2015, 63–70.

werke, die einfacher zu verändern sind und somit weniger unter Kontrolle stehen. Semi-fixierte Merkmale drücken ›persönlichere‹, nutzerbasierende, unmittelbarere Bedeutungen (den ›Habitus‹ der Lebensform⁹⁵⁷) aus und vermitteln z. B. über ihre Materialität Prestige oder Informationen zur (internen) Funktion des Gebäudes, wobei allerdings fixierte, immobile Elemente deutlicher und ›Hersteller‹-basierter kommunizieren⁹⁵⁸. Sie sind unmittelbarer handlungsbezogen und -abhängig und in ihrer Affordanz passiv-mobil, womit ihre potentielle Beweglichkeit betont wird.

Nicht-fixierte Elemente – hier aktiv-mobil genannt – mit mobilen »Leistungsfähigkeiten«⁹⁵⁹ meint menschliche Lebensformen in der gestalteten Umwelt. Zu ihnen gehören räumliche Beziehungen wie der Näheindex⁹⁶⁰, körperliche Positionierung, aber auch Kinese und Kinesik (Mimik, Gestik, Augenkontakt), Gespräche mit ihrem Ausdruck wie Geschwindigkeit, Pausen, Lautstärke und Ausdruck u. a. Diese aktiven Handlungen sind zumeist bewusster und unbewusster Ausdruck von Emotionen und Dispositionen⁹⁶¹. Nicht-fixierte Elemente sind ausschließlich Bestandteil des Umsetzungsraums, werden nicht im Befund überliefert und finden sich ebenso selten in den Ritualtexten.

Der Wortbestandteil ›fixiert‹ ist jedoch problematisch. ›Fixiert‹ wäre als Teil der Affordanz des Raums eine aus den physischen Gegebenheiten vorgegebene, ›fixierte‹, d. h. starre Nutzungsmöglichkeit. Eine starre Unbeweglichkeit ist nicht gemeint, klingt jedoch mit.

Eine der Kriterien, auf die Rapoport abzielte, war die Mobilität, sodass es sich bei der Problematik vor allem um eine der Übersetzung und Wortwahl handelt. Daher werden die von ihm verwendeten Begriffe im Folgenden entsprechend modifiziert: ›Fixiert‹ wird zu ›immobil‹, ›semi-fixiert‹ zu ›passiv-mobil‹ und ›nicht-fixiert‹ zu ›aktiv-mobil‹.

Das ›fixierte‹ anstehende Gestein ist in seiner Affordanz immobil als ein semi-fixiertes, passiv-mobiles Gefäß oder ein nicht-fixierter, aktiv-mobiler Mensch mit der Leistungsfähigkeit, sich fortzubewegen und Gesten zu vollziehen. Dies bedeutet nicht, dass anstehendes Gestein oder Räume nicht veränderlich seien oder keine aktive Wirksamkeit in einem wechselseitigen Verhältnis zu Menschen entfalten können. Ihre Affordanz zur Beweglichkeit ist jedoch eine andere. Beispiel für die de facto Fähigkeit zur Mobilität eines eigentlich wohl als immobil konzipierten Raumbildes ist die Stele von Fassilar (**I-Nr. 33**), die während des (einmaligen) Transports im Gelände verblieb.

Im Folgenden werden noch die Bedeutungsebenen der Begriffe »Landschaft«, »Natur«, »Umwelt« und »Lebenswelt« sowie potentielle »Qualitäten des Raums« erläutert.

II 1.1.3 Begriffe »Landschaft« und »Mindscape«

Flächen zwischen Ansiedlungen werden üblicherweise nicht als ›Raum‹, sondern als »Landschaft« bezeichnet⁹⁶². Doch dieser Begriff ist ideengeschichtlich stark belastet und transportiert ungewollte Implikationen⁹⁶³. Im Folgenden wird dargelegt, welche das sind und inwieweit der Begriff trotzdem verwendet werden soll.

Das Wort *Landschaft*(f) t entwickelte sich aus dem germanischen Suffix für schaffen, das im englischen »shape« erhalten geblieben ist, während ähnlich altnordisch »skap« als »Beschaffenheit, Zustand, Art und Weise« zu übersetzen ist, und an das sich das im Rahmen dieser Arbeit verwendete sogenannte Scape anlehnt. Damit meint »landkapr« »Landesbrauch, Landessitte« und betrifft vor allem die menschlichen Aktivitäten, später vor allem die politischen⁹⁶⁴. Es bezeichnete »das Gebiet eines politisch zusammengehörigen Personenverbands«⁹⁶⁵ und fokussierte damit die menschlichen Lebensformen bei der Formierung von politischer Herrschaft.

957 Zu Habitus s. II 2.3.

958 Hall 1966, 89–96.

959 Fox u. a. 2015, 67 nach Michael B. Schiffers, der mit der Begrifflichkeit »Leistungsfähigkeit« auch menschliche AkteurInnen quasi mit Affordanzen ausgestattet versteht. Menschliche Subjekte waren in dem ursprünglichen Konzept nicht als Elemente berücksichtigt. Daher gilt der Begriff »Affordanz« nicht für Menschen, weshalb in diesen Fällen »Leistungsfähigkeit« verwendet wird.

960 Zu Näheindex s. II 5.6.

961 Hall 1966, 96–101. Dabei ist laut Maran 2006, 12 wiederum der unbewusste Handlungsaspekt ein wichtiger Ausdruck der sozialen Wirksamkeit und Macht der Architektur bzw. der immobilen Elemente.

962 Meier 2009, 728.

963 Gramsch 2003, 35–54: Überblick in der deutschen Archäologie; Forbes 2007, 9–49.

964 s. zum Folgenden Meier 2009, 728–734 mit weiterführender Literatur.

965 Meier 2009, 729.

Auf einer zweiten Bedeutungsebene leitet sich der Begriff aus dem niederländischen »landskip« der Landschaftsmalerei des 16. Jhs. n. Chr. ab, wo es ursprünglich einen bewohnten Distrikt, aber auch eine schön anzuschauende Gegend meinte. Die Entwicklung ging über das englische »landscape« zum deutschen Landschaftsbegriff. Im Englischen war es (In)Begriff der Malerei von pittoresken Szenen und gleichbedeutend mit einer schön anzuschauenden, beschaulichen Gegend. Der Blick und somit der »konstruktivistische Beigeschmack«⁹⁶⁶ ist stets implizit. Landschaft meint »etwas soziokulturell Geschaffenes, ein mit Werten belegtes und durch die Ideologie dieser Werte gesehenes Ganzes«⁹⁶⁷, »Landschaft ist [...] zugleich als ›cultural image‹ und als Naturraum, der Handeln und Wahrnehmung beeinflusst, zu sehen«⁹⁶⁸. Allan G. Grapard formulierte treffend: »Landscape – whether macro-cosmography or local geography – is shaped, in the very act of perceiving it, by our mindscape«⁹⁶⁹. Wie Menschen kognitiv die Welt organisieren, ist untrennbar von der Art, wie sie die Welt interpretieren⁹⁷⁰. Soziale Funktionen der Landschaften sind beispielsweise Erinnerungsqualitäten und Identitätsstiftung⁹⁷¹. Sie bieten quasi ein Material, aus dem Abstraktion zu Erinnerung wird und das durch Insider immer wieder aktualisiert werden kann⁹⁷². Es entspricht den oben sogenannten Raumkonzepten.

Für den angemessenen Gebrauch des Begriffs »Landschaft« nannte Joachim Ritter drei Komponenten: zum ersten die fühlenden und empfindenden Betrachtenden, zum zweiten den ästhetischen Blick, der von praktischen, nützlichen Bedürfnissen frei ist und drittens (distanziert) die Vorstellung von der Ganzheit der Natur ohne partikuläre Interessen⁹⁷³. Gefühle gegenüber der Landschaft sowie der ›Natur‹ sind auch im Zustand des menschlichen Betrachtenden begründet und werden als »Korrespondenz von Mensch und Natur«⁹⁷⁴ erlebt und auf die ›Natur‹ als Landschaft übertragen⁹⁷⁵.

966 Michaels 2006, 275 f.; auch Tilley 1994, 24 f.

967 Gramsch 2003, 48, 42 f.; Meier 2009, 697 Anm. *. 732 f.

968 Gramsch 2003, 49; Meier 2009, 733.

969 Werblowsky 1998, 10 verweist ohne Literaturangabe auf Grapard. Dieses konnte nicht konkret verifiziert werden (Grapard 1982 bzw. 1998 verwendet den Begriff nicht, s. aber ähnlich Grapard 1992, 9 f.). Belegbar ist, dass er den Begriff »Mindscape« nutzt. Seines Erachtens verrät die Organisation der japanischen Schreine in der Landschaft einiges über die Produktionsweisen der Gesellschaft (ebenfalls in Anlehnung an Lefebvre, s. auch Grapard 1994, 372–401). s. auch Slusser 1989 in einem Sammelband zu Mindscape im Rahmen der Science-Fiktion-Literatur, Kunst und Technik.

970 Hodder 1993, 256: »How people cognitively organize the world is inseparable from how they interpret the world«. Falter 1999, 140: Die Darstellungsweise antiker griechischer Gottheiten ist in ihren Raumrichtungen sympathisch nachvollziehbar. Flussgottheiten lagen stromlinienförmig, wie in Fließrichtung, während Berggottheiten auf den Steinen saßen wie es Menschen im Gebirge auch mit Steinen gemacht haben dürften. Mit den Flüssen bzw. ihren Gottheiten konnte kommuniziert werden.

971 Lynch 1968, 146 f.; Duncan 1990, 29 f. bes. 22 f. nach M. Foucault, *Film and Popular Memory. An Interview with Michel Foucault*, *Radical Philosophy* 11, 1975, 24–29: 25 f. weist darauf hin, dass Erinnerungen als »representations of the past« eine wichtige politische Ressource sind. Sie können in den Händen der Mächtigen zur Konstruktion von Wahrheiten benutzt werden. Shields 1991, 15 erwähnt zu Yi-Fu Tuan 1977, dass dieser die unmittelbare prä-reflexive Lebenswelt als »pre-intellectual und authentic« ansieht. Allgemeiner formuliert heißt dies, dass Landschaften Bedeutungen haben können und in ihnen soziale Werte inkorporiert sind. Chapman 2000, 183: »One of the principle aspects of social practices is the institution of human and collective identities in places and

landscapes and vice versa«. Er weist auch darauf hin, dass diese Erinnerungen positiv wie negativ sein können wie z.B. Erinnerungen an eine verlorene Schlacht an diesem Ort. Gramsch 2003, 43 f. 46 bei »Yi-Fu Tuan (1977), der sich in den 1970er Jahren aus geographischer Sicht ausführlich mit den Inhalten von ›space and place‹ und den Möglichkeiten ihrer Analyse befasst hat, gewinnt Raum neben der Bedeutung von Weite und Offenheit auch jene von Fremdheit und Bedrohung – Bedeutungen, die ebenfalls nicht universell sein müssen«; Tilley – Bennet 2004, 219 f.

972 Nach Chapman 2000, 183–192, der sich u.a. auf Shields 1991, 25 bezieht: Insiderstatus in jeweiligem Diskurs. Shields verwendet u.a. Lefebvre, allerdings in einem anderen Sinn als hier.

973 Ritter 1989, 141–163: bes. 150 f.; Groh – Groh 1991, 97–108; Groh – Groh 1996, 7 kritisieren, dass Ritter sich »stillschweigend auf [den] Boden der traditionellen Metaphysik« stellt; Michaels 2006, 276.

974 Seel 1991, 92 f. 100 f. 118 f. spricht von Atmosphäre als »Korrespondenzqualität« und bestimmt vier Korrespondenzen der Naturerfahrung: die physiognomische (z.B. Aussehen der Berge), klimatische (z.B. Witterungen) und historische (persönliche und überindividuelle Erinnerungen), die gemeinsam die stimmungshaften Korrespondenzen bestimmen. Dabei wird »Heiterkeit« als artikulierendes Empfinden und Entdecken wahrgenommen; Großheim 1999, 332 f. 335 f.; Michaels 2006, 277 Verweis auf Groh – Groh 1996, 134: »Aber der Morgen ist nicht heiter, wir sind es« [auch bei Groh – Groh 1994, 33]; Meier 2009, 723 Anm. 92 verweist auf Groh – Groh 1991, 11–91, die sich in diesem Abschnitt mit den christlich-theologischen Wurzeln der (naturwissenschaftlichen) Bewertung von Natur als Offenbarung Gottes (ebenda 26) auseinandersetzen.

975 Groh – Groh 1996, 7. 134. Andere meinen, dass aus der Natur Stimmungen entstehen, z.B. Simmel 1957 oder

Im Rahmen der Altertumswissenschaften ist es kaum möglich, eine (hethitische) Wahrnehmung, geschweige denn Gefühle gegenüber der Landschaft zu rekonstruieren. Eine Annäherung könnte in der Analyse der semantischen Felder und Eigenbegrifflichkeiten versucht werden, was aber PhilologInnen überlassen sei.

Die Annahme Ritters, dass die ästhetische Naturerfahrung erst seit der Moderne möglich sei, soll mit Ruth und Dieter Groh und Reinhard Falter abgelehnt werden⁹⁷⁶. Ob die HethiterInnen aber eine – wie in drittens geforderte – Vorstellung von der Ganzheit der Natur besaßen, könnte untersucht und nicht vorausgesetzt werden. Die Kriterien Ritters, die in den Sozialwissenschaften oftmals verwendet werden, sind daher aus den genannten Gründen für die Altertumswissenschaften nicht anwendbar.

Im Folgenden bezeichnet der Begriff »Landschaft« bzw. »Mindscape«⁹⁷⁷ das von Menschen konzipierte Bild der naturräumlichen Gegebenheiten bzw. der Umwelt (s. Tabelle 1 S. 81)⁹⁷⁸. »Landschaft« ist das Produkt menschlicher, kultureller Perzeption an, mit, von bzw. durch die Umwelt. »Landschaft« entspricht Lefebvres »mentalem Raum«, den hier sogenannten Raumkonzepten, die Wissen vorwegnehmen, konzipieren und Umwelt durch die »Syntheseleistung«⁹⁷⁹ erkennbar machen.

II 1.1.4 Begriffe »Natur(raum)« und »Umwelt«

An dieser Stelle ist es unumgänglich, die bereits verwendeten Begriffe »Natur(raum)« und »Umwelt« darzulegen. Festzuhalten ist an erster Stelle, dass »N a t u r (r a u m)« im Gegensatz zum diskutierten Landschaftsbegriff ohne die konstruktivistische, subjektive Konnotation verwendet werden soll⁹⁸⁰. Eine »Natur« kann es nach traditionellen, physiozentrischen Denkweisen ohne den Kultur-bezogenen Menschen geben, eine Landschaft nicht.

»Natur« bezeichnet im allgemeinen Sprachgebrauch distanziert einerseits die gesamte Evolution, andererseits Teilbereiche wie die außermenschlichen, naturräumlichen Gegebenheiten, die als eine Einheit verstanden werden können, die auf das nicht von Menschen Gemachte verweist⁹⁸¹. Dabei ist zu beachten, dass dem Naturverständnis ideengeschichtliche und kulturell bedingte Entwicklungen zugrunde liegen⁹⁸².

relativierend nach Michaels 2006, 277 f. Seel 1991, 102 mit seiner »Ästhetik der Natur« geht davon aus, »daß die Korrespondenznatur von Landschaften kein bloßes Produkt unserer Stimmungen ist. Vielmehr ist das Gestimmtsein ein Organ unserer Empfänglichkeit für die korrespondierende Beredtheit der Natur«, die nicht arbiträr von uns gesetzt wird oder der absoluten Projektionsmacht des Menschen unterliegt. Groh – Groh 1996, 123–125: 123 sagen: Seel fragt nicht mehr nach der »Erkenntnis eines sinnenvermittelten ›Ganzen‹, eines ›Wesens‹ der Natur, sondern nach den Gründen unseres Gefallens an schöner oder erhabener Natur«. Dies sei aber epistemisch und kein instrumentaler Anthropozentrismus.

976 Ritter 1989, 146 f. 162; Groh – Groh 1991, 108; Falter 1999, 137–179.

977 Ähnlich bei Renfrew 1987, 185–189. 191, Renfrew 1994b, 10 f. dort »mappa« genannt.

978 Der Begriff »Kulturlandschaft« nach dem Kulturgeographen Carl Sauers (Forbes 2007, 10) wird nicht verwendet. s. dazu Meier 2009, 713 Anm. 55. So soll Kultur plus natürliche Umwelt die Kulturlandschaft ergeben. Meier 2009, 730: »In der Wortschöpfung ›Kulturlandschaft‹ schwingt diese ästhetische Konnotation noch deutlich mit, nicht nur durch die nach wie vor positive Konnotation von ›Kultur‹, sondern vor allem, wenn ›Kulturlandschaft‹ nur solche Räume bezeichnen soll, die emotional und/oder ästhetisch positiv aufgeladen sind«. Schenk 2009, 15: In der UNESCO-Welterbekonvention von 1972 werden Kulturlandschaften als

»Ausdruck der regional spezifischen Verknüpfung von natürlichen und menschlichen Einflussgrößen gesehen«.

979 Nach Löw 2001, 159 zu Syntheseleistung s. II 1.1.2.1; vgl. Meier 2009, 730 f.

980 Cronon 1995, 69–90, der darauf hinweist, dass es eine Natur nur in unserer Vorstellung gibt und diese demnach ebenfalls »product of that civilisation« ist. Oder wenn Groh – Groh 1996, 91 darauf hinweisen, dass eine Natur, die als Maßstab dienen kann, nur eine »Kopfgeburt« sein kann.

981 Nach Elias 1986, 472, der darauf hinweist, dass die Erkenntnis von Natur als ein Gesamtzusammenhang relativ jung ist; ähnlich Groh – Groh 1996, 91 f.

982 Meier 2009, 730 Anm. 111: beispielsweise Kongressband zum »Naturbegriff der Gegenwart« von Wilke 1994a und 1994b oder Sieferle – Breuniger 1999 als Herausgeber von »Natur-Bilder. Wahrnehmungen von Natur und Umwelt in der Geschichte«. Bloch – Bloch 1980, 25–41: Dualismus Natur – Kultur; Cronon 1995, 69–90; Schama 1995 versucht, die (assoziative, implizite) heutige »social memory« von Wald, Gewässer, Felsen und deren Kombination explizit zu machen und »auszugraben«; Michaels 2006, 275: Das westliche Naturverständnis beruht im Wesentlichen auf vier Voraussetzungen: a) der Veränderung der Vorstellung von »Natur« als Physis bei den Griechen zu Natur als menschlichem Besitz; b) der Entgöttlichung der »Natur« im jüdisch-christlichen Schöpfungsbericht; c) der größeren Bedeutung der Handarbeit im Christentum gegenüber der

So vollzogen sich in der Wahrnehmung der ›Natur‹ und vor allem in Bezug auf die Sakralität der ›Natur‹ im historischen Europa mehrere Schritte, die heute fast zu einer engagierten Verehrung der ›Natur‹ als Gottheit, einem »longing for the countryside«⁹⁸³ und dem Aufbau eines Gegensatzes Natur-Kultur bzw. Natur-Stadt geführt hat (Stichworte: Neo-Paganismus, esoterische und ökologische Bewegungen⁹⁸⁴)⁹⁸⁵. Im Sprachgebrauch der Römer wird ein Zusammenhang von angeeigneter ›Natur‹ mit Kultur, *cultus* als kultiviertes, bebautes Land⁹⁸⁶, deutlich; eine »unberührte Natur« existierte nur als Gegensatz, als »Gegenwelt«⁹⁸⁷. In der lutherischen Verfallstheorie im europäischen 17. Jh. n. Chr. galten Berge als »Warzen der Natur«⁹⁸⁸ und gemahnten an den Sündenfall⁹⁸⁹. Auch Moses und Christus begegneten in der Bibel dem Satan bei ihrem Aufenthalt in der ›Natur‹/Wüste, dort lauerte die moralische Konfusion, dort trafen sie aber auch auf Engel bzw. Gott⁹⁹⁰. In der physikbasierten Theologie der Neuzeit wurde der funktionalistische Nutzen von Bergen im göttlichen Bauplan als Wasserspender, aber auch ihr moralischer Nutzen in ihrer »repressive[n] Funktion, da sie durch die Kargheit der Lebensbedingungen den Sittenverfall ihrer Bewohner verhinderten«⁹⁹¹ betont.

Eine nachhaltige, bis heute wirksame Prägung bekam das Wort ›Natur‹ in der Romantik durch Novalis: »Man kann nicht sagen, daß es eine Natur gibt, ohne etwas Überschwängliches zu sagen«⁹⁹², sodass Berge mit der Physikotheologie zu »Tempeln der Natur [...] oder natürlichen Kathedralen«⁹⁹³ werden konnten. »Unberührte Natur« wird fast schon als ein Raum des Heiligen verehrt⁹⁹⁴. Hingegen lässt Berthold Brecht Natur durch seine Figur Herrn Keuner als »sinnfernen Bereich« und »zweckfreien Akzent« beschreiben⁹⁹⁵.

Es gibt eben nicht die (physiozentrische Sakralität von) Natur, denn sonst wären über die Zeiten keine Veränderungen in der Raumkonzipierungen der ›Natur‹, also der Natur als Landschaft möglich. Dies steht analog zur traditionellen Verwendung des Begriffs ›Raum‹ als Container⁹⁹⁶.

Es ist weiterhin zu bemerken, dass ›Natur‹ im Verschwinden begriffen ist⁹⁹⁷. Sie braucht Schutzgebiete⁹⁹⁸, kann dann aber durch die Wertung des Betrachtenden eben keine ›Natur‹ mehr sein. Hier deutet sich zwar

Antike und d) der dualistischen Metaphysik von Descartes (Mensch als Maß aller Dinge; *res cogitans* gegenüber *res extensa*), s. auch Elias 1986, 469–481 oder Williams 1997.

983 K. Thomas 1983, 301; Bradley 2000, 34.

984 Michaels 1995, 38 f.: Gaia als moderne, entpersonalisierte Göttin »Natur«. Glaube an das »ökologische Gleichgewicht«, Arne Naess, »deep ecology«; s. auch Cronon 1995, 80: Pseudoreligiöse Verehrungen.

985 Zum Paradigmenwechsel in der distanzierten und idealen, vorgestellten Wahrnehmung von ›Natur‹ s. Groh – Groh 1991, 92–149; Michaels 2006, 276. Forbes 2007, 42–44 vermutet solche nicht explizit gemachten Weltanschauungen bei einigen, vor allem phänomenologisch arbeitenden ArchäologInnen bzw. bei Merleau-Ponty (1966) und betont, dass ein Verständnis einer Landschaft nur durch »Insider« möglich sei.

986 von Stackelberg 2009, 86, die zwar auf Wallace-Hadrill 1988, 84 verweist, was aber thematisch nicht stimmig ist. Anmerkung von Bärbel Ruhl M. A., Marburg, 10.04.2012: »*cultus* ist entweder [...] das PPP von *colere* (anbauen, pflegen, verehren). Das N. Pl. (*culta, cultorum*) heißt angebautes Land. *cultus* kann des Weiteren auch Substantiv der u-Deklination sein (*cultus, cultus*) und kann dann neben Kultur usw. auch Anbau, Anpflanzung heißen, aber angebautes Land eigentlich nicht, höchstens vielleicht in der Dichtung«.

987 Hölscher 2000, 9–18.

988 Michaels 2006, 278; Groh – Groh 1991, 93. 113 f., zu finden bei G. Goodman, *The Fall of Man, the Corruption of Nature* (London 1616), bes. 286 f., 391, 407 f. s. auch Groh – Groh 1994, 21–23 zum »ästhetische[n] Schicksal« der Berge.

989 Verfluchung von Mensch und Erde nach dem Sündenfall: Groh – Groh 1994, 21: 1. Moses 3, 17–19.

990 Cronon 1995, 70–73.

991 Groh – Groh 1991, 56. 118–120, z.B. Albrecht von Haller, 18. Jh. n. Chr.

992 Michaels 2006, 276 Anm. 8 zitiert Novalis, *Das dichterische Werk* (V. P. Kluckhohn – R. Samuel (Hrsg.), *Die Werke Friederichs von Hardenberg nach den Handschriften* 1²[Stuttgart 1960] 85).

993 Cronon 1995, 75. 80; Michaels 2006, 278.

994 Groh – Groh 1991, 92–149.

995 Seel 1991, 105 f.; Verweis auf B. Brecht, *Geschichte des Herrn Keuner, Gesammelte Werke* (Frankfurt a. M. 1968) 381 f. Ähnlich, aber deutlich positiver die Interviewten der Stadtuntersuchungen bei Lynch 1968, 58.

996 s. Einleitung zu II 1.

997 Lefebvre 2001, 30.

998 Zu einer ›moralischen‹ Begründung des Naturschutzes s. z.B. Seel 1991, 341–346. Zu einer kritischen Trennung vom Kulturwesen Mensch aus der Natur s. Groh – Groh 1994, 18 f. die u. a. contra G. Böhme zu Recht darauf hinweisen, dass, wenn der handelnde Mensch als Teil der Natur anzusehen sei, seine Produkte ebenfalls zur Natur gehörten und ein Atomreaktor und damit auch z.B. die Katastrophe von Tschernobyl eine »Naturkatastrophe« und gleichzeitig nicht zu verhindern gewesen seien. Antwort Böhme 1994b, 183–185 ist, dass er dies in dieser Form nicht behauptet, sondern als Suggestivfrage aufgeworfen habe. s. auch den Artikel »The Trouble with Wilderness; or, Getting Back to the Wrong Nature« von Cronon 1995, 81: »The place where we are is the place where nature is not« und auf den Widerspruch hinweist, dass eher Städter, die in ihrem Lebensunterhalt nicht auf die Handarbeit vertrauen müssen, sich nach der »Wildnis« sehnen, diesen Raum als ahistorische *tabula rasa* wahrnehmen möchten und damit gleichzeitig der bzw.

eine anthropozentrische Wahrnehmung an, der vorzuwerfen ist, nicht frei zu sein von »subjektivistischen und anthropozentrischen Verengungen« und somit den Menschen zum egoistischen »Maß aller Dinge« zu machen⁹⁹⁹. Es ist aber kein Gebiet vorstellbar, das nicht menschlicher Wahrnehmung bzw. seinem Einfluss ausgesetzt ist und somit wird aus ›Natur‹ *per definitionem* Landschaft bzw. Umwelt. ›Natur‹ als Norm aller Dinge ist eine »Kopfgeburt«¹⁰⁰⁰.

Daraus ist zu folgern, dass es bereits in hethitischer Zeit keine ›Natur‹ gegeben hat. Wenn Bittel meint, dass das Frühjahrsfest in Yazılıkaya »in der freien Natur«¹⁰⁰¹ stattfand oder Schwemer davon spricht, dass ein ^(NA₄) *huwaši* auch ein »natürlicher Felsbrocken« sein kann, »dem man numinose Eigenschaften zumaß«¹⁰⁰², dann ist die Wortwahl eher unglücklich. Es gab wahrnehmbare Umwelt, konzipierte Landschaft und gelebte Lebenswelt. ›Natur‹ war und ist eine rein theoretische Größe¹⁰⁰³.

Für altertumswissenschaftliche Fragestellungen gilt demnach, dass auch Plätze in der ›Natur‹, d. h. im ›Naturraum‹ – selbst, wenn sie nicht durch menschliche Eingriffe physisch verändert wurden – Ge-Schichten, d. h. auch eine ›Archäologie‹, besitzen. Ihre Veränderung geschah in den eingeschriebenen Bedeutungen in den Gedanken (›mind‹), den Raumkonzepten, der Landschaft der Menschen¹⁰⁰⁴.

Der Blick der Betrachtenden auf die ›Natur‹ und damit ihre Mindscape begegnen in hethitischen Schriftquellen an verschiedenen Stellen. So wurde beispielsweise die Ausbeutung der Berge mit ihren Wäldern rituell begleitet, sodass es sich auch in diesen Bereichen nicht mehr um ›Natur‹, sondern um sakralisierte Landschaft handelt¹⁰⁰⁵. Die Festlegung des Umgangs mit dem ›produktiven‹ bzw. ›historischen‹ Ortsraum findet sich weiterhin in den Landschenkungsurkunden und anderen Dokumenten, die Besitz zur Regelung von Abgaben dokumentierten¹⁰⁰⁶.

Der Begriff ›Natur‹ bzw. ›Naturraum‹ soll somit – entgegen der üblichen Nomenklatur – als abiotische und biotische Welt verstanden werden, ohne menschliche (Inter-)Aktionen, Wahrnehmungen oder Konstruktionen einzuschließen. Dies geschieht analog zu der oben getroffenen Definition von ›Ort‹. Der Gedanke von ›Natur‹ ohne Mensch entspricht dem Gedanken von ›Raum‹ als ›Container‹, als statische Bühne¹⁰⁰⁷. Ein ›Raum‹ (auch der ›Ort‹ oder die ›Natur‹) ohne Menschen und ihre Handlungen ist unmöglich¹⁰⁰⁸. ›Natur‹ ist nur rein denkerisch möglich, was wiederum in der menschlichen Wahrnehmung passiert, doch bedarf es eines (rein) analytischen Begriffes für das ›Nicht-Menschliche‹ in der Welt – ohne einen Gegensatz erzeugen zu wollen.

Eine sogenannte Natur könnte ohne den Menschen existieren¹⁰⁰⁹, der Mensch aber nicht ohne die Natur, die in einem wechselseitigen Sinn als seine U m w e l t bezeichnet wird. Natur(raum) und Mensch bilden die

ihrer Verantwortung für die Veränderungen entfliehen (bes. 80 f.). Elias 1986, 474–481 spricht ebenfalls von der Verantwortung der Menschen und auch Ingold 1993, 39–42 weist auf die Gefahren hin, wenn die Welt als Objekt/Globus im Unterschied zum Menschen betrachtet wird.

999 Groh – Groh 1994, 16 f. mit weiteren Ausführungen, warum man einen erkenntnistheoretischen Anthropozentrismus nicht mit einem egoistischen verwechseln sollte, denn letzterer sei ein Physiozentrismus mit tendenziell fundamentalistischen Zügen, der die Natur zum Maß, zur Norm aller Dinge erheben möchte, aber trotzdem abzulehnen ist. s. Großheim 1999, 361.

1000 Groh – Groh 1994, 19.

1001 Bittel 1976a, 210.

1002 Schwemer 2006a, 263 f. Nach den hier vorgelegten Erklärungen dürfte klar geworden sein, dass ein solcher Felsbrocken nicht Bestandteil der Natur, sondern Bestandteil der gelebten Lebenswelt und der konzipierten Landschaft, der Mindscape, war.

1003 Auch in der Raumtheorie Lefebvres finden sich ähnliche Aussagen. Er konstatierte ein Verschwinden des ›natürlichen‹ Raumes, der immer mehr quasi als Kulisse in den Hintergrund tritt. Die moderne Globalisierungskritik vorwegnehmend moniert Lefebvre 1972, 7–28 die »Utilisierung« und Funktionalisierung des natürlichen Raums

(Macher 2007, 54): »[S]elbst die entlegensten Winkel der Welt [sind] in die globale Wertschöpfungsketten eingebunden und zwar entweder als Produktions- oder Regenerationsorte. In dieser Perspektive generiert der Amazonas zur grünen Lunge der Welt«. Lefebvre 1975, 115 f.; Lefebvre 2001, 30 f.; Lefebvre 2006, 330 sieht die Ausdehnung der Stadt in die ›Natur‹ und die Beherrschung der »Rohstoffe« als »Mehrwert«, was zur Zerstörung der Natur führt: »Die Natur, dieser mächtige Mythos, verwandelt sich in eine Fiktion, in eine negative Utopie: Sie ist bloß noch der Rohstoff [matière première], auf den die Produktivkräfte der verschiedenen Gesellschaften eingewirkt haben, um ihren Raum zu produzieren«, s. auch Schmid 2005, 250 f.; Macher 2007, 53.

1004 Tilley 1994, 26–29: individuelle Erinnerungen und soziales Wissen; Bradley 2000, 35.

1005 s. III 1.1.

1006 Giorgadze 1998, 95–103; Klengel 2006, 3–21 zur Beschreibung von Feldergrenzen und zu *šahhan* und *luzzi*; s. auch Puhvel 2015, 65 f.

1007 Meier 2009, 727 f.; zu Container s. Einleitung II 1.

1008 Löw 2001, 158–160; Meier 2009, 727. Zu »Spacing« und Raum-Konzept s. II 1.1.2.1; zu Container s. Einleitung II 1.

1009 Gedankenexperiment der Entwicklung der Welt ohne Menschen s. Weisman 2005 (online); Weisman 2007.

Umwelt¹⁰¹⁰. Dabei liegt beim Begriff »Umwelt« die Betonung auf den menschlichen, physisch-energetischen Aktivitäten an und in der ›Natur‹ und beim Begriff »Landschaft« auf der Wahrnehmung der ›Natur‹. Der Naturraum wird durch die (physischen) Eingriffe des Menschen zu einer Umwelt geformt, die beispielsweise »mittelfristig«¹⁰¹¹ in »Gebäude[n], Grabmonumente[n], Abfallhaufen, Felsbilder[n]«¹⁰¹² erhalten bleibt. Sie wird in ihrer physischen Form zur Umwelt des Menschen, in der er sich befindet, die er verändert, die ihn aber auch ändert. Der Begriff Umwelt steht für das reziproke Verhältnis der Natur zum (biologischen) Menschen¹⁰¹³. Dabei ist Umwelt possibilistisch und nicht deterministisch zu sehen und stellt das – stets vorläufige – Ergebnis eines verhandelten Anpassungsprozesses dar.

Umwelt bezieht die menschlichen AkteurInnen ein und enthält somit den wahrnehmbaren Ortsraum bzw. die Raumkonzepte, aber auch den gelebten und erlebten Umsetzungsraum. Die Implikation des Begriffs »AkteurIn« als Individuum soll in dem hier verwendeten Gebrauch ausgeklammert werden, denn ›Individuen‹ sind in den (altorientalischen) Altertumswissenschaften nicht zu differenzieren¹⁰¹⁴.

Die Analyse, ob es sich um eine distanzierte oder engagierte Form der Wahrnehmung handelt, kann ein Mittel sein, kulturspezifische Eigenheiten einer Lebensform zu erkennen¹⁰¹⁵. Diese veranschaulichte Elias anhand der folgenden Beispiele: Eine engagierte Haltung liegt dem Satz: »Wer ist der Urheber von Donner und Blitz?« zu Grunde, während der Satz: »Was ist die Ursache von Donner und Blitz?« eine distanziertere Haltung ausdrückt¹⁰¹⁶. Dies ist jedoch eher für die Analyse moderner Blickweisen auf die hethitische Kultur zu verwenden.

Im Folgenden benennt »Umwelt« die räumliche Praxis in und an der ›Natur‹. Komplementär zum Gebrauch des Begriffs »Landschaft« steht »Umwelt« für das ›Produkt‹ technischer, biologischer, ökologischer und physischer Prozesse.

II 1.1.5 Begriffe »Lebenswelt«: »Zielgruppen« als Umsetzungsräume

Ein weiterer in der Literatur verwendeter Raumbegriff ist »Lebenswelt«. Ideengeschichtlich ist dieser Begriff relativ jung, nichtsdestotrotz bereits mehrfach und wiederum je nach AutorIn bzw. Kontext¹⁰¹⁷ verwendet worden¹⁰¹⁸. Das Konzept der »Lebenswelt« wurde von dem Phänomenologen Edmund Husserl und ihm folgend Alfred Schütz in Abgrenzung zum rational-quantifizierenden Weltbild der ›objektivierten‹ (Natur-)Wissenschaften eingeführt¹⁰¹⁹. Ein abstrahiertes Weltbild könne es erst mit der Einführung der Naturwissenschaften geben¹⁰²⁰. Sie ist der subjektive, qualifizierte Erlebnis- und Wahrnehmungs-Raum¹⁰²¹. Bei Anton Grabner-Haider wird Lebenswelt in den zwei Dimensionen sichtbar-materiell und unsichtbar atmosphärisch (»dynamistisch«) gedeutet¹⁰²².

1010 Meier 2009, 703–709.

1011 Braudel 2006, 395–408: »longue durée« für geologische und geomorphologische Veränderungen, »moyenne durée« für längerfristige menschliche Adaptionen wie Wölbäcker oder Tells und »événement« für lediglich eine Generation anhaltende Aktionen der Ereignisgeschichte.

1012 Gramsch 2003, 49.

1013 Auf die Relationalität des »Umwelt«-Begriffes weist bereits Lefebvre 1972, 196 hin, der diesen ablehnt. Meier 2009, 704 f. verweist auf einen anderen Gebrauch des Begriffs, der kategorial Mensch und Umwelt trennt und die Trennung als grundsätzliches definitorisches Element enthält. Eine solche ist hier explizit nicht gemeint. Luhmann 1977, 13–20 zu systembasierenden »Umwelten«, die laut seiner Definition in ihrer Komplexität nicht fassbar und nicht wahrnehmbar sind.

1014 Zu Individuen s. II 2.1.

1015 Nach Elias 2004, 45.

1016 Elias 1986, 469–481; Elias 2004, 44–46.

1017 Nach dem Archäologen Ingold 1993, 31–42 (s. Meier 2009, 705) wird »environment« als Globus (»globe«) ohne den Menschen, und als life-world/Lebenswelt

inklusive des Individuums darin bezeichnet und steht für die »konstitutive Wechselwirkung«. Meier übersetzt dies als »Die Welt als Globus und als Lebenswelt«, woraufhin Globus mit »Umwelt« und Lebenswelt mit »Landschaft« parallelisiert wurde. Dies stimmt nicht mit der verwendeten Bedeutungsbestimmung von Umwelt überein.

1018 Die folgende Übersicht ist angelehnt an Hillmann 2007, 489 f. und Honer 2011, 11–26.

1019 Löw 2001, 42: A. Schütz und E. Husserl (Schütz – Luckmann 1988; Schütz – Luckmann 1984) meinen mit dem Begriff ›Lebenswelt‹ »alles, was die Menschen fraglos, regelmäßig und unausweichlich [in der Wirklichkeit in den intersubjektiven Konstruktionen] umgibt«. Es soll mehrere Wirklichkeiten/Sinnwelten geben: z.B. Traum, Theater, Lebenswelt des Alltags und die Lebenswelt, die räumlich in aktuelle, potentielle und erlangbare Reichweite aufgegliedert sind; Honer 2011, 11.

1020 Für den Alten Orient Kratz 2007, 420 f.

1021 Macher 2007, 23 f.

1022 Grabner-Haider 1995, 11: »Es gibt den Bereich der sichtbaren Gegenstände und Dinge, und es gibt den zweiten Bereich der nicht sichtbaren Kräfte und Kraftfelder.

Lebenswelt wird manchmal rein als die Alltagswelt verstanden¹⁰²³. Eigentlich ist sie aber mehr als diese¹⁰²⁴. Sie enthält außerdem Subsinnwelten/Sonderwelten wie die der »religiösen Ekstase« oder der des Träumens und des Theoretisierens, wobei letztere eben nicht inter-subjektiv, sondern in Einsamkeit passieren¹⁰²⁵. Vor allem die Alltagswelt ist inter-subjektiv kommunikativ. Die Inter-Subjektivität gilt aber auch für die Welt der Rituale, die zwar nicht-alltäglich sind, aber trotzdem einen wichtigen Bestandteil der Lebenswelten darstellen¹⁰²⁶. Ein Ritual ist zumeist inter-subjektiv¹⁰²⁷.

Unter SoziologInnen ist besonders strittig, wie sich Lebenswelt im Vergleich zu (»selbstverständlicher«) Alltagswelt und/oder Sonderwelten verhält. Es gibt im strengen Sinn der soziologischen Wortbedeutung ebenso viele Lebenswelten, wie es Menschen gibt. Aber es gibt Überschneidungen in den Grundformen der Wahrnehmung, den angeeigneten Wissensvorräten und den (Re-)Aktionen der Menschen auf ihre Umwelt(en). Dadurch werden diese multiplen Lebenswelten untereinander in Beziehung gesetzt; die menschliche Welterfahrung wird durch Kommunikation abgestimmt und vergewissert (»Reziprozität der Perspektiven«¹⁰²⁸). Die Grenzen der Lebenswelten sind die gleichen wie die der zielgruppenspezifischen Lebensformen.

»Zielgruppen« können »Klassen«, Gender, Altersstufen, Berufsgruppen und Ähnliches sein¹⁰²⁹. Es gibt laut Pierre Bourdieu innerhalb einer Gesellschaft »feine soziale Unterschiede«, die der Positionierung des Subjekts dienen und eine (Ziel-) Gruppengemeinsamkeit bilden, die untersucht werden kann¹⁰³⁰. Diese ursprünglich im Lebenswelt-Konzept vorgesehene Differenzierung ist in den Altertumswissenschaften nur beschränkt möglich, bietet aber analytisches Potential. Bereits Tonio Hölscher stellte ein Postulat nach einer wissenschaftlichen Disziplin der formalen Analyse von Lebenswirklichkeiten/Lebenswelten auf¹⁰³¹.

In Kombination mit den Ausarbeitungen zum Bourdieuschen Habituskonzept¹⁰³² sind in einem ersten Schritt Rückschlüsse auf »Zielgruppen-Gemeinsamkeiten« in der Lebenswelt bei der Umsetzung der Rituale möglich. In einem zweiten Schritt können Handlungspotentiale (Performanzen)/Kommunikationsprozesse der Zielgruppen (in den normativen Ritualen) erkannt werden, die wiederum auf den Ortsraum zurückwirken, der in einem dritten Schritt in diesem Sinn gedeutet werden soll. So werden die drei Ebenen physischer, mentaler und sozialer Raum (»Ortsraum«, »Raumkonzept«, »Umsetzungsraum« bzw. Umwelt, Landschaft und Lebenswelt) im Sinne Lefebvres in der Lebenswelt der Lebensformen zusammengeführt und wiederum durch ihre Praxis geprägt.

Der Begriff »Lebenswelt« wird im Rahmen der hier erarbeiteten Begriffsschärfung zur Bezeichnung der spezifisch hethitischen Landschaft und Umwelt verwendet und findet analog zu Lefebvre Anwendung auf

Hinter allen sichtbaren Gegenständen und Lebewesen werden nichtsichtbare Kräfte angenommen, die auf alle Lebewesen einwirken – wir sprechen von einer »dynamistischen« Weltdeutung. Diese Kräfte werden in jeder Kultur anders bezeichnet [...]. Die westliche Forschung faßt^{sic!} diese Kräfte meist unter der Bezeichnung der »Manakräfte« zusammen. [...] Manakräfte haben ihren Ort auch in der Lebenswelt der Menschen, und zwar in bestimmten Teilbereichen, wo sie als anwesend gelten. Das können bestimmte Steine oder Metalle sein, das kann die Erde sein oder das Wasser, Quellen und Wasserläufe, Hügel und Berge, aber auch bestimmte Pflanzen und Tiere oder auch Menschen, nämlich die sog. Tabupersonen«.

1023 Encyclopædia Britannica, <<http://www.britannica.com/EBchecked/topic/340330/life-world>> (03.09.2022): »life-world«, »the world as immediately or directly experienced in the subjectivity of everyday life, as sharply distinguished from the objective »worlds« of the sciences, which employ the methods of the mathematical sciences of nature; although these sciences originate in the life-world, they are not those of everyday life. The life-world includes individual, social, perceptual, and practical experiences. The objectivism of science obscures both its origin in the subjective perceptions of the life-world and the life-world itself. In analyzing and describing the life-

world, Phenomenology attempts to show how the world of theory and science originates from the life-world, strives to discover the mundane phenomena of the life-world itself, and attempts to show how the experience of the life-world is possible by analyzing time, space, body, and the very givenness or presentation of experience«.

1024 Honer 2011, 12: Alltagswelt ist nur der aus pragmatischen Gründen »ausgezeichnete« Wirklichkeitsbereich der Lebenswelt, da er das Hauptaugenmerk der Soziologie darstellt.

1025 Hillmann 2007, 489 zählt zu den Sonderwelten ferner die des Spiels, des Phantasierens, ästhetischer Erfahrung. »Lebenswelt erhält ihren Sinn – nicht ihre Existenz – von den sinnstiftenden, konstitutiven Leistungen des Menschen«.

1026 Grabner-Haider 1995, 12–14.

1027 s. II 3.1.1.

1028 Schütz – Luckmann 1988, 26; Honer 2011, 15 f.

1029 Im Folgenden als »Lebensformen« bezeichnet s. II 2.1; zu Klassen s. II 2.3.

1030 Bourdieu 1982; Bourdieu 1977; Barrett 2005, 133–137; Bourdieu 2006, 354–368.

1031 Hölscher 1995, 14 f.

1032 Zum Habitus s. II 2.3.

die oben beschriebenen gelebten/erlebten sozial bedeutsamen ›Umsetzungsräume‹ (Räume der Repräsentation; s. Tabelle 1 S. 81).

Die Parallelisierung von Lebenswelt und Umsetzungsraum ist vor allem insofern passend, da der Lefebvresche Umsetzungsraum die soziale, symbolische Bedeutung, das subjektive Erlebnis (›Erinnerung‹¹⁰³³) und die menschliche Erfahrung eines Raumes und seiner träumerischen oder künstlerischen Atmosphären bezeichnet. Gerade die Bedeutung und das Erlebnis aber, die einem Raum in der Art, wie sich Menschen in ihm verhalten, zugeschrieben werden, ist einerseits Subjekt-abhängiger und ›qualitativer‹ als die Wahrnehmung der materiellen Güter (Ortsraum/Umwelt) oder die Konzeption von Wissen¹⁰³⁴ (Raumkonzepte/Landschaft), andererseits bedarf es der intersubjektiven und verbindlichen Relevanz¹⁰³⁵. Hinzuweisen ist darauf, dass es in letzterem Punkt unpassend ist, Lebenswelt und Umsetzungsräume *per se* gleichzusetzen. Umsetzungsräume repräsentieren bei Lefebvre auch das kollektive Gedächtnis und das Wissen, das in den Raumkonzepten angelegt ist. Verhalten wird institutionalisiert, indem es mit anderen Menschen abgestimmt wird, der Ortsraum der Praxis (Umwelt) wird durch die Umsetzungsräume überlagert und abstrahiert, aber auch erlebt. Lebenswelt bezeichnet aber eigentlich streng die subjektive und qualifizierte Welt, erweitert aber auch – und demnach wiederum stimmig zu den Raumkonzepten – das kollektive Wissen¹⁰³⁶.

Trotz des nicht bestimmbar kollektiven Gedächtnisses wird im Folgenden der Umsetzungsraum mit dem Raum der Lebenswelt gleichgesetzt¹⁰³⁷.

II 1.1.6 Begriff ›Offener Raum‹

In der vorausgehenden Begriffsschärfung wurden Ideen der Raum-Produktion im Sinne Lefebvres und Löws zur systematischen Analyse kombiniert, jedoch auf Bereiche außerhalb der mit Gebäuden bebauten Flächen angewendet¹⁰³⁸. Daher wird der Begriff ›offener Raum‹ für die Gesamtheit aus (materieller) Umwelt, (mentaler) Landschaft und (subjektiver) Lebenswelt eingeführt. Da sich ›offener Raum‹ aus der Summe der drei Komponenten des ›sozialen Raums‹ Lefebvres bildet, überlappen sich die Begriffe ›sozialer‹ und ›offener Raum‹.

Extraurbane Umwelt bzw. Landschaft wurden bisher nicht als ›offener Raum‹ bezeichnet. Der Begriff bietet jedoch die Möglichkeit, die oben angeführten Raumkonzeptionen auf die hier zu behandelnden Umsetzungsräume der hethitischen Lebenswelt anzuwenden, ohne auf ideengeschichtlich vorbelastete Begriffe wie ›Natur‹, ›Landschaft‹, ›Umwelt‹ zurückgreifen oder den Gegensatz zu Stadt betonen zu müssen, wie es bei ›extraurban‹ der Fall wäre.

Auch der Vorschlag von Gregory J. Wightman¹⁰³⁹ zwischen ›Hinterland‹ Heiligtümern und ›suburbanen‹ Heiligtümern oder zwischen Zentrum und Peripherie¹⁰⁴⁰ zu unterscheiden wird hier nicht verfolgt. Dies beinhaltet eine duale Trennung, die nur unter Vorbehalt zu gebrauchen ist¹⁰⁴¹. Diese Trennung ist in den theoretischen Ansätzen der post-industriellen westlichen Kultur entstanden und betont vor allem eine Stadt-zentrierte Lebensform bzw. die Grenze zwischen Stadt und Umland/Grünfläche, die es jedoch zu untersuchen und nicht zu implizieren gilt¹⁰⁴². Eine weitere Implikation bei der Dualität Zentrum – Peripherie

1033 Tilley 1994, 27–29.

1034 s. auch Tilley 1994, 26.

1035 Honer 2011, 24: ››Sozial‹ nennen wir eine kleine soziale Lebens-Welt deshalb, weil dieses Relevanzsystem intersubjektiv verbindlich ist für gelingende Partizipationen. Dementsprechend bezeichnen kleine soziale Lebens-Welten also Partizipationen an Ausschnitten aus der sozial konstruierten und produzierten Welt des (Er-)Lebens einer Gesellschaft‹.

1036 Zu den Wissensstrukturen in der Lebenswelt s. genauer Honer 2011, 13 f.

1037 Mit den möglichen Qualitäten der Lebenswelt befasst sich II 1.2.

1038 s. II 1.1.2.1.

1039 Wightman 2007, 926 f. ››Hinterland-Heiligtümer‹, die in großer Entfernung zu Städten entlang von Routen

o.Ä. lagen und eher Grenzmarkierungen darstellten, ››suburbane Heiligtümer‹, die in der Nähe bzw. in Bezug zu einer Stadt lagen und von städtischen Eliten genutzt wurden und quasi ››nationale Heiligtümer‹ darstellten.

1040 Im Sprachgebrauch der hethitischen Altertumswissenschaften stark vertreten. s. auch Shields 1991, 3–11, der diesen Dualismus verwendet und darauf hinweist, dass ››margin‹ auch eine soziale Peripherie darstelle.

1041 von Stackelberg 2009, 49–51, z.B. Gärten zwischen *rus* und *urbs*.

1042 Einen Gegensatz zwischen Stadt mit kultiviertem Ackerland und Bergen (bzw. hethitisch *gimra*, ››Steppe‹, s. III 1.4.1) baut auch Mazoyer 2004, 83 f. auf. Uruk als Beispiel für eine altorientalische Stadt enthält in ihrer Konzipierung 1/3 Tempel, 1/3 Häuser und 1/3 landwirtschaftliche Fläche. Eine Trennung von Stadt und Land war nicht gegeben.

ist, dass die Peripherie zugleich sozial eine liminale Zone sei¹⁰⁴³. In dieser liminalen Zone sollen Rituale als extra-alltägliches Verhalten verortet werden können. Dies steht ebenfalls zu diskutieren und nicht zu implizieren.

Es gibt keine Räume, die neutral und adaptierbar für alle Nutzungen wären¹⁰⁴⁴. Das ›Offene‹ des Raums bedeutet deshalb keinesfalls, dass er leer war oder ist. Ortsräume des ›offenen Raums‹ können in dem hier gebrauchten Sinn nicht leer sein¹⁰⁴⁵. Einerseits werden Performanzen üblicherweise vor dem »Bühnenbild«¹⁰⁴⁶ an vorab festgelegten Ortsräumen durch »Lebensformen«¹⁰⁴⁷ ausgeführt. Andererseits bestimmen die performativen Handlungen die Bedeutungen der jeweiligen Umsetzungsräume. Aus dem (anscheinenden) Fehlen gebauter Rahmungen beispielsweise bei den hethitischen Felsbildern ist nicht auf das Fehlen von Performanzen oder gar auf das Fehlen von Kultur oder der Wahrnehmung als Landschaft zu schließen¹⁰⁴⁸. Dabei ist das Wort »offen« auch nicht mit öffentlich zu verwechseln.

Die dreidimensionale Matrix Lefebvres wird weiterhin zur Differenzierung des ›offenen Raums‹ fortgeführt. Analog werden die Begriffe »Umwelt«/»Naturraum« für wahrnehmbaren, physischen Ort(sraum) (bzw. räumliche Praxis) verwendet. Dabei steht »Umwelt« für das reziproke Verhältnis der ›Natur‹ zum (biologischen) Menschen, ›Natur(raum)‹ hingegen wird wie ›Ort‹ nur als analytischer Begriff benutzt. Die Begriffe »Landschaft« und »Mindscape« mit ihren verschiedenen Qualitäten wie sakral, historisch, produktiv, ›nicht-sakral‹ bezeichnen im Fall des ›offenen Raums‹ das konzipierte, d. h. mentale, Raumkonzept.

Der gelebte, soziale Umsetzungsraum wird weiterhin mit dem Begriff der Lebenswelt auf eine Ebene gebracht. Im Begriff »Lebenswelt« sind subjektive Wahrnehmungen angelegt, die wiederum über die Betrachtung von Zielgruppen¹⁰⁴⁹ (Lebensformen) gruppiert und analytisch zugänglich gemacht werden sollen.

Zusammenfassend heißt das, dass eine Parallelisierung der Lefebvreschen Theorien von wahrnehmbarem ›Ortsraum‹ mit ›Natur(raum)‹ bzw. ›Umwelt‹, mentaler ›Raumkonzeption‹ mit ›Landschaft‹ und gelebter/erlebter ›Umsetzungsraum‹ mit ›Lebenswelt(en)‹ vorgeschlagen wird (s. Tabelle 1 S. 81). In der Summe bilden diese Elemente die Etymologie des ›offenen Raums‹.

II 1.2 Qualitäten des ›Raums‹ (Mindscape)

Grundlegend für dieses Kapitel zu den ›Qualitäten‹ des Raums ist die Frage, ob Ortsräume Qualitäten physisch in sich selbst haben oder ob alle Qualitäten vom Betrachtenden anthropozentrisch zugeschrieben werden, wie durch den Begriff »Mindscape« bereits suggeriert¹⁰⁵⁰. Wie oben dargelegt, wird von einem anthropozentrisch wahrgenommenen Ortsraum ausgegangen. Qualität entsteht durch Empfindung. Empfindung ist aber eine Qualität, die nie unmittelbar erlebt wird¹⁰⁵¹. Mindscape drückt dabei aus, dass Raum im Kopf zu Qualitäten kombiniert wird.

Neben den in mathematisch-physikalischen Untersuchungen zu Schönheit¹⁰⁵² betrachteten Eigenschaften des Raumes werden dem Raum weitere, mit diesen Methoden (anscheinend) nicht erkennbare Eigenschaften zugeschrieben, die die Wahrnehmung des Raumes und die menschliche Konstitution beeinflussen sollen¹⁰⁵³. Räume sollen nach Löw »gestimmt«¹⁰⁵⁴ sein, und da Räume Einfluss auf menschliches Befinden

1043 Aussage nach Shields 1991, 6.

1044 Nach Schechner 2009, 58 f.

1045 s. auch Tilley – Bennet 2004, 217, die Bradley wie folgt charakterisieren: »As Bradley (2000) has cogently expressed it, artifacts can be places and places may be artifacts, monuments can be landscapes and landscapes may be monuments«.

1046 Zum Bühnenbild s. II 4.2.

1047 s. II 2.

1048 Nach Schechner 2009, 59 verweist das Fehlen funktional determinierter Orte auf die Entwicklungsstufe prä-urbaner Kulturen, was in dieser Form offensichtlich nicht für die HethiterInnen zutrifft.

1049 Zu Zielgruppen s. II 1.1.5.

1050 Merleau-Ponty 1966, 13 f. begründet als typischer Phänomenologe, dass Raum/Welt selbst die Qualitäten besitzt. Großheim 1999, 325–365 argumentiert, dass Atmosphäre in der *res extensa* liegt. Zu *res extensa/res cogitans* s. II 1.1.1.

1051 Merleau-Ponty 1966, 22 f.

1052 Böhme 1994a, 49–57 weist auf jüngere mathematische Studien zu Proportionsverhältnissen von als ›schön‹ bewerteten Objekten hin; Cramer 1994, 59–78.

1053 Ströker 1965, 22; Großheim 1999, 325–365; Löw 2001, 79, 195; Michaels 2006, 280.

1054 Löw 2001, 141–144 legt die Raumkonzeption der »gestimmten Räume« von Ströker 1965, 22–54 dar. Nach dieser ist Raum durch ein Individuum aktiv

haben, so ist laut ihrem eher physiozentrischen Ansatz Gestimmtheit nicht nur eine Projektion von Gefühlen¹⁰⁵⁵. Räume sollen eine »eigene Potentialität«¹⁰⁵⁶, eine »Atmosphäre«¹⁰⁵⁷ entwickeln und ausstrahlen¹⁰⁵⁸. Dabei dürfte sich Löw u. a. auf Gernot Böhme¹⁰⁵⁹ und Georg Simmel beziehen. Letzterer beschreibt die Seele und Atmosphäre in der Landschaft als subjektive, beliebige, wechselhafte und unklare Eigenschaften, die aber mehr seien als eine Summe von Einzelteilen¹⁰⁶⁰. Da die Landschaft seines Erachtens ein geistiges Ge-

raumkonstruiert und vorstrukturiert; das Individuum kann aber auch mit dem gestimmten Raum kommunizieren. Plätze sind historisch vor-»strukturiert«. Differenziert wird der gelebte, durch Handeln konstruierte Raum in einen gestimmten Raum, einen Aktions- und einen Anschauungsraum. »Gestimmte Räume« sind präreflexiv, manifestieren sich in Atmosphäre und werden erlebt. Sie werden gleichzeitig durch Menschen geschaffen und sind Voraussetzung. »Aktionsräume« sind gelebt und haben eine Richtungsbestimmtheit durch zielgerichtete Handlungen des Körpers. »Anschauungsraum« bezeichnet den Wahrnehmungsprozess der Figuration von Dingen im Raum. Er ist durch das Leibsubjekt sinnlich wahrnehmbar und damit auch vielfältig, weil weitere Subjekte existieren. Diese drei Räume sind Strukturen des einen Raums. Auch Fischer-Lichte 2004, 187 spricht in ihrer »Ästhetik des Performativen« von »gestimmten Räumen«, die hier aber erst in und durch die Aufführung oder Performanz hervorgebracht werden. Seel 1991, 92-95 wiederum betont, dass der Raum nicht nur gestimmt ist, sondern auch als solcher erfahren bzw. wahrgenommen wird, wobei die Wahrnehmung »Selbstzweckcharakter« hat.

1055 Löw 2001, 204-210. 204: »Wenn eine Fußgängerunterführung angsterregend, ein Arbeitszimmer nüchtern und ein Sonnenuntergang über dem Meer romantisch wirkt, so sei dies auf die Gestimmtheit zurückzuführen«. s. auch zu einem weiteren Ansatz zwischen *res extensa* und *res cogitans* Seel 1991 und die Diskussion bei Großheim 1999, bes. 331-341 zu Martin Seel. Dieser definierte drei Formen der Naturwahrnehmung: 1. »Natur als Raum der Kontemplation«, 2. »Natur als korrespondierender Ort«, 3. »Natur als Schauplatz der Imagination«. Dies wiederum fügt sich gut in das hier gewählte Gefüge von 1. Ortsraum/Umwelt, 2. Raumkonzept/Landschaft/Mindscape (korrespondierende, mentale Konzipierung), 3. Umsetzungsraum/Lebenswelt (aktiver Schauplatz) ein. Es funktioniert allerdings nur in der Trennung der Wahrnehmungsformen, nicht im Sinne des sozialen Raums, denn 2 wird z. B. die Praxis und leibliche Erfahrung zugeordnet, die in der verwendeten Nomenklatur dem wahrnehmbaren Ortsraum (Seels 1.) bzw. dem gelebten Umsetzungsraum (Seels 3.) angehört.

1056 Löw 2001, 204. 205: »Atmosphären sind demnach die in der Wahrnehmung realisierte Außenwirkung sozialer Güter und Menschen in ihrer räumlichen (An)Ordnung« (Kursivierung im Original). 206: Vorausgesetzt ist, »[...]«, daß der Vorstellung einer Projektion von Gefühlen auf die umgebende Dingwelt die Annahme zugrunde liege, Gefühle befänden sich im Körper. Diese Annahme eines Körperbehälters als Sitz der Gefühle ist aber keine historische Konstante«. Böhme 1995, 30 (s. auch Groh - Groh 1996, 126 f.) verweist beispielsweise auf einen angeblichen Physiozentrismus im homerischen Zeitalter, bei dem äußerliche Gefühle in die menschliche Leiblichkeit eingreifen.

1057 Begriff des »Atmosphärischen« bei Böhme 2010, 175-189, der Atmosphären als »ergreifende Gefühlsmächte« versteht. Ähnlich Fischer-Lichte 2004, z. B. 302 deutlich physiozentrisch: »In der Atmosphäre, die der Raum und die Dinge auszustrahlen scheinen, [...] rückt die Hervorbringung von Räumlichkeit in einer Aufführung] dem wahrnehmenden Subjekt in der Atmosphäre auch in bestimmter Weise auf den Leib, ja dring[t] in ihn ein«. Dieser Begriff wird im Rahmen der Diskussion der »Natur« als physiozentrische Entität verwendet, wogegen sich Groh - Groh 1994 in ihrem Artikel deutlich aussprechen. Martin Seel 1991, 100 f. trennt bei Atmosphäre »Charakter« als grundlegende und »Atmosphäre« als aktuelle Ausdrucksform des Ortsraums s. auch Großheim 1999, 335. Groh und Groh meinen, man könne den Begriff Atmosphäre im Sinne von Seel (1991) gebrauchen. s. zusammenfassend ergänzend Großheim 1999, 325-366, der u. a. beschreibt (325 f.), dass man in einen Rechtfertigungsdruck gerät, wenn man sich mit Atmosphären wissenschaftlich auseinandersetzen möchte.

1058 Fischer-Lichte 2004, 200.

1059 Einen Ansatz, die Natur wie auch den Raum als subjektiv wirkmächtig anzusehen, formulierte Böhme 1995, 15 f. 21-98 (31-34 versucht er, den Dualismus Subjekt - Objekt durch eine eigene Kategorie Atmosphäre quasi im Interim aufzubrechen). Böhme 2010, 181: »Daß es sich hier um Projektionen handeln könnte, [...] läßt sich leicht dadurch widerlegen, daß man, selbst in einer ganz anderen Stimmung befangen, durch die Atmosphären, in die man gerät, betroffen und umgestimmt werden kann«. s. auch Großheim 1999, 341-348.

1060 Zitat nach Michaels 2006, 277, der sich wohl auf Großheim 1999, 331 bezieht und auf Simmel 1957, 149. 150 verweist: »Diese eigentümliche Schwierigkeit, die Stimmung einer Landschaft zu lokalisieren, setzt sich in eine tiefere Schicht mit der Frage fort: inwieweit die Stimmung einer Landschaft in ihr selbst, objektiv, begründet sei, da sie doch ein seelischer Zustand sei und deshalb nur in dem Gefühlsreflex des Beschauers, nicht aber in den bewußtlos äußeren Dingen wohnen könne?« Und weiter frage Simmel, »mit welchem Rechte die Stimmung, ausschließlich ein menschlicher Gefühlsvorgang, als Qualität der Landschaft, das heißt eines Komplexes unbeselster Naturdinge gilt?« Seine Antwort ist: »Dies Recht wäre illusorisch, bestünde die Landschaft wirklich nur aus solchem Nebeneinander von Bäumen und Hügeln, Gewässern und Steinen. Aber sie ist ja selbst schon ein geistiges Gebilde, man kann sie nirgends im bloßen Äußeren tasten und betreten, sie lebt nur durch die Vereinheitlichungskraft der Seele, als eine durch kein mechanisches Gleichnis ausdrückbare Verschlingung des Gegebenen mit unserem Schöpfertum. Indem sie so ihre ganze Objektivität als Landschaft innerhalb des Machtgebiets unseres Gestaltens besitzt, hat die Stimmung, ein besonderer Ausdruck oder eine besondere

bilde in enger ›Verschlingung‹ mit dem Gegebenen ist, für die es einen Betrachtenden des Ausschnitthaften braucht, soll laut diesem Denker des frühen 20. Jhs. n. Chr. Stimmung aus den Eigenschaften der Landschaft entstehen. Demgegenüber sind Gefühle und Atmosphären nicht im Raum festgeschrieben, sondern werden erst durch die menschliche Wahrnehmung anthropozentrisch aktiviert. Ein wahrgenommener Ortsraum ist nicht »gut«, »böse« oder in irgendeiner Weise subjektiv, er ist¹⁰⁶¹. Aber auch wenn der Ortsraum kein Subjekt ist, daher nicht fühlt oder Gefühle aktiv anregt, so heißt das doch noch nicht, dass er (uns) »egal« ist¹⁰⁶². Ortsräume sind nicht leer, neutral, linear oder homogen, sondern in unserer Wahrnehmung »mit zahlreichen Qualitäten behaftet«¹⁰⁶³.

Bei den im Folgenden angeführten Qualitäten der Ortsraums und der Lebenswelt ist daher der Mensch als Lebensform, d.h. als impulsgebend bzw. -empfangend, zumindest in der Konzipierung anwesend zu denken. Dass dieses für die Altertumswissenschaft lediglich ein analytisches Mittel sein kann, dürfte selbst-erklärend sein. Nichtsdestotrotz ist auf die verschiedenen potentiellen Qualitäten des Raums hinzuweisen.

Anzumerken ist auch, dass erst durch die (Ritual-)Handlungen aus dem Ortsraum ›sakrale‹ oder ›atmosphärische‹ Lebenswelt (Umsetzungsraum) wird. Durch den zeitlichen Handlungskoeffizienten kann eine »Vielschichtigkeit überlappender Räume« entstehen¹⁰⁶⁴.

Kulturelle Konstruktion verbindet die Landschaften des ›offenen Raums‹ mit Ge-Schichten der Erinnerung und der Identität¹⁰⁶⁵. Die folgenden Wahrnehmungsebenen bzw. Affordanzen der Landschaft, die je nach Kontext und Person(enkreis) aktiviert wurden und werden¹⁰⁶⁶, können beispielsweise erkannt werden: ›produktiv‹, ›historisch‹ und ›sakral‹¹⁰⁶⁷. Diese sind allerdings nicht streng analytisch zu trennen, denn die ökonomische/produktive Ausbeutung des Landes hat gleichzeitig einen kulturellen und somit ›historischen‹, aber auch ›sakralen‹ Wert.

›Produktive‹ Umwelt (Ortsräume) meint beispielsweise Jagd oder Produktion(sweisen), wie sie im hethitischen Material durch die Dokumentation von Abgaben zu erschließen ist (sind)¹⁰⁶⁸.

Die ›historische‹ Landschaft (Raumkonzepte) wird von Erinnerungen und Monumenten gebildet, wie sie in Toponymen oder Geschichten über Bezüge zwischen Ereignissen und Orten erhalten sind. Auch die Manifestation von (politischen) Besitzansprüchen (Vertragstexte, Grenzziehungen) oder die Vererbung/Vergabe von Land¹⁰⁶⁹ gehört in diese Ebene, hethitisch belegt z.B. durch Landschenkungsurkunden¹⁰⁷⁰.

Daneben gibt es ›sakrale‹ Landschaften (Raumkonzepte) mit Ortsräumen der Verehrung und der Mythen¹⁰⁷¹, die teilweise auch heute noch unserer Wahrnehmung durch die »social memory«¹⁰⁷² zugrunde liegen¹⁰⁷³.

In diesem eher phänomenologischen Zugang zur Landschaft bzw. Lebenswelt werden vor allem die Erfahrung und die Bedeutung für die dort und zu einer Zeit lebenden Menschen in den Mittelpunkt der Untersuchung gerückt¹⁰⁷⁴. Hamish Forbes betont darüber hinaus, dass Menschen, die heute die jeweilige

Dynamik dieses Gestaltens, volle Objektivität an ihr«. Sie ist damit gleichzeitig Ursache und Wirkung, wird gleichzeitig geschaut und gefühlt.

1061 Elias 1986, 475; Groh - Groh 1996, 94.

1062 Elias 1986, 475 (oder dass er uns egal sein darf); Groh - Groh 1996, 136.

1063 Foucault 2006, 319; Eliade 2008, 15: Hierophanie verursacht einen »Bruch in der Homogenität des Raumes«.

1064 Koselleck - Gadamer 2000, 18. Diese benutzten diesen Gedanken, verschiedene zeitliche Dauern zu benennen. In ihrem Sinn kann die Exklusion der Öffentlichkeit den zeitlichen Handlungskoeffizienten beschleunigen. Zur Verdeutlichung führen sie folgendes Beispiel an: In einer Demokratie erfolgen Veränderungen bestehender Gesetze nur langsam, denn die Öffentlichkeit nimmt ebenfalls Einfluss. In einer Monarchie hingegen ist ein geheimer Beschluss deutlich schneller durchzusetzen. An diesem vereinfachten Beispiel wird die handlungsrelevante Beziehung, die Gadamer und Koselleck zwischen Öffentlichkeit und Geheimnis, Außen und Innen sehen,

deutlich. s. auch Elias 2004, 62-64. 92-95 zum subjektiven Wandlungskontinuum und ›objektivem‹ Standardkontinuum einer Gesellschaft.

1065 Schama 1995, 10-19; von Stackelberg 2009, 63.

1066 Forbes 2007, 42 f.

1067 Ullman 2010, 97 unter Bezug auf Forbes 2007. Gramsch 2003, 49 identifiziert an Schichten eine ökonomische (Ressourcenausbeutung, Handelskontakte), soziale (Siedlungshierarchien, nachbarschaftliche Kontakte), kulturelle (Darstellung von Werten, Verkörperung von Ideologien), politische (Manifestation von Besitzansprüchen, Darstellung der Größe einer Gruppe) und religiöse.

1068 s. III 1.1.

1069 Forbes 2007, 46 f.

1070 s. III 1.2.

1071 Schama 1995, 15; Forbes 2007, 10.

1072 Schama 1995, 17 f.: soziales Gedächtnis nach Aby Warburg, s. E. H. Gombrich, Aby Warburg. An Intellectual Biography (Chicago 1970); Williams 1997, 564.

1073 s. III 1.3.

1074 Forbes 2007, 3 f. 18-30.

Umwelt beleben, einen engeren Bezug zur Entwicklungsgeschichte des Landes haben, denn sie leben in dieser über die Zeiten gestalteten Umwelt und bearbeiten und verändern diese weiter. Sie fühlen sich als Teil eines Kontinuums. AltertumswissenschaftlerInnen hingegen tendieren – seiner Aussage nach – zu der Vorstellung einer vom Jetzt distanzierteren Vergangenheit, ohne die prozessuale, konstante Entwicklung der Umwelt und deren stetige Weiterentwicklung zu sehen.

Da in die entwickelte Landschaft signifikante Plätze eingebunden sind, bedarf und bedurfte es einer kulturellen Prägung zum adäquaten Umgang mit diesen Ortsräumen. Die Signifikanten, die durch eine gemeinsame soziale und kulturelle Bildung bedingt sind, müssen und mussten verstanden werden. Dieser bewusste Umgang kann als Performanz, d. h. »bodyly answer to meaningful places«, angesprochen werden¹⁰⁷⁵. Der atmosphärische Raum ist (abgewandelt) nach Erika Fischer-Lichte¹⁰⁷⁶ immer zugleich ein performativer Raum¹⁰⁷⁷. Dabei dienen die Landschaft bzw. Umwelt gleichzeitig als Bühne und Kulisse der Performanzen in der Lebenswelt, die aber nicht »gegeben« ist, sondern verhandelt wird. Eigenschaften von Umwelt bzw. Landschaft, kurz: der Lebenswelten außerhalb der ›Orts‹-Qualitäten können keinesfalls mit Mitteln der Geographie beispielsweise eines Geographischen Informationssystems wiedergegeben werden. Dies ist auch bei der Verwendung von Karten zu beachten. Karten, Zeichnungen, Bilder und Fotografien gehen durch ihre Selektivität, Reduktivität und Suggestivkraft¹⁰⁷⁸ auf Kosten der Totalität der Landschaft¹⁰⁷⁹, die subjektiv mehr ist als das Reale und Objektive¹⁰⁸⁰. Auch bei Michel de Certeau ist einer der zentralen Gedanken der Verlust an Informationen in der menschlichen Projektion von Landschaft auf Karten¹⁰⁸¹. Hier sei nochmals auf die Mindscape, die »mental maps«, die sowohl individuell als auch kulturspezifisch differieren können, hingewiesen¹⁰⁸². In die gleiche Richtung zielte auch Jonathan Z. Smith mit seinem religionswissenschaftlichen Buch »Map is not Territory«¹⁰⁸³, zu dem der Autor den hier berücksichtigten Beisatz fügte »... but maps are all we possess«¹⁰⁸⁴.

II 1.2.1 ›Sakrale‹ Qualitäten

Zunächst soll die Verwendung des Begriffs »sakral« diskutiert werden. Oft dient der Unterschied zwischen ›sakral‹ bzw. ›heilig‹ und ›profan‹ »dem Zweck der Sinnggebung. Innerhalb des Tempelbezirks z. B. herrscht perfekte Ordnung. Alles was dort geschieht, hat einen Sinn«¹⁰⁸⁵. Der Begriff »profan« wird

1075 Forbes 2007, 7. Zur Performanz s. II 3.3.1.

1076 Fischer-Lichte 2004, 189 bestimmt als Räumlichkeit einen stabilen »geometrischen Raum«/Container und einen instabilen, fluktuierenden »performativen Raum«, wobei der performative Raum Potentiale eröffnet, »ohne die Art ihrer Nutzung und Realisierung festzulegen«. Dies können AltertumswissenschaftlerInnen zwar als Warnung vor Überinterpretation von Räumlichkeiten sehen, doch letztlich würde diese Aussage, wenn sie als grundlegend angenommen würde, jegliche Interpretationsmöglichkeiten ausschließen. Wir müssen als ArchäologInnen, wenn wir über die Beschreibung hinausgelangen wollen, davon ausgehen, dass Raum Handlungen zumindest in grundlegender Weise ermöglicht (Affordanz s. II 1.1.2.2). Außerdem trennt Fischer-Lichte nicht immer konsequent zwischen den Raumarten; die Grenzen zwischen beiden ›Typen‹ verlaufen fließend. Der performative Raum bietet einen speziellen Rahmen für Handlungen, verstärkt aber vor allem den Eindruck und die spezifischen Erfahrungen, die der/die Betrachtende vermittelt bekommen soll. Im Gegensatz zu den bei Fischer-Lichte angeführten Beispielen des modernen, experimentellen und »demokratisierten« Theaters werden die historischen, rituellen, kultischen und performativen ›Darbietungen‹ deutlicher. So sind die Aktionen gerade in Ritualen stark reguliert und unterliegen gewissen Zwängen. Auch die Positionie-

rung der AkteurInnen bzw. ZuschauerInnen ist nicht frei wählbar, wenngleich die jeweilige Umsetzung des Rituals Anpassungen und Änderungen unterworfen ist.

1077 Fischer-Lichte 2004, 200.

1078 Michaels 2006, 276.

1079 Michaels 2006, 277.

1080 Michaels 2006, 277: »nämlich Seele und Atmosphäre«, s. auch Großheim 1999, 325–365; Gramsch 2003, 45 f., der auf ethnologische Forschungen zu kognitiven Karten verweist oder Tilley – Bennet 2004, 218.

1081 de Certeau 2006, 347–352. Seine Gedanken zur Aneignung von Landschaft durch Bewegung sollen hier nicht verwendet werden, s. die Diskussion bei Forbes 2007, 24 f. Ähnlich andere Vordenker kognitiver Karten wie Kevin Lynch 1968; Lynch 1982.

1082 Macher 2007, 22 nach Lynch 1968, bes. 104–109. 161–181, der Personen ihre städtische Umwelt skizzieren ließ; s. Gramsch 2003, 45 f., der auf ethnologische Forschungen zu kognitiven Karten verweist.

1083 J. Z. Smith 1978.

1084 J. Z. Smith 1978, 309; Werblowsky 1998, 10. Cosgrove 1993, 8 weist darauf hin, dass Landschaften selbst als Analogie zu Theater und Karten und somit als Form der Landschaft verstanden werden können.

1085 Krieger – Belliger 2006, 17 unter Verweis auf J. Z. Smith (1978 1982 1996 2008): Rituell unangemessenes

erklärt als das »alltägliche(n) Leben, das von funktionalem, zweckgebundenem Denken und Handeln geprägt ist«¹⁰⁸⁶. Dem steht das »religiöse(n) Leben, das irrationalen, esoterischen Regeln folgt«¹⁰⁸⁷, gegenüber. Die funktionalistische und die phänomenologische Richtung der Ritualforschung sind sich in der Dichotomie von sakral/heilig mit *irratio* gegenüber profan mit *ratio* einig¹⁰⁸⁸.

In den 1960er Jahren begannen aber durch neue ethnologische Studien, Zweifel und Kritik an der strikten Trennung der beiden Lebensbereiche zu wachsen¹⁰⁸⁹. Die Trennung wurde als Konstrukt entlarvt¹⁰⁹⁰. Zahlreiche Beispiele zeigten ihre Verwebung und dass ihre Trennung erst seit der französischen Aufklärung mit der Betonung von Vernunft und Rationalismus den Vorrang in unserem Denken eingenommen hat¹⁰⁹¹, denn auch Handlungen des Alltags können eine vorgeschriebene Handlungsweise und einen kultischen bzw. symbolischen (Sinn-)Gehalt besitzen, während Rituale technisch ausgeführt und nicht nur symbolisch wirksam sein können und rationale Elemente enthalten¹⁰⁹². So treffen beispielsweise »profane«, alltägliche Bedürfnisse wie Ernährung auf besonders herausgehobene »sakrale« Fest- und Ritualzeiten. Ein anderes Beispiel für die Vermischung ist ein Gebet zu Beginn des Arbeitstages auf dem Feld. Hier finden sich transzendente, rituelle Elemente in einer typischen Alltagshandlung¹⁰⁹³. Beide Elemente bilden gemeinsam den sozialen Raum, in dem sich jede (individuelle) Lebensform befindet. Eine Unterscheidung in den Qualitäten eines Raumes wird erst durch die Lebensformen ausgehandelt.

Die Problematik bei der Unterscheidung von »sakral« und »profan« wird »Dialektik des Heiligen« genannt¹⁰⁹⁴. Dies meint die Beobachtung, dass die »einfachsten, alltäglichsten Dinge wie Steine, Felsen, Häuser als heilig klassifiziert werden können [, obwohl sie eigenständige Objekte sind]. Oder anders ausgedrückt, daß das Heilige transzendent ständig vorhanden ist [die Hierophanie¹⁰⁹⁵] und zeitweise in bestimmten Objekten vergegenständlicht wird«¹⁰⁹⁶. Aus diesem Dilemma gibt es im Rahmen einer altertumswissenschaftlichen Arbeit keinen Ausweg. Deshalb wurde entschieden, die Probleme der Trennung von »sakral« und »profan« zwar zu benennen und zu diskutieren¹⁰⁹⁷, die Dichotomie im Begriffspaar »unrein« und »rein« als Hilfsmittel jedoch weiter zu verwenden¹⁰⁹⁸. Auf die Begriffe »religiös« und »profan« wird verzichtet, der Begriff »sakral« wird weiterverwendet, meint aber dabei nicht die vorausgesetzte bzw. konstruierte Trennung zwischen Kirche/Glaubensgemeinschaft und »Staat«¹⁰⁹⁹. Die Unterscheidungen sind keine Qualität *eo ipso*,

Verhalten wird entweder als Blasphemie gewertet und bestraft oder dem »Zufall« bzw. einer höheren Macht zugeordnet und dann als »Wunder« Bestandteil des zukünftigen Ritualgeschehens (J. Z. Smith 2008, 211 f.).

1086 Zipf 2003, 10.

1087 Zipf 2003, 10.

1088 s. II 3.3.

1089 Beispielsweise Durkheim 1981, 28. 62–68. 75: Einteilung in die zwei konträren Gattungen, »profan« und »heilig«. »Gegen diese einseitige, das System erhaltende Funktion von Religion wandten sich« nach Zipf 2003, 10 f. »zahlreiche Autoren wie beispielsweise B. Malinowski, A. R. Radcliffe-Brown[, der sich nach Morris 1987, 123–131 doch auf Durkheim bezieht,] M. Douglas [2008] sowie Strukturalisten wie E. Leach [1977] und C. Levi-Strauss [1969]. Eine knappe Darstellung der kritischen Auseinandersetzung mit Durkheims Werk findet sich bei Morris 1987, 106–124. 128«. Er führt an, dass besonders Edward Evan Evans-Pritchard gegen Durkheims Trennung argumentiert. Eines seiner Argumente ist, dass z. B. Krankheit eine Einheit aus physischen, sogenannten profanen Symptomen und moralischen, sogenannten sakralen/religiösen Ursachen bildet. s. Luhmann 1977, 10–12, der auf den ebenfalls beobachtbaren, systemsprengenden Charakter von Religion eingeht und als weitere Kritik an der funktionalistischen Interpretation von Religion anführt, dass die Funktionen auch durch andere Institutionen, Prozesse oder Mechanismen erfüllt werden können; Michaels 2006, 282. Weitere Beispiele bei Brück 1999, 319–322.

1090 Merleau-Ponty 1966; Werblowsky 1998, 10.

1091 Goody 1977; Bell 1992, 123; Brück 1999, 317–319; Zipf 2003, 10. Die Abtrennung sakraler Bereiche ist nicht bei allen Lebensformen zu finden.

1092 s. Brück 1999, 325: »Contrary to Leach (1968, 523), however, this is not to suggest that action has both a symbolic and a practical aspect. Leach identifies symbolic and the practical as quite distinct: two sides of the coin of human action. Rather, I would assume that they are one and the same«.

1093 s. III 1.1.

1094 Zipf 2003, 10 Anm. 10 dürfte die Bezeichnung von Colpe 1970, 29 übernommen haben, Eliade 2008 spricht zwar von einem »Paradoxon« (9), die Sakralisierung gewisser alltäglicher (profaner) Gegenstände betreffend (Manifestation der Hierophanie), doch der Ausdruck »Dialektik des Heiligen« findet sich hier nicht.

1095 Zur Hierophanie s. II 4.1.3.

1096 Zipf 2003, 10; s. zu Eliade in der Altertumswissenschaft Colpe 1970, 28 f.

1097 s. II 3.1; III 1.3; III 1.6.

1098 Zipf 2003, 11. Mit der Auflösung der Dichotomien wäre laut Zipf das Ritual als Konzept in Frage gestellt, denn wenn diese unterschiedlichen Lebensbereiche nicht existent sind, so würde auch der traditionell postulierte Wirkungsbereich der Rituale, nämlich die religiöse Sphäre, analytisch aufgelöst.

1099 Wasilewksa 1993, 471 nennt als eine ihrer Prämissen diese Trennung als wichtiges Konzept aller Religionen und damit fundamental zur Untersuchung des

sondern bedürfen der Raumkonzeption und des Umsetzungsraums und ihrer Qualität unter der jeweiligen Rahmenbedingung, die nur bedingt für antike Kulturen nachvollzogen werden können.

Auf der methodischen Ebene ist die Auflösung des Widerspruchs möglich, indem die Praxis, die Körperlichkeit und die Wahrnehmungen der Lebensformen als analytische Ebene ›zwischen geschaltet‹ werden¹¹⁰⁰. In diese Richtung weist die Verwendung des Begriffs »Ritualgeschehen«¹¹⁰¹. Rituale werden als abgeschlossener, außeralltäglicher¹¹⁰² Prozess innerhalb alltäglicher, sozialer Aktivitäten erklärt¹¹⁰³. Die Konstruktion von Reinheit in der Überleitung aus einem ›unreinen‹ zu einem ›reinen‹ Zustand bestätigt die vermittelnde Funktion der Praxis¹¹⁰⁴.

Die Sakralität entsteht erst durch die menschliche Konstruktion einer Beziehung »zu einer Kraft, einem unpersönlichen Wesen etc.«¹¹⁰⁵. Somit ist zu fragen, wie Ortsräume aus der Homogenität der Umwelt in den Raumkonzepten/der Landschaft/Mindscape herausgelöst werden konnten und als mit besonderen Qualitäten besetzt gelten konnten¹¹⁰⁶. An dieser Stelle sei der Ausspruch eines Ch'an-Mönches zitiert, der sich beschwerte: »Since the Dharmakaya fills all space, where in the entire universe can I find a place to shit?«¹¹⁰⁷ Dort, wo alles sakral ist, ist nichts mehr sakral. Sakralität kann erst im Unterschied zum Nicht-Sakralen entstehen¹¹⁰⁸. Auch Pilgern macht erst dann Sinn, wenn es sakrale im Gegensatz zu weniger sakralen Räumen gibt¹¹⁰⁹. »Talking about sacred space, whether shrines, cities or lands, means breaking up the homogeneity of space«¹¹¹⁰. So sind beispielsweise für Prozessionen im hethitischen Bereich spezielle Ortsräume als ›Stopps‹ vorgeschrieben, die die Homogenität des Raumes unterbrechen¹¹¹¹. Die Sakralität einer Landschaft entsteht aus einem kulturimmanenten bzw. subjektiven Raumgefühl. Grenzen des heiligen Raums werden nicht nur durch bauliche Übergänge (z. B. eine Temenos-Mauer¹¹¹²), sondern auch durch liminales Verhalten (z. B. Ausziehen der Schuhe am Eingang¹¹¹³) gebildet¹¹¹⁴. Unser Verhalten z. B. in einer Kirche unterscheidet sich in der Regel von außerhalb gelebten Handlungsmustern. In den sakralen Raum, die »Vorderbühne«¹¹¹⁵, konnte eine spezifische kosmische Ordnung eingeschrieben sein, die besondere performative Verhaltensregeln bedingte¹¹¹⁶.

Die Suggestion von angemessenem Verhalten geht von der Gesellschaft aus, in der sich die einzelne Lebensform bewegt, und entspricht der Sozialisation, von der sie geprägt ist. Dies drückt sich durch eine ähnliche Vorstellung von Dingen in sozialen Gruppen aus¹¹¹⁷. Das Bewusstsein von Sakralität verändert unseren Blick und die Wahrnehmung der Umwelt¹¹¹⁸. Durch unser gesellschaftliches Umfeld und Wissen erkennen wir heilige Räume und aktivieren sie dadurch gleichzeitig, wodurch sie wirkmächtig werden. Es findet eine

sakralen Raums im prähistorischen Anatolien. Contra Brück 1999; Zipf 2003, 11–13.

1100 Ähnlich Tilley 1994, 11–14; Brück 2005, 47.

1101 Zum Begriff s. II 3.1.2.

1102 Nach J. Z. Smith 1996, 109 ist aber nicht die Unterscheidung sakral-profan zentral für das Ritual, sondern die Tatsache, dass die Ritualisierung außer-alltäglich ist. »Ritual is, above all, an assertion of difference«. Bell 1992, 102.

1103 Zipf 2003, 11, womit auch die mehrdeutige Verwendung von Objekten begründet werden kann.

1104 s. III 1.3; zur körperlichen Praxis der Reinigungshandlungen s. III 6.1.2.

1105 Zipf 2003, 11.

1106 J. Z. Smith 2008, 213 f. thematisiert die menschliche Herstellung von Gottheitsbildern durch Handwerker.

1107 Zitiert nach Werblowsky 1998, 13.

1108 Werblowsky 1998, 13; J. Z. Smith 2008, 213: Dinge sind nur in Relation, vor allem in Relation zu den Menschen heilig.

1109 Werblowsky 1998, 13: »Had we but world enough and time, to quote a seventeenth-century poet, I would link space and time by means of the connecting concept of movement, which, for our purposes, means pilgrimage and its wide range of spiritual and social functions: piety

and recreation, devotion and desire for adventure, release from the interruption of the yoke of routine and hierarchy (Turner's liminality), asceticism and tourism, plus all the other elements that have been pointed out by Erik Cohen«.

1110 Werblowsky 1998, 12.

1111 Genauer zu Prozessionen s. III 1.3.1.

1112 Interessant ist dabei, dass das Wort *temenos* von *temno-*, »schneiden, absondern« abzuleiten ist. Laut Cassirer 1925, 127–129, 136 beruht auch *con-templari*, das (theoretische) Betrachten und Anschauen, auf der Idee des »abgesteckten« Raums; Michaels 2006, 280.

1113 Beispielsweise beim Betreten von Moscheen oder in 2. Moses, 3.5: »Heiliges Land«, das nicht mit Schuhen zu betreten ist.

1114 McMahon 2003, 265–280 zum Thema (soziale und terminologische) Grenzen im Hethitischen; zu Verhalten s. u. a. II 4.3.2; III 2.3; gesamte Kapitel III 6.1.1 und III 6.2.1.

1115 Zu Vorderbühne und anderen visuellen, bildhaften Performanzen s. II 4.1.5; zum Bühnenbild s. II 4.2.

1116 Wightman 2007, 906.

1117 Lynch 1968, 17 nennt dies als das analytische Mittel der Stadtplaner, Städte für größere Gruppen angenehm zu gestalten.

1118 Werblowsky 1998, 10.

Art Interaktion statt, wobei im strengen Sinn nicht von Interaktion zu sprechen ist, da ein Ortsraum kein responsives Subjekt, sondern der menschlichen Prägung, seinem Verhalten und seiner Adaption unterworfen ist. Ein Ortsraum kann also erst dann ›sakral‹ werden, wenn dieses in unserem Blick auf ihn angelegt ist¹¹¹⁹. So verändert unser Wissen um die Eigenschaften eines Raumes unseren Blick und unsere Wahrnehmung, wodurch wiederum unser Verhalten zu einem als angemessen suggerierten Verhalten adaptiert wird. Hier findet sich der Gedanke des Menschen als ›Sinnstifter‹ wieder¹¹²⁰.

Durch die Wahrnehmung von Räumen und Bildern¹¹²¹ als Mittler der Lebenswelt wird zwischen Innerem und Äußerem unterteilt, wie es in Räumen, Bildern und allgemein gesellschaftlichen Konzepten der Lebensbewältigung eingeschrieben ist. Anders formuliert formen wir durch unsere Mindscape die Unterscheidung von mentalem und kosmischem Raum. Die Umgebung, die naturräumlichen Gegebenheiten wie Berge, Meere, Flüsse, Seen, Quellen, sind auf der Welt überall und zu allen Zeiten ähnlich, die Wahrnehmung dieser Elemente nicht¹¹²². Hier lassen sich kulturspezifische Unterschiede erkennen.

So unterliegt auch der Versuch, die Heiligkeit der ›Natur‹ in der Gedankenwelt anderer Kulturen (›Religionen‹) zu erfassen, oft der Gefahr, diese zu dekonstruieren. Fremde und befremdende Zusammenhänge werden in uns zugängliche Elemente aufgelöst, Kontexte in den Hintergrund gerückt. Strukturen und Vorgänge der ›Natur‹ werden als existenzbedingender Lebensraum des Menschen (als biologischem Wesen) vorausgesetzt¹¹²³ und als signifikant Herausragendes interpretiert¹¹²⁴. Es ist zwar möglich, dass ›Religion‹ und Mythen im Hethitischen auch ein *ä t i o l o g i s c h e s* Instrument zur Erklärung von Naturphänomenen waren¹¹²⁵, da es wohl kein wie heute in der Moderne von den Glaubensvorstellungen abgelöstes Wissenschaftssystem gegeben hat. Doch impliziert solch ein postreligiöses Verständnis von der Rolle des Glaubens als Erklärungsmuster (das nun, am Ende einer Evolution, durch die Wissenschaft ersetzt wird) gleichzeitig einen modernen Fortschrittsmythos, der die antiken Denkweisen als ›primitiv‹ qualifiziert, aber möglicherweise in hundert Jahren ebenfalls als antiquiert abgelehnt werden wird¹¹²⁶. Dieser Fortschrittsmythos geht von einer teleologischen Entwicklung vom primitiven Determinismus über den Possibilismus zum positiv konnotierten Jetzt-Zustand der Unabhängigkeit von der ›Natur‹ aus¹¹²⁷. Einer solchen Wertung sei sich

1119 Werblowsky 1998, 10 f.

1120 Bereits bei II 1.1.4 diskutiert.

1121 Zu Bildern s. II 4.

1122 Bradley 2000, 33.

1123 Seidlmayer 2006, 234.

1124 Meijer 1992b. s. die Mahnung bei Colpe 1970, 33: »Das Gegenteil, nämlich, daß dies [die Installation von heiligen Ortsräumen] überall möglich war, sollte zwar angesichts einer von der mit Urgeschichte befaßten Wissenschaft [...] selbstverständlich sein; es wird aber häufig vergessen, weil man in der Wissenschaft leicht derselben Anziehungskraft erliegt, die Felsen, Quellen, Grotten und Haine (und anderes) auf verehrungsbereite Menschen ausgeübt haben. Während also die Kategorie der Wiederholung [Konstanz im Ortsraum] einige Gründe bereithält, die zur Identifizierung eines Heiligtums führen können, beseitigt die Kategorie der Entdeckung [d.h. die in der Prähistorie nicht nachvollziehbaren Ätiologien und Gründe für die Wahl eines Ortsraumes als sakral] alle Gründe, welche die Identifikation eines Heiligtums ausschließen könnten«.

1125 Vgl. Renfrew 1994a, 48.

1126 Meier 2009, 701.

1127 Meier 2009, 701: Hier wird der (optimistische) Fortschrittsmythos der menschlichen Entwicklung in seiner Umwelt und ihrer Aneignung »vom Naturdeterminismus über den Possibilismus bis zur Freiheit des Menschen von der Natur und deren willkürlicher Gestaltung in der Moderne« genannt. Groh – Groh 1991, 9 f. 11–13; Groh – Groh 1996, 7. Ähnlich äußerte sich Hodder 1985, 19: »Since the

Enlightenment, the objective within which archaeology found its place was control of the natural world by rational means. In the eighteenth century, nature took on a changed meaning (Bloch – Bloch 1980 [22–41 zur Geschichte der Natur in Europa unter besonderer Berücksichtigung der Vorstellung, dass Frauen besonders eng mit der Natur verbunden seien und daraus ihre »Unterlegenheit« resultiert.)). It was no longer something despised as low, associated with The Fall, savages, and the failure of education. Now nature became cherished as the source whereby society, morals, and education were to be reformed and purified. Before the eighteenth century, the source of light and legitimacy came from God through monarch and church. From the eighteenth century, light came from an antecedent and superior basis for society and morality from nature. In archaeology, culture became equated with the control and capturing of nature not only in the sense that past material culture was labelled, categorized, controlled, and administered, but also in the sense that a past was erected in which Man gradually pulled himself out of the mists of irrational beliefs, achieved intelligent enlightenment, and obtained mastery over nature«. Ablehnend Giddens 1997, 41–43. 283–288. 292–300. 321–333, der von einer (teleologischen) Evolution der Geschichte abrückt und Geschichtliches als Aneinanderreihung von Episoden versteht. Allerdings schleicht sich auch bei ihm ein Determinismus ein, wenn er sagt, dass Stammesgesellschaften die engste Verbindung zur Natur hätten (Giddens 1997, 249 f.); Joas 1997, 16; vgl. auch die Kritik von Whitelaw 1994, 217 f.

grundsätzlich enthalten¹¹²⁸. Darüber hinaus führt Niklas Luhmann an, dass das Verständnis von Religion als »interpretierend« einen Interpretationsbedarf bzw. Sinnbedarf voraussetzt, den er aber so pauschal nicht sieht¹¹²⁹.

Ebenso entsteht die Frage, was zuerst da war: die Heiligkeit der ›Natur‹ als bedeutungstiftend für die Heiligkeit der Göttlichen (Welt) oder die Heiligkeit der Göttlichen (Welt) als bedeutungstiftend für die Heiligkeit der ›Natur‹¹¹³⁰. Die Erklärung findet sich jeweils in den Narrativen der Religion. »Nicht Religion wird heilig, weil sie auf die Heiligkeit der Natur verweist, sondern die Welt wird heilig als Zeichen der Wahrheit der Religion – die tiefer zu ergründen bleibt«¹¹³¹.

Émile Durkheim geht auf seiner Suche nach dem Ursprung der Religion auch der Frage nach, anhand welcher Merkmale oder Kriterien Menschen eine Unterscheidung zwischen ›profaner‹ und ›sakraler‹ Natur getroffen haben¹¹³². Grundlegend ist hierbei seine Annahme, dass für den Betrachtenden die Umwelt/Landschaft in sich nicht differenzierbar ist, denn die »Natur ist doch immer und überall sich selber gleich«¹¹³³. Für ihn unterscheiden sich die »heiligen Kräfte«, mit denen der Mensch in Berührung kommt, nicht durch ihre Intensität, sondern sie sind in ihren spezifischen Eigenschaften grundlegend anders als die »profanen«. Jedoch sind alle in der Natur erscheinenden Kräfte gleichartig, »es gibt keinen Grund, den einen [physischen Phänomenen] eine größere Würde zu verleihen als den anderen«¹¹³⁴.

Das Erkennen von ›Heiligen Plätzen‹ ohne die zeitnahe gesellschaftliche Prägung ist ohne weitere Hilfsmittel unmöglich. Eine immanente, ›heilige‹ Aura eines Platzes kann contra Durkheim kaum vorausgesetzt werden. So müssen in den meisten Fällen die Gründe für eine ›Sakralisierung‹ eines Ortsraums offenbleiben¹¹³⁵. Vorstellbare Gründe sind, dass Plätze mit Mythen oder Riten und Geschichten/Erinnerung verknüpft werden, die ihre spezifische Kraft ausmachen. Andere Stätten wurden zu heiligen Stätten durch den Besitz gewisser Artefakte (Reliquien¹¹³⁶), Heiligtümer oder Gräber, göttliche Erscheinungen bzw. die Vita und Nachfolge sogenannter Heiliger Männer¹¹³⁷. Dies zeichnet sie dann vor anderen aus.

Eine kosmische Ordnung (z. B. ›*Axis mundi*‹¹¹³⁸, Kardinalrichtungen) wurde bisweilen in räumliche Strukturen kodiert (z. B. christliche Apsis nach Osten ausgerichtet, *cardo* und *decumanus*¹¹³⁹), bisweilen war der sakrale Raum selbst symbolhaft, wie es bei Konzepten von Bergen als Himmelsleitern zu beobachten ist¹¹⁴⁰.

s. z. B. für das Hethitische die Beiträge Lebrun 2006b, 237–243; Mazoyer 2006b, 261–267 in der Publikation des Kongresses »L’Homme et la Nature. Histoire d’une colonisation« (Mazoyer u. a. 2006), s. auch II 3.2 zur Kritik am »Magie«-Begriff in der Altorientalistik, der ein evolutionistisches Modell impliziert, bei Peter 2004, 38. 146–148.

1128 So auch Vorannahmen wie bei Wightman 2007, 898, dass generell gelte, dass unstratifizierte, eher egalitäre Gesellschaften keine Kultgebäude besäßen, während hierarchische Gesellschaften mit Eliten zumindest für die Gottheiten Kultgebäuden mit sozialen Funktionen errichteten.

1129 Luhmann 1977, 11 ebenda zu »Sinn« s. 20–27.

1130 Nach Seidlmayer 2006, 234, der als Beispiel auf den Bedeutungsverlust des Christentums hinweist und die damit einhergehende moderne Interpretation des Weihnachtsfestes als Wintersonnenfest und nicht mehr als Geburtsfest des Gottessohns. Diese Neu-/Uminterpretation wird jedoch dem Sinn des Festes im religiösen Zusammenhang nicht gerecht.

1131 Seidlmayer 2006, 234.

1132 Durkheim 1981, 124–126 bei der Diskussion des Naturismus.

1133 Durkheim 1981, 124.

1134 Durkheim 1981, 124.

1135 s. auch Colpe 1970, der auf Kategorien der Sakralisierung bzw. deren Identifizierung hinweist: die Wiederholung, Entdeckung (eines Geschehens z. B. Blitzschlag, brennender Dornenbusch) und Außergewöhnlichkeiten in »Naturformationen geologischer und botanischer Art«.

1136 Man denke nur an den politischen und kultischen Einfluss durch wirtschaftliche und »mental-legitimato- rische« Stärke, den mittelalterliche Pilgerorte mit ihren Reliquien erreichen konnten. Wightman 2007, 930–959 entwickelt hierzu ein eigenes Konzept des »primary, secondary, tertiary and quaternary sacred space«.

1137 Werblowsky 1998, 11.

1138 Colpe 1970, 33: »Es ist möglich, daß das Bedürfnis, in bestimmten Orten ein Symbol gerade des Zentrums zu sehen, so zeitlos ist, daß man es auch für urgeschichtliche Epochen ansetzen darf. Da es sich dort aber nicht beweisen läßt, muß man das Zentrum als den ungewöhnlichsten unter einer Vielzahl anderer möglicher Orte betrachten und bei gewissen Punkten die Außergewöhnlichkeit als solche zu bestimmen suchen«.

1139 Giddens 1997, 197 f.

1140 Vgl. Eliade 1953, 24; Wightman 2007, 906: »Sometimes the temple or sanctuary assumed the metaphysical form of a cosmogram, though more often only certain key elements of cosmography were spatially encoded. Cosmic aspects most frequently encoded in religious architecture include center or axis of the world, sacred mountain, primeval earth-disk, solar passage, and cardinal directions. The idea of the temple as a mountain is common to several ancient cultures. The mountain symbolized strength, permanence and protection, and also a kind of stairway to the abode of the gods. In some mythologies it represented the primeval earth-mound and therefore the process and principle of creation; in this sense

Berge¹¹⁴¹, aber auch Säulen oder Bäume¹¹⁴² und Ähnliches sind nach Eliade potentielle ›*Axis mundi*‹, Kontaktzonen zwischen Himmel und Erde, aber auch der Unterwelt¹¹⁴³. Aber auch andere ›Heilige Stätten‹ wie Quellen und Flüsse, Haine¹¹⁴⁴ sind nach oben offen und ermöglichen den Kontakt zu den Gottheiten¹¹⁴⁵. Ob dies auch im hethitischen Bereich der Fall sein kann, steht zu prüfen¹¹⁴⁶.

Des Weiteren soll auf die potentielle Bewertung von Lebensbereichen aufmerksam gemacht werden, die anhand divinatorischer Texte nochmals genauer untersucht werden könnten¹¹⁴⁷. In den Worten »links« und »rechts«¹¹⁴⁸ sowie in den Bezeichnungen der Himmelsrichtungen sind möglicherweise auch im Hethitischen Bewertungen des Ortsraums impliziert¹¹⁴⁹. Sie sind nicht nur Koordinaten in einem Begriffssystem¹¹⁵⁰, sondern vermitteln Gefühle in Gesellschaften, die zumeist aus RechtshänderInnen bestehen¹¹⁵¹. Am deutlichsten wird dies bei der christlichen Konnotation vom Westen mit Unterwelt und dem Osten mit Auferstehung, während wir heute Westen mit »Wildem Westen«¹¹⁵², Cowboys, Freiheit, aber auch Ost-West-Konflikt assoziieren¹¹⁵³.

Zu beobachten ist in zahlreichen Kulturen, dass GötTInnensitze besonders markiert und aus der alltäglichen Lebenswelt herausgehoben sind¹¹⁵⁴. Dieses führt aber zu einer Fokussierung von Gottheiten auf einen Berg oder einen Hügel, einen Tempel oder ein Dorf, wodurch der Wirkungskreis eingeschränkt wird, er oder sie aber in der Kultpraxis evoziert werden kann, denn Gottheiten, die einen festen Sitz haben, können nicht omnipräsent sein. Daher gibt es in derartigen Konstrukten stets eine komplexe Vielzahl von GöttInnen¹¹⁵⁵. Die göttlichen Ortsräume sind Zielpunkt von Wallfahrten bzw. Prozessionen, sie ›funktionieren‹ nur in Zusammenhang mit anderen ›Heiligen Räumen‹. Nach Axel Michaels spricht man »nicht von heiligen Landschaften, wenn es nur um einen Ort, Tempel, Berg, Wald oder Fluss geht, wohl aber wenn es um die Verbindung dieser Orte geht. Die Rede von Landschaften braucht die Vogelperspektive und die Distanz, aber die Heiligkeit ergibt sich nur aus der Singularität der Konstituenten«¹¹⁵⁶. Die sakrale Landschaft erschloss sich wohl auch im Hethitischen dadurch, dass sie erlaufen werden musste¹¹⁵⁷. Eine hethitische Wahrnehmung zu rekonstruieren, geschweige denn nachzuempfinden, ist kaum möglich. Der Frage, ob im hethitischen Anatolien viele, vielleicht sogar alle Plätze von heiligen Wesen besetzt waren und nach welchen Kriterien diese ausgewählt wurden, soll trotzdem aufgeworfen werden¹¹⁵⁸. Allerdings ist es nicht möglich, um Ortsräume gewobene Mythen, die auch nur selten in Schriftquellen niedergelegt wurden, mit physischen Orten zu verknüpfen.

the sacred mountain was related to the concepts of axis mundi (i.e. earth axis) and primeval earth-disk«.

1141 Eliade 1953, 12. 24–28; Cronon 1995, 75; Bradley 2000, 28–32. So sagt beispielsweise Henry David Thoreau nach seiner Besteigung des Katahdin in Maine 1846: »His words took the physical mountain on which he stood and transmuted it into an icon of the sublime: a symbol of God's presence on earth«.

1142 Cummings – Whittle 2003, 262.

1143 Eliade 1953, 12; Bradley 2000, 28–32; Eliade 2008, 24–31; zur Unterwelt s. III 1.3.3.2.

1144 Zur Verehrung von Bäumen bzw. Hainen s. Cummings – Whittle 2003, 261 f.

1145 Eliade 2008, 18–21.

1146 s. III 1.3.2.3; (III 2.2.5.2.2.2); IV 1.3.

1147 Zur Mantik s. III 6.1.1.3.

1148 Bell 1992, 103. 105 f. mit weiteren Assoziationsketten, wobei die Oppositionspaare stets lediglich etwas annähernd (treffend) beschreiben können. Ein endgültiges Ergebnis kann damit nicht erzielt werden. ›Links‹ und ›rechts‹ im klassischen Altertum s. H. Wirth 2010.

1149 Zu ›links‹ und ›rechts‹ s. III 6.1.1.3; III 6.2.1.3.

1150 Lynch 1968, 148–151 zu anderen Koordinatensystemen und »Kompassrichtungen«.

1151 H. Wirth 2010, 16. 41 spricht sogar von einer »anthropologischen Konstante«, dass die rechte Hand der linken vorgezogen wird und damit implizit und explizit eine qualitative Wertung und Ausdeutung der linken und

rechten Seite einhergeht. Außerdem macht er auf S. 71 aus, dass zu dem Begriffspaar links/rechts auch die Paare unten/oben, hinten/vorne gehören, wobei ersteres jeweils zusammengehört. Interessant ist, dass Ströker 1965, 40 von der linken Seite als »geehrte, geheiligte, wohl auch dämonisch verdächtige« spricht.

1152 Cronon 1995, 76–80 zu diesem Mythos in der amerikanischen Gesellschaft, der ebenfalls ein Mythos der »Natur« ist.

1153 Bell 1992, 101 f.; Michaels 2006, 281 verweist auf die Begriffspaare oben/unten, die in christlicher Kultordnung mental besetzt werden, z.B. Altar/Kanzel/Kleriker oben (spirituell), Gemeinde unten (weltlich).

1154 Literatur zu kultischen Landschaften, d. h. einer Topographie der Gottheiten, wie sie üblicherweise im Vorderen Orient ›aufgespannt‹ werden, s. Pappi 2007, 319–328; Ullman 2010, 97. Allerdings definiert Pappi beispielsweise kultische Landschaft als »sum of human performances, beliefs, cults, rituals and holy places«. Dies erweckt den Anschein, als sei »holy« eine ontologische Qualität und würde nicht durch Handlungen bzw. Mindscape kreiert.

1155 Zu Prozessionen und zur Bedeutung des Weges s. auch Tilley 1994, bes. 29–31; Ouzman 2002, 39.

1156 Michaels 2006, 278.

1157 Analog zu Michaels 2006, 278, der dies für den Himalaja anführt.

1158 s. III 1; IV 2.1.

Neben den Heiligen Plätzen in der Landschaft gibt es auch heilige, intramurale Stätten¹¹⁵⁹. Sie erhielten dieses Attribut möglicherweise durch bereits angeführte historische Umstände oder Ereignisse oder weil sie – ob theoretisch oder im Bauplan so angelegt – räumlich die kosmologische Ordnung abbilden: Roma Quadrata, die Kaaba in Mekka, der Omphalos in Delphi, Etemenanki in Babylon, konzentrische heilige Städte vom ›Axis mundi-Typ‹ oder mit sozio-politischer Macht wie Jerusalem. Siedlungsformen weisen bisweilen kultisch motivierte Strukturen wie ein Heiligtum im Zentrum, die Anordnung von niedriger gestellten Menschen am Rand der Siedlung sowie die Separation des königlichen Palastes an höher liegender Stelle auf.

Die Betrachtung dieser und ähnlicher Fragen spielt in das Gebiet der Religionsgeographie. Sie ist jedoch nicht selten der bereits angesprochenen Gefahr ausgesetzt, Umweltfaktoren wie topographische Gegebenheiten, Boden und Klima Mentalitäten determinierend einzuschätzen¹¹⁶⁰. Aber bauliche Einschreibungen sind nicht *eo ipso* nur aus den natürlichen Gegebenheiten zu erklären, denn sonst würde es in einem ›Naturraum‹ durch die verschiedenen Zeiten keine Veränderungen in den Bauten, den (Glaubens-)Vorstellungen und Praktiken geben. Raum wird eben durch soziale Praktiken konstituiert, die nicht kulturunabhängig zu verstehen sind.

In einigen Bereichen mag jedoch ein Einfluss der naturräumlichen Gegebenheiten auf kultische Vorstellungen erkennbar sein¹¹⁶¹. Möglicherweise richteten sich Teile des Festkalenders – wie anscheinend auch im Hethitischen – nach dem Erntezyklus¹¹⁶². Hier fand eine »Sakralisierung von Zeit«¹¹⁶³ statt, die quasi rhythmisiert wird. Dabei ist zu beachten, dass die Zeitpunkte der Feste keinen ahistorischen, kulturunabhängigen ›Fakten‹ unterliegen, sondern gesellschaftlich konstruiert und festgelegt waren¹¹⁶⁴. Dies wird als temporale Qualität verstanden und unten diskutiert¹¹⁶⁵.

II 1.2.2 »Heterotopien«

Die Art wie Ortsräume und Raumkonzepte von einer Gesellschaft produziert und konstruiert werden, kann nicht nur nach (zugewiesenen) Qualitäten des Raums als produktiv, historisch, sakral, ›nicht-sakral‹, sondern auch nach den bewussten und unbewussten Projektionen und Einteilungen geordnet werden. In letzterem Fall spricht Michel Foucault von »Utopien« und »Heterotopien«¹¹⁶⁶. »Utopien« sind in dieser Definition die – (mental) gleichzeitig existierenden – absolut unrealen Orte wie Paradies- und Höllenvorstellungen¹¹⁶⁷. »Heterotopien« sind verwirklichte Utopien, mögliche reale, aber zeitlose Ortsräume, die eine mystische Komponente enthalten und die aus dem besetzten Umsetzungsraum der Gesellschaft quasi herausgeschnitten sind. Sie können positiv und negativ konnotiert sein. Nach Foucault entwickelt(e) jede Gesellschaft Heterotopien¹¹⁶⁸. Die Kriterien für »Heterotopien« nach Foucault sind die folgenden¹¹⁶⁹:

- 1) Heterotopien »besitzen die Fähigkeit, mehrere reale Räume, mehrere Orte, die eigentlich nicht miteinander verträglich sind, an einem einzigen Ort nebeneinander zu stellen«¹¹⁷⁰ (z.B. Theater, Garten).
- 2) Sie enthalten zeitliche Brüche (»Heterochronien«/»zeitweilige Heterotopien«), (z.B. Museen, Bibliotheken, Orte des »Ausnahmestands« wie Festplätze, Feriendörfer).
- 3) Sie »setzen stets ein System der Öffnung und der Abschließung voraus, das sie isoliert und zugleich den Zugang zu ihnen ermöglicht«¹¹⁷¹ (z.B. »Eingangsrituale« an Gefängnissen, im Hamam, Reinigung vor dem Saunieren).

1159 Werblowsky 1998, 11.

1160 Michaels 2006, 282; s. u. a. Einleitung zu II.

1161 Auch »Gegenwelten« wie Paradies- und Höllenvisionen können von naturräumlichen Gegebenheiten geprägt sein.

1162 Hutter 2008, 75 f. unter Verweis auf CTH 385 »Muršili II. Gebet an die Sonnengöttin von Arinna« KUB 24. 6.

1163 Hutter 2008, 74.

1164 Elias 2004, 66–74.

1165 s. III 1.5.

1166 von Stackelberg 2009, 52 (fügt noch Dystopien ein) nach der englischen Übersetzung von M. Foucault, *Of Other Spaces, Diacritics* 16, 1986, 22–27; deutsch: Foucault 2005, 9–22; Foucault 2006, 317–329; s. auch Soja 1996, »Thirdspace/Thirthing«, zu Soja s. II 1.1.2.1.

1167 Foucault 2005, 25–36.

1168 Foucault 2006, 321.

1169 Hier ist anzumerken, dass Foucault 2006, 321 f. von Grundsätzen spricht.

1170 Foucault 2006, 324.

1171 Foucault 2006, 325.

- 4) Heterotopien sind Illusions- oder Kompensationsräume der institutionalisierten kollektiven Lebensform und der Handlungskontext für abnormes Verhalten¹¹⁷². Räume der Illusion sind z.B. Freudenhäuser, die der Kompensation/Ordnung z.B. (Jesuiten-)Kolonien.

Es gibt zwei Arten von Heterotopien: zum einen Räume, die einer bestimmten Personengruppe in einem (kurzfristigen) Ausnahmezustand vorbehalten sind und in diesem Fall »Heterotopie der Krisis« (z.B. Entbindungsstation, Krankenhaus) genannt werden. Zum anderen gibt es »Heterotopien der Divergenz«¹¹⁷³/ »Abweichungsheterotopien«, die Räume für (relativ dauerhaftes,) von der Norm abweichendes Verhalten sind (z.B. Gefängnisse, Sanatorien, Psychiatrien, Friedhöfe, Festplätze, aber auch Gärten)¹¹⁷⁴.

Zwei weitere Grundsätze stellte Foucault den genannten Kriterien voran:

1., dass es Heterotopien in allen Gesellschaften gibt und gab¹¹⁷⁵. – Dies steht aber zu überprüfen und ist nicht als Kriterium zu verwenden.

2., dass Heterotopien im Lauf ihrer Geschichte in ganz unterschiedlicher Weise funktionieren können. Als Beispiel führt er Friedhöfe an, die von innerhalb der Siedlungen nach außerhalb wanderten. – Dieses ist ein zu flexibles und somit nicht aussagekräftiges Kriterium für oder gegen eine Entscheidung, einen Raum als Heterotopie anzusprechen.

Die bei Foucault gedachten Heterotopien sind von Institutionen geschaffene Illusions- oder Kompensationsräume und stehen nicht außerhalb der (institutionalisierten) Welt¹¹⁷⁶. Sie sind keine »gegenkulturellen Räume«¹¹⁷⁷. »Gegenkulturelle Räume unterscheiden sich von Heterotopien insofern, als ihnen eine strukturmmanente Illusions- oder Kompensationsaufgabe zufällt, wohingegen gegenkulturelle Räume aus einem widerständigen Handeln hervorgehen«. Im Sinne Löws wäre der Begriff »Heterotopie« irreführend, weil hier ein räumliches Phänomen als Ort (Topos) bezeichnet wird¹¹⁷⁸. Wie bereits angeführt, soll aber im Unterschied zur Löwschen Methode der Raum als Ort, d.h. auch menschenleer, ohne deren sinnkonstituierendes Handeln als analytisch möglich vorgestellt werden¹¹⁷⁹.

Auf dieser Grundlage könnte zwar das Wort »Heterotopie« als Qualitätsbezeichnung auf Raumkonzepte und Umsetzungsräume im ›offenen Raum‹ angewendet werden, beispielsweise für Ortsräume wie die Quellheiligtümer. Ob es aber das Konzept der Heterotopien bei den hethitischen Lebensformen gegeben hat, stünde zu untersuchen. Wie vorgestellt, gibt es verschiedene Arten von Heterotopien. Mögliche Heterotopien im hethitischen Bereich wären Entsorgungsräume der Ritualrückstände, Umsetzungsräume von Strafen, Bestattungsräume und Festräume. Für das Hethitische stellt sich die Frage, wie diese Arten von Heterotopien nach Ausnahmezustand bzw. abnormem Verhalten zu trennen seien. Diese Frage ist nicht zu beantworten.

Kurz sei andiskutiert, ob sie – wie von Foucault postuliert – in allen und somit auch in der hethitischen Kultur existierten. Ihre Kriterien sind »andere Zeiten«, zeitliche Brüche¹¹⁸⁰, Abschließbarkeit sowie ihre Illusions- und Kompensationsmacht für abnormes Verhalten. Der Begriff »Heterotopie« soll andere, außeralltägliche Ortsräume bezeichnen. Als Begriff ist Heterotopie stimmig und griffig. Das von Foucault vorgestellte Konzept hinter den Heterotopien erscheint aber für die Altertumswissenschaften unbrauchbar. Keines der Kriterien entspricht einer überprüfaren Handlungsweise und die Wahrnehmung der HethiterInnen kann ohne ZeitzeugInnen, d.h. schriftliche Hinterlassenschaften, nicht ergründet werden.

Zusammenfassend ist somit festzuhalten, dass es ein sehr treffendes Wort ist, ›andere‹ Raumqualitäten als Heterotopien zu bezeichnen. Als Konzept ist es jedoch sowohl aus Gründen der Quellenlage als auch aufgrund seiner nicht intendierten Stringenz auf hethitische Raumkonzeptionen nicht anwendbar. Ein Erkenntnisgewinn wird bei der Verwendung dieses Begriffes nicht erwartet, weshalb er nicht eingeführt werden soll.

1172 Foucault 2006, 321–323.

1173 Foucault 2005, 9–22; Foucault 2006, 321–327.

1174 Foucault 2006, 321–323.

1175 Foucaults 2006, 321 f.

1176 Löw 2001, 147–150. 164 f.: Raum ist für Foucault Handlungskontext. Raum als Netzwerk verweist auf den Handlungszusammenhang, den Akt des (an)ordnenden Platzierens und Lagerns.

1177 Löw 2001, 185 f.

1178 Löw 2001, 165.

1179 s. II 1.1.2.1.

1180 Beispielsweise Museen, Bibliotheken, Orte des »Ausnahmezustands« wie Festplätze, Feriendörfer.

II 1.3 Wahrnehmung des ›Ortsraums‹

Einen Ausweg aus dem methodischen Dilemma der kulturspezifischen, anthropozentrischen Wahrnehmung und Produktion¹¹⁸¹ von ›Raum‹ bietet die Auflösung der Wahrnehmung in ihre Wahrnehmungsformen. Wie dargelegt ist ›Raum‹ stets von Menschen verhandelt, dabei ist der Körper der Mittler der Wahrnehmung. Wahrnehmung wird bisweilen sogar als fünfte Dimension interpretiert¹¹⁸².

Der Mensch besitzt in seinem Körper fünf Sinne, mit denen er gleichzeitig seine Umwelt, den Ortsraum wahrnimmt¹¹⁸³. Wir denken durch unsere Sinne¹¹⁸⁴. Durch diese sinnliche Wahrnehmung ist die Identität eines Objektes oder Ortsraums erkennbar bzw. gegebenenfalls anhand seines spezifischen Charakters wiedererkennbar¹¹⁸⁵. Durch die Sinne und deren Bewertung entstehen die Gefühle gegenüber Ortsräumen wie u. a. dem vieldiskutierten Naturraum¹¹⁸⁶. Nach Merleau-Ponty liegt in der Wahrnehmung des einzelnen Menschen die Art und Weise wie er durch das Instrument seiner Sinne konstruiert, was er bemerkt¹¹⁸⁷. Aus der Vielzahl des Wahrnehmbaren wird bewusst und unbewusst ausgewählt. Es ist somit ein gewählter Aspekt und kann der Präsentation des Selbst (Habitus¹¹⁸⁸) zugeordnet werden. Durch Bildung und Sozialisation vorgeformte Wahrnehmung geht »selektiv[er] und konstruktiv[er]«¹¹⁸⁹ vor¹¹⁹⁰, bleibt aber trotz aller Prägungen ein subjektiver Vorgang¹¹⁹¹. Ortsräume funktionieren als Lebenswelten (nur) innerhalb der sozialen Grammatik einer Kultur¹¹⁹². Im Sinne der »phänomenologischen Methode«¹¹⁹³ kann somit nur

1181 Zu Produktion s. II 1.1.2.1.

1182 Dreidimensionaler Ortsraum, vierte Dimension Zeit, fünfte Dimension Syntheseleistung in der menschlichen Wahrnehmung nach Elias 2004, 105–107. Er nennt dies Erleben/Bewusstsein/Erfahrung und weist den Vorwurf, dieses Verständnis sei »metaphysisch« und damit unwissenschaftlich, energisch zurück; s. zur fünften Dimension als ›Argument‹ auch Fleming 2006, 271 f.

1183 Gebauer – Wulf 1998, 300. 303; Tilley – Bennet 2004, 221; Howes 2006, S. XII. 29. 40 f. spricht von einem »sensual turn« seit den späten 1980er Jahren z.B. durch die Arbeiten von P. Stoller oder M. Roseman. In diese Zeit gehört beispielsweise auch der Roman, Das Parfüm. Die Geschichte eines Mörders von Patrick Süskind (Zürich 1985) oder Constance Classen u. a. 1991. David Howes bereitet die Forschungsgeschichte (Howes 2006, 3–58) auf. Dort auch Hinweise auf weiterführende Literatur. Für den multisensorischen Ansatz in der Archäologie s. u. a. Cummings 2002, 249 mit Verweis auf weiterführende altertumswissenschaftliche Literatur. s. auch Classen 1993, 1–7, die darauf hinweist, dass bereits die Festlegung auf fünf Sinne spezifisch für die europäische Welt ist und u. a. auf Aristoteles zurückgeht. Großheim 1999, 329: bei Aristoteles die fünf Wahrnehmungsobjekte »Bewegung, Ruhe, Zahl, Figur und Größe«. A. Koch 2007, 153 kritisiert die Methode von Howes und Classen als beliebig und meint selbst (221): »Raum wird über multisensorische Interaktion codiert«. s. auch Lynch 1968, 10 f.; Ingold 2000, 243–287; dagegen Fleming 2006, 269 f. – Zum Körper A. Koch 2007 mit ihrer Habilitation »Körperwissen«. Brück 2001, 649–664: Körperlichkeit im Rahmen der Altertumswissenschaften; s. II 2.4.

1184 Classen 1993, 59: »[...] we think through our senses«.

1185 Lynch 1982, 131 f.

1186 Böhme 1994a bezieht sich in seinem Artikel auf Passagen in Kants »Kritik der Urteilskraft« und versucht, eine immanente Naturästhetik bzw. Kommunikationskraft der Natur in dieser nachzuweisen. Dies gelingt eher nicht, denn er verkennt, dass auch Kant von der Wahrnehmung (»Empfindungen« genannt) der Naturräume schreibt und die Gegebenheiten

metaphorisch als »gleichsam« der Sprache darstellt und somit eher – allerdings implizit – in der Wahrnehmung die Ursache für eine ›schöne‹ Natur erkennt. Zitiert sei ein Teil der bei Böhme 1994a, 46 verwendeten Passage aus Kant online, 302: »Die Reize in der schönen Natur, welche so häufig mit der schönen Form gleichsam zusammenschmelzend angetroffen werden, sind entweder zu den Modificationen des Lichts (in der Farbengebung [zu Farbe s. II 5.2.1] oder des Schalles (in Tönen) gehörig. Denn diese sind die einzigen Empfindungen, welche nicht bloß Sinnengefühl, sondern auch Reflexion über die Form dieser Modificationen der Sinne verstaten und so gleichsam eine Sprache, die die Natur zu uns führt, und die einen höheren Sinn zu haben scheint, in sich enthalten. So scheint die weiße Farbe der Lilie das Gemüth zu Ideen der Unschuld und nach der Ordnung der sieben Farben von der rothen an bis zur violetten 1) zur Idee der Erhabenheit, 2) der Kühnheit, 3) der Freimüthigkeit, 4) der Freundlichkeit, 5) der Bescheidenheit, 6) der Standhaftigkeit und 7) der Zärtlichkeit zu stimmen. Der Gesang der Vögel verkündigt Fröhlichkeit und Zufriedenheit mit seiner Existenz. Wenigstens so deuten wir die Natur aus, es mag dergleichen ihre Absicht sein oder nicht«.

1187 Merleau-Ponty 1966, 183; Werblowsky 1998, 10; A. Koch 2007, 232 zu Merleau-Ponty, der »Körper als gelebte Erfahrung«.

1188 Löw 2001, 209; zum Habitus s. s. II 2.3.

1189 Löw 2001, 197.

1190 Ingold 2000, 243. 285: eine gesellschaftliche Aushandlung der Sinne bzw. des Sinns. Classen 1993, 5: eine soziale Konditionierung u. a. der Sinne.

1191 Wenn Wahrnehmung objektiv steuerbar wäre, könnte es keine Missverständnisse geben, s. Shields 1991, 23.

1192 Shields 1991, 17; Ullman 2010, 27 unter Bezug auf Cosgrove 1993, 6 f.

1193 Phänomenologie (Post-Prozessualismus): Merleau-Ponty 1996; Tilley 2005, 201–207. Kritische Diskussion zur Phänomenologie auch bei Brück 2005, 45–72. Tilley 1994, 11–14 beschreibt, was Phänomenologie in der Archäologie meint; ebenda 26 f. kritisiert er, dass eine Machtanalyse in

beschrieben werden, welche Stimuli wahrgenommen werden können. Gerade aber die unbewusste Perzeption impliziert eine (politische, kultische) Macht für die Spezialisten, die diese ›atmosphärisch‹ wirkmächtigen Räume herstellen können¹¹⁹⁴.

Sinne sind nicht nur rezeptiv, sondern produzieren auch soziale Welten¹¹⁹⁵ und wecken Erinnerungen¹¹⁹⁶. »An der Herstellung und Klassifizierung der gesellschaftlichen Unterschiede sind alle Körpersinne beteiligt. [...] Mit allen Sinnen machen wir die Gesellschaft und werden zu einem Teil von ihr. Unsere Stellung in ihr und unsere Haltung zu ihr sind zu einem großen Teil Sinnesprodukte«¹¹⁹⁷.

Die Atmosphären des Raumes werden besonders im Rahmen des Ritualgeschehens betont, wobei (syn)ästhetisch¹¹⁹⁸ während der Performanz mehrere menschliche Sinne angesprochen werden. Sie sind bewusst oder unbewusst eingesetztes, raumproduzierendes Mittel der Mächtigen. Die Ansprache der Sinne ist eine »intermodale«¹¹⁹⁹ Qualität und auch deshalb synästhetisch zu nennen, da die Sinne als Instrumente der Wahrnehmung miteinander kommunizieren¹²⁰⁰. Die im allgemeinen Sprachgebrauch implizierte

der phänomenologischen Methode nicht erfolgt. Methodische und theoretische Kritik an der Phänomenologie in der Archäologie bei Barrett – Ko 2009, 275–294, die meinen, dass sich Phänomenologie zumeist durch Ablehnung anderer Konzepte definiert und sich gegen Determinierungen bzw. Generalisierungen sowie gegen politische Instrumentalisierung bzw. Legitimationen in der Geschichte wendet. Unschärfen fänden sich in Tilleys Grundlagen (Husserl oder Heidegger). In dieser Unschärfe liegt auch der Grund, warum eine phänomenologische Methode, wenn man überhaupt von einer (klar definierten) Methode sprechen sollte (vgl. Tilley 2005, 202), nur unter vorhergehender Differenzierung in der Archäologie einzusetzen ist. Das beschreibende Subjekt ist stets das eines modernen und somit nicht systemimmanenten Betrachtenden. Vorstellungen, wie sie HethiterInnen gehabt haben könnten, sind damit nicht zu gewinnen, auch wenn Merleau-Ponty 1996, 7–9 gerade gegen die bei Husserl bereits thematisierte »Reduktionsproblematik« anführt, dass das »Ich« und das »Ander« in der reflexiven Analyse gemeinsam an der Welt teilhaben und Beschreibung möglich ist. Auch Tilley 2005, 207 erteilt der »Objektivität« zwar eine Absage, geht aber davon aus, dass der Raum eine eigene Wirkmacht auf die Wahrnehmung besitzt. Merleau-Ponty schrieb selbst (1966, 14–16), dass alle Weisen des Sehens wahr seien, wenn man sie nicht isoliert und ihren »Kern« mit seiner sinnhaften, d.h. auch teleologischen Seinsstruktur, und existenziellen Bedeutung sucht, der in Bezug zu der einen Wahrnehmung steht. Dies ist eine weitere Schwäche der phänomenologischen Methode für die Archäologie, denn es ist nicht möglich, alle Sehensweisen aufzudecken, derer es aber bedürfte, um den »Kern« zu verstehen. Ein weiterer Vorwurf von Fleming 2006, 267–280 ist, dass die Ideen, die in der phänomenologischen Methode entwickelt werden (z.B. bei Tilley 1994), unüberprüfbar und nicht objektiv wiederholbar sind.

1194 Böhme 1995, 39–48. Mit dieser Begründung plädiert er für eine Kritik der Ästhetik. s. auch Brück 2001, 651. 655. Zum Machtdiskurs s. Maran 2006, 11 f.; zu Macht s. II 3.3.4.

1195 Gebauer – Wulf 1998, 257.

1196 A. Koch 2007, 170: Damit ist in Anlehnung nicht nur das semantische, sondern auch das sensorische Gedächtnis (taktiles, visuelles/ikonisches, haptisches, olfaktorisches) gemeint. Als sensorisches Register postulieren in diesem Zusammenhang manche ein vorlinguistisches

und präkategoriales Ultrakurzzeitgedächtnis. Zur Erinnerung durch Gerüche s. Bischoff 2007, 151–154.

1197 Gebauer – Wulf 1998, 260.

1198 Damit ist nicht das Phänomen gemeint, dass Menschen Farben schmecken oder Zahlen für sie bunt sind, sondern dass in den meisten Fällen der Wahrnehmung mehrere Sinne gleichzeitig angesprochen werden (Multimodalität), wobei es sich um einen von der Phänomenologie inspirierten Ansatz handelt. s. z.B. Merleau-Ponty 1966, 264–269; Tilley 2005, 205 f., von Stackelberg 2009, 51 f.

Haug 2009, 22 f. 225–230 zu (syn)ästhetischen Manipulationen, die in der Werbung kommuniziert werden, 230 Anm. 25: »Das Ohr isst mit«. Ströker 1965, 139 weist auf Husserls ästhetische Synthesis hin, der aber die einzelnen Sinneswahrnehmungen analytisch trennt, wodurch ihrer Meinung nach Materialität und Farbe nicht recht beschrieben werden. Howes 2006, 52 nennt Lawrence Sullivan als einen der frühen Vertreter, der die Multimodalität der Sinne als Einheit der (sensorischen) Bedeutung untersuchte.

1199 Zu Intermodalität s. A. Koch 2007, 161–164. Im ›Normalfall‹ werden Ereignisse ganzheitlich wahrgenommen.

1200 Merleau-Ponty 1966, 264–269 ähnlich. Im Unterschied zu diesem Autor soll der Begriff »synästhetisch« nicht ausschließlich auf das »Hören von Farben« und »Sehen von Tönen« angewendet werden (wie es auch bei A. Koch 2007, 163 beschrieben ist). Böhme 1995, 54 f. 75–79. 85–98 spricht ebenfalls von Synästhesien (z. B. hohen Tönen, warmen Licht) und erinnert an die sinnlich-sittliche Farbenlehre Goethes. Dieser verwendet solche Ausdrücke aber lediglich als metaphorische Sprache, auch wenn sie auf Erfahrungen basieren. Im Unterschied meint hier der Begriff die multimodale Wahrnehmung in Ortsräumen und Ausstattung des Ritualgeschehens mit Faktoren, die auf verschiedene Sinnesperzeptoren wirken können. Die Bewertung dieser Faktoren ist im größten Maße kulturspezifisch, d.h. anerzogen bzw. erinnerungsabhängig. Classen 1993, 135 f. plädiert mit ihrem Werk für eine Untersuchung verschiedener Sozialsysteme anhand ihrer Sinneswahrnehmung und weist da vor allem auf das »interplay of the senses«. Ebenda 136 f.: Die Art der kulturellen Wahrnehmung ist die Art des Verständnisses von der Welt, drückt die Ideale, Hoffnungen und Ängste einer Gesellschaft aus und bezeichnet deren moralische

Wertung einer künstlerischen »Ästhetik« ist hier nicht gemeint¹²⁰¹. Auch wenn die Sinneswahrnehmungen und ihre Beurteilungen kulturell geprägt sind¹²⁰², gibt es wiederkehrende Merkmale, die beschrieben werden können¹²⁰³. So erhöht die (gleichzeitige) Ansprache aller fünf Sinne, die Wiederholung¹²⁰⁴ und die Körperintensität¹²⁰⁵ die Plastizität des Erlebten¹²⁰⁶. Teilweise ist diese Wahrnehmung präreflexiv und kann unbewusst auf den Menschen wirken¹²⁰⁷. Vor allem dezente Gerüche, Helligkeit, Temperaturen, Bodenbeschaffenheit, der Grad der Muskelanspannung und Ähnliches zielen eher auf den unbewussten Teil der Wahrnehmung¹²⁰⁸. Löw beschreibt wie folgt die Wirkung von Objekten auf der Ebene der nicht-visuellen Reize: »Man denke zum Beispiel an den Computer, der leise vor sich hin surrt und somit über seine Form und Ausdehnung hinaus wirkt, oder an Gerüche, die von Objekten ausgehen, bzw. an die Suggestivkraft von Farben¹²⁰⁹. Diese Außenwirkung der sozialen Güter ist nicht einfach nur als symbolische Wirkung zu erklären¹²¹⁰, sondern es ist eine Beeinflussung der Menschen durch wahrnehmbare Gerüche, Töne oder Farben, die zwar von den sozialen Gütern ausgehen, aber nicht an die Sichtbarkeit der Objekte gebunden sind.«¹²¹¹.

Die Konstitution von Ausnahmezuständen geschieht u. a. durch synästhetische, menschliche Wahrnehmungen. Katherine von Stackelberg verwendet eine solche, eher kognitive (Raum-) Theorie, an die sich in diesem Fall angelehnt werden soll¹²¹². Sie hält den somatischen Effekt für einen wichtigen Bestandteil vor allem der von ihr untersuchten (römischen) Gärten, die für ein synästhetisches Empfinden erschaffen worden sein sollen¹²¹³. Beispielsweise wurden Skulpturen für römische Gärten so ausgewählt – nämlich Gottheiten,

Beziehungen. Giddens 1997, 97 weist ebenfalls auf die Kopplung der Sinne hin, eine Benennung findet er dafür allerdings nicht.

1201 Vgl. Böhme 1995, 24 f. 30 f. z.B. auch gegen eine Ästhetik als Hintergrundwissen zur Kunstkritik; vgl. »Religionsästhetik« als Bezeichnung des sinnlich wahrnehmbaren Anteils der Religion; A. Koch 2007, 6. 62. 79–98. 286.
1202 Besonders betont bei Ingold 2000, 281–285, hier u. a. Kritik an Howes unter Bezug auf das nicht verfügbare Werk D. Howes (Hrsg.), *The Varieties of Sensory Experience* (Toronto 1991). Howes 2006, S. XIII f. XX. XXII: Sinne sind kulturspezifisch und nur sozialisiert vorstellbar. 14 nach Hall 1966, 2) »people from different cultures [...] inhabit different sensory worlds«, die aus »thermal space, acoustic space, olfactory space« bestehen können. Ingold 2000, 285 zitiert und erwidert Classen 1993, 5: »Making sense«, in short, lies not in the subjection of human nature to social conditioning [...], but in the involvement of whole persons with one another, and with their environment, in the ongoing process of social life«. Ernst Cassirer, *Structuralism in Modern Linguistics*, Word 1, 1945, 99–120, auf den sich Bourdieu bezieht, betont laut Shields 1991, 32, dass: »[E]xperience is a system« and consequently the »objective world« is constructed through the imposition of cultural categories on reality«. Einen Wechsel in der Religionsästhetik sieht A. Koch 2007, 153 f. einhergehend mit der Reformation. Seit dieser Zeit fokussiere die Religionspraxis auf auditive Reize.

1203 Laut Lewis-Williams – Dowson 1988, 201–217. 232–245 und Ouzman 2002, 33 f. basiert dieses »entopic phenomaena« Genannte auf dem allen Menschen bzw. sogar allen Säugetieren gegebene, »biologische« Zentrale Nervensystem. Es sind unter Halluzinationen hervorgehobene, geometrische und ikonische »visual sensations«. Halluzinationen können ihrer Meinung nach nicht nur unter Drogen, sondern auch unter Schlafentzug, rhythmischen Bewegungen, Hyperventilation u. a. entstehen.

1204 A. Koch 2007, 81.

1205 A. Koch 2007, 157. 227 f. 156: »Besonders körperintensive bzw. belastende religiöse Handlungen oder

lang andauernde Festtags-, Pilger-, Gottesdienstabläufe oder klösterliche Tagesrhythmen basieren auf sehr ähnlichen Herausforderungen wie jene, die an Sportlerkörper herangetragen werden. Sie machen sich daher ähnliche Bewegungsabläufe und Übungen zunutze [...]«, wobei nach Koch eine hohe Belastungsreizintensität (Stärke des Einzelreizes), Reizdichte (zeitliches Verhältnis von Belastungs- und Erholungsphasen), Reizdauer (Einwirkungsdauer eines Einzelreizes bzw. einer Reizserie), Reizumfang (Dauer und Zahl der Reize pro Inszenierungseinheit) und Reizhäufigkeit (Frequenz der Reize, z. B. die Häufigkeit der Teilnahme an Gesang, Meditation, Gebet, Gottesdienst) entscheidend sind und verschiedene Regenerationszyklen erfordern.

1206 Howes 2006, 17. 52 f. Allerdings weist Howes darauf hin, dass sich die »Botschaften« der einzelnen Sinne bisweilen widersprechen können.

1207 Dies wird dann Atmosphäre genannt und äußeren Umständen zugeschrieben, bisweilen sogar (s. Verweise bei Böhme 1995, 96) als eigener Sinn (Intuition) angesprochen.

1208 A. Koch 2007, 208. 213. 226–228 vor allem zu Muskelanspannung.

1209 Zu Farbe/Farbenlehre s. II 5.2.1.

1210 Zur Interpretation von Symbolen s. Renfrew 1994a, 47–54; Renfrew 1994b, 5–9: Menschheit definiert durch den Gebrauch von Symbolen. Alles menschliche Handeln sei symbolisches Handeln, ähnlich Cassirer 2006, 28–31: Mensch als »animal symbolicum« statt als »animal rationale«.

1211 Löw 2001, 194.

1212 Zur kognitiven, nicht emphatischen Methode in der Archäologie s. Hodder 1993, 253–257; Renfrew 1994b, 3–12; Renfrew 2005, 41–45.

1213 von Stackelberg 2009, 50 f. unter Anlehnung an Lefebvre 2001, 194–207 zum Körper als (Ver)Mittler in der Wahrnehmung. Sie verweist weiterhin auf den Ansatz von Lynch 1968, 60–109; Lynch 1982, 131–150, dessen kognitives Ordnungssystem von Städten eine subjektive, aber auch erinnernde Wahrnehmung des Raums als

die mit der ›Natur‹ verbunden sind –, dass sie eine repetitiv assoziative Stimmung erzeugten¹²¹⁴. In Anlehnung soll auch bei den Beobachtungen der Ortsräume und der Raumkonzeptionen stets beschrieben werden, welche synästhetischen Eindrücke auf die Teilnehmenden des Ritualgeschehens im Umsetzungsraum/in der Lebenswelt im ›offenen Raum‹ gewirkt haben können. Die Wirksamkeit – bei von Stackelberg der Gärten – wird besonders durch die mannigfaltigen Sinneswahrnehmungen deutlich: das Geräusch fallenden Wassers, ein Windzug im Gesicht, der Duft von Blumen.

Das hier zur praktischen Wahrnehmung des Ortsraums Gesagte wird später zur Entwicklung des Scape-Modells aufgegriffen¹²¹⁵.

II 2 Lebensform(en)theorien und ihre Anwendbarkeit

Im Folgenden nähern wir uns auf theoretischer Ebene der Perspektive des Menschen, seiner oder ihrer Ausstattung, Inszenierung und Körperlichkeit, Wirkungsfähigkeit (Agency) und der kollektiven Form: der Gesellschaft.

Die Teilhabe an Aktivitäten wird zumeist durch zwei Faktoren bestimmt: einerseits durch persönliche Dispositionen, d.h. (üblicherweise geteilten) Habitus, ihre Wirkungsfähigkeit und Körperlichkeit und andererseits durch rahmende gesamtgesellschaftliche Phänomene. Menschliche Lebensformen und Gesellschaften stehen, wie bereits oben angeführt, in einem wechselseitigen Verhältnis zum (sozialen) Raum und der Zeit¹²¹⁶.

II 2.1 Begriff »Lebensform«

An erster Stelle ist die Bezeichnung von Menschen im Rahmen der Altertumswissenschaften zu diskutieren. Die modernen Bezeichnungen »Individuum« und »Subjekt« bergen ihre Probleme. Individuen mit ihrer Motivation, Wahrnehmung, Körperlichkeit und Handlungsweise sind anhand des überlieferten Materials für AltertumswissenschaftlerInnen kaum auszumachen. Außerdem ist es ideengeschichtlich ein relativ junges Phänomen, sich mit dem Menschen als Individuum, d.h. als selbstreferenzierendem Subjekt, auseinanderzusetzen; dies findet erst seit der Aufklärung statt¹²¹⁷. Daher sollen eher Gemeinsamkeiten und die aus Menschen gebildeten Gruppen als »Lebensform(en)«¹²¹⁸ bezeichnet werden¹²¹⁹. Lebensformen stehen in Abhängigkeit zu Sozialisation (Habitus, sozialen Distinktionen), Zeit und Raum¹²²⁰. Sie bilden nach

Grenzen, Distrikte, Geländepunkte, Knotenpunkte und Wege mit einem bedeutsamen Inhalt annimmt und Raum in lebendigen Bewegungen mit synästhetischem Effekt erfahrbar werden lässt. Ein ähnlicher Ansatz bei Ouzman 2002, 30–41. Nach Classen 1993, 22 orientierte sich in römischen Gärten die Bepflanzung mehr an dem Duft der Pflanzen als an deren Aussehen.

1214 von Stackelberg 2009, 27.

1215 Zum Scape-Modell s. II 5.

1216 Zum (sozialen) Raum s. II 1.

1217 Luhmann 1977, 30; Foucault 1984, 42: Der Gedanke des Individuums, des autonomen Selbst, hatte in der Aufklärung und bei Descartes seinen Ursprung. Auch die Bewertung des Selbst und der Person sind kulturabhängig. Ethnologische Vergleiche belegen nach Brück 2001, 652–656. 661 f., dass nicht alle Kulturen das Selbst in Abgrenzung zu anderen Personen definieren, sondern sich – also den eigenen Körper – als integrativen Bestandteil einer Gruppe fühlen.

1218 Böhme 1995, 55 übersetzt das griechische *ethos* mit »Lebensform«. Eigentlich heißt es aber nach Gemoll 1997, 241 »Gewohnheit, Sitte, Brauch«.

1219 Das bedeutet mit Brück 2001, 664 nicht, dass Menschen keine Handlungspotentiale hatten: »This is not to argue that people are wholly constrained by their social context; on the contrary, a contextualized conception of selfhood liberates the person from static and unimodal models of identity, producing socially adept and active persons who work within the flexible milieu that constitutes society«.

1220 Definition bei Hillmann 2007, 485 f.: »allg. Bezeichnung für eine einzelne Art von Lebewesen (Pflanzen- oder Tierart), die in Bezug auf artspezifisch bedeutsame Umweltbedingungen bestimmte Anpassungserscheinungen zum Ausdruck bringt«. Der Mensch hingegen brachte unterschiedliche Lebensformen hervor. Soziologisch ist Lebensform »eine komplexe Weise der Lebensbewältigung, die von bestimmten Vorstellungen, Ideen und Werten getragen wird, die durch spezifische Normen, Sanktionsmechanismen und Strukturverhältnisse das Zusammenleben reguliert und im alltäglichen Handeln von Menschen zum Ausdruck kommt. [...] Lebensformen] sind somit konkrete, sinnhaft-ganzheitlich angelegte Ausprägungen des integrativen Verflechtungszusammenhanges von

Ludwig Wittgenstein »eine letztgültige, pragmatische und kommunikative Basis« der Erkenntnis von intersubjektiver Kommunikation und der Austauschbarkeit von Erkenntnis, z. B. im Rahmen von Ritualen¹²²¹. Diese Gemeinsamkeiten sind je nach Gruppe (vor)verhandelt; bisweilen prägen Lebensformen sogar eigene Sprachformen oder eigenes »Körperwissen«¹²²². Mit Lebensform kann sowohl die Einzelperson als auch die Gruppe bezeichnet sein. Dabei steht zu beachten, dass Menschen nicht bei all ihren Tätigkeiten Teil des gesellschaftlichen Umsetzungsraums sein müssen und es innerhalb einer Gesellschaft verschiedene Lebensformen (Gruppen und Einzelne) gab und gibt. Einzelne Lebensformen befinden sich darüber hinaus gleichzeitig in mehreren (Macht-)Geflechten von Lebensformen – u. a. ideologischen, ökologischen, militärischen, politischen – und deren Diskursen¹²²³.

II 2.2 Begriff »Gesellschaft«

»Gesellschaft« wird hier als soziale Gemeinschaft mit einem gemeinsamen Identitätsgefühl in einem »diskursiven Feld«¹²²⁴ in einem verbindenden Raum-Zeit-Gefüge und einem institutionalisierten Gefüge von ermöglichendem, aber auch einschränkendem Charakter mit normativen legitimatorischen Mustern verstanden¹²²⁵. Die oftmals implizite Verbindung von Zwang bzw. »Macht«¹²²⁶ und Gesellschaft bzw. Gesellschaft als biologisches System (wie bei Durkheim) wird nicht verfolgt. Gesellschaft bildet eher den wechselseitig wirksamen »Kontext«¹²²⁷, in dem Raumkonzepte und Umsetzungsräume, d. h. Landschaften und Lebenswelten, ermöglicht und verwirklicht werden. Untersucht wird dabei die »logic of common spatial perceptions accepted in culture«¹²²⁸.

Die Partizipation der Lebensformen an einer Gesellschaft ist nicht zu verwechseln mit der Übereinstimmung mit allen Werten. In jeder Gesellschaft dürften verschiedene soziale Wirklichkeiten der Lebensformen existiert haben. Die Gesamtheit der Lebensformen ergibt die Gesellschaft.

Gesellschaftliche Institutionen können nach Erving Goffman auf fünf verschiedene Weisen analysiert werden: erstens technisch unter dem Gesichtspunkt ihrer Wirksamkeit als organisiertes System zur Erzielung bestimmter Zwecke, zweitens politisch unter dem Gesichtspunkt der sozialen Kontrolle der Handlungen, die verlangt und ausgeführt werden können, drittens strukturell mit ihren Statusunterscheidungen, den sozialen Beziehungen und dem Image¹²²⁹, viertens kulturell mit ihren (moralischen und normativen) Wertsetzungen sowie fünftens dramaturgisch aus der Perspektive der Ordnungsprinzipien der Eindrucksmanipulation¹²³⁰.

Allerdings ist zu bedenken, dass ein Satz wie »Die Regierung hat beschlossen« verheimlicht, dass auch gesellschaftliche Phänomene wie Regierungen, Strukturen und auch die Gesellschaft selbst aus AkteurInnen bestehen¹²³¹.

Für Gesellschaften kann nach Alexander Gramsch davon ausgegangen werden »[...], dass es universelle soziale Werte und Ideale wie Kontinuität und Einigkeit der Gruppe gibt, die in grundsätzlich jeder Gesellschaft bestehen und das Handeln mitbestimmen«¹²³². Anthony Giddens schlägt als eingebrachte Eigenschaften der Interaktionen Vertrauen und Taktgefühl vor, die vor »dem Hintergrund der Beziehungen zwischen dem grundlegenden Sicherheitssystem, der Aufrechterhaltung (in der Praxis) eines Gefühls von

Kultur, Gesellschaft und menschlicher Persönlichkeit. Eine L[ebensform] kann nicht nur einem Individuum eigentümlich sein, sondern betrifft gewöhnlich Personen, die in verschiedenartigen sozialen Gebilden und Kollektiven zusammenleben«.

1221 Wittgenstein 1984; Krieger – Belliger 2006, 22.

1222 Wittgenstein 1984; A. Koch 2007, 280.

1223 Brück 2001, 649. 651 f. 655: Monumente konnten nicht nur im Rahmen eines Machtdiskurses aktiviert werden; zu Macht s. II 3.3.4.

1224 Foucault 1970: Kultur als »diskursives Feld«; Duncan 1990, 4. 16 f.

1225 Diskussion bei Giddens 1997, 215–227. 337 Nr. 8; Verweis auf E. Durkheim, Die Regeln der soziologischen Methode (Frankfurt a. M. 1984) 93 f.

1226 Giddens 1997, 337 f.; s. auch Brück 2001, 649. 651: zu Macht als Grundlage und nicht als Manifestation von Ungleichheit; Maran 2006, 11 f., s. II 3.3.4.

1227 Nach Duncan 1990, 4.

1228 Shields 1991, 29.

1229 Zu Image s. II 5.2.1.

1230 Goffman 2010, 218–220; s. auch Exkurs.

1231 Giddens 1997, 235. 278 f.

1232 Gramsch 2003, 45.

Seinsgewissheit und dem Routinecharakter der sozialen Reproduktion, die die Handelnden in kompetenter Weise organisieren, interpretiert werden können«¹²³³.

An dieser Stelle sei auch kurz angeführt, dass der in der Literatur bisweilen synonym für Gesellschaft verwendete Begriff »Struktur« Implikationen von Stabilität, Hierarchie und Rationalität in sich trägt¹²³⁴. Dynamische Elemente fehlen ihm. Um die Dynamik in einer Gesellschaft zu benennen, könnte der Begriff »Formationen« verwendet werden, was aufgrund der Verwendung des Begriffs »Lebensform« nicht notwendig erscheint.

II 2.3 Lebensform(en) und Habitus

Gemeinsamkeiten der Lebensformen wurden von Bourdieu in seinem Habitus-Konzept untersucht¹²³⁵. Laut Bourdieu gibt es innerhalb einer Gesellschaft »feine soziale Unterschiede«, die der Positionierung des Subjekts dienen¹²³⁶. Menschen handeln zwar für sich selbst, bleiben aber eingebettet in ihren sozialen Kontext, Erziehung und Prägung (Vorbilder, Modelle, Ideale, Sprache), worin andere Menschen als RezipientInnen und ebenso als Beeinflussungselemente agieren¹²³⁷. Bourdieu beschrieb die Mittlerfunktion des Wie, die der Habitus zwischen »Struktur«/»Formationen« und »AgentIn«, – hier Gesellschaft und Lebensform genannt – besitzt.

Das Habituskonzept bietet nach Hans-Ulrich Wehler eine über die Funktion eines heuristischen Instruments hinausreichende Theorie mit dem Ziel, Kultur und Sozialstruktur, individuelle und klassenspezifische Prägung und soziale Praxis miteinander zu verbinden¹²³⁸. Dabei sind »Klassen« durch Unterschiede bewusst und unbewusst »hergestellt« und nicht »gegeben«¹²³⁹. Diese Unterschiede bilden das soziale »Gesamtkapital« eines Menschen. Die feinen sozialen Unterschiede in der Gesellschaft zeigen sich gewandelt auch im Umsetzungsraum¹²⁴⁰. Untersuchbar ist dabei »die räumliche Übertragung gesellschaftlicher Unterschiede«¹²⁴¹. Die Einbindung des Habitus-Konzeptes entspricht dem in der fünften These von Löw formulierten Zusammenhang: »Räume bringen Verteilungen hervor, die in einer hierarchisch organisierten Gesellschaft zumeist ungleiche Verteilungen bzw. unterschiedliche Personengruppen begünstigende Verteilungen sind«¹²⁴².

Allerdings meint Bourdieu, dass es auch einem kritischen Wissen nicht gelinge, über den »realen, erfahrbaren Raum« hinaus die Einschreibungen der Gesellschaft und den Produktionsmodus des Raumes zu erkennen, denn dieser sei deformiert. Daher stellt er laut Hans-Jürgen Macher den »sozialen Raum«, »in dem die sozialen Differenzen zwischen den Akteuren den räumlichen Differenzen entsprechen«¹²⁴³, in den Mittelpunkt seiner Untersuchungen, den er mithilfe der »Brille« des Habitus-Konzeptes erschließen will¹²⁴⁴. Die Klassenlage – die Position im »sozialen Raum« – prägt die Konstitution von (sozialen) Räumen¹²⁴⁵.

1233 Giddens 1997, 140.

1234 Shields 1991, 32.

1235 Bourdieu 1977, 72–86; Bourdieu 1982, 171–210; Bourdieu 2006, 354–366; s. auch Wehler 1988; Gebauer – Wulf 1998, 47: Der Habitus wird mithilfe der Vernunft des Körpers konstruiert und ist ein Gesamtkonstrukt Mensch als Syntheseleistung; Barrett 2005, 133–137.

1236 Bourdieu 2006.

1237 Gebauer – Wulf 1998, 7. 17; zu RezipientInnen s. II 4.1.2; zu Vorbildern s. II 4.3.2.

1238 Wehler 1988, 33.

1239 Bourdieu 2006, 365.

1240 Im (materiellen) »sozialen Raum«, s. auch Löw 2001, 179–183 zu Bourdieus Raumverständnis. Löw meint, sozialer Raum sei als bildhafte Metapher gedacht; Macher 2007, 14.

1241 Macher 2007, 70.

1242 Löw 2001, 272; Macher 2007, 38.

1243 Macher 2007, 14.

1244 Löw 2001, 183 kritisiert an Bourdieus Konzept, dass es ihm nicht gelinge: »Raum (außer im metaphorischen Sinn) relativistisch oder relational zu denken«. In diesem Konzept sollen die Möglichkeiten, Wechselwirkungen zu untersuchen, fehlen. Macher 2007, 40 weist darauf hin, dass diese Kritik in Löws relationalem Raumverständnis angelegt ist, welches einen absoluten, menschenleeren Raumbegriff ablehnt, der aber als Ort mitgedacht werden soll (zu Ort s. II 1.1.1). Für Lefebvre und Bourdieu sei laut Macher 2007, 40 hingegen »die entscheidende Relation jene zwischen Raum und Gesellschaft[, wobei d]ie Frage, ob der Raum absolut oder relativ bzw. relational gedacht wird, [...] zweitrangig [ist], solange nicht außer Acht gelassen wird, dass sowohl Raum als auch Gesellschaft nur in ihrer Relation zueinander zu begreifen sind, das heißt sich gegenseitig hervorbringen«.

1245 Löw 2001, 183 zu Bourdieu.

Bourdieu meint, dass der »reale Raum« keinen Zugang zur Erschließung des gesellschaftlichen Produktionsmodus biete. Den ArchäologInnen steht jedoch zumeist nur der ›reale Raum‹ (›Ortsraum‹) zur Verfügung, denn Menschen als analytische Größe fehlen im archäologischen Material. Dies entzieht auf den ersten Blick der Archäologie die Möglichkeit der Argumentation der Rekonstruierbarkeit von Gesellschaften durch architektonische Einheiten, wogegen contra Löw bereits argumentiert wurde¹²⁴⁶. Dieses Problem kann umgangen werden, indem die – allerdings in ihrer Aussagekraft begrenzten – schriftlichen Hinterlassenschaften in der Quellenkritik unter diesen Fragestellungen reflektieren werden. Die Frage nach dem »Wie« der Formation setzt weiterhin bei der Körperlichkeit mit ihren Wahrnehmungsstufen (Scapes) und den Elementen der Inszenierungen an und dient in diesem neu erarbeiteten theoretischen Rahmen der Analyse des sozialen bzw. des ›offenen Raums‹.

Den Schwerpunkt bildet die Untersuchung des (hethitischen) Ritualgeschehens, dem *per definitionem* eine Inter-Subjektivität eingeschrieben ist¹²⁴⁷. Glaubensvorstellungen und Rituale sind in vor-aufklärerischer Zeiten keine individuelle Entscheidung, sondern Ausdruck der Lebensformen und der (sozialen) Positionierung.

Die Fragen, die Wehler mit dem Habituskonzept stellt¹²⁴⁸, sind weitaus differenzierter als die Fragen nach dem »Wie«, die an das altertumswissenschaftliche Material gestellt werden sollen. Für eine nachvollziehbare und nicht nur spekulative Beantwortung der Wehlerschen Fragen fehlen der Altertumswissenschaft jedoch die Quellen. Naheliegender wäre es, im Anschluss an die oben beschriebenen ›Qualitäten‹ des ›offenen Raums‹¹²⁴⁹, nach den Motivationen der Lebensform für die Umsetzungsräume zu fragen. Dieses ist aber für Altertumswissenschaften kaum zu beantworten.

Die Entwicklung des Habitus-Konzeptes bei Bourdieu ist nach Rob Shields keine Erklärung für sich¹²⁵⁰. So fehle die Beantwortung der Frage, wie dieses funktionieren kann. Weiterhin beschreibe Habitus »Klassenunterschiede« bzw. setze diese voraus. Bei einer raumbasierten Untersuchung von Kulturen ist dies anders, denn jede der Lebensformen existiert in kollektiv verhandelten Räumen. Diesem widmete sich die Untersuchung Goffmans, die bezüglich der Umsetzungsräume und Raumkonzeptionen mit ihren Bühnenmetaphern besprochen wird¹²⁵¹.

Die Untersuchung der Verbindung von Habitus und manipulativ-inszeniertem Bild ist ein Teil des praktischen Weges zur Beantwortung der Frage nach der Art der Gestaltung. Er wird diskutiert im Rahmen der visuellen Wahrnehmung¹²⁵².

II 2.4 Lebensform(en) und Praxis: Körperlichkeit

Menschen besitzen in soziologischer Betrachtungsweise eine Doppelnatur. Sie sind Angehörige einer biologischen Gattung und somit zwar Teil der ›Natur‹/Umwelt, doch durch ihre Vernunft und ihren ›Geist‹ auch Kultur- und Vernunftwesen (Lebensformen) und somit in einer Sonderstellung von der ›Natur‹/Umwelt distanziert¹²⁵³. Auf dies und vor allem auf den Umstand, dass die Trennung wiederum kulturabhängig – einerseits in der Entwicklungsgeschichte einer einzelnen Lebensform, andererseits in der distanzierteren Reflexion – geschaffen ist, wurde hingewiesen¹²⁵⁴. Daraus resultieren aber auch Fragen bezüglich der

1246 s. II 1.1.2.1.

1247 Zur Inter-Subjektivität s. II 3.1.1.

1248 Wehler 1988, 33: »a) Durch welche strukturellen Einflüsse wird der Habitus formiert? [...] b) Wie hängt der Habitus von der klassenspezifischen Position ab? Wie entsteht ein Klassenhabitus? c) Wie beeinflusst der Habitus die Handlungssituationen? Wie entscheidet er über Handlungsoptionen? d) Welche Praktiken stabilisiert oder erzwingt der Habitus, [...] e) Welche geschlechtsspezifischen Prägungen kennzeichnen den ›vergeschlechtlichten‹ Habitus [die Lebensform]? Welche ›vergeschlechtlichenden‹ Auswirkungen verdienen besondere Aufmerksamkeit?«.

1249 Zu Qualitäten s. II 1.2.

1250 Shields 1991, 32–38: bes. 37: »Because *habitus* is postulated to exist, even if the claim remains shadowy, it is then presumed to be the cause of the routines it was proposed to explain. [...] *Habitus* is a putative entity endowed with causal powers but it is difficult to prove that it is the cause of anything«.

1251 Zu Bühnenmetaphern s. II 4.2 sowie Shields 1991, 36; Goffman 2010.

1252 s. Kapitel unter III 2.

1253 Groh – Groh 1994, 18–20.

1254 s. bes. Lévi-Strauss 1969, 3–11; Bloch – Bloch 1980, 25–41. Gramsch 2003, 41. 45 führt Gegenbeispiele aus der Ethnologie an.

körperlichen Wahrnehmung und vor allem, inwieweit diese von körperlichen Prädispositionen und Handlungen ausgeht¹²⁵⁵.

Die aktive Wahrnehmung des ›(offenen) Raums‹ durch den Körper der Lebensform als Mittler wurde bereits diskutiert¹²⁵⁶. Die Plastizität des »Körpers«¹²⁵⁷ mit seinen Wahrnehmungen macht ihn zum Mittler zwischen der Lebenswelt und der Lebensform¹²⁵⁸. »Bewegung steht im Zentrum einer Apparatur des Sehens, Tastens und Verarbeitens von Sinneseindrücken«¹²⁵⁹ und es ist die synästhetische Leistung des Körpers, diese zu einem Bild der (Lebens-)Welt zu machen und dieses zu inkorporieren¹²⁶⁰. Der Körperleib ist dieses Zentrum der Wahrnehmung, während er gleichzeitig weder festgelegt noch in eine Richtung orientiert ist. Allerdings kann seine Position im Verhältnis zu den Anforderungen verändert werden¹²⁶¹ und seine Wahrnehmung ist kulturspezifisch¹²⁶².

Die eher passive Sichtweise auf den Körper macht ihn wiederum zu einem Teil des Bildraums und zu einer Art Vorbild. In seinem Verhalten und Habitus kann er der ›aktiv-mobilen‹ Visionscape zugeordnet werden, wobei zu beachten ist, dass auch sein Verhalten eindrückliche/inkorporative Wirksamkeit besitzt¹²⁶³.

Exkurs: Anwendbarkeit auf hethitische Lebensformen und Gesellschaft

An dieser Stelle ist es nun passend, als Anwendungsbeispiel – über die Anwendung im Kontext der Scapes hinaus – zu überlegen, was die Rede von hethitischer Gesellschaft und Lebensform meint bzw. wie diese konstruiert werden konnte.

»Hethitisch« als Terminus für die Sprache und Kultur des spätbronzezeitlichen Anatoliens ist aus der Konvention kaum wegzudenken, auch wenn Claudia Glatz überzeugend die Bezeichnung verabschiedet und »north-central Anatolian (NCA)« für die Benennung der materiellen Kultur vorschlägt¹²⁶⁴. Sie spricht sich

1255 Zu Wahrnehmung s. II 1.3.

1256 Zu Wahrnehmung s. II 1.3.

1257 A. Koch 2007, 45–57. 67–75, bes. 75: »In seinem Beitrag in »Method and Theory in the Study of Religion« möchte P. C. Johnson an ethnografischen Beispielen die unüberschaubar gewordenen Modelle des Körpers für die religionswissenschaftliche Forschung sortieren (2002). Er unterscheidet zwischen den Hauptmodellen des semiotischen Körpers (der Index institutioneller Diskurse ist, z. B. Foucault), des ›lived body‹ (dem phänomenologischen Körper in der Tradition von Merleau-Ponty) und dem produktiven wie produzierten Körper (Modelle, die das Wechselverhältnis von Körperhabitus und Körperpraktiken besonders in den Blick nehmen, z. B. K. Marx, P. Bourdieu). Besonders im Feld sei es wichtig, sich des Modells und weiterer sieben Thematisierungen des Körpers, die er differenziert, bewusst zu sein, da mit jedem Modell eine andere Strategie verfolgt werde. Seine Aufklärung über Körpermodelle steht damit in einem herrschaftskritischen Rahmen und in der ethnologischen *political correctness*, die Fremdes nicht verzerren möchte« (Kursivierung im Original).

1258 Merleau-Ponty 1966, 89–236. Bell 1992, 49 f.: »body, soul, society-everything merges«, die nur als Ganzes zu untersuchen seien. Ähnlich Ingold 2000, 244: »[...] perception is not an ›inside-the head‹ operation, performed upon the raw material of sensation, but takes place in circuits that cross-cut the boundaries between brain, body and world«. Brück 2001, 650: Körper belebt die erfahrene Welt und ist Mittler zwischen Individuum und Welt, wodurch ihrer Meinung nach der implizite Dualismus von Subjekt – Objekt aufgehoben werden soll. Des Weiteren führt Brück 2001, 651. 655 an, dass Körper

möglicherweise im Altertum weniger objektiviert, vom ›Geist‹ getrennt wahrgenommen wurden, als es in der Gegenwart der Fall ist, wobei heute der Körper in seiner Trennung vom ›Geist‹ als manipulierbar angesehen wird. Allerdings ist der Körper (»Leib«) nicht nur Mittler, sondern hat sich laut Gebauer – Wulf 1998, 30. 53 f. 151 f. die soziale Welt einverleibt. Er ist somit kein Mittler zwischen Mensch/Person/Ich und Welt, denn diese ist eine »körperlich konstituierte Sozialwelt«. Es sei hier aber auf das biologische Potential aufmerksam gemacht, das sowohl Handlungen ermöglicht als auch beschränkt. Dagegen meint A. Koch 2007, 279, dass menschliche Sinnlichkeit und Körperlichkeit autonom seien, s. auch Robb 2005, 6.

1259 Gebauer – Wulf 1998, 33; A. Koch 2007, 182: »In der Bewegungspsychologie ist die Bewegung eine wichtige Form der Wissensrepräsentation. Integrative und multimodale Gedächtnistheorien untersuchen das motorische Gedächtnis und seine Interaktion mit verbalen Gedächtnisprozessen. [...] Manche Ansätze gehen von einem ursprünglich motorischen Anteil in allen Kognitionen aus.«
1260 Gebauer – Wulf 1998, 39. 46. Auch Normen werden inkorporiert; zu Synästhesie s. II 1.3.

1261 Ströker 1965, 32–42.

1262 Howes 2006, 30–32 unter Berufung auf Douglas 2008 [Howes verwendete die Ausgabe von 1966, 116. 128], zu Wahrnehmung s. II 1.3; zur Vermittlung des Körpers II 4.1.4.

1263 Zu Verhalten s. u. a. II 4.3; bes. zur Inkorporation s. II 4.3.2; Anwendung s. z. B. Lebensformen in der inszenierenden Visionscape III 2.3; bei Körperhaltungen s. III 6.1.1/III 6.2.1.

1264 Glatz 2009, 129 f.

für eine weniger zentralistische Interpretation aus und mahnt zu Recht, dass »[t]he extension of the term Hittite, in both its cultural and political connotations, to less easily identifiable monuments on the basis of stylistic similarities, however, masks a crucial diversity of authorship and, associated with it, of multiple ideological and political intentions in the power-political playing field of LBA Anatolia«¹²⁶⁵. Hinzu kommt, dass auch die sogenannten hethitischen Schriftquellen kein einheitliches Bild bieten. Die Gottheiten stammten aus verschiedenen Kultsphären und wurden mit ihren jeweiligen Sprachen (hattisch, palaisch, luwisch, hurritisch, hethitisch) angesprochen; sie waren jedoch alle Bestandteil der hethitischen Mindscape. Die genannten Sprachen und Elemente gehörten – soweit nicht anders belegt – zur damaligen Lebenswelt, die aus verschiedenen Einflüssen wie ein Amalgam aufgebaut war und ein »complex web of interactions«¹²⁶⁶ bildete. Diese Interaktionen fanden zwischen verschiedenen kulturellen, linguistischen und sozialen Lebensformen innerhalb eines zeitlichen und räumlichen gemeinsamen, gesellschaftlichen Rahmens statt¹²⁶⁷. Das ältere hattische Pantheon ging beispielweise in das hethitische über und auch die hethitische Verwaltung stand in hattischer Tradition¹²⁶⁸. Die Eigenbezeichnung war »Männer/Menschen des Landes Hatti«¹²⁶⁹. Die Sprache wurde *nešili*, nach der Stadt Neša, genannt¹²⁷⁰.

Dies zu differenzieren ist nicht Zielstellung der vorliegenden Arbeit. Eine Verbindung von Sprache mit Ethnizität wird ebenso wenig gesehen, wie die Differenzierung »ethnischer Schichten« anhand der Ritualtexte vollzogen werden soll, da sie alle Teil der gelebten Realität waren. Außerdem sollte man sich bewusst sein, dass Gesellschaften stets nicht nur aus sprachlich verbundenen Lebensformen bestehen und differenziert zu betrachten sind. Die Umformulierung von einem kulturellem zu einem geographischen Begriff bei Glatz wird aufgrund der Verwendung des Begriffs »Lebensform« nicht angewendet.

Bemerkenswert ist, dass noch heute erkennbar, bei allen Unterschieden wie in Keramik und Architektur auch Gemeinsamkeiten zwischen diesen hethitischen Lebensformen geschaffen wurden¹²⁷¹. Vor allem Bildwerke zeichnen ein (relativ) gemeinschaftliches Bild¹²⁷². Wie schon Seeher meinte, wurde der Landschaft ein »Siegel aufgedrückt«¹²⁷³.

Ein Vorschlag zur Interpretation der Formierung von Identität (Gesellschaft¹²⁷⁴) stammt von Amir Gilan¹²⁷⁵. Seines Erachtens wurde hethitische Gemeinschaft als wiedererkennbare Identität durch das politische Einflussgebiet sowie die Zugehörigkeit zu einem Landschaftsraum und deren wahren Besitzern – den Gottheiten – erzielt. »Identität« und Zusammengehörigkeit schien in rituellen Handlungen sozial konstruiert worden zu sein. Er weist darauf hin, dass die Formation des politischen hethitischen »Staates« durch die Zeiten hindurch relativ konstant von bestimmten AkteurInnen getragen war¹²⁷⁶.

Ob diese Einheit und Konstanz ein Ursprung oder – wie vorgeschlagen – ein Ergebnis einer kollektiven hethitischen Identität (Gesellschaft) war, steht zu untersuchen. Sozial konstruierte Identität ist eine der Grundvoraussetzungen für Einheit, die es einer politischen »Elite« erst ermöglicht, an der Macht zu bleiben. Allerdings muss sie auch subjektiv wirksam sein.

In seinem Beitrag weist Gilan darauf hin, dass gemeinschaftliche, ethnische Identität nicht zuletzt durch gemeinsame Kulte, Mythen, kollektive Vergangenheit und eine Assoziation mit spezifischen Territorien gebildet wurde¹²⁷⁷. Er führte die Partizipation verschiedener VertreterInnen von zentralanatolischen Stätten im

1265 Glatz 2009, 136 f.

1266 Glatz 2009, 137.

1267 Nach Gilan 2008, 108. 110. Er schlägt hier vor, von religiösen, linguistischen oder kulturellen Gruppen zu sprechen und diese Termini nicht zu ethno-kulturell oder ethno-linguistisch zu vermischen.

1268 Klinger 1996, 755 f.; Taracha 1998a, 9–18.

1269 Beispielsweise Bryce 1998, 19.

1270 Beispielsweise Bryce 1998, 16–20, der *nešili* als Lingua Franca Anatoliens im 2. Jt. ansieht.

1271 s. Hemeier unpubliziert zum heterogenen Befund der Architektur mit entsprechender Literatur.

1272 Zu Themen der Bilder s. III 2.1.3.

1273 Seeher 2009, 119–139; Seeher 2012, 34.

1274 s. II 2.2.

1275 Bryce 2005, 19; Gilan 2007a, 308 f.; Gilan 2008, 107–115; Ullman 2010, 15–18. – Klinger 1996, 81–91: pro

starker hattischer Einfluss. Bryce 1998, 16–20: contra starker hattischer Einfluss. Glatz 2009 benennt das Material nicht mehr mit dem Wort »hethitisch«, sondern mit dem (sperrigen) Ausdruck »nord-zentral-anatolische« (NCA) Kultur. Damit versucht sie, den Eindruck einer politischen hethitischen Hegemonie, eines »Akkulturationsprozesses« an das Hethitische oder einer hethitischen militärischen Eroberung zu vermeiden.

1276 Gilan 2008, 108.

1277 Gilan 2008, 107–115 mit weiterführender Literatur zu Identitäten und Identitätsstiftung. Dies bedeutet seines Erachtens nicht, dass die »primordiale«, d. h. emisch wahrgenommene Verwandtschaft namens Ethnizität völlig fehlte.

althethitischen KILAM-Fest¹²⁷⁸ als Beispiel an, die in ihrer Eigenständigkeit in der ›Hauptstadt‹ auftraten, aber im Rahmen des Festes zu einer Gruppe, einem »religious network«, wurden. Die Zusammenkunft von Repräsentierenden in Ḫattuša formierte einen sakralisierten Umsetzungsraum mit dem Zentrum Ḫattuša¹²⁷⁹. Später wurden die umliegenden Gebiete während der großen Reisefeste *nuntarrijašhaš-* und *AN.TAḪ.ŠUM*^(SAR) durch den Großkönig und andere Mitglieder der königlichen Familie aufgesucht. Auch diese Handlungen formten den Raum: In diesem Fall war das Zentrum der kultischen Welt jedoch der reisende König mit seiner Hofgesellschaft¹²⁸⁰.

Angeregt sei, für den an Prozessionen teilnehmenden Großkönig zu untersuchen, ob und wenn ja, inwieweit er die ihm zugeschriebene (politische, sakrale) Agency mitnahm wie das europäisch-mittelalterliche Königtum. Sein Zug durch die Lande bildete das ortsunabhängige Machtzentrum und formierte die Landschaft. Wenn tatsächlich die Agency und die ›Einheit des Landes‹ mit seiner Person verbunden war, würde das Konzept einer territorial gebundenen ›Hauptstadt‹ mit zentralisierten Funktionen in den Hintergrund treten. Ḫattuša wäre in diesem Fall zwar noch die Stadt, in der die Gottheiten einen Teil ihrer Wohnstätten hatten, doch mussten diese ohnehin für das Ritualgeschehen an- und herbeigerufen werden. Ein Umzug der ›Hauptstadt‹ dürfte damit – und er wurde ja mindestens viermal vollzogen¹²⁸¹ – kein fundamentaler Eingriff in die Lebensordnung gewesen sein. Wenn diese kursorische Überlegung zutrifft, könnte weiterhin ein Prinzip von ›Weltenachse‹ in Ḫattuša ebenso widerlegt sein, wie die Interpretation der Oberstadt als ›staats-tragenden‹, zentralisierten Tempelbezirk.

Durch die Prozessionen wurden somit möglicherweise identitätsstiftende Wirkungen erzielt und gleichzeitig der ›offene Raum‹ in seiner ›sakralen‹ Qualität aktiviert. Die Einflussphäre der Gottheiten lag stets innerhalb der (›hethitischen‹) Lebenswelt, ihre Verortung im Raumkonzept. Verwundern sollte dies nicht, haben wir doch oben gesehen, dass im europäischen Mittelalter Landschaften durch Personenverbände politisch gebildet waren und die gemeinsame Umwelt zum konzipierten Gemeinschaftswesen wurde¹²⁸². Auch die hethitische Armee bestand aus Menschen, die den Dienst an der Waffe als Form einer Abgabe zu leisten hatten. Ob das Konzept der gesellschaftlich gebildeten Landschaften auch im Hethitischen gilt, könnte beispielsweise durch eine Untersuchung der militärischen Texte und Eide analysiert werden¹²⁸³. Eine weitere Strategie der Identitätsstiftung sieht Gilan in der Konstruktion einer gemeinsamen Vergangenheit und den kommunizierten Bezug zu ihr¹²⁸⁴. Dabei steht zu fragen, wie und in welchem Bezug die Lebensformen ›hethitisch‹ formierten. Im Rahmen der Untersuchung von Staatsverträgen und dem Umgang mit Flüchtlingen zeichnete sich zumindest ab, dass »all inhabitants of a specific land were considered its property«¹²⁸⁵ –

1278 Zum KILAM s. III 1.3.1.1.

1279 Gilan 2008, 110 zitiert Rutherford 2005, der von »religious network« spricht.

1280 Gilan 2008, 110; zum *nuntarrijašhaš-*Fest s. III 1.3; zum *AN.TAḪ.ŠUM*^(SAR) s. I 1.2.1.

1281 Von Nerik oder Kuššara nach Kaneš nach Ḫattuša nach Tarḫuntašša.

1282 s. II 1.1.3.

1283 Zu Fluch-, Segens- und Eidesformeln s. z.B. Christiansen 2012.

1284 Gilan 2008, 111 f. unter Verweis auf Beckman 2000, 22 z.B. durch Tutḫalija IV. und seine Distanzangabe von 400–500 Jahren von sich selbst zurück zu Ḫantili I. Auch Opferlisten für die verstorbenen Könige, Thronnamen und die Kontinuität der Rituale und Feste beziehen sich auf Historisches. Dieses sind allgemein religiöse, rituelle und politische Verweise auf die Vergangenheit. Dabei bezieht sich Gilan auch auf die »Gedächtnisformen« des Jan Assmann: »Kollektives Gedächtnis« besteht aus kommunikativer und kultureller Erinnerung/Gedächtnis. Es ist lebendig und trägt etwa zwei bis drei Generationen (80 Jahre). »Kulturelles Gedächtnis« enthält Mythen, Erinnerungen und Symbole »nicht-erinnerbarer« Zeiträume und wird in hochgradig ritualisierter Form konserviert und fortgeführt.

Gemeinschaften, die keine »volle Vergangenheit« haben, integrieren sich in andere Gruppen und deren Vergangenheit (z.B. RömerInnen und Trojanischer Krieg, HethiterInnen und Sargon bzw. Naram-Sin *ŠAR TAMḪAR*). s. Gilan 2008, 111–113 mit weiteren Verweisen u. a. auf van de Mieroop 2000, 158 f., der meint laut Gilan 2008, 113 »dass die ›Hethiter‹ sich nicht mit dem Land identifizierten, dass sie besiedelten und nicht mit den in der FBZ dort siedelnden Menschen bzw. (anatolischen) Herrschern, sondern sich eher mit den akkadischen Herrschern assoziierten; dagegen spricht jedoch das aus den Ritualtexten bekannte enge Verhältnis der ›Hethiter‹ durch die Kulturpraktiken zu den Göttern des Landes (Anatoliens) als den wahren Herren des Landes (z.B. die königlichen Gebete den Verlust Neriks betreffend und die ausführliche, fröhliche Beschreibung der Befreiung/Rückeroberung dieser Stadt)«. Gilan 2008, 113 f. schlägt eine andere Interpretation vor. Die Hethiter, die sich einer »reicheren« Tradition an legendären Königen gegenübersehen, »adoptierten« die akkadischen Könige als Vorfahren der eigenen Geschichtsschreibung. Dies bedeutete nicht nur die Teilhabe an der babylonischen Geschichtsschreibung, sondern bot auch »ihrem« Land eine Vergangenheit.

1285 Cohen 2002, 97.

möglicherweise aufgrund der Gottheiten als BesitzerInnen des Landes. Damit sind wir von Fragen zu hethitischen Identität und Lebensform wieder bei den Fragen zum Umgang mit dem ›offenen Raum‹ angelangt.

Oftmals war und ist es aber auch eine Abgrenzung, die gruppenstiftend und -vergewissernd wirkt. Konzeptionelle Abgrenzung mag in den Konstruktionen des ›Anderen‹, seiner tadelnden Beschreibung und Bestätigung von Vorurteilen erkannt werden¹²⁸⁶. Grenzen selbst sind eine Umgangsform mit der Umwelt, die in der »Mindscape«¹²⁸⁷ das Konzept des ›Anderen‹ voraussetzt. Ein solches Konzept von räumlicher Abgrenzung wird sichtbar in den Reinigungs- und Sündenbockritualen¹²⁸⁸: Dem Feindlichen wurden die negativen Kräfte der kontagiösen Tiere gesendet. Dies verunreinigte weiterhin das Feindesland und markierte es als ›nicht-sakral‹.

Die Klärung der Frage, inwieweit Gesellschaft bzw. Identität anhand gemeinschaftlicher Umwelt wie durch die Sündenbockrituale angedeutet oder durch eine Mindscape der gesellschaftlich gebildeten und göttlich bewohnten Landschaften – wie von Gilan vorgeschlagen – entstand, sei anderen überlassen.

II 3 Ritualtheorien und ihre Anwendbarkeit

Im Folgenden wird sich den Ritualtheorien zugewandt, die ein notwendiges Werkzeug sind, zum einen (kollektive) Gruppenzugehörigkeiten und Lebensform(en) zu differenzieren und zum anderen die Mindscape und Raumkonzepte, die nur anhand der Ritualtexte interpretiert werden können, zu erschließen. Über dieses hinaus können Ritualtexte Informationen zur Wirkungsweise über die Visionscape hinaus auf den anderen Sinnesebenen liefern. Wie bei den Raumtheorien dienen die folgenden Anmerkungen als sensibilisierendes Instrumentarium für die Untersuchung des hethitischen Ritualgeschehens und beleuchten ihr Interpretationspotential.

II 3.1 Begriffsdefinitionen und Sensibilisierung

II 3.1.1 Begriff »Ritual«

Auch bei der Annäherung an den Terminus »Ritual« lässt sich eine hohe Vielfalt an Ansätzen und Deutungsmöglichkeiten finden¹²⁸⁹. In modernen Gesellschaften werden Rituale von der kultischen Sphäre mehr und mehr abgetrennt. Sie bezeichnen allgemein symbolische, konventionalisierte und »stilisierte«¹²⁹⁰ Handlungen¹²⁹¹. Sie sind zu einem Phänomen *sui generis* geworden¹²⁹².

Bei der hier gewählten Definition des Wortgebrauchs ist eine religiöse Konnotation bzw. der Verweis auf eine »höhere Ebene«¹²⁹³ enthalten¹²⁹⁴. So weist Jack Goody darauf hin, dass ohne weitere Definitions-

1286 Mögliche Vorwürfe und typische Vorurteile gegen Fremde sind beispielsweise Barbarei, Kindsmord, Kannibalismus oder Frevel gegen die Gottheiten. Allgemein gesprochen sind es oftmals die Taten, die innerhalb der ›eigenen‹ Gesellschaft besonders geächtet sind, was dazu führt, dass Vorurteile oft mehr über die Urteilenden als über die Verurteilten sagen.

1287 Zum Begriff s. II 1.1.3; zum Begriff im Scape-Modell s. II 5.1; zur hethitischen Mindscape s. III 1.

1288 Zur (räumlichen) Mindscape der Reinigung s. III 1.3.3.2; zu Sündenbockritualen s. III 1.4.1.

1289 Bell 1992, 14–16 zur Geschichte des Begriffs. Rituale wurden von Forschenden verwendet, um so unterschiedliche Felder wie Religion, Gesellschaft, Kultur zu untersuchen. Dabei waren Rituale sowohl Objekte als auch analytisches Mittel der Untersuchungen, ebenda 69–74 möchte sie auch ritualisierte (d.h. routinisierte) Handlungen zu den Ritualen zählen, was nicht übernommen wird. Auf Seite 115 beschreibt sie die »Frustration« der Ritualtheo-

retikerInnen, die Wirkungsweisen des Rituals in den (bewussten) Diskurs zu bringen, s. zur Forschungsgeschichte Bennett 1996; Krieger – Belliger 2006, 7–34. Brück 1999 explizit zum Problem der Identifizierung des Rituals innerhalb des archäologischen Materials, u.a. unter Verweis auf Goody 1961 und Goody 1977, der wiederum den Terminus »Ritual« ablehnt. Diese Angaben sind deutlich erweiter- und vertiefbarer, was aber als nicht zielführend erachtet wurde.

1290 P. Smith 2007, 3936.

1291 Bell 1992, S. VIII: »Ritual is work!« unter Berufung auf J. Z. Smith, allerdings ohne Verweis. Gebauer – Wulf 1998, 129 f. vor allem in der Psychoanalyse. Dabei besteht die Gefahr begrifflicher Unschärfe. Zipf 2003, 11.

1292 Krieger – Belliger 2006, 7.

1293 s. auch Zipf 2003, 11 Anm. 15: Die Abgrenzung durch die »religiöse Komponente« ist nicht auf vorstaatliche Gesellschaften zu übertragen.

1294 Nach Michaels 1998.

kriterien innerhalb einer »höheren (religiösen) Ebene« formal auch Händeschütteln oder Zähne-Putzen zu den Ritualen zu zählen seien, da sie der höheren Ebene der Gesellschaftsnorm bzw. Gesundheit dienen, täglich wiederholt werden und formalisierte Handlungen sind¹²⁹⁵. Schwerpunkt der Untersuchung ist dennoch nicht die höhere Ebene, sondern die menschliche Praxis des Ritualgeschehens mit seinem *i n t e r - s u b j e k - t i v e n*, performativen, handlungsrelevanten und körperlichen Charakter¹²⁹⁶.

Rituale sind ein zentraler Bestandteil einer Kultur und ihres Diskurses¹²⁹⁷. Sie sind eine der »sozialen Geschichten«¹²⁹⁸ der Lebensformen und dienen der gelebten Konkretisierung sozialer Produktion. Die Gesellschaft bildet den (Verwirklichungs-)Kontext, der die (sozialen) Räume produziert und der wiederum von den (sozialen) Räumen geformt wird. Angelehnt an Löws Aussage ist auch Ritual eine relationale (An)Ordnung von Lebewesen und sozialen Gütern¹²⁹⁹. Ritual(geschehen) ist vor allem in der prozesshaften, relational (an) ordnenden Umsetzung von Lebewesen und sozialen Gütern zu erleben.

Unter Verweis auf Michaels sei definiert, dass Rituale a) einen Anlass brauchen (*causa transitionis*), b) eines »förmlichen, in der Regel sprachlichen Beschlusses« bedürfen, c) aus förmlichen [und wiederholbaren] Handlungen bestehen¹³⁰⁰, d) Motivationen beinhalten und e) eine Wandlung hervorrufen müssen¹³⁰¹. Üblicherweise sind Rituale zeitlich begrenzt; Beginn und Ende der ritualisierten Handlung sind besonders markiert; rituelle Räume müssen demnach wohl zu Beginn aktiviert werden¹³⁰².

Im Fall des hethitischen Ritualgeschehens tritt o. g. methodische Schwierigkeit zwischen Routine und Ritual zu trennen in den Hintergrund, denn nur die Texte sind überliefert und bei diesen ist der Ritualcharakter und die höhere Ebene explizit genannt. Es sei auf das oben Dargelegte verwiesen, dass es wohl vor der Aufklärung und damit im Hethitischen keine formale Trennung zwischen »sakraler« und »profaner«, wohl aber zwischen »reiner« und »unreiner« Lebenswelt gab¹³⁰³.

II 3.1.2 Begriff »Ritualgeschehen«

Ziel ist es, anhand der wahrnehmbaren Ortsraumpotentiale und des konzipierenden Schrifttums der Praxis des Ritualgeschehens im »offenen Räumen«¹³⁰⁴ auf die Spur zu kommen. Um der Dynamik der (Ritual-)Handlungen gerecht zu werden, wurde der Begriff »Ritualgeschehen« gewählt¹³⁰⁵. Er steht für die Kombination

1295 Goody 1977, 27.

1296 Nach Zipf 2003, 11 f. soll der performative Charakter, der in zahlreichen Handlungen zu finden ist, einer der wichtigsten Gründe für den fast inflationären Gebrauch des Begriffs Ritual sein wie beispielsweise die Anwendung in der Umgangssprache auf routinierte wiederholbare Handlungen wie das »Frühstücksritual«.

1297 Nach Shields 1991, 25.

1298 Geertz 1973, 3–30; Duncan 1990, 4.

1299 Löw 2001, 154.

1300 Bell 1992, 120 f. zu Formalisierung.

1301 Michaels 1998.

1302 Bell 1992, 13. 114 f.; Giddens 1997, 126; Brück 1999, 62. 314. 319: Die »Isolation« von Ritualen aus dem üblichen Geschehen ist typisch für moderne, aber nicht für alle Gesellschaften.

1303 s. II 1.2.1.

1304 In ihren wahrnehmbaren, konzipierten und gelebten Aspekten.

1305 Goody 1977 wendet sich nach Bell 1992, 6 f. prinzipiell gegen die universelle Anwendbarkeit und Verwendung des Begriffs »Ritual«. Aus archäologischer Sicht wurde dies selten thematisiert. Renfrew 1994a, 47 äußerte sich, dass Rituale zwar aus Aktivitäten bestehen, aber: »from the standpoint of the archaeologist, religious activities are potentially open to observation only when they might be identifiable as religions by an observer at

the time in question«. Der Begriff »Ritual« wurde bei Bell 1992, 21. 88–93 durch »Ritualisierung« bzw. »ritualisiertes Handeln« ersetzt, Krieger – Belliger 2006, 9: Performance gleich Ritualisierung bei Bell. Bell 1992, 74: »I will use the term »ritualization« to draw attention to the way in which certain social actions strategically distinguish themselves in relations to other actions. In a very preliminary sense, ritualization is a way of acting that is designed and orchestrated to distinguish and privilege what is being done in comparison to other, usually more quotidian, activities. As such, ritualization is a matter of various culturally specific strategies for setting some activities off from others, for creating and privileging a qualitative distinction between the »sacred« and the »profane«, and for ascribing such distinctions to realities thought to transcend the powers of human actors«. Zipf 2003, 12: »Ritualisierung sei eine Strategie menschlicher Gemeinschaften, in bestimmten Situationen »besondere« Handlungsweisen zu kreieren, die sich von alltäglichen, profanen Handlungen abheben. In diesem Zusammenhang benutzt sie zwar das Begriffspaar »sakral« und »profan«, bezieht sich jedoch damit nicht auf Kategorien wie Religion und Glaube. Die Funktion des ritualisierten Handelns sei allein, soziale Wirklichkeit zu strukturieren. Ritualisiertes Handeln sei dann notwendig, wenn die Solidarität oder Identität der Gemeinschaft ins Wanken geraten«.

von Denken und Handlung im gelebten Umsetzungsraum¹³⁰⁶ und drückt aus, dass sowohl Gedanken eine Aktivität, als auch Aktivitäten ohne – wenn auch bisweilen basalen – Gedanken nicht möglich sind¹³⁰⁷. Eine Überlegenheit der Gedanken und Konzipierungen über die Ausführung ist nicht intendiert¹³⁰⁸. Der üblichen »Zweiteilung«¹³⁰⁹ der Welt wie in *res extensa/res cogitans* oder sakral/profan soll die Praxis der Körperlichkeit, d. h. die Wahrnehmungen der Lebensformen, zwischengeschaltet werden¹³¹⁰. Diese agiert beispielsweise bei der Trennung von ›rein‹ und ›unrein‹, während ›sakral‹ und ›profan‹ statische Zustände sind¹³¹¹. Die darin eingeschlossene Mittlerfunktion des Körpers zwischen Lebenswelt und Lebensform wurde bereits thematisiert¹³¹².

II 3.1.3 Begriff »Übergangsrituale«

Der Begriff und das Konzept der ›Übergangsrituale‹ wurde von Arnold van Gennep und Victor Turner geprägt und bezeichnet Rituale, die Etappen und Übergänge (des biologischen Körpers) wie Geburt¹³¹³, Tod, Altersstufen bzw. sozialer/institutioneller Wandel wie die Aufnahme in und als eine bestimmte Lebensform (z. B. Berufsgruppen, Inthronisation, Initiation) beinhalten¹³¹⁴. So gilt nach van Gennep »die Gleichsetzung des Übergangs von einer sozialen Position zur anderen mit einem räumlichen Übergang wie Betreten eines Dorfes, Durchschreiten von Räumen... [und] die räumliche Trennung von Gruppen [ist] ein Aspekt ihrer Sozialordnung«¹³¹⁵. Diese »Grenzüberschreitungen« bedürfen der Regulierung und Kontrolle, »die durch rituelle Handlungen gewährleistet ist«¹³¹⁶. Übergangsrituale gliedern sich in drei Phasen: Ablösungsphase mit Trennungsriten, Zwischenphase mit Schwellen- bzw. Umwandlungsriten und Integrationsphase mit Angliederungsriten. Typisch für die Trennungsphase sind Reinigungsrituale. Der Beginn einer liminalen Phase wird oft durch das Aufheben oder sogar Umkehren von bestehenden, alltäglichen Strukturen und Ordnungen markiert. Dadurch erlangen Menschen in der Gemeinschaft (»C o m m u n i t a s«) das Potenzial der Transformation, die wiederum durch das Ritual kanalisiert wird¹³¹⁷. Der neue Status wird durch Kulturmahlzeiten oder das Tragen von Insignien markiert.

Die Phasen sind laut van Gennep nicht in jedem Fall voll ausgebildet. Die Zwischenphase kann in sich stark differenziert sein (z. B. durch eine lange Zeit der Verlobung). Auch sind Übergangsriten meist nicht

1306 Durkheim 1981, 463–471 erklärt Glaube und Riten zur Gesamtheit der Religion. Lévi-Strauss 1981, 669–675. 679–684 unterscheidet nach Leben und Denken. Bell 1992, 6. 16. 19 f. 21–29. 72 wies auf die implizite Gegenüberstellung von Abwandlungen der »Pole« (statisches Denken und (dynamisches) Handeln hin. s. auch Geertz 1973, 126–141 mit *ethos* als Disposition zu etwas (z. B. Ritual; Geertz 1973, 89: Symbole synthetisieren »the tone, character, and quality of their life, its moral and aesthetic style and mood«) und »worldview« als kognitiv-existenziellen Aspekt (z. B. Glaube; Geertz 1973, 89: »the picture they have of the way things in sheer actuality«). Ähnlich, allerdings diese Dualität ebenfalls vertretend Zipf 2003, 11 Anm. 14.

1307 Bell 1992, 30–36.

1308 Bell 1992, 45 meint, dass die Zuschreibung eines konzipierten Sinnes die Handlungen z. B. im Ritualgeschehen entwertet. An anderer Stelle (z. B. 49) argumentiert sie gegen die Trennung von Handlung und Gedanken. So spricht sie von »theoretical activity« und auch Handlungen sind bei ihr nicht gedankenlos.

1309 Werblowsky 1998, 10 formulierte unter Berufung auf einen Autor namens Bardieu sogar prinzipiell eine Zweiteilung der Welt: »[L]a vision du monde est une di-vision du monde«. Der Verweis auf Bardieu ist nicht nachvollziehbar. Möglicherweise handelt es sich um einen Schreibfehler und Bourdieu war gemeint. Brück 2001,

651 f.: Beispiele für ›Gegensatzpaare‹ sind sakral und profan (s. II 1.2.1), Ordnung und Chaos, Natur und Kultur, weiblich und männlich, Tradition und Wandel, Subjekt und Objekt. Dies gilt auch für die Einteilung in *res cogitans* und *res extensa* (s. II 1.1.1). Sie finden sich laut Bell implizit und explizit in (fast) allen Ritualtheorien. Dass dies keine universale Geltung besitzt s. Gramsch 2003, 41. Die Trennung soll es in dieser expliziten Form erst seit der Aufklärung geben. s. auch Forbes 2007, 22–29: Individuum und Gruppe, (individuelles) Gefühl und (sozio-politische) Ordnung, Aktion und Glaube, Realität und Imagination/Ideale.

1310 Ähnlich Tilley 1994, 11–14; Brück 2005, 47.

1311 s. II 1.2.1; III 1.3; III 1.6; III 6.1.2.

1312 s. II 2.4; II 4.1.4.

1313 Dem Thema der Übergangsrituale anlässlich der Geburt widmete sich Mouton 2008b für den anatolischen Bereich; auch Miller 2012a, 123–128, der den Ansatz kritisiert.

1314 van Gennep 2005 [1909]; s. auch Turner 1967.

1315 van Gennep 2005, 184.

1316 Zipf 2003, 13 Anm. 20 s. auch Leach 1977, 170; Luhmann 1977, 36–38, der sich explizit im Sinne Turners positioniert. Elemente dieses Konzepts spiegeln sich in den dargestellten Ritualtheorien wider.

1317 Schechner 1990, 218; Krieger – Belliger 2006, 13.

alleiniger Zweck eines Rituals, so ist z. B. die Ordination einer/s Priesterin gleichzeitig ein Binderitus, eine Bestattung enthält Abwehrriten und eine Hochzeit Fruchtbarkeitsriten¹³¹⁸. Turner untersuchte besonders die Zwischenphase, die er als »liminale« Situation bzw. »Antistruktur«¹³¹⁹ bezeichnete¹³²⁰.

Nach Gabriele Zipf sind es eben diese Übergangsrituale, die vor allem im archäologischen Material nachzuweisen und die ihrer Meinung nach eine der »weit verbreiteten Grundstrukturen menschlicher Gemeinschaften« sind¹³²¹. In Anlehnung an Erkenntnisse der Ethnologie und Religionswissenschaften stellte sie fest, dass Rituale oft auf einer räumlichen Vorstellung von »dieser und der anderen Welt« basieren und zumeist an Übergangsbereichen wie Türschwellen oder Eingangsbereichen zwischen den Welten abgehalten wurden und damit ortsgebunden sind¹³²². Die Ortsräume können extra baulich herausgeschnittene, heilige Bezirke wie Tempel sein oder eine »natürliche Kulisse« wie große Bäume, Höhlen, Berggipfel nutzen¹³²³. Eine »räumliche Konzentration symbolischer Ausdrucksformen an Kultplätzen ist zwar häufig, das völlige Fehlen erkennbarer natürlicher oder anthropogener Hinweise im Raum ist jedoch kein Argument gegen einen ›heiligen‹ Ort«¹³²⁴. Eine Kontinuität der Belegung von Kultstätten spiegelt sich zumindest potentiell im archäologischen Befund¹³²⁵; die Gründe für die Auswahl eines Ortes eher nicht¹³²⁶.

II 3.2 ›Primäre‹ Bedeutungen der Rituale

In unserer westlichen, naturwissenschaftlich geprägten Vorstellung fehlt oft das Verständnis für den als kausal angesehenen Zusammenhang, den Lebensformen zwischen dem Ritual und (s)einer Wirkung sehen können¹³²⁷.

Ein Vegetationsritual meint nicht eigentlich die Bestätigung der Sozialordnung, Identität oder anderer Subtexte – kurz einen Sinnzusammenhang –, sondern dient in erster Linie den Gläubigen zur Erneuerung und Bestätigung der Vegetationszyklen und ist sinnhaft im Rahmen der Lebenswelt¹³²⁸. Ritual ist die direkte Einwirkung der Menschen auf die Gottheiten¹³²⁹.

Dies wird im Folgenden als die ›primäre‹ Bedeutung (Absicht, Wirkmächtigkeit¹³³⁰, Effekt¹³³¹) des Rituals angesprochen¹³³². Im Gegensatz zu Frits Staal sei davon ausgegangen, dass Ritualen nicht nur in sich selbst

1318 van Gennep 2003, 13–24.

1319 Wobei Luhmann 1977, 25 darauf hinweist, dass die Bezeichnung »Anti«struktur »überpointiert« sei.

1320 Turner 1967, bes. 93–111; Turner 2000.

1321 Wright 1995, 341–348 für einen archäologischen Weg, um mit Ritualen und kulturellem Kontakt zu arbeiten; Brück 1999 zu Ritualen in prämodernen Gesellschaften unter besonderer Berücksichtigung von Deponierungen; Zipf 2003, 12 f.

1322 Das Folgende nach Zipf 2003, 13 f.; s. auch Renfrew 1994a, 51 zum liminalen Charakter.

1323 Zipf 2003, 13.

1324 Zipf 2003, 13 f. unter Verweis auf Colpe 1970, 30–33; J. F. Thiel, Religionsethnologie (Berlin 1984), 69 f.; Bennett 1996, 119.

1325 Leach 1977, 168–170. 172 verweist auf weitere archäologisch fassbare Spuren von Übergangs- oder Grenzsituationen. Dazu zählt er »vom Körper Ausgeschiedenes oder Aufgenommenes«, z. B. Reste einer Kultmahlzeit, »Hilfsmittel in Umwandlungsprozessen von einer Welt in die andere, worunter Gegenstände (Waffen) ebenso wie Prozesse (Kochen, Waschen, Gebären, Sterben, Feuer) zählen; Reste von Umwandlungsprozessen (Asche, Knochen, Leichen etc.); Paradoxe Bilder«; Zipf 2003, 14.

1326 Zu möglichen materiellen Hinweisen auf Ritualgeschehen s. die Zusammenstellung bei Renfrew 1994a, 51 f.; Zipf 2003, 14 unter Bezug auf Colpe 1970, 32–34.

1327 Zipf 2003, 11.

1328 s. auch Reckwitz 2014, 15 f., der sich in der Kritik an der Kulturtheorie über die Struktur-Kultur-Unterscheidung wie folgt äußert: »Die gesellschaftlichen Basisstrukturen bieten hingegen für die sozialen Teilnehmer keinen Sinnzusammenhang, ihnen kommt vielmehr die Eigenschaft einer objektiven und in dieser Objektivität wirkungsmächtigen Ordnung zu, die als notwendige (oder sogar als hinreichende) Bedingung für die Entstehung und die immanente Struktur von kulturellen Formationen interpretiert werden kann«.

1329 Cassirer 1925, 270: Kult ist das aktive Verhältnis, das sich der Mensch zu den Göttern gibt.

1330 Evans-Pritchard 1937, 464: »For example, between planting a seed and its germination there is an interval where nothing can be seen of what is happening. The Azande conceive of this gap as essentially similar to the lacuna between action and result in a ritual or magical act«. Beispiel auch bei Brück 1999, 320.

1331 Radcliffe Brown 1965, 954 unterscheidet zwischen »purpose«, »meaning« und »effect« eines Rituals, wobei er den Effekt nur für Außenstehende erkennbar hält.

1332 Radcliffe-Brown 1965, 954 hingegen bezeichnete die psychologischen Effekte von Ritualen als primär bzw. direkt und die sozialen Bedeutungen und (symbolischen) Absichten als sekundär.

eine Bedeutung zukommt¹³³³. Durch die Erkenntnis, die in der Umsetzung der Rituale liegt, ist ein Ritual nicht nur ›sinnentleertes‹ Wiederholen einer Handlung¹³³⁴. Das Ritual hat in sich eine transformative Wirkung und Wirkmächtigkeit, »Efficacy« genannt¹³³⁵. Begründet wird diese Wirkung bei Durkheim durch die moralische Wirksamkeit der ritualisierten Handlungen, die »den Glauben an seine physische Wirksamkeit, die eingebildet ist« schafft¹³³⁶. Richard Schechner sieht die Wirksamkeit in der Tradition der Ausführungen¹³³⁷, andere betonen die Bedeutung der Ritualbeauftragten und ihrer Agency¹³³⁸. Catherine Bell erklärt die Efficacy von Ritualen durch die Zirkulation von »privileged differentiations and deferred resolutions«, in denen der ritualisierte Körper seine Umgebung in den gegebenen Schemata der Lebensform (göttliche und politische Macht¹³³⁹ sowie traditionelle und aktuelle Ordnung) formt, woraufhin seine Umgebung ihn wiederum mit ihrer ritualisierten Formation in seiner Erfahrung beeindruckt¹³⁴⁰. Angemerkt sei, dass mit Heike Peter auf den Begriff »Magie« zur Interpretation der Ritualpraxis verzichtet wird¹³⁴¹.

Den Ritualhandlungen, vor allem den Opfern, liegt anscheinend eine *do ut des* (›ich gebe, damit du gibst‹) Vorstellung zugrunde, durch die Menschen Einfluss auf das göttliche Verhalten nehmen können¹³⁴². Dies steht für den Austausch von Menschen mit höheren Mächten, denen ein Opfer zur Erlangung dessen, das benannt wird (z. B. gute Ernte), dargebracht wird. Das Opfer kann – neben dem formulierten, direkten Gebet – als Lob, Bitte, Dank oder Sühne vereinfacht kommunizieren¹³⁴³. Ein Gabentausch findet zwischen göttlicher und menschlicher Lebenswelt statt. Dies ist jedoch kein Austausch auf Augenhöhe, denn die Gottheit erhält die Gaben, auch wenn sie sich gegen das Bittgesuch entscheidet¹³⁴⁴. Männliche und weibliche Gottheiten haben oftmals ähnliche Bedürfnisse wie Menschen und müssen mit Nahrung, Kleidung, Reinigung und Unterbringung versorgt werden. Sie nehmen verschiedene soziale Rollen ein, die es in dieser Form auch in der menschlichen Gesellschaft gibt¹³⁴⁵. Die Gaben selbst sind typischerweise flüssige und feste Nahrungsmittel.

Neben der Funktionalität der Festrитуale im Kontext von Vegetation und Pflege kosmischer Ordnung begleiten Rituale Menschen auch bei Veränderungen in ihrem eher persönlichen Leben. Sie geschehen zu besonderen Anlässen, Situationen wie zeitlicher, räumlicher, sozialer, biotischer oder zyklischer Veränderungen und können dabei Formen der oben thematisierten Übergangsrituale sein.

Innerhalb des hethitischen Textkorpus zum Ritualgeschehen ist zwischen den EZEN-Festrituden und den SISKUR-Opferritualen zu differenzieren. Bei EZEN handelt es sich um Festrituden, deren Anlässe eine größere Gruppe betreffen¹³⁴⁶, mit SISKUR sind eher personenbezogenere (Opfer-)Rituale gemeint. Im Folgenden wird zwischen gruppen- und personenbezogenen Ritualen unterschieden. Die personenbezogenen Rituale, zu denen oft Übergangsrituale¹³⁴⁷ gehören, werden nur am Rande behandelt, da sie Anlässe für eine einzelne Lebensform in den Mittelpunkt stellen.

1333 Staal 1979, 2–22; Staal 1989, bes. 131–140. 433–454: Es sei in sich bedeutsam als reine regulierte Aktion *eo ipso* ohne externe Bedeutung. Die Tatsache, dass es keine Bedeutung gebe, sei auch der Grund, warum es so viele heterogene und widersprüchliche Interpretationen von Ritualen geben kann. Zipf 2003, 11; als Gegenposition Michaels 1998.

1334 Jennings 2006, 157–172: »Rituelles Wissen«; Krieger – Belliger 2006, 26.

1335 Barrett – Lawson 2001, 183–201.

1336 Durkheim 1981, 484.

1337 Schechner 1974, 455–481; Schechner 2009, 68 f., 4. 6 f. 120 f. s. 132 Abb. 4.5: Das Ritual wird seiner Meinung nach zumeist von einem »Efficacy«-Charakter dominiert (zur Efficacy s. II 3.2), während er dem Theater/der Performanz einen Unterhaltungscharakter (»Entertainment«) zuschreibt (»Performanz« s. II 3.3.1), zu Tradition s. II 3.3.4.

1338 Barrett – Lawson 2001, 185 f. 195; zu Agency s. II 4.1.3.

1339 Zu Macht s. II 3.3.4.

1340 Bell 1992, 116 f.

1341 Peter 2004, 146–148 mit Kritik an evolutionistischen Religionsmodellen, die sich beispielsweise durch die Verwendung dieses Begriffs äußern.

1342 Ähnlich Kümmel 1967, 1–3.

1343 Colpe 1970, bes. 35 zur Definition und Identifizierung von Opfer und Opferplätzen in schriftlosen Gesellschaften. So geht er davon aus, dass ein Großteil der Deponierungen keine zufälligen Hinterlassenschaften sind, sondern ihnen eine Intention zu Grunde liegt. Zur Definition »Opfer« s. S. Klocke-Daffa, Vorlesung, Einführung in die Religionsethnologie (WS 2005/2006), 12 <http://www.wwu-muenster.de/imperia/md/content/ethnologie/lehre/086147/rel_eth_literatur.pdf> (03.09.2022) »HRG [Handwörterbuch religionswissenschaftlicher Grundbegriffe 4.] 1998: IV, 269 ›Ein Opfer ist eine religiöse Handlung, die in der rituellen Entäußerung eines materiellen Objektes besteht‹«.

1344 s. kritisch Peter 2004, 223.

1345 Idee nach Seidlmayer 2006, 226, der dies für ägyptische Gottheiten anhand des Beispiels Satet ausführt.

1346 Bryce 2002, 199 f.: »group religious ceremonies«.

1347 s. II 3.1.3.

Eine Differenzierung der Rituale anhand des Anlasses statt der beteiligten Personen wurde von Peter vorgeschlagen¹³⁴⁸. Demnach ist die Differenzierung anhand der Größe des Teilnehmendenfeldes nur sekundäres Merkmal: Wichtiger sind die oben benannten Ritualanlässe. Anlass für die Gruppe mit Großkönigsbeteiligung ist es, gesamtgesellschaftlich ›Gutes Wetter‹ zu machen, Anlass für die Gruppe ohne Großkönigsbeteiligung ist es, auf Lebensformen bezogen Gutes zu erzielen.

Die Vorstellung von möglicher Einflussnahme auf göttliche Unterstützung und Begleitung in den genannten Lebenslagen wird als primäre Bedeutung, Efficacy, der Rituale bezeichnet.

II 3.3 ›Sekundäre‹ Bedeutungen der Rituale

Erst in zweiter Linie sollten Rituale über ihren inneren, primären Effekt hinaus interpretiert und das Verhalten der und die Wirkung auf die menschlichen Teilnehmenden ermittelt werden. Jedes Ritual kann anhand formalistischer (technischer Aspekte wie Sprache, Kommunikation oder Performanz, Symbole und Symbolik), funktionalistischer (soziologischer, psychologischer, historisierender Effekte) und bekennender (phänomenologischer, konfessionaler, theologischer Bedeutungen) Kriterien und Bedeutungsgefüge untersucht werden¹³⁴⁹.

Wenn Rituale funktionalistisch sind, was ist dann die Funktion und gibt es – das Gegenteil – nicht-funktionale Aktivitäten in historischen Gesellschaften¹³⁵⁰? Nach Giddens ist die Frage nach Funktionen von Ritualen legitim, die voraussetzende Annahme, dass ihre Kausalität in ihrer Funktion liegt, hingegen nicht¹³⁵¹.

In den 1960er Jahren begann die Interpretation von Ritualen als soziale oder psychologische »Texte«¹³⁵². Rituale symbolisieren (irrationalisieren, sakralisieren) Handlungen, denn sie verursachten laut ihren BeobachterInnen keinen (rational nachvollziehbaren, funktionalen) mechanischen Effekt¹³⁵³. Rituale können sinngemäß laut dem semiotischen Ansatz von David Kertzer als rhetorische Form und als Verbreitung einer Botschaft mittels einer komplexen symbolischen Darstellung betrachtet werden¹³⁵⁴. Diese Ansätze werden im Folgenden als potentielle sekundäre Bedeutungen des Rituals angesprochen.

1348 Peter 2004, 45.

1349 Michaels 1998; ähnlich Gebauer – Wulf 1998, 149 f.: performative und semantische Aspekte des sozialen Handelns. s. auch Giddens 1997, 347–352: gerechtfertigte Kritik am Funktionalismus und seine Darstellung. Bell 1992, 141 f. weist darauf hin, dass, da Rituale einen besonderen Teil der Lebenswelt ausmachen, sie so kulturspezifisch sind, dass eine Anwendung von einem Set an Mechanismen dem Inhalt nicht gerecht werde. s. auch Connerton 2009, 48–53.

1350 Bell 1992, 72: Eine Trennung utilitaristisch und nicht utilitaristisch ist historischen, aber auch heutigen Lebensformen fremd. Auch nach Cosgrove 1993, 6 und Ullman 2010, 27 können Handlungen nicht in utilitaristische und nicht-utilitaristische separiert werden.

1351 Giddens 1997, 351.

1352 Geertz (1973) war einer der Vorreiter der »textual revolution«, s. auch Duncan 1990. Shields 1991, 21 hält das »reading« bei Geertz für eine metaphorische Beschreibung. Zur Kritik am Ansatz, menschliches Handeln als Text zu verstehen, s. Howes 2006, 17–22. Gegen das Lesen von Räumen als Texte argumentierten auch Lefebvre 2001, 142 f. 180; Howes 2006, 22–26; Maran 2006, 10. In den frühen 1980er Jahren wurde aus der Interpretation von Handlungen als »Text« das Verständnis von Handlungen in Dialogen, was sich in Ausrücken von »storytelling« statt »text«, »negotiation« statt »description«, einer »dialogical anthropology« ausdrückte.

1353 Nach Goody 1977, 25 ist auch die Geschichte des »wir, die Rationalen« im Kontrast zu »ihnen, den Gläubigen/Wilden/Irrationalen« in Ritualen eingeschrieben; Bell 1992, 71; Brück 1999, 317–319. Zu dem Aspekt irrational = weiblich, rational = männlich s. Brück 2001, 653.

1354 Rituale sind für Kertzer 2006, 385 (s. auch P. Smith 2007, 3937) ein Medium des Wettbewerbs und der Mobilisierung, das auch ohne den Überbau des Konsenses und der geteilten Werte funktionieren soll, was unwahrscheinlich anmutet. In den semiotischen Ansätzen gilt ein Ritual als eine symbolische Handlung und als Verweis auf eine symbolische Ordnung. Für den semiotischen Ansatz s. auch z.B. Renfrew 1985, dessen Identifizierung von rituellen Hinterlassenschaften von Brück 1999, 316 kritisiert wird, da diese auch »profanen« Ursprungs sein könnten. Zur Kritik am semiotischen Ansatz s. Brück 1999, 314 f.; A. Koch 2007, 199. – Bell 1992, 70–73 trennt Ritualtheorien in diejenigen, die Rituale als »distinctive/different« (symbolisch kontra technisch/utilitaristisch/instrumental) und diejenigen, die Rituale als einen Aspekt der menschlichen Handlungen bezeichnen. Die zweite Gruppe sieht Elemente von Ritualen (Ordnungsstrukturen, Routinen) in allen menschlichen Handlungen, z.B. Goody 1977, 28; Brück 1999, 326: Rituale als »manifestation of the values, aims and rationales«.

II 3.3.1 Formalistische Kriterien: Sprache, Kommunikation und Performanz

Bei der Untersuchung der Sprache und der Kommunikation stößt man im Zusammenhang mit Ritualen und Handlungstheorien auf die *Sprechaktttheorie* von John Langshaw Austin¹³⁵⁵. Er geht von dem Gedanken aus, dass »wenn Kommunikation eine Bedingung der Möglichkeit von Erkenntnis darstellt, dann ist Erkenntnis nicht bloß als kognitive Leistung zu denken, sondern als Tun und Handeln«¹³⁵⁶. Jede Äußerung ist eine Handlung¹³⁵⁷. Austin unterscheidet – verkürzt dargestellt – zwischen lokutionären und illokutionären bzw. performativen Sprechhandlungen¹³⁵⁸. »Lokutionäre« Sprechhandlungen sind Aussagen, die wahr¹³⁵⁹ oder falsch sein können. »Illokutionäre« Sprechhandlungen oder die »performative« Rede sind Sprechakte wie das Grüßen, die Warnung, Feststellung oder die Entschuldigung, die keinen Sachverhalt beschreiben. Sie sind aber nicht inhaltsleer, denn durch ihre Ausführung bewirken sie eine bestimmte interpersonale soziale Relation¹³⁶⁰. Worte selbst können in Ritualen Taten wie eine Statusveränderung vollbringen¹³⁶¹. Bekanntes Beispiel ist der Satz: »Hiermit erkläre ich Sie zu Mann und Frau«. Das ritualisierte Handeln und Sprechen »verkündet« die Wahrheit, die »durch eine Art ›Einweihung‹, ›Bekehrung‹ oder ›Sozialisation‹ mimetisch internalisiert«¹³⁶² wird. Ritualisierte Handlungen sind nicht darauf ausgerichtet, Neues zu lernen, sondern errichten laut David J. Krieger und Andréa Belliger im Rahmen der Akzeptanz einer kollektiven Lebensform paradigmatische Erkenntnisgrenzen, soziale Rollen, Identitäten und grundlegende Unterscheidungen¹³⁶³. Kommunikation, wie sie beispielsweise in Ritualen stattfindet, setzt voraus, dass die Ordnung des Rituals als real anerkannt ist, was diese wiederum (re)produziert¹³⁶⁴.

Wieder andere TheoretikerInnen weisen darauf hin, dass »performative Sprechhandlungen den Ritualen ähnlich [verlaufen], da sie z.B. Formalität ausweisen. Formalität bedeutet, dass Handlungen stilisiert, repetitiv und stereotyp sind. Hinzu kommt, dass sie normalerweise an besonderen Orten, zu bestimmten Zeiten und unter bestimmten Umständen ausgeführt werden«¹³⁶⁵.

Grundlegend war für die Ritualtheorien der Paradigmenwechsel von Sprache als Handlung¹³⁶⁶. Die »linguistische Wende« in der Erkenntnistheorie wurde zur »pragmatischen Wende«. »Der Performancebegriff z.B. wird oft direkt auf Austins grundlegende Diskussion der ›performativen Rede‹ zurückgeführt. Performance bedeutet also nicht nur eine dramaturgische Handlung, sondern einen originären linguistischen Akt, der nicht auf vorausgehende kognitive Leistungen reduziert werden kann«¹³⁶⁷.

Auch der Begriff »Perfomanz« ist vielseitig verwendbar und mehrdeutig¹³⁶⁸. Er wird hier im Rahmen linguistischer Handlungen verwendet. Zu den Performanzen gehören Worte, Musik, Gesang, Tanz und

1355 Austin 1975.

1356 Krieger – Belliger 2006, 20.

1357 Damit steht er in Nachfolge zu Wittgenstein 1984, 357 f. § 244 f., der in seinen »Philosophischen Untersuchungen« u.a. zeigte, dass es keine Privatsprache geben kann, sondern Sprache immer »intersubjektives, kommunikatives Handeln« und keine kognitive Leistung »eines solipsistischen Subjekts oder eines transzendentalen Egos« ist. Krieger – Belliger 2006, 19.

1358 Austin 1975; Wirth 2002b, 12–14. Als dritte Kategorie gibt es bei Austin noch die Antworten auf bzw. die Folge von den illokutionären Sprechhandlungen, die er »Perlokution« nennt.

1359 »Wahr« definiert Wittgenstein 1984, 28 § 4.024 mit dem Beispiel: »Einen Satz verstehen, heißt, wissen was der Fall ist, wenn er wahr ist. (Man kann ihn also verstehen, ohne zu wissen, ob er wahr ist)«.

1360 Nolte 1978, 25–29; Krieger – Belliger 2006, 20: Bei Searles gibt es vier Arten des Sprechaktes, die keine getrennten Dinge sind, sondern innerhalb eines Satzes jeweils unterschiedliche Aspekte darstellen: a) Äußerungsakte, b) propositionale, d.h. referenzierende und hinweisende Akte, c) illokutionäre, d.h. sprechrollenbezogene Akte und d) perlokutionäre, d.h. überredende, sprachwirkungsbezogene Akte.

1361 Bell 1992, 110–114: Frazer und Malinowski glauben (ohne Literaturverweis), dass dies möglich ist, durch den Verweis des Rituals auf »Magie«, zur Kritik am »Magie«-Modell s. II 3.2.

1362 Krieger – Belliger 2006, 31.

1363 Krieger – Belliger 2006, 31; zu sozialen Rollen s. II 4.3.1; zu Gesellschaft und Identität s. II 2.2.

1364 Giddens 1997, 387–389.

1365 Bell 1992, 112; Krieger – Belliger 2006, 21 f.; Rappaport 2008, 191–210. Kritik am Ansatz, Ritualgeschehen als Kommunikation zu sehen, kam z.B. von Bourdieu 1977, 106. 120. 156: die Verweise in Ritualen sind viel zu ungenau, um Sprache zu gleichen; Rappaport 1979, 202–204: Liturgie verkündet; Sprache verhandelt; Staal 1979, 2–22; Staal 1989, 138–140.

1366 Ähnlich auch der postprozessuale Archäologe Tilley (z.B. Tilley 1991, 16).

1367 Krieger – Belliger 2006, 18; s. Geertz 1973, 10–13.

1368 Wirth 2002a; R. Schechner 2008, 11. 18–25. 122: Als Performanzen allgemeiner auch Spiel (»play«), Spiele (»games«), Sport, Tanz, Musik, Ritual und Theater. Diese trennt er von produktiver, alltäglicher Arbeit. Performanzen ist gemeinsam, dass sie Zeit besonders ordnen, bestimmten Objekten außergewöhnliche Werte beimessen und zumeist traditionelle Regeln befolgen. Der

Gesten. »Performanz kann sich ebenso auf das ernsthafte Ausführen von Sprechakten, das inszenierende Aufführen von theatralen oder rituellen Handlungen, das materielle Verkörpern von Botschaften im ›Akt des Schreibens‹ oder auf die Konstitution von Imaginationen im ›Akt des Lesens‹ beziehen«¹³⁶⁹. Performanz ist eine relativ ›junge‹ Untersuchungskategorie; sie entwickelte sich aus dem sozialen Drama von Turner¹³⁷⁰, Goffmans Interaktionen¹³⁷¹, Austins und John R. Searles »Sprech-Akten« und versucht die Dichotomie von Handlung und Denken aufzulösen¹³⁷². Performanzen wurden von Bell als abstrahierende Manifestationen von Traditionen und Kultur verstanden¹³⁷³. Ritual ist aber kein Drama oder Theater; die Anteilnahme und Intention der AkteurInnen und die Efficacy sind unterschiedlich¹³⁷⁴.

Auf drei Arten ist das Ritual performativ, wodurch die Performanz nicht mehr ein rein formalistisches, sondern auch funktionalistisches Kriterium ist: erstens in der Art, Dinge zu tun (z. B. in Austins Sprechakten), zweitens durch die dramatische, intensive Erfahrung und Verwendung diverser Medien und drittens durch die »indexical values«, die dem Ritual zugeschrieben und aus diesem wiederum abgeleitet werden können¹³⁷⁵.

II 3.3.2 Formalistische Kriterien: Symbole und Symbolik

Zur Symbolik gehören die von Durkheim sogenannten kollektiven Repräsentationen des Gefühls des Überindividuellen, ›Heiligen‹, die der Bestärkung der Lebensform(en) dienen¹³⁷⁶. Typische ›heilige‹ Symbole sind heute beispielsweise Herrschaftsinsignien oder Flaggen¹³⁷⁷. Weiterhin können und sollen alle Faktoren der Lebenswelt – die potentiellen Umsetzungsräume, Bilder und Lebensformen mit ihrem Habitus als formalistische Kriterien der Symbolik im Rahmen des Ritualgeschehens interpretiert werden. Diskutiert wird dies im Kapitel der Visionscape¹³⁷⁸.

Zur Analyse können Fragen nach der Formation von Raum und Zeit, wie auf der visuellen Ebene mit Objekten und Symbolen umgegangen wird, ihre Wiedererkennbarkeit, wie welche Handlungen von wem vollzogen werden und welche Rolle Gesten, aber auch Sprache und Musik spielen (Soundscape) gestellt werden¹³⁷⁹.

Unterschied von Ritual und Drama/Theater liege in der Art, wie die Menschen involviert sind: Beim Theater spielen sie die Rolle eines anderen, im Ritual spielen sie sich selbst. Seine Performanztheorie besagt, dass sich Performanzen zwischen zwei Polen bewegen: dem in seiner Wirksamkeit (»Efficacy«) auf Individuen in erster Linie bekennenden Ritual und dem aus »übergeordneten« Ebenen herausgelösten »Entertainment«. Der Unterschied von Ritual und Theater liege vor allem im Kontext und der Funktion. Schechner identifiziert in diesem Zusammenhang auch die Gruppe nicht-theatralischer Performanzen wie z. B. athletische Wettkämpfe, die um ihrer selbst willen betrachtet werden, als Unterhaltung der Zuschauenden. Allein der Sieg stehe hier im Mittelpunkt des Interesses.

1369 Wirth 2002b, 9.

1370 Turner 2002, 193–209. Ähnlich wie Schechner äußerte sich Turner in seinen Ritual- und Performanzstudien, wonach Theater bzw. Schauspiel, abgesehen vom Kriterium der nur betrachtenden Teilnehmenden, für einen Moment eine »symbolic reality« kreieren könne, was es wiederum von anderen Arten der Performanz wie öffentlichen Reden oder Sport unterscheiden würde.

1371 Zu Goffmans Bühnenbildern s. II 4.1.5; II 4.2.

1372 Bell 1992, 37–49. Eine der Grundideen ist, dass fast jede Handlung unter bestimmten Bedingungen »ritualisiert« werden kann. Krieger – Belliger 2006, 10: »Grundidee dieser neuen Begrifflichkeit [Anm.: »ritualisierten Handeln«, Turners »Soziales Drama«, Performance oder Ritualisierung] ist die Überwindung der alten Gegensätze

zwischen Handeln und Denken, Theorie und Praxis, Ausführung und Skript«. Sie benutzt die Dichotomie Handeln und Denken lediglich als ordnende Elemente des Diskurses und spricht auch von »theoretical activity«. Zur Sprechakttheorie Searles s. Nolte 1978; Wirth 2002a.

1373 Bell 1992, 39.

1374 Zur Efficacy s. II 3.2. Bell 1992, 43: Performanz ist das *sine non qua*. Gebauer – Wulf 1998, 131. 135 f. 141. 147: Ähnlichkeiten zwischen Konventionen, Brauchtum, Routinen, Theater und Ritualen. Rituale und vor allem Festrituale sind als kulturelle Aufführungen zu verstehen, die Ähnlichkeiten mit sportlichen Veranstaltungen oder Theaterinszenierungen besitzen. »Wie diese verkörpern und organisieren sie symbolische Inhalte an festgelegten Orten zu bestimmten Zeitpunkten in tradierten Formen und Verhaltensweisen«. In ihrem ludischen Charakter werden Aspekte der Innovation und Aktualität eröffnet. Die Wirksamkeit und die innere Beteiligung der AkteurInnen unterscheidet das Ritual trotz ludischer Elemente vom Theater. s. auch Zipf 2003, 11.

1375 Tambiah 2002, 214; Wirth 2002b, 36.

1376 Durkheim 1981, 289 f. 520: »Alles führt uns also auf den gleichen Gedanken zurück: die Riten sind vor allem die Mittel, mit denen sich die Gruppe periodisch erneuert«.

1377 Diese zieht auch Gombrich 1978, 23 zur Illustration der Wirkmächtigkeit von Symbolen (und Kunst) heran.

1378 Vor allem unter III 2.1.3; III 2.2; III 2.3.

1379 Gebauer – Wulf 1998, 137.

Zentrum der Aufmerksamkeit ist aber die Wirksamkeit der Ritualbeauftragten, die dem Zuschauenden das Ritual demonstrieren und vermitteln¹³⁸⁰. Sie agieren mit ihren Gesten und Handlungen als Mittelnde im Grenzgebiet zwischen menschlicher und göttlicher Sphäre¹³⁸¹, eine Rolle, die ihnen Macht verleihen kann und die diese inszeniert¹³⁸². Jede soziale Interaktion wird nach Giddens an »irgendeinem Punkt«¹³⁸³ durch zeitweilige Kopräsenz der AkteurInnen ausgedrückt. Sie ist Bestandteil der sozialen Reproduktion¹³⁸⁴. Die Handlungen sind in »umfassendere räumliche und zeitliche Bezüge eingebettet«¹³⁸⁵, d.h. aber auch in untersuchbare institutionalisierte, traditionelle Praktiken. Die Bezüge zur Aktualisierung und Zeit gilt es laut Giddens aufzudecken¹³⁸⁶. Die Analyse von individuellen Handlungsmustern und dem Bewusstsein der Handelnden¹³⁸⁷ ist in den Altertumswissenschaften zwar nicht möglich, aber durch den Vergleich von Konzepten und Ortsraumpotentialen soll die umgesetzte Interaktion und die potentielle Wahrnehmbarkeit des Ritualgeschehens im »offenen Raum« aufgedeckt werden.

II 3.3.3 Funktionalistische Kriterien: Soziologisch und psychologisch

Nach Durkheim entstanden Rituale aus dem Bedürfnis nach sozialer Solidarität¹³⁸⁸ und nach Bronislaw Malinowski und Smith aus dem Bedürfnis nach Beeinflussung¹³⁸⁹ bzw. Ordnung¹³⁹⁰ der (natürlichen) Umwelt. In seinem grundlegenden Werk »Die elementaren Formen des religiösen Lebens« von 1912 legte Durkheim eine soziologisch-funktionalistische Deutung als Basis zur Interpretation von Religion und Ritualen vor¹³⁹¹. Er definierte Religion als solidarisches, kontrollierendes, stabilisierendes und hierarchisierendes System von Überzeugungen und Praktiken¹³⁹², die sich auf »heilige, d.h. abgesonderte und verbotene Dinge, [...] beziehen, die in einer und derselben Gemeinschaft, die man Kirche nennt, alle vereinen, die ihr angehören«¹³⁹³.

1380 Gebauer – Wulf 1998, 145, 147 nach Goffman 2010.

1381 Zipf 2003, 14; zu Gesten s. III 6.1.1.1; III 6.2.1.1.

1382 Zu Macht s. II 3.3.4.

1383 Giddens 1997, 352 f.

1384 Giddens 1997, 336 Nr. 5: »Das Studium des Kontextes bzw. der Kontextualitäten der Interaktion ist ein wesentlicher Bestandteil der Untersuchung sozialer Reproduktion. »Kontext« umfaßt folgendes: a) die Raum-Zeit-Grenzen (üblicherweise mit symbolischen oder physikalischen Markierungen) von Interaktionssequenzen; b) die Kopräsenz von Akteuren, die die Wahrnehmbarkeit einer Vielfalt von Gesichtsausdrücken, Körperhaltungen, sprachlichen und anderen Kommunikationsmitteln ermöglicht; c) Beachtung und reflexiver Gebrauch dieser Phänomene, um den Interaktionsstrom zu beeinflussen oder zu kontrollieren«.

1385 Giddens 1997, 352 f.

1386 s. II 3.3.4.

1387 Giddens 1997, 385; zu Individuen s. II 2.1.

1388 Durkheim 1981, 28: »Das allgemeine Ergebnis des Buches ist, daß die Religion eine eminent soziale Angelegenheit ist. Die religiösen Vorstellungen sind Kollektivvorstellungen, die Kollektivwirklichkeiten ausdrücken; die Riten sind Handlungen, die nur im Schoß von versammelten Gruppen entstehen können und die dazu dienen sollen, bestimmte Geistzustände dieser Gruppen aufrechtzuerhalten oder wieder herzustellen. Wenn also diese Kategorien [Zeit, Ort, Substanz, Quantität, Qualität, Relation, Tätigkeit, Leiden, Verhalten, Befinden] religiösen Ursprungs sind, dann müssen sie an der gemeinsamen Natur aller religiösen Fakten teilhaben: Sie müssen also ebenfalls soziale Angelegenheiten werden, Produkte des kollektiven Denkens«. Wobei für Durkheim (1981, 285–288) die öffentliche Meinung der Ursprung der Autorität der Gesellschaft ist.

Bei A. Koch 2007, 183 findet sich die Aussage, dass bei intensiver Partizipation quasi ein Mitmacheffekt, ein »Sog« aufgrund der »Plausibilität« entsteht: »In der Mitbewegung findet eine gänzlich unwillkürliche Synchronisierung der eigenen Körperbewegung mit der wahrgenommenen oder auch bloß vorgestellten Bewegung statt, zum Teil auch gegen den Willen. In der Nachahmungsbewegung geschieht dies teils willkürlich und teils unwillkürlich«.

1389 Malinowski 1965; Renfrew 1994a, 48–50.

1390 J. Z. Smith 2008.

1391 Durkheim 1981; Zipf 2003, 10. Durkheim folgte u. a. David I. Kertzer (z. B. Kertzer 2006, 363–388).

1392 Renfrew 1994a, 49; Zipf 2003, 10.

1393 Durkheim 1981, 75; Zipf 2003, 10 Anm. 6: »Der Begriff »Kirche« ist hier weitergefaßt als in unserem alltäglichen Sprachgebrauch und könnte mit »moralischer Gemeinschaft« umschrieben werden«. – Durkheim 1981, 18 f. geht davon aus, dass die: »primitiven Religionen [...] von der Wirklichkeit abhängen und diese auch ausdrücken. [...] Aber man muß unter dem Symbol die Wirklichkeit erreichen, die es darstellt, die ihm erst seine wahre Bedeutung gibt«. Den Ausführungen Durkheims zum Totemismus als ursprünglichster aller Religionen soll nicht gefolgt werden (vgl. auch Kritik in der Forschungsgeschichte angeführt bei Morris 1987, 122). Für Durkheim 1981, 126 imponieren vor allem die Naturphänomene »die Sonne, der Mond, der Himmel, die Berge, das Meer, die Winde«. Diese sind nach seiner Aussage jedoch nicht die zuerst verehrten Naturphänomene und somit lehnt er den Naturismus als »Ursprung« der Religion ab. Auch erscheint seine ausschließende Erklärung der Religionsentwicklung aus der Gesellschaft als nicht umfassend genug. Dennoch werden hier zahlreiche seiner Ideen als Anregungen verwendet.

Sie ist für ihn eine soziale Angelegenheit und Produkt des kollektiven Bewusstseins zur Aufrechterhaltung des Zusammenhalts menschlicher Gesellschaften und ihrer Identitäten¹³⁹⁴. Rituale gelten hier als sekundär zu ihrer ›wirklichen‹ Bedeutung innerhalb des Geschehens.

Nach Smith sind Rituale Werkzeuge der Bewältigung von Zufällen und ihrer Einbindung in die Ordnung der Welt¹³⁹⁵. Die rituelle Ordnung entspricht auch nach Albert Bergesen der sozialen Ordnung, wobei dabei jedoch die bisweilen karnevalesken, statusumkehrenden Züge der Rituale übersehen werden¹³⁹⁶. Rituale machen die Welt, wie sie ›wirklich‹ existiert, bewusst. Nach Smith ist die Welt stets unkontrolliert, zufällig und unvorhersehbar und Rituale sind die Werkzeuge, diese Zufälle in Ordnung zu transformieren. Dieses gehört zur Interpretation der Rituale unter psychologischen Aspekten. Die Formalisierung des Ritualgeschehens z. B. in der Liturgie suggeriere durch seine symbolischen Handlungen Sicherheit gegenüber dem »Heiligen«¹³⁹⁷. Es diene als eine Art ›Etikette‹ des Umgangs und der Interaktion zwischen Gottheiten und Menschen¹³⁹⁸. Die Vermittlung von Sicherheiten und »Seinsgewissheit« bieten allerdings auch Routinen¹³⁹⁹. Sicherheit dürfte somit keine allgemein gültige Begründung für Ritualgeschehen sein.

Der Umgang der Menschen mit außergewöhnlichen Naturphänomenen kann sich in der Art, Rituale und rituell konnotierte Handlungen auszuführen, äußern. Hier gibt Durkheim zu bedenken, dass ein menschliches Staunen bzw. das Wissen um die menschliche Begrenztheit nicht der Grund für die religiöse Idee gewesen sein dürfte, denn der Mensch erhebt sich über die natürlichen Kräfte, indem er diese durch Riten zu beeinflussen und sogar zu beherrschen meint. »Wie können sie [die Riten] ihm dieses Vertrauen geben, wenn sie das Gefühl der Schwäche und der Ohnmacht zum Ursprung hätten?«¹⁴⁰⁰. Eher ist vorstellbar, dass aus dem Gefühl des ohnmächtigen Staunens, der Wunsch nach möglichst wirkmächtigem Handeln entstanden ist.

Ein anderer beobachtbarer, psychologischer Effekt von Ritualgeschehen ist die positive Überschreibung von Erlebnissen durch Autosuggestion bzw. mentalem Training z. B. durch kollektiven Gesang¹⁴⁰¹. An dieser Stelle wird auch deutlich, dass die Effekte des Ritualgeschehens nur künstlich in »psychologisch«, »sozial« und Ähnliches kategorisierbar sind. Ein Gesang kann auf die Psyche der odes des Einzelnen wirken, indem er wiederholt kollektiv, aber in sozialer Gemeinschaft zelebriert wird.

Rituale enthalten die Dynamik der Erschaffung einer sozialen Welt aus Werten und Normen¹⁴⁰². Sie mögen nach innen Identität und Solidarität schaffen und nach außen Wiedererkennbarkeit und Konstanz bieten. Dabei können sie von außen, d. h. von verschiedenen sozialen Gruppen anhand verschiedener formaler Kriterien wie ihrer Symbole unterschiedlich interpretiert werden, ohne ihre Wirksamkeit zu verlieren¹⁴⁰³. »Wann immer Menschen zusammenkommen – so die These Durkheims – gibt es eine natürliche [d. h. psychologische und quasi determinierte] Tendenz, ihre Handlungen aufeinander abzustimmen, zu koordinieren, zu standardisieren und zu wiederholen. Dies sei die ursprüngliche Form des Rituals. Gemeinsames Handeln dieser Art erzeugt ein Gefühl der Teilnahme an etwas Überindividuellem, Transzendentem«¹⁴⁰⁴ und dient periodisch der Bestärkung einer Gemeinschaft¹⁴⁰⁵ wie es möglicherweise bei den ›Unterhaltungen‹ beobachtet werden kann¹⁴⁰⁶.

1394 Bell 1992, 37: Dass Rituale fundamentale soziale Widersprüche auflösen, sei ein Mythos; zu Gesellschaft s. II 2.2.

1395 J. Z. Smith 2008.

1396 Bergesen 2006, 49–76: bes. 51 f.: Rituelle Ordnung ist »die vollständige Menge von Praktiken, welche die Bindungen sozialer Zusammengehörigkeit und Symbole, die diese Bindungen repräsentieren, produzieren«. Sie (53) »besteht aus einer ganzen Reihe sozialer Riten, die [...] hierarchisch ineinander verschachtelt sind, und welche alle die Funktion haben, soziale Gebilde [...] symbolisch zu reproduzieren«. Krieger – Belliger 2006, 16.

1397 Gebauer – Wulf 1998, 136.

1398 Wightman 2007, 932 f.

1399 Löw 2001, 163 zitiert Giddens 1997, 111 f. [sic verwendet die Ausgabe von 1988]: »Routinen sind konstitutiv sowohl für die kontinuierliche Reproduktion der Persönlichkeitsstrukturen der Akteure in ihrem Alltags Handeln, wie auch für die sozialen Institutionen; Institutionen sind solche nämlich nur kraft ihrer fortwährenden Reproduktion«.

1400 Durkheim 1981, 126.

1401 A. Koch 2007, 228: »Sie [die Zeugen Jehovas] treffen sich mehrfach wöchentlich und singen von der Ablehnung an den Haustüren während der Mission, und dass sie dies um Gottes Willen erleiden und letztlich Freude bringen. Dieses mentale Training geschieht, um die Erfahrungen positiv zu überschreiben. Hier ist Körpereinsatz während eines religiösen Rituals und automatisierender Gesang eine Weise, die positive Verstärkung der Autosuggestion religionsästhetisch nachhaltig zu verankern«.

1402 Gebauer – Wulf 1998, 140.

1403 Gebauer – Wulf 1998, 134.

1404 Krieger – Belliger 2006, 15.

1405 Durkheim 1981, 289 f. 520: »Alles führt uns also auf den gleichen Gedanken zurück: die Riten sind vor allem die Mittel, mit denen sich die Gruppe periodisch erneuert«.

1406 s. III 6.1.3; III 6.2.3.

Einem funktionalistischen Ansatz schloss sich für den hethitischen Bereich auch Schachner an, wenn er meint, dass die in dem »Privathaus« des GAL ^(LÜ.MES)MEŠEDI in der Oberstadt von Boğazkale gefundene Reliefkeramik darauf hinweist, dass hier Rituale stattfanden, die »durch die Zusammenkunft von Menschen unter der Ägide der Adelligen vor allem der Pflege sozialer Bindungen und Abhängigkeiten gedient haben«¹⁴⁰⁷.

Aus modernen sportsoziologischen Studien lassen sich wiederum Verhaltens- und Wirkungsweisen bei agonalen »Unterhaltungen« ablesen, die im Hethitischen im Laufe des Ritualgeschehens stattfanden¹⁴⁰⁸. So ist eine Erlebnisorientierung festzustellen, die sich nicht in einem passiven »Dabei-Sein-Wollen« und Erleben der Stimmung erschöpft, sondern aktiv den Ausgang des Wettkampfs durch Anfeuerungsrufe zu beeinflussen versucht¹⁴⁰⁹. Unterstützung wird vornehmlich den SportlerInnen gewährt, mit denen der oder die ZuschauerIn eine Gemeinsamkeit wie Orts- bzw. Landeszugehörigkeit teilt¹⁴¹⁰. Dabei entsteht auch eine Zugehörigkeit unter den Zuschauenden zu (sportlich) Gleichgesinnten, eine identitätsstiftende Wirkung der Agone ist zu fassen¹⁴¹¹. Auf der »sozialpsychologischen Ebene der Projektion und Identifikation – d. h. stellvertretende Wunscherfüllung durch Wundertaten von Helden mit verbreiteten Merkmalen ihrer Verehrer – sind Unterstützungshandlungen und Begeisterung [...] »anthropologische Konstanten«¹⁴¹².

Es gibt andererseits aber auch das »spannungsfördernde«¹⁴¹³ Phänomen der Sympathie und Empathie mit »schwächeren Gegnern«¹⁴¹⁴. Angemerkt sei, dass diese Ausführungen der Präsentation der Verständnismultifalt dienen; wie die Veranstaltungen der HethiterInnen konzipiert und umgesetzt wurden, wird unten untersucht¹⁴¹⁵.

Mit Giddens sei aber darauf verwiesen, dass die gemeinschaftsstiftende Wirkung wie oben dargelegt nicht das intendierte Primärziel, sondern eine implizite Wirkung der Rituale ist¹⁴¹⁶.

II 3.3.4 Funktionalistische Kriterien: Historisierend (Tradition und Macht)

Aus den funktionalistischen Überlegungen Goffmans zu Erscheinung und Verhalten ist zu mutmaßen, dass auch das menschliche Verhalten in der hethitischen Zeit während des stark reglementierten Ritualgeschehens kohärent zu seinem feierlichen Rahmen (»Bühnenbild«) war¹⁴¹⁷. Rituale sind für Goffman (inszenierte) Darstellungen, Erneuerungen und Bestätigungen der gemeinsam offiziell anerkannten, traditionellen Werte der Lebensformen¹⁴¹⁸. Die Erwartungen, die auf den aktiven Teilnehmenden der Prozessionen und Rituale ruhten, basierten und basieren auf abstrakten, teils historisierenden Wertvorstellungen, die aus bisherigen Erfahrungen und stereotypem Denken entstanden waren¹⁴¹⁹ und erleichterten die Identifizierung der jeweiligen Interaktion¹⁴²⁰.

1407 Schachner 2012, 155 Anm. 47; zu »Privatheit« im Altertum s. II 1.1.2.1; zum ^(LÜ)MEŠEDI s. III 2.3.1.2.

1408 Weiler 2004, 133–149; Messink u. a. 2008, 211–237, s. III 6.1.3; III 6.2.3.

1409 Weiler 2004, 141 f.: Verweis auf eine Beschreibung bei Polybios 27, 9, 3–13 von einem Boxkampf bei den Olympischen Spielen im Jahr 212 (v. Chr.) wobei durch Anfeuerungsrufe und andere moralische Unterstützung (z. B. Schmährufe gegen Gegner) der Ausgang des Wettkampfes beeinflusst werden sollte; Messink u. a. 2008, 216. 232;

1410 Messink u. a. 2008, 221 so ist es interessant zu beobachten, dass heute vor allem die Sportarten in den Medien präsent sind, in denen VertreterInnen des jeweiligen Landes herausragende Leistungen bringen, wodurch ein (moderner) Patriotismus bzw. Nationalstolz erkennbar wird.

1411 Ähnlich Weiler 2004, 147 f.

1412 Messink u. a. 2008, 233.

1413 Weiler 2004, 146: Wankelmut und plötzlicher Stimmungsumschwung zugunsten einer oder eines Unterle-

gen sind (auch) ein häufig belegtes Phänomen im modernen Sport.

1414 Weiler 2004, 141 f.

1415 s. III 6.1.3; III 6.2.3; III 6.3.

1416 Giddens 1997, 63–65.

1417 Zu Bühnenbild s. II 4.2; zu DarstellerInnen s. II 4.3.1; zu Verhalten s. u. a. II 4.3.2; III 2.3; gesamte Kapitel III 6.1.1 und III 6.2.1.

1418 Goffman 2010, 35 f. nach den erklärten Vorbildern Durkheim und Radcliffe-Brown.

1419 Goffman 2010, 27.

1420 Goffman 2010, 27. 237 Kapitel »Darstellungen« Anm. 14: Verweis auf Radcliffe-Brown 1931, 440. Goffmans Verweis ist allerdings nicht nachvollziehbar, weder enthält das Buch eine Seite 440, noch finden sich in dem Werk, das sich mit der sozialen, d. h. familiären, Organisation australischer Stämme beschäftigt, Aussagen zur zitierten Thematik. – Durkheim 1981, 22: »An der Basis aller Glaubenssysteme und aller Kulte muß es notwendigerweise eine bestimmte Anzahl von Grundvorstellungen und rituellen Handlungen geben, die trotz der

Rituale sind weiterhin nicht vornehmlich der Ersatz von Naturwissenschaften bei »primitiven Völkern«¹⁴²¹. Sie verkörpern Glaubenseinstellungen¹⁴²², Ideen und Mythen und sind daher »überdeterminierte symbolische Handlungen«, aus denen sich Verhaltensregeln (Riten¹⁴²³) ableiten¹⁴²⁴. Gleichzeitig boten sie durch ihre traditionelle Ausführung Stabilität in der Gesellschaft. Durkheim betont, dass auch aus der Innensicht einer Gesellschaft bei Befragung von Menschen die Erklärung für die Ausführung von Ritualen die »Tradition« ist¹⁴²⁵. Dabei wird »Tradition« als Verkörperung moralischer Herrschaft des Vorangegangenen über die Kontinuität, aber auch die Wechselhaftigkeiten des Alltagslebens verstanden¹⁴²⁶. Sie ist prestigeträchtig und dadurch wirkmächtig, stiftet Geschichte und damit auch Identitäten¹⁴²⁷. Erst die Einführung von Schrift lässt die Tradition als Tradition erkennbar werden, was wiederum zu einer diskursiven Problematisierung führen konnte¹⁴²⁸. Traditionen wie Rituale¹⁴²⁹ stehen aber auch stets im Spannungsfeld von Aktualisierungen/Wiederholungen und bewusstem und unbewusstem (innovativem) Wandel sowie graduellen Abänderungen. Wenn die Intention beispielsweise für die Gründe einer Platzwahl nicht schriftlich niedergelegt wurde, so ist es Sache der Spekulation, diese zu finden und zu bewerten.

Aus der Tradition (der Ausführung) erhalten laut Schechner die Rituale »Efficacy«¹⁴³⁰.

Eine der Herausforderungen bei der Betrachtung von Performanzen und Ritualen aus einer diachronen Perspektive liegt in der Spannung zwischen der eher festen Struktur, die systematischer Bestandteil eines Rituals ist, und der eher graduellen Veränderung, die sich aus den (jeweiligen) historischen Umständen ergibt¹⁴³¹. Rituale wiederholen sich in ihren stereotypen, formalisierten und kodifizierten Durchführungsweisen und können weder spontan, noch zufällig oder arbiträr sein¹⁴³². Sie stehen in bekannter Tradition oder unter bestimmten Vorschriften und bedienen sich wiederkehrender sprachlicher oder bildlicher Symbole. Sie sind das prozessuale und inszenierte Ergebnis feierlicher Kommunikation, können aber einen absurden und spielerischen Charakter besitzen. Die alltäglichen Strukturen bzw. Formationen werden in diesen Momenten aufgehoben.

Aber auch Rituale ändern sich, um ihren Stellenwert in einer Gesellschaft zu behalten. Dieses kann aufgrund externer, aber auch interner Faktoren geschehen und erfolgt zumeist nur graduell, denn einer der wichtigsten Aspekte eines Rituals ist seine Tradition und – zumindest dem Anschein nach – seine unendliche Fortführbarkeit und Konstanz. Rituale werden aber mit der Gesellschaft nachgeführt und sind weniger statisch, als sie auf den ersten Blick wirken. Rituale holen die Vergangenheit in die Gegenwart und erschließen sie für die Zukunft¹⁴³³. Dieses geschieht sowohl durch den Verweis auf mythische Vorbilder des Rituals *in illo tempore* als auch durch die Erinnerung der Teilnehmenden¹⁴³⁴.

Vielfalt der Formen, die die einen und die anderen haben annehmen können, überall die gleiche objektive Bedeutung haben und überall die gleiche Funktion erfüllen«. Auf Durkheim bezieht sich ebenfalls Bergesen 2006, 49.

1421 Nach Malinowski 1965, 1091-1095, einem nach Giddens 1997, 283 funktionalistischen Vordenker.

1422 Durkheim 1981, 61: Glaubensüberzeugungen »sind Meinungen: sie bestehen aus Vorstellungen«, »die die Natur der heiligen Dinge und die Beziehung ausdrücken, die sie untereinander oder mit den profanen Dingen halten« (Zipf 2003, 10).

1423 Zipf 2003, 10 nach Durkheim 1981, 61 f. 559: Riten sind die »Verhaltensregeln, die dem Menschen vorschreiben, wie er sich den heiligen Dingen gegenüber zu benehmen hat. [...] Wer eine Religion wirklich praktiziert hat, weiß genau, daß es der Kult ist, der die Freude, die innere Ruhe, den Frieden, die Begeisterung erregt, die für den Gläubigen der Erfahrungsbeweis für seinen Glauben ist. Der Kult ist nicht einfach ein System von Zeichen, durch die sich der Glaube äußert, sondern die Summe der Mittel, mit denen er sich erschafft und periodisch wiedererschafft«.

1424 Gebauer – Wulf 1998, 141 f.; Onurlu 2004, 69: »The ›ritual‹ is another symbolic action that has to be studied together with the artifacts in understanding the meaning of symbol«.

1425 Strehlow 1910, 8; zitiert auch bei Durkheim 1981, 499: »Die Alten haben es so angeordnet, darum machen wir es gerade so und nicht anders«.

1426 Nach Giddens 1997, 255. 257. s. zu Ritual und Tradition in der Forschungsgeschichte, vor allem der Ritualtheorien, Bell 1992, 118-130: Tradition als Legitimation, Tradition benennt im Unterschied zu »Brauch(tum)«, das nicht schriftlich niedergelegt ist, verschriftlichtes Wissen.

1427 Bell 1992, 120 f.

1428 Vgl. auch Goody – Watt 1975, 27-68: bes. 34 zu oraler und schriftlicher (Erinnerungs-/Traditions-) Kultur, wobei die Schriftkulturen für die Vergangenheit sensibilisiert sind.

1429 Jennings 2006.

1430 Schechner 2009, 68 f., zur Efficacy s. II 3.2.

1431 Östenberg 2009, 12.

1432 Bell 1992, 118-124 zu Innovation und Improvisation im Rahmen von Ritualen. Nach Zipf 2003, 13: Um das Risiko von Missverständnissen und Fehlverhalten zu minimieren, müssen sie aber nicht per se konservativ sein.

1433 Gebauer – Wulf 1998, 130. 137. 138. 154; vgl. Eliade 1953, 12-14. 38.

1434 Zu Vorbildern s. II 4.3.2.

»Rituale und Zeremonien, Gebräuche und Sitten schaffen soziale Realität. Sie bringen nicht nur Formen des Sozialen hervor; sie sind Formen des Sozialen. Sie haben eine Tendenz, neue Situationen nach alten Mustern zu verarbeiten. Mit ihren symbolischen Formen, ihrer Sequenzierung von Handlungsverläufen und ihrer Inszenierung performativen Geschehens schaffen sie soziale Wirkungen und rufen Antworthandlungen hervor. In Ritualisierung und Entritualisierung bildet sich Gesellschaft; im Zusammenspiel von Ordnung und Spontaneität, Struktur und Veränderung wird sie erzeugt«¹⁴³⁵.

Rituale können darüber hinaus Eliten Macht zuweisen und diese legitimieren¹⁴³⁶. »M a c h t « wird hier nach Gunter Gebauer und Christoph Wulf als das gesamte Spektrum zwischen Autorität, Einfluss und Zwang verstanden¹⁴³⁷. Es ist ein mehr oder weniger hierarchisch organisiertes, koordiniertes Gefüge von Beziehungen, das die innere Struktur der Sozialbeziehungen organisiert und ›Normalitätsvorstellungen‹ (u. a. durch Rituale) erzeugt. Rituelles Wissen kann nicht unabhängig von Macht konzipiert sein, denn es braucht die Möglichkeit, in Handlungen umgesetzt zu werden¹⁴³⁸. In den Handlungen finden sich z. B. in der Art, wie sich gegenüber ranghöheren oder rangniederen Menschen zu verhalten ist, auch immer Machtgefüge eingeflochten¹⁴³⁹. Nach Bell sind ritualisierte Handlungen Strategien zur Konstruktion bestimmter Machtbeziehungen¹⁴⁴⁰. »Allerdings muss hier unterschieden werden zwischen der Macht, die Ritualisierungen hervorbringen, institutionalisieren und bestätigen will und der Macht des ritualisierten Handelns selbst. [...] Wer Handeln ritualisieren will, muss bereit sein, diese Handlungen durchzusetzen. [...] Rituelles Wissen ist Wissen, das sich [nach Jennings in diesem Moment¹⁴⁴¹] durchgesetzt hat«¹⁴⁴². Zu untersuchen wäre also, welche Formen von Macht sich in den Beziehungen zwischen den Lebensformen bei und nach den Ritualen finden¹⁴⁴³.

Es gibt exklusives Rollenwissen. Dieses spezialisierte Wissen und der Zugang dazu bedeuten Macht, Ordnung und Hierarchie¹⁴⁴⁴. Zur Ausführung der Rituale bedarf es der Ritualbeauftragten bzw. »VermittlerInnen«¹⁴⁴⁵ wie den oder die PriesterIn oder den König als höchsten Priester. Da sich die physische Erscheinung dieser FunktionsträgerInnen ändert, gilt für die Erzielung von Stabilität und Bestätigung gesellschaftlicher Werte besonders, dass ein Wiedererkennungswert in der Erscheinung, d. h. den Requisiten und dem Bühnenbild dieser AkteurInnen liegen muss¹⁴⁴⁶. Daher sind ihr Rollenverhalten und ihre Fassade nur in gewissen Grenzen verhandel- und veränderbar¹⁴⁴⁷ und die ausführende Macht wird in der Gesellschaft hierarchisch strukturiert und ungleichgewichtig verteilt.

Das Ungleichgewicht wiederum kann zu Konflikten führen, die in ritualisiertem Spiel kanalisiert und entspannt werden¹⁴⁴⁸. Spiele wirken integrierend und nehmen der Situation die Gefährlichkeit für das Gemeinwesen bzw. die Mächtigen. Auch andere Triebe werden im Rahmen von Ritualen strukturiert und ›sozialisiert‹, so das Verlangen nach Nahrung im Kultmahl und die sexuelle Triebhaftigkeit in Tanz¹⁴⁴⁹ und Ähnlichem¹⁴⁵⁰.

Tradition und Macht bzw. ihre Umkehrung sind somit weitere funktionelle und damit untersuchbare Aspekte des Ritualgeschehens, die sich historisch legitimierend rückbeziehen.

1435 Gebauer – Wulf 1998, 128.

1436 Zu ›Macht‹ s. auch Giddens 1997, 337 f.; Brück 2001, 649. 651, die die Untersuchung des Machtdiskurses für statisch und eine Folgeerscheinung der Aufklärung hält.

1437 Gebauer – Wulf 1998, 156; s. auch Maran 2006.

1438 Krieger – Belliger 2006, 30; ähnlich Gebauer – Wulf 1998, 142.

1439 Bell 1992, 84 f.

1440 Bell 1992, 169–223.

1441 Jennings 2006, 157–172.

1442 Krieger – Belliger 2006, 30; Gebauer – Wulf 1998, 142.

1443 Bell 1992, 142.

1444 Honer 2011, 17–21.

1445 Meijer 1992b, 2 f.

1446 Zum Bühnenbild s. II 4.2; zu DarstellerInnen s. II 4.3.1.

1447 Goffman 2010, 28.

1448 Gebauer – Wulf 1998, 155; Scheinkämpfe s. III 6.1.3.2. Die körperliche Ertüchtigung der odes des Einzelnen (z. B. funktionalistische Kriegsvorbereitungen, körperliche Ideale) ist eine weitere, wahrscheinlich nicht unwichtige Begleiterscheinung im Sport, woneben aber auch andere bewusste Intentionen und unbewusste Effekte transportiert wurden und werden.

1449 Colpe 1970, 35: der rituelle Tanz, dessen Wirkmächtigkeit im Rhythmus besteht.

1450 Gebauer – Wulf 1998, 139 f.

II 3.3.5 Bekennende Kriterien: Phänomenologisch

In der phänomenologischen Forschungstradition werden die irrationalen Aspekte des Glaubens stärker betont¹⁴⁵¹. Das Heilige wird als numinose Kraft einer unsichtbaren Realität verstanden. Die individuelle Empfindung und Erfahrung wie die »religiöse Scheu« wird von den VertreterInnen dieser Denkrichtung in den Vordergrund gestellt¹⁴⁵². Im Wesentlichen geht die Forschungstradition auf Rudolf Otto zurück und wurde von Carl Gustav Jung und Eliade fortgeführt¹⁴⁵³. Rituale bei Eliade implizieren »archetypische, mythische Verhaltensweisen, die transzendieren, mythisieren, überhöhen, das heißt, göttliche, mythische Ereignisse in gelebte Wirklichkeit transformieren«¹⁴⁵⁴. Rituale bilden durch ihren Verweis auf ein göttliches Modell mythische Vor- und Urbilder¹⁴⁵⁵, die von den Menschen wiederholt bzw. reaktualisiert¹⁴⁵⁶ werden, sind selbst »Hierophanie« und wirkmächtig¹⁴⁵⁷. Jeder Akt hat nach Eliade ein solches Vorbild¹⁴⁵⁸. Ähnlich argumentieren Krieger und Belliger, »Mythos ist nicht Literatur, sondern Handlungswissen und damit ein untrennbarer Teil rituellen Wissens im Sinne Jennings«¹⁴⁵⁹.

Phänomenologisch sind auch die körperlich sensorischen Empfindungen, denen im Rahmen des Ritualgeschehens die Lebensformen ausgesetzt sind, zu beschreiben. Die Welt wird multimodal und synästhetisch wahrgenommen¹⁴⁶⁰. Bei der Umsetzung der Rituale werden synästhetisch zumeist alle sensorischen Fähigkeiten angesprochen. Diese werden in Analogie auf den gesamten Körper des Menschen übertragen¹⁴⁶¹.

Rituale beeinflussen die Wahrnehmung und da die Wahrnehmung stets der Filter ist, durch den der Mensch die Erde wahrnimmt, ist auch die Welt danach eine andere, wenn der Filter sich im Ritual änderte¹⁴⁶². Rituale lassen den Wunsch nach Partizipation entstehen. Diese affektive Bindung vollzieht sich durch sinnliche, körperliche Prozesse¹⁴⁶³.

Auch Michael Jackson betont, dass den körperlichen Handlungen und Affekten eine wichtige Bedeutung in den Ritualen zukommt und die Performanz und das Denken überbetont wird¹⁴⁶⁴. Davon ausgehend stellt er die Hypothese auf, dass der Körper gelebte Realität sei und untersucht das zwischen Körper und Geist Befindliche (body-mind-habitus)¹⁴⁶⁵. Diesem wird sich bei der Entwicklung des Modells zur Verbindung von Konzepten und Umsetzungen angeschlossen.

1451 Zipf 2003, 10; zu Phänomenologie s. auch II 1.3.

1452 s. Renfrew 1994a, 48.

1453 R. Otto 1917; Zipf 2003, 10; Eliade 2008, 7 f., der den Ansatz Ottos zur Interpretation der religiösen Erfahrung des Numinosen befürwortet. Bennett 1996, 118–120 wiederum zu Eliade und seinem Werk.

1454 Zipf 2003, 10 nach Colpe 1970, 29 f.; Eliade 1953, 14–24. 42. 55. 56–59. 72; Eliade 2008, z.B. 57: die Welt als Abformung und Wiederholung eines Urbildes. Dies dient Eliade als Erklärung von Mythen und er weist auf die Mythifizierung von Ahnen, HeldInnen u. a. Archetypen im »Volksgedächtnis« hin. Zeit soll durch diese Bezüge aufgehoben, nach Eliade 1953, 58 »vernichtet« werden.

1455 Eliade 1953, 36–46; Krieger – Belliger 2006, 27.

1456 Schechner 2009, 37 zur Erklärung der Reaktualisierung bei Eliade 1953, 14. 15. 40: »ununterbrochene Wiederholung von Handlungen«, bzw. »urtümliche Handlung [wird] wiederholt« und »Reaktualisierung ›jener Zeit««. s. auch Colpe 1970, 31 f.: Die Wiederholungen sind ein Indikator für einen sakralisierten Ortsraum.

1457 Zu Hierophanien s. II 4.1.3.

1458 Eliade 1953, 38; contra Bell 1992, 123; zu Vorbildern s. II 4.3.2.

1459 Krieger – Belliger 2006, 28. Th. Jennings 2006, 157–172: Rituale als körperliche, »inkarnierte« Hand-

lungsformen, bisweilen zur Illustration eines Mythos. »Rituales Wissen« besteht seiner Meinung nach aus 1. Wissensgewinn in Untersuchungs- und Entdeckungsmodus (z.B. in den liminalen Zwischenzuständen, Th. Jennings 2006, 159–162), 2. Wissensvermittlung (Th. Jennings 2006, 162–165) und 3. ritueller Performanz als Zurschaustellung vor Beobachtern wie »Gott«, Gemeinschaft oder »Wissenschaftler[Innen]« (Th. Jennings 2006, 167–171). Gewinnung von Wissen im Ritual ist (Th. Jennings 2006, 160 f.): »eher körperlich als vernunftorientiert, eher aktiv als kontemplativ, eher transformativ als spekulativ.« Rituales Wissen ist ein Engagement, das verändert und die AkteurInnen transformiert.

1460 Zur Wahrnehmung s. II 1.3.

1461 Bryce 2002, 166 beschreibt für den hethitischen Bereich, dass ein Heilungsprozess beispielsweise durch die Kombination von verabreichten, wirksamen Kräutern und dem Glauben an die transformatorischen Fähigkeiten des oder der HeilerIn stattfinden kann.

1462 Nach Bell 1992, 43.

1463 Gebauer – Wulf 1998, 137.

1464 Ähnlich argumentiert Jackson 1983, 327–345, wenn er den Aussagen von Douglas widerspricht, da sie den körperlichen Effekt auf die Wahrnehmung nicht beachte.

1465 Löw 2001, 158; Howes 2006, 30–32.

II 4 Bildtheorien und ihre Anwendbarkeit

Bilder als formgebundene Repräsentationen im kunstgeschichtlichen Sinn begegnen in der hethitischen Welt nur in wenigen, möglicherweise ausgewählten Räumen. Hethitische Ortsräume sind zumindest nach dem derzeitigen Erhaltungszustand auffallend gering mit Bildern ausgestattet.

In Analogie zu der Matrix des ›offenen Raums‹ wird zwischen wahrnehmbarem »Bild« in der materiellen Ebene (Ortsraum, Umwelt) und konzipierter »Mindscape«¹⁴⁶⁶ in der immateriellen Ebene (Raumkonzept, Landschaft) differenziert (s. Tabelle 1 S. 81)¹⁴⁶⁷.

Die wahrnehmbare Umwelt ist wie dargelegt nach ihrer Affordanz zur Mobilität unterteilt¹⁴⁶⁸. Da Bilder ebenso wahrnehmbar sind, werden sie in diesem Kapitel ebenfalls als ›immobil‹, ›passiv-mobil‹ und ›aktiv-mobil‹ betrachtet¹⁴⁶⁹. Wie Bilder sind auch Lebensformen mit potentiell aktiv-mobilen Leistungsfähigkeiten im Raum wahrnehmbar.

Die (hethitischen) Felsbilder gehören zu den tendenziell immobilen Elementen und stehen wie alle Räume in einem wechselseitigen Verhältnis zu den ProduzentInnen und den RezipientInnen/»KonsumentInnen«¹⁴⁷⁰. Ihre Vermittlung erfolgt in körperlicher Erfahrung. Der zu transportierende Inhalt wie z.B. die Glaubensvorstellungen wird von einer kulturell ausgehandelten, gemeinsamen Lebensform bestimmt, verstanden und wiederum in Ordnung umgesetzt und kann daher dazu dienen, die jeweilige Kultur zu interpretieren¹⁴⁷¹.

In erster Linie müssen Bildwerke im Kontext der jeweiligen Gesellschaft ›funktionieren‹ und deren Ideen transportieren¹⁴⁷². Lebensformen materialisieren sich in ihren Symbolen und Semantiken, die auch bei anderen rezipierenden Lebensformen erscheinen, bisweilen aber anders oder miss-gedeutet werden¹⁴⁷³. Bilder sind stets in ihren jeweiligen Entstehungskontext, aber auch in den Ortsraum ihres Entstehens eingebettet¹⁴⁷⁴. Ian Hodder mahnt, da Symbole das kulturelle Produkt einer spezifischen Gesellschaft und abhängig von einem größeren sozialen Kontext sind, dass sie, obwohl sie sich im Verlauf der Zeit ändern, stets im selben Kontext eingebettet bleiben und vor allem nur innerhalb dessen verständlich sind¹⁴⁷⁵. Ernst H. Gombrich meinte ebenfalls, dass nur in Abhängigkeit von »the code, the caption and the context« die Bedeutung von Bildwerken korrekt »gelesen« werden kann¹⁴⁷⁶. Aber auch wenn der Kontext eines Bildes bei der Beurteilung der Umsetzungsräume relevant ist, muss ihr Raumkonzept sozial erlernt werden. Diesem kann sich im Fall der hethitischen Bildwerke durch die Schriftquellen und Beschriftungen der Bilder angenähert werden¹⁴⁷⁷.

1466 Zum Begriff s. II 1.1.3; zu Qualitäten der Mindscape s. II 1.2; zum Begriff im Scape-Modell s. II 5.1, zur hethitischen Mindscape s. III 1.

1467 Angelehnt wird sich hier an die Einwendung Bredekamp 2004, 16, dass es beim deutschen »Bild« keine Differenzierung wie im englischen »picture« und »image« (zu Image s. II 5.2.1) gibt. Er differenziert daher nach materiellem Abbild (»picture«) und mentalem Bildnis (»image«). s. auch Mitchell 1994, 4 Anm. 5; Boehm 2004.

1468 s. II 1.1.2.2.

1469 s. II 1.1.2.2.

1470 Neiva 1999, 7: »Images are semantically powerful because their program of production is shared by their makers and consumers«. Onurlu 2004, 54: Die Konventionalisierung führt auch dazu, dass die Bildwerke heute noch interpretiert werden dürfen; s. II 4.1.1.

1471 Nach Duncan 1990, 16.

1472 Gombrich 1978, 23 f.: »it works«; Boehm 2004, 28–43, der laut Held – Schneider 2007, 486–489 als »Bild« alles visuell Informierende benennt, wobei der funktionelle Aspekt im Vordergrund steht; Onurlu 2004, 49 f.

1473 Held – Schneider 2007, 473 f. und als Nachsatz (474): »Es dürfte die Lebendigkeit und Überlebensfähigkeit einer Kultur charakterisieren, wieweit sie fähig ist,

auch ›fremde‹ Zeichen zu absorbieren, semantisch in ihrem Sinne umzudefinieren und damit die Kommunikation über ihre Grenzen hinweg in Fluss zu halten«.

1474 Hodder 1993, 253–257. Held – Schneider 2007, 386 f.: »Wie die Bilder nicht nur in den imaginären Kontexten der stilistischen und ikonographischen Traditionen ihren Ort haben, sondern auch in den performativen Praktiken einer Kommunikationsgemeinschaft, so dringt auch die Bedeutung der konkreten Räume ihrer Präsentation in sie ein, Orte, für die sie geschaffen werden oder in denen sie eine Funktion ausüben. Der Raum, in dem ein Bild in seiner Materialität erfahren wird, kann sogar als sein erster empirischer Kontext gelten, vor den immateriellen Kontexten, die durch die Ikonographie, die Stil- und Formgeschichte konstruiert werden. Solche Räume, die semantisch deutlich konnotiert sind und diese Konnotationen in die Bedeutung eines Bildes einfließen lassen, stellen z.B. die Kirchen dar«; Meijer 2008, 327–334.

1475 Hodder 1993, 253–257; Cultraro 2004, 177.

1476 Böhme 1995, 24 weist im Unterschied zu Gombrich 1996, 44–47 darauf hin, dass Kunst nicht stets semiotisches Zeichen sei. Kunst könne auch auf nichts verweisen, s. auch Onurlu 2004, 55 f.

1477 Nach Onurlu 2004, 55 f.

Sensibilisiert sei ebenso für die eigene kulturelle Einbettung. Bereits eine anscheinend »realistische«, d. h. fotografieähnliche, Darstellungsweise ist relativ und eine Frage der jeweiligen Standardisierung¹⁴⁷⁸. Bei der Betrachtung von Umzeichnungen fallen zeittypische Merkmale auf, jede/r (moderne) ZeichnerIn hat eine eigene »Handschrift« und einen eigenen Stil, der selbst bei »realistischen«, maßstäblichen Zeichnungen erkennbar bleibt.

Die Ansprache der hethitischen Hinterlassenschaften auf Felsen als »Felsreliefs« ist – wie bereits Kohlmeyer anmerkte – nur unzureichend korrekt¹⁴⁷⁹. Die Bilder in Taşçı (I-Nr. 57) sind eingeritzt, das Bildwerk bei Akpınar (I-Nr. 1) wiederum ist plastisch ausgearbeitet. Kohlmeyer folgend soll der Begriff »Felsbild« verwendet werden. Ein weiterer Vorteil des Begriffs »Felsbild« ist die Betonung ihrer kommunikativen Bedeutung.

II 4.1 Immobil: Bilder im »offenen Raum«

II 4.1.1 ProduzentInnen

Darstellungen wie die Felsbilder sind nicht zufällig entstanden und jeweils nur in einer bestimmten Kombination möglich¹⁴⁸⁰. Sie sind ein »geschriebener« Ausdruck im Ortsraum, wiederkehrendes und somit kommunikativ bedeutsames Element und gehören in einen spezifischen kulturellen Rahmen. Einen Anhaltspunkt für ihre Interpretation bietet beispielsweise die »Redundanz von Motiven bzw. deren Kombinationen«¹⁴⁸¹.

Um eine Darstellung, die als vermittelndes Zeichen dient, erzeugen zu können, bedarf es eines vorausgehenden gestalterischen Bewusstseins und Willens, ohne dass dabei von (individuellen) KünstlerInnen ausgegangen werden soll¹⁴⁸². Bilder sind überindividuelle, da verständliche Abbilder des Wahrgenommenen und somit auch des Ortsraumes, was sie zu materiellen Ausdrucksformen der Mindscape und der »visuellen Praxis«¹⁴⁸³ macht.

Wenn im Hethitischen vor allem anthropomorphe Gestalten und nicht Elemente des Naturraums wie Flora und Fauna abgebildet wurden, dann bedeutet das etwas für deren Wahrnehmung¹⁴⁸⁴. In einem »praktischen«¹⁴⁸⁵, erlebten Prozess wird das von der Lebensform geprägte Bewusstsein – seine Mindscape – in Zeichen und Bilder übersetzt. Jutta Held und Norbert Schneider meinen, dass »mentale, langlebige Strukturen [...] gemeinhin eher Details und ästhetisch unreflektierte Zonen eines Bildes« prägen. Als Beispiele führen sie das »Verhältnis zur Natur«¹⁴⁸⁶ oder die »Vorstellung und Bewertung von Weiblichkeit oder

1478 Held – Schneider 2007, 380: »Prinzipiell besteht der Kontext eines Bildes in einer »Wirklichkeit«, auf die sich das Bild oder Teile des Bildes beziehen. Diesen Verweischarakter teilt das Bild mit anderen Zeichen. Wissenschaftsgeschichtlich stand am Anfang der Analyse von Bildern vor allem diese Referentialität zur Debatte. Die »Wahrheit« der Bilder wurde an der Perfektion ihrer optischen Erfassung der Realität im Sinne einer mimetischen Angleichung gemessen«. Zur Zeitgebundenheit des Blicks sei auf den einleitenden Teil zu I 1.2 verwiesen.

1479 Kohlmeyer 1983, 9.

1480 Nach Tilley 1991, 53.

1481 Zipf 2003, 15 nach Renfrew 1994a, 51.

1482 Zu Individuen s. II 2.1.

1483 Bonatz 2007a, 111 f. nach Morgan 2005, 33. 55: Darstellung der Funktionen von visueller Praxis.

1484 Analog zur Öffnung der Architektur bei Le Corbusier s. Lefebvre 2001, 303–305; Schmid 2005, 260 f.

1485 Held – Schneider 2007, 197: Die Diskussion um die künstlerische »Produktion« geht ihres Erachtens auf marxistische bzw. vom Marxismus beeinflusste, strukturalistische Forschungen zurück, die sich dagegen wandten, »auf der Basis einer Geniethorie (und eines Geniekults) ent-

wickelten bildungsbürgerlichen »großen Erzählungen« im Künstler bzw. der Künstlerin den »alleinigen Ursprung und Urheber eines Kunstwerks« zu sehen.

1486 Held – Schneider 2007, 395 f.: »[d]as einerseits durch ein lange fortwirkendes symbiotisches, ökologisches Verständnis geprägt blieb, wie es sich etwa in der räumlichen Nähe von Menschen und Tieren und der Wertschätzung bestimmter Tiere als handlungsfähiger Subjekte kundtut (beides wurde erst im 17. Jahrhundert problematisiert). Andererseits scheinen seit der Frühen Neuzeit die bildlichen Strukturen auf ein zunehmend gespanntes Verhältnis zur Natur hinzudeuten. Die kolonisierende Ausdehnung kommunaler (architektonisch definierter) Strukturen und die ästhetische Überlagerung und zivilisatorische Verdrängung der Natur, die sich in Bildern der Frühen Neuzeit beobachten lassen, sprechen dafür«. Held – Schneider 2007, 396 Anm. 975: »Diese unproblematische, akzeptierte Nähe zwischen Tieren und Menschen manifestieren z. B. die zahllosen Darstellungen der Hirtenanbetung, bei denen die Tiere wie die Menschen Zeugen der göttlichen Geburt sind. Erst im 17. Jahrhundert wird kritisiert, dass den Tieren damit Subjektcharakter zugestanden wird«.

fremden Ethnien« an, »deren ästhetische Beobachtung über lange Zeiten hinweg keinen bewussten diskursiven Regularien unterlag, gleichwohl sie historische Konditionierung erkennen lässt«¹⁴⁸⁷.

II 4.1.2 RezipientInnen/KonsumentInnen/Botschaften

Da der Gestaltungswille und das soziale Umfeld implizit und explizit in den Bildern gegeben ist, evozieren Bilder Wahrnehmungen und Bedeutungen. Merkmale des »Zivilisationsprozesses«¹⁴⁸⁸ und des Habitus können erkannt werden. Diese Merkmale sind die Voraussetzung, dass Zeichen und Bilder durch die RezipientInnen/KonsumentInnen und auch heute noch interpretiert werden können. Dies musste in der Sozialisation der einzelnen Lebensform – ähnlich wie die Sprache – erlernt werden¹⁴⁸⁹. Nach Wittgenstein ist der Inhalt einer Rede oder eines Bildes/einer Repräsentation, d.h. der Medien als Modelle einer Wirklichkeit in seiner »Kommunikationsreichweite«¹⁴⁹⁰, *a priori* beschränkt¹⁴⁹¹. Sprache und ähnlich Bilder sind ein »defective medium«¹⁴⁹². Die signifikanten Bilder und Zeichen stehen nicht nur für objektiv Gegebenes und Kopiertes, sondern müssen durch die Wahrnehmung interpretiert und somit (re-)aktiviert werden. Es bleibt zu untersuchen, welche Wertsetzungen in den Bildwerken für die RezipientInnen liegen und wie sie auf das »Denken, Fühlen und Handeln«¹⁴⁹³ – kurz die Wahrnehmung – der Nutzenden solcher Bildräume (aus)wirkten. Als potentielle RezipientInnen bzw. AdressatInnen der Bilder ist die göttliche Ebene mitzudenken¹⁴⁹⁴.

Das Verständnis von Bildern als Symbole und Botschaften geht zurück auf semiotische Ansätze z.B. bei William Mitchell, der auch den Begriff »pictorial turn« prägte¹⁴⁹⁵. Dieser Ansatz untersucht Bilder unter visuellen Gesichtspunkten und will sie als ›Text‹ zum Sprechen bringen, was hier nicht ausschließlich verfolgt werden soll, denn Bilder können ebenfalls »Agency« enthalten¹⁴⁹⁶.

1487 Held – Schneider 2007, 395 f.: »Hier vollziehen sich historisch langwierige, ›unterirdische‹ Prozesse, die zwar bildlich manifest sind, aber dem ›ästhetisch Unbewussten‹ einer frühneuzeitlichen Mentalitätsgeschichte zuzurechnen sind, die (noch) nicht in Texten diskursiv verhandelt werden«.

1488 Nach Cassirer 1965a, 1004 f.; Gebauer – Wulf 1998, 258. Vgl. auch die Beiträge bei Drexler – Klinger 2006.

1489 Held – Schneider 2007, 198: »Der Prozess der Sozialisierung und Akkulturation, der Aneignung einer ›generativen Grammatik‹ oder eines Code, die den aktiven Zugang zu einer Kultur, insbesondere zu deren Symbolsystemen, ermöglichen, ist hinsichtlich seiner ersten, frühkindlichen Phase von Lacan beschrieben worden, der außer an die Tiefenpsychologie Freuds, an die moderne Sprachtheorie Ferdinand de Saussures und speziell an Theorien des Spracherwerbs anschließt. Das Subjekt findet den ersten Zugang in die Gesellschaft über die Sprache, das fundamentale Symbolsystem, das die Realität strukturiert, Orientierungen vorgibt und organisierende Funktion hat«. 386: »Neuere Ansätze der Kontextanalyse (angeregt durch eine moderne, marxistisch inspirierte Konzeption der Intellektuellengeschichte) begnügen sich nicht damit, die bildlichen und schriftlichen, ideellen Relate eines Bildes zu ermitteln, sondern fragen nach den Trägerschaften dieser Ideen, Vorstellungen, Bilder und kulturellen Praktiken. Das Relat eines Bildes wird also nicht nur durch Texte oder Bilder und Elemente der empirischen Realität konstituiert, sondern letztlich durch Kom-

munikationsgemeinschaften, in denen bestimmte Ideen, Bilder und Texte produziert werden, einen Wert darstellen und Akzeptanz finden. Hier ist folglich auch der Code (oder ein Code) verfügbar, mittels dessen der kontextuell geprägte ›Text‹ verstanden und subjektiv (und das heißt immer auch: kommunikativ) angeeignet, verstanden und erlebt werden kann«.

1490 Zur Sprache bei Wittgenstein 1922, 1984 s. auch Einleitung unter II 2.1; zu Sprache s. II 3.3.1.

1491 Wittgenstein 1922, 74 § 5. 62 und zwar auf die eigene Person; Meijer 2008, 328 f. und Anm. 4 weist wiederum zu Recht auf die kryptischen Aussagen Wittgensteins hin, in die eine Vielfalt von Interpretationen gelegt werden können und die dem Philosophen einen »apodictic guru-like style« geben. Außerdem meint er, dass die Archäologie Wittgenstein nach Plato (Höhlengleichnis) nicht mehr brauche. s. auch Geertz 1973, 12: bei seiner Darstellung von Kultur.

1492 Meijer 2008, 328: Dabei ist darauf hinzuweisen, dass wir auch in Sprache und somit in präformativen Gedankengebilden denken.

1493 Pirson 2003, 38.

1494 Praktische Überlegungen zu AdressatInnen s. III 2.1.3.6.

1495 Mitchell 1994, 1–8. 11–34: gegen die Trennung von Bild und Wort; Bickendorf 2006, 105 f.

1496 A. Koch 2007, 201. Gegen das Lesen von Räumen als Texte argumentierten auch Lefebvre 2001, 142 f. 180; Maran 2006, 10.

II 4.1.3 »Agency« und »Hierophanien«

Bilder können eben nicht nur ›gelesen‹ werden. Sie können als »wirkmächtig«¹⁴⁹⁷ und das Dargestellte als räumlich präsent und immanent gelten¹⁴⁹⁸. Dies gilt nach Durkheim insbesondere für Gottheitsbilder¹⁴⁹⁹, die möglicherweise mit Agency ausgestattet sein können.

»Agency« ist die Fähigkeit zur Wirkung und Initialkraft, die hier in Anlehnung an die Ausführungen bei Alfred Gell verwendet wird¹⁵⁰⁰. Menschliche »agents« (AkteurInnen/VerursacherInnen/AgentInnen¹⁵⁰¹) haben unabhängig vom Zustand des »physical universe« eine »causal power«, die »Agency« genannt wird¹⁵⁰². Sie wohnt den Lebensformen neben dem tendenziell passiv sozialisierten Habitus und der ›natürlichen‹ Körperlichkeit inne. Diejenigen Handlungen sind als Agency zu denken, die als von Gedanken, Willen oder Intention »verursachte«¹⁵⁰³ Prozesse »Indizes«¹⁵⁰⁴ und Effekte in der »materiellen Welt«¹⁵⁰⁵ und bei den »Lebensformen«¹⁵⁰⁶ hervorbringen. So ist es beispielsweise im Ritualgeschehen ebenso wichtig, eine/n geeignete/n AgentIn (RegisseurIn¹⁵⁰⁷) zu haben wie die Performanzen, Opfer und sonstigen Ritualanweisungen korrekt auszuführen.

Agency ist aber nicht nur primär in Menschen zu finden, sondern auch sekundär in Artefakten, die »inferences, responses or interpretations« anregen¹⁵⁰⁸. Nach Gell kann alles, Belebtes und Unbelebtes (›person-agent or thing-agent«¹⁵⁰⁹), je nach Kontext mit Agency und Efficacy¹⁵¹⁰ (Wirkmächtigkeit) ausgestattet sein¹⁵¹¹.

1497 Gombrich 1978, 22.

1498 Bonatz 2007a, 112: »From images emerges a timeless agency, whose message it is possible both to preserve and transform«. Allerdings kann Agency nie kontext- und zeitlos sein, denn dann wäre nur eine Art von Umgang mit den Bildern möglich, s. zu Agency von Bildwerken im 1. Jt. Wagner-Durand 2015, 347–388.

1499 Durkheim 1981, 303: »Alles was er [der ›Wilde‹] fühlt, ist, daß er über sich selbst erhöht wird und ein anderes Leben lebt als gewöhnlich. Indessen muß er diese Eindrücke auf ein äußeres Objekt als deren Ursache projizieren«. Daraus folgt für Durkheim die Entstehung eines verehrungswürdigen Bildes, das den »Geist [...] beeindruckt«.

1500 Gell 1998; Gramsch 2003, 49 f.: »Agency« steht kurz für eine transformatorische Fähigkeit, die nur unzureichend mit dem Begriffen Herrschaft oder Macht auszudrücken wäre. Sie enthält aber auch Intention bzw. Lust des Subjekts an der Produktion bzw. Aktivität. s. ähnlich A. Koch 2007, 82 unter Bezug auf F. Stolz, Effekt und Kommunikation. Handlung im Verhältnis zu anderen Kodierungsformen von Religion, in: H. Tyrell – V. Krech – H. Knoblauch (Hrsg.), Religion als Kommunikation (Würzburg 1989), 312 f., der dies motivationale »Energie« nennt. Eisenhardt 1989, 57–74: Ideengeschichte der Agency-Theorie, die eher aus der Wirtschaft (Agency in Organisations- und Risikoforschung z.B. zu Eigeninteressen im Vertragswesen) und Rechtswissenschaft (Agency als Vollmacht) stammt. Von Chaniotis 2010, 3–9 stammt ein weiterer Beitrag, besser Robb 2005, 3–7.

1501 Es gibt »AgentInnen« als aktive und »PatientInnen« als passive Personen in Handlungen.

1502 Shields 1991, 57; Gell 1998, 16.

1503 Gell 1998, 16: »[E]vents caused by acts of mind or will or intention, rather than the mere concatenation of physical events«. Robb 2005, 3–7 nennt als mögliche, in der Forschung(sgeschichte) identifizierte (universell gültige) Motivationen »Macht« und »Prestige« und lässt die Frage offen, wie AkteurInnen, die strategisch Symbole manipulieren, gleichzeitig an diese glauben können.

1504 Gell 1998, 15: »[...] the index is itself seen as the outcome, and/or the instrument of, social agency« (Kursivierung im Original), z.B. der Index »Rauch« für Feuer, der als natürliches Zeichen, aber auch durch Menschen verursacht verstanden werden kann. Thomas 1998, S. IX: »Indexes stand in a variety of relations to prototypes, artists, and recipients. Prototypes are the things that indices may represent or stand for, such as the person depicted in a portrait- though things may be ›represented‹ non-mimetically, and non-visually. Recipients are those whom indexes are taken to effect [z.B. die Betrachtenden von Kunst], or who may, in some cases, be effective themselves via the index [...] Artists are those who are considered to be immediately causally responsible for the existence and characteristics of index, but [...] may be vehicles of the agency of others [...] index is not simply a ›product‹ or end-point of action, but rather a distributed extension of an agent«.

1505 Gell 1998, 20: »Whatever happens, human agency is exercised within the material world«.

1506 Robb 2005, 4 f. in marxistischer Tradition, bei Giddens 1997 »duality of structure« genannt, was Robb wiederum nicht als analytisches Mittel zur Interpretation, sondern als »mystical mantra« ansieht.

1507 Zu DarstellerInnen s. II 4.3.1.

1508 Thomas 1998, S. IX zu Gell 1998; Gell 1998, 20.

1509 Gell 1998, 17.

1510 Zur Efficacy s. II 3.2.

1511 Gell 1998, 7: Ein Beispiel für die Agency von Objekten ist die Zuschreibung von Wirkmächtigkeit in Kultobjekten, bei Eliade (1953, 12–14; Eliade 2008, 8–10) »Hierophanie« genannt, oder das Beispiel der Landminen, deren Effekte nach dem Auslegen und der Entfernung der menschlichen AkteurInnen trotzdem für die »FinderInnen« verheerend sind. Ein anderes Beispiel (Gell 1998, 18 f.) ist das der Autos und des Effekts, dass im Fall einer Autopanne der menschliche, eigentlich aktive Nutzende »PatientIn«, d.h. Erduldende/r der fehlenden Funktionsfähigkeit ist, wobei dies dem eigentlich nicht handlungsfähigen unbelebten Auto negativ angelastet wird und diesem somit Agency zugeschrieben wird. Gell 1998,

Dies steht entgegen der allgemein angenommenen These, dass Agency eines intendierenden Verstandes bedarf¹⁵¹².

Eliade untersucht sogenannte Hierophanien. Diese sind Manifestation des ›Heiligen‹ in Objekten (z. B. in Steinen) durch eine transformative außenstehende Macht¹⁵¹³. Der Wert liege nicht im Objekt an sich, sondern in dessen Verweis auf das Heilige; dem Objekt wird dennoch Agency zugeschrieben. Das ›Heilige‹ manifestierte sich *in illo tempore* als eine Macht, die einer grundlegend anderen Ordnung als der der natürlichen Kräfte angehöre¹⁵¹⁴. Das ›Heilige‹ und das ›Profane‹ seien somit zwei Arten des »In-der-Welt-Seins«¹⁵¹⁵. Das auf den Bildern Dargestellte werde somit als anwesend verstanden. Auf Bildern mit/von Gottheiten wird festgehalten, was nicht mit den menschlichen Sinnen erfassbar und erfahrbar ist. Durch diese Manifestation erhält das ›Heilige‹ eben diese Erfahrbarkeit und Permanenz¹⁵¹⁶. Im Verlauf des Ritualgeschehens ist es oftmals Zentrum der räumlichen und visuellen Anordnungen¹⁵¹⁷. Auch Räume werden seiner Meinung nach durch die Hierophanie, der »Manifestation des Heiligen«, sakralisiert¹⁵¹⁸. Es handelt sich seiner Meinung nach dann um archetypische Räume des Übergangs zwischen Himmel und Erde, die der Mensch zur Orientierung brauche¹⁵¹⁹. Ob Darstellungen von hethitischen Gottheiten ebenfalls als Hierophanien mit Wirkmacht zu verstehen sind, wird als Hypothese geprüft¹⁵²⁰.

Auf die Herstellung temporaler Realitäten weist Smith hin. In ihnen werden die alltäglichen Unwägbarkeiten in einer »controlled environment«, d. h. einem abgegrenzten und markierten Bereich, während des Rituals ausgegrenzt¹⁵²¹. Dauerhaft manifestieren die kollektiv erlebten Emotionen in Symbolen, die der Wachhaltung der Erinnerung bis zur nächsten Versammlung dienen¹⁵²². Monumente müssen jedoch eine Zukunft haben¹⁵²³, d. h. wenn sie zu eng an ein bestimmtes Element der Vergangenheit geknüpft sind, ist es schwer, sie zu einem späteren, von der Bezug gebenden Vergangenheit gelösten Zeitpunkt zu (re-)aktivieren.

21 f.: »Agency is usually discussed in relation to the permanent dispositional characteristics of particular entities: ›here is X, is it an agent or not?‹ And the answer is- ›that depends on whether X has intentions, a mind, awareness, consciousness, etc.‹ The issue of ›agency‹ is thus raised in a classificatory context, classifying all the entities in the world into those that ›count‹ as agents, and those that do not. [...] important to emphasize that I am not raising the question of ›agency‹ in anything like this ›classificatory‹ sense. The concept of agency I employ is relational and context-dependent, not classificatory and context free«.

1512 Gell 1998, 125.

1513 Eliade 1953, 12–14; Eliade 2008, 8–10. Zu Eliade und R. Otto 1917 aus der Perspektive der Archäologie s. Colpe 1970, 23 f. 28 f.

1514 Eliade 2008, 15 durch die Hierophanie findet ein »Bruch in der Homogenität des Raumes« statt.

1515 Merleau-Ponty 1966, 11 als von Husserl verwendeter Ausdruck, dass der Mensch »In-der-Welt« ist und (laut A. Koch 2007, 233) durch das sinnliche In-der-Welt-sein, d. h. verkörperte Kognition, bestimmt, wie er oder sie als Wahrnehmende/r von seiner Umwelt beeinflusst wird; Zipf 2003, 10; Eliade 2008, 10–12.

1516 Cassirer 1965a, 1004. Ähnlich Durkheim 1981, 303: »Auf dem Bild werden die Gefühle fixiert, denn es ist das einzige konkrete Objekt, an das sie sich knüpfen könnten. Das Bild erinnert an sie und hält sie wach, selbst wenn die Versammlung aufgelöst ist; denn es überlebt sie, eingraviert in Kultinstrumenten, auf Felsen, auf Schilden usw. Durch das Bild werden die erlebten Gefühle ständig wachgehalten und belebt. Es ist als ob das Bild sie direkt einflößen würde. Es ist umso natürlicher, sie dem Bild zuzuschreiben, als sie der Gruppe gemeinsam sind und nur auf eine Sache übertragen werden können, die der Gruppe

ebenfalls gemeinsam ist. Das Totemwappen allein kann diese Bedingung erfüllen. Per Definition ist es allen gemeinsam«.

1517 Durkheim 1981, 303: »Während der Zeremonie ist es der Anziehungspunkt für alle Blicke, während die Generationen vergehen, bleibt es unveränderlich bestehen; es ist das beständige Element des sozialen Lebens«.

1518 Eliade 1953, 12–14; Eliade 2008, 8–10. 19 f. 95 f. 113–116.

1519 Zipf 2003, 13 f.

1520 s. IV 1.1.

1521 J. Z. Smith 1982, 63; Schechner 1990, 218; Bell 1992, 99; J. Z. Smith 1996, 74–96; Krieger – Belliger 2006, 13 untersuchen die Grundstruktur von Ritual, Theater, Spiel und sozialen Interaktionen und meinen, dass es eine Konstante sei, dass es für die Handlungen bestimmte Ortsräume gebe, die abseits liegen oder speziell für die Performanz errichtet wurden.

1522 Durkheim 1981, 316 f.: »So ist die Verwendung von Emblemen, die zur Ausbildung dieser Selbstbesinnung der Gesellschaft notwendig war, nicht weniger unentbehrlich, um die Fortdauer dieses Bewußtseins zu sichern. Man muß sich davor hüten, in diesen Symbolen einfache Kunstgriffe zu sehen, eine Art Anhänger, die fertigen Vorstellungen angehängt werden, um sie handlicher zu machen: Sie sind vielmehr deren integraler Teil. Selbst die Tatsache, daß Kollektivgefühle auf diese Weise mit Dingen verbunden werden, die ihnen fremd sind, ist nicht rein konventionell: sie dienen nur dazu, in sinnhafter Form ein wirkliches Merkmal der sozialen Tatsachen dazustellen, nämlich ihre Transzendenz in Bezug auf das Bewußtsein der Einzelnen«.

1523 Sinngemäß von Stackelberg 2009, 62–64.

II 4.1.4 Mittlerebene Körper: Wahrnehmung und Bild

Oben wurde bereits dargelegt, dass der Körper mit seinen Sinnen der Mittler zum (>offenen<) Raum ist und damit auch der Mittler zum Bild¹⁵²⁴. Dieses gilt für alle wahrnehmbaren Bilder, d.h. die >immobilen<, >passiv-mobilen< und >aktiv-mobilen<. Für die Untersuchung dieser körperlichen Praxis der Wahrnehmung werden die Scapes eingeführt¹⁵²⁵.

Über die visuelle Wahrnehmung von Bildern wurde gesprochen, denn die Signifikanten der Bildwerke arbeiten – für uns moderne WissenschaftlerInnen – auf der visuellen Ebene. Auf der visuellen Ebene kann der Näheindex auf den darstellenden Bildwerken beispielsweise in der Mikroebene¹⁵²⁶, d.h. den Themen, Aufschluss geben über die (körperlich räumlichen) Aufstellungen und Bewegungsfreiheiten/-potentiale im Umsetzungsraum. Daneben steht zu überlegen, ob es bisher unbeachtete, sinnliche Wahrnehmungskomponenten gab. Diese Überlegung ist vergleichbar mit der multimodalen Interpretation der (Sinnes-)Wahrnehmung des Raumes¹⁵²⁷.

II 4.1.5 Praxis der Annäherungsebenen

Interessant sind die Aussagen Goffmans zur Steuerung, Regulierung und Einschränkung des wahrnehmbaren Kontakts, die er »Mystifikation« nennt¹⁵²⁸. Die Einschränkung des Kontakts bzw. der »ZuschauerInnensegregation«¹⁵²⁹ und Wahrung der räumlichen und damit sozialen Distanz ist eine Methode, beim Publikum Ehrfurcht und »Mystifikation«¹⁵³⁰ zu erzeugen. So betont Goffman, dass sich besonders Autoritäten mit steifen Formen und künstlichen Geheimnissen umgeben, um Schwächen zu verhüllen, Distanz zu erhalten und damit »der Einbildungskraft die Möglichkeit zur Idealisierung geboten wird«¹⁵³¹. Besonders hochgestellten Persönlichkeiten wird nach Simmel viel »Ehre« zugeschrieben¹⁵³². Sie umgibt damit eine Idealsphäre, deren Grenze nicht übertreten werden darf. Diese Begrenzung findet sich in den Zugangs- und »Abstandskontrollen«¹⁵³³ von Gebäuden baulich umgesetzt. Das Wahrnehmungspotential vom Geschehen wird durch die dramatische Gestaltung – bisweilen nur teilweise – eingeschränkt. So kann ein Zimmer zwar visuell durch eine halbhohe Wand abgetrennt sein, dennoch können Geräusche aus dem Raum zum Publikum dringen¹⁵³⁴.

Den zurückgezogenen Teil der »Bühne« nennt Goffman »Hinterbühne« im Gegensatz zu der sichtbaren »Vorderbühne«¹⁵³⁵. Die >Hinterbühne< manifestiert sich beispielsweise an einer qualitativ niederwertigeren (Innen-)Dekoration oder in der Ausgestaltung der Fassade eines Gebäudes und der Vernachlässigung der Ausstattung der Rückansicht¹⁵³⁶. Diese sind für den >offenen Raum< nur selten nachzuvollziehen. Die baulich gefasste Kammer hinter der Fassade von Eflatun Pinar dürfte eine solche >Hinterbühne< gewesen sein.

1524 Zur Wahrnehmung s. II 1.3; Bewegung s. II 2.4.

1525 Zu Scapes s. II 5.

1526 Zu Näheindex s. II 5.6; zu Hinweisen auf den Näheindex in der Mikroebene s. III 2.1.3 bzw. im Rahmen der Touchscape III 6.1.1.2; III 6.2.1.3.

1527 Vergleiche auch den »postsemiotischen« Ansatz der multimodalen Interpretation von A. Koch 2007, 201 f., wobei Bild und Körper in ihrer wechselseitigen Beziehung nicht nur zu ihrem visuellen, sondern auch zu den Wahrnehmungen der anderen Sinne wie auch der assoziativen Stimmungen und Atmosphären befragt werden; zur Wahrnehmung s. II 1.3.

1528 Goffman 2010, 62–65.

1529 Goffman 2010, 126.

1530 J. Z. Smith 1978, 299: Mythen als (wirk)mächtig, »a strategy for dealing with situations« (Burke).

1531 Goffman 2010, 63, 240 Anm. 77 (237 Anm. 23) unter Berufung auf Cooley 1922, 351.

1532 Goffman 2010, 64, 240 Anm. 79 Verweis auf Georg Simmel nach Wolff 1950, 338–344 [Goffman verwendete die rew. und erw. Ausgabe von 1957, die nicht zur Verfügung stand].

1533 Goffman 2010, 105.

1534 Goffman 2010, 99.

1535 Zum Bühnenbild s. auch II 4.2.

1536 Goffman 2010, 117. Hinzuweisen ist darauf, dass auch die Vorderbühne, wenn sie nicht im Fokus des Publikums steht, zur Hinterbühne werden kann, z.B. wenn Reparaturen durchgeführt werden müssen. Entscheidend sind also der Bezugspunkt einer Darstellung und die Funktion des Ortes, den er zum Zeitpunkt der Darstellung hat. »Sind die Werte einer Gesellschaft bekannt, so wird offensichtlich, daß der Hinterbühnen-Charakter bestimmter Orte ihnen materiell inhärent ist, daß diese Orte im Verhältnis zu benachbarten Regionen unausweichlich Hinterbühne sind« (Goffman 2010, 114).

Wenn bekannt ist, zu welchem Teil eines Gebäudes eine Person Zutritt hatte, so ist daraus – mit dem Wissen um den Aufbau der Gesellschaft – auch auf den Grad ihrer Informiert- bzw. Initiiertheit und ihrer Stellung zu schließen¹⁵³⁷. Der Umkehrschluss ist für die Altertumswissenschaft eine bereits implizit verwendete Methode, Rückschlüsse auf den Aufbau einer Gesellschaft zu ziehen.

II 4.2 Passiv-Mobil: Ausstattungen und Realien

Eine Verbindung von Inszenierungen und räumlichen Umsetzungen findet sich in den erstmals 1959 publizierten Interaktionsanalysen bei Goffman¹⁵³⁸. Er betonte besonders die zugrunde liegenden Strategien und mentalen Kalküle, die dem Zweck der Aufrechterhaltung der Kommunikation und des Schutzes der eigenen »Identität« in der bewussten und unbewussten Selbst-Inszenierung dienen¹⁵³⁹. Vor allem die ›face-to-face‹-Interaktion in sogenannten Interaktionsritualen steht im Mittelpunkt seiner Forschungen. Dies sind (alltägliche) Begegnungen zwischen Menschen, bei denen eine auch räumlich angemessene Zurschaustellung von Ehrerbietung und Auftreten erwartet wird¹⁵⁴⁰. Daraus wiederum resultieren die Bestätigung der sozialen Ordnung und des eigenen Status in dieser Ordnung, was wiederum zu einer ontologischen Sicherheit führe.

Zur Inszenierung dieser Ordnung auf der Vorderbühne gehören Ausstattungen und Realien wie Raumausstattungen, Amtsabzeichen oder Rangmerkmale, Kleidung¹⁵⁴¹, die zu den passiv-mobilen Bildern gezählt und dem Habitus einer Lebensform entsprechend verwendet werden¹⁵⁴². Diese Objekte gestalten die Dramaturgie der Darstellungen und werden als Teile der Erscheinung bezeichnet¹⁵⁴³. Die Dramaturgie besteht nach Goffman aus Materialisiertem wie der persönlichen Erscheinung (Habitus) und der dramatischen, szenischen Fassade. Die szenische Fassade, d. h. ein räumliches, kulissenhaftes und inszeniertes Bühnenbild, besteht nicht nur aus immobilien Bildern, sondern auch aus passiv-mobilen Ausstattungen und Realien und folgt nur in Ausnahmen, z. B. in Prozessionen den (aktiv-mobilen) AkteurInnen¹⁵⁴⁴.

Weitere Ausnahme für bewegliche Bühnenbilder waren Paraden, Leichen- und Festzüge. Derartige »Ausnahmebedingungen [dürften] zusätzliche Sicherungen für Darsteller [...] gewähren, die sakrosankt sind oder es für den Augenblick geworden sind«¹⁵⁴⁵.

1537 Goffman 2010, 133; ähnlich auch für das Wissen im Lebensweltkonzept Honer 2011, 17 f.

1538 Goffman 2010, 223 weist zwar darauf hin, dass sein entwickeltes Modell nicht kulturunabhängig und eins zu eins auf andere nicht-westliche Gesellschaften zu übertragen ist, doch werden in dieser Arbeit aus dem Modell vor allem allgemeinere Aussagen übernommen, die im Einzelfall überprüft und erst dann auf das Hethitische angewendet werden. Giddens 1997 beruft sich an vielen Stellen auf Goffman. Auf Seite 122 bewertet er dessen Thesen wie folgt: »Goffmans Schriften tragen wesentlich zur Erforschung der Beziehungen zwischen dem diskursiven und dem praktischen Bewußtsein im Kontext von Begegnungen bei. [...] setzen den motivierten Akteur eher voraus [...]. Vielmehr setzen die Betonung des Vorranges von Takt in sozialen Beziehungen, des Ausgleichs von Spannungen innerhalb des sozialen Gefüges sowie der Erhaltung von ›Vertrauen‹ eine vorrangige Beschäftigung mit dem Schutz der sozialen Kontinuität und der innersten Mechanik der sozialen Reproduktion voraus«.

Die Aussagen Goffmans sind ausgesprochen spannend. Als Konzept ist es jedoch nicht adaptierbar. Beispielsweise ist die zweite Kategorie neben der »Vorderbühne« die »Hinterbühne« (Goffman 2010, 124). Für die Vorderbühne beschreibt er passiv-mobile Elemente, für die Hinterbühne jedoch eher immobile, bauliche. Da sie

im Hethitischen ebenfalls – falls überhaupt gegeben – zu meist baulicher Form ist, wird sie den »Annäherungsebenen« der »immobilen Bilder« zugeordnet. Die dritte, hier nicht übernommene Kategorie neben Vorder- und Hinterbühne nennt Goffman »Außen«, das inaktive Publikum. Das Publikum gehört jedoch zu den AkteurInnen und wird den »aktiv-mobilen Bildern« zugeordnet (s. II 1.1.2.2) und in III 2.3 besprochen. Seine »Kategorien« sind untereinander nur schwer vergleichbar.

1539 Gebauer – Wulf 1998, 10; zu Gesellschaft und Identität s. II 2.2.

1540 P. Smith 2007, 3937.

1541 Goffman zählt zu dieser Gruppe auch Gesten, die stimmiger der ›aktiv-mobilen‹ Visionscape zuzuordnen sind. Zur Erscheinung rechnet er weiterhin die physische Erscheinung mit Alter, Geschlecht, Größe u. Ä., die über den formellen sozialen Status informiert, dem ebenfalls nicht gefolgt werden soll.

1542 Zu Ausstattungen s. Kapitel unter III 2.2.

1543 Goffman 2010, 23–30.

1544 Zumeist ist das Bühnenbild fest verortet und die entsprechenden Handlungen der DarstellerInnen können nur beginnen, wenn der Ort erreicht und müssen enden, wenn der Ort verlassen wurde.

1545 Goffman 2010, 23 f.; zu DarstellerInnen s. II 4.3.1.

II 4.3 Aktiv-Mobil: Lebensformen

Menschliche Lebensformen geben als aktiv-mobile Elemente auf der Bühne zeitnah und unmittelbar ein Vorbild ab. Gesten auf Bildwerken sind die verkörperte, aber »mittelbare«¹⁵⁴⁶ Verbildlichung dieser Praktiken und Worte. Das Festhalten von Gesten in Bildern erzielt einen Modellcharakter und eine Vorbildfunktion der Gesten, aber auch der Mimik und Tracht in ihrem speziellen Rahmen¹⁵⁴⁷. Daher ist eine Hypothese, ob die Darstellungen auf den (immobilen) hethitischen Felsbildern als handlungsleitend zu interpretieren sind. Szenische Darstellungen können möglicherweise mit Darstellungen auf anderen Trägermedien verglichen werden, wobei »die Semantik der dargestellten Bilder und Objekte dadurch allerdings mitnichten erschlossen werden«¹⁵⁴⁸ kann.

II 4.3.1 DarstellerInnen(gruppen)

Goffmans zweiter Fokus neben den räumlichen Inszenierungen von Aktionen sind Fragen nach den Manipulationen an der menschlichen Erscheinung ihres Habitus und ihrer Körperlichkeit anhand persönlicher Fassaden (»Dispositionen«¹⁵⁴⁹). Die Inszenierung der persönlichen Fassade ist zu trennen in Erscheinung¹⁵⁵⁰ und Verhalten¹⁵⁵¹.

Zum Aufbau der Ritualgeschehens auf der »Vorderbühne« gehören mehrere Lebensformen, hier »DarstellerInnen« (um in der Nomenklatur Goffmans zu bleiben), die gemeinsam ein »Ensemble« bildeten, das ein Szenario bzw. eine Rolle aufbaut¹⁵⁵². Die DarstellerInnen glauben zumeist an die Realität ihres Handelns¹⁵⁵³. So sind sie zeitgleich Darstellende, die sich selbst entfremdet ihr Wissen verdrängen, und Publikum. Sie sind auf der »Hinterbühne« oft durch Abhängigkeit und Vertraulichkeit, d. h. Solidarität miteinander verbunden sowie aufeinander angewiesen und bilden dadurch eine Gemeinschaft: z. B. PriesterIn und HerrscherIn¹⁵⁵⁴. Das Wissen um das Geheime verbindet die Darstellenden der Rituale¹⁵⁵⁵. Die Ausführungsart und die Bedeutung der Handlungen, aber auch das Wissen um die richtige Zeit¹⁵⁵⁶ dürften zu den Mysterien gehören.

In einem Ensemble gibt es eine/n »RegisseurIn«, die oder der das Recht hat, die Handlungen zu regulieren, zu bestimmen und für Ordnung, Disziplin und die Rollenverteilung zu sorgen¹⁵⁵⁷. Dies ist in dem

1546 Schütz – Luckmann 1984, 101–131. Das Bild hingegen steht nach einer gewissen Zeit in einem anonymen Wirkungsrahmen und ist somit mittelbar. Mittelbares gesellschaftliches Handeln richtet sich nicht an Mitmenschen, sondern an ZeitgenossInnen, an Nachkommen und eigentlich auch an VorgängerInnen. Bilder sind einseitiges Handeln. Grundform allen menschlichen Handelns ist das unmittelbar wechselseitige, das andere sind nur Ableitungen.

1547 Gebauer – Wulf 1998, 98. 100–102.

1548 Zipf 2003, 15 unter Bezug auf Leach 1977, 172: »Die in Ritualen oft gespielte ›verkehrte Welt‹ kann sich auch in widersprüchlichen Bildmotiven (z. B. jungfräuliche Mutter, toter Gott) ausdrücken. Daß abstrakte Symbole oder Tierbilder Gottheiten o. Ä. repräsentieren können, wie dies Renfrew [1994, 51 f.] erwähnt, ist selbstverständlich, doch archäologisch – nicht nur bei abstrakten Zeichen – sehr schwer nachweisbar«.

1549 Disposition als soziale Position des Handelnden, s. auch Shields 1991, 38–45. Disposition bei Bourdieu 1977, 15. 214 Anm. 1 verbindet Gedanken und Praxis im Habitus und ähnlich bei Foucault (s. II 2.3) ist Disposition als Apparatus nicht-diskursiv und diskursiv. Es ist in der »Mind« der Menschen das verbindende Element verschiedener Diskurse um Wissen und Macht.

1550 Zum Bühnenbild (Erscheinung) s. II 4.2; zu Ausstattungen s. das gesamte Kapitel III 2.2.

1551 s. u. a. II 4.3.2; III 2.3; gesamte Kapitel III 6.1.1 und III 6.2.1.

1552 Goffman 2010, 75. 188: »Die Vorstellung, die ein Ensemble gibt, ist keine spontane unmittelbare Reaktion auf eine bestimmte Situation [...] die Vorstellung ist von der Art, daß die Ensemblemitglieder davon Abstand gewinnen können, soviel Abstand, daß sie gleichzeitig andere Darstellungen spielen oder sich vorstellen können, solche, die andere Realitäten beweisen. Ob die Darsteller nun glauben, ihr Angebot stelle die ›realste‹ Realität dar, oder ob sie das nicht tun, insgeheim geben sie mannigfachen Versionen der Realität Ausdruck, von denen eine jede mit den anderen unvereinbar ist«.

1553 Goffman 2010, 76.

1554 Goffman 2010, 78. 217 f.; zu »Hinterbühne« s. II 4.1.5.

1555 Goffman 2010, 65. 129–134 meint hier, dass dieses Wissen auch ein Wissen um das Nichtvorhandensein von Mysterien sein kann. Dies kann nicht für eine voraufgeklärte Gesellschaft wie die hethitische gelten, die an die primäre Wirksamkeit von Ritualen durch Einhalten festgelegter Handlungen geglaubt haben dürfte, wie die Texte nahelegen.

1556 Elias 2004, 66–74.

1557 Goffman 2010, 90–96.

zu untersuchenden Ritualgeschehen die oder der Ritualbeauftragte, welche zumeist literate/r PriesterIn war. Daneben gibt es die oder den »HauptdarstellerIn«, die Mittelpunkt der Aufmerksamkeit ist und als solche im Bühnenbild inszeniert wird¹⁵⁵⁸, was Durkheim für die Herrschenden mit einer quasi Vergöttlichung und gesellschaftlicher Separation erklärt¹⁵⁵⁹. Baulicher und sichtaxialer Ausdruck einer Hauptdarstellerin ist beispielsweise die erhöhte Position einer Königin im Thronsaal, um die möglicherweise weitere WürdenträgerInnen als lebendes Bild gruppiert sind, oder ihre auch im wörtlichen Sinne herausgehobene Stellung während einer Prozession. Besonders effektiv wirken Menschen als rahmendes Bild der inszenierten Verehrung, z. B. ein »Hofstaat«¹⁵⁶⁰. Der oder dem HauptdarstellerIn kommt eine hohe »dramatische Dominanz« zu, während der oder dem RegisseurIn die »Regiedominanz« zukommt¹⁵⁶¹.

Es ist laut Goffman nicht zwangsläufig der Fall, dass die AkteurInnen außerhalb der o. g. Rollen über andere Typen der Macht und Autorität verfügen¹⁵⁶². Doch gilt auf der anderen Seite, dass von Menschen, die als besonders ehrwürdig betrachtet werden, erwartet wird, dass sie (nur) im Rahmen eines angemessenen Zeremoniells in Erscheinung treten, da ansonsten die ihnen zugeschriebenen transformatorischen (Goffman: »magischen«) Eigenschaften entwertet werden könnten¹⁵⁶³.

Als verschiedene Lebensformen wurden große Kultgemeinschaften unter Beteiligung der Herrschenden und personenbezogenes Ritualgeschehen ohne Beteiligung der Herrschenden differenziert¹⁵⁶⁴. Üblicher in der Formulierung ist die Unterscheidung zwischen »offizieller« oder »staatlicher« Religionspolitik und »privater« »Volksfrömmigkeit« im sogenannten magischen Ritual¹⁵⁶⁵. Von dieser auf Macht basierenden Differenzierung wird abgesehen, »Privatheit« als Begriff für das Altertum wurde ebenfalls kritisch verworfen¹⁵⁶⁶. Auch Horizonte wie die implizite Differenzierung zwischen »hethitischer« Elite und anderen nicht-elitären Gruppen werden nicht untersucht, denn die Verwendung von diversen Sprachelementen lässt nicht zwingend den Schluss zu, dass es prinzipiell abweichende Weltanschauungen gab. Diese können auch Abwandlungen in der Ritualpraxis sein, die auf Erfolgserlebnissen und nicht auf gruppenspezifischen Traditionen¹⁵⁶⁷ basieren.

1558 Goffman 2010, 92, der dies mit dem Beispiel eines Hofstaates, der um eine oder einen Herrschenden arrangiert ist, verdeutlicht, zum Bühnenbild s. II 4.2; Diskussion s. in den Kapiteln unter III 2.3.

1559 Dies wird von Durkheim 1981, 293 wie folgt erklärt: »Wenn sie [die Gesellschaft] sich für einen Menschen begeistert, in dem sie die wesentlichen Sehnsüchte zu entdecken glaubt, die sie selbst bewegen, und die Mittel, um sie zu befriedigen; dann sondert sie ihn aus und vergöttert ihn beinahe. Die öffentliche Meinung bekleidet ihn mit einer Majestät, die der ähnlich ist, die die Götter beschützt. Das ist mit vielen Herrschern geschehen, in die ihr Jahrhundert Vertrauen hatte: wenn man aus ihnen schon keine Götter machte, so sah man in ihnen doch direkte Stellvertreter der Gottheit. Das Zeichen, das die Gesellschaft allein der Schöpfer dieser Art von Apotheosen ist, besteht darin, daß sie oft Menschen verherrlicht, die ihren Verdiensten nach gar kein Recht dazu hatten. Die Ehrerbietung, die Menschen, die eine hohe soziale Funktion ausüben, einflößen, ist auch nichts anderes als der religiöse Respekt. Sie drückt sich durch die gleichen Bewegungen aus: man wahrt Abstand vor einer hohen Persönlichkeit; man nähert sich ihr nur mit Bedacht; um sich mit ihr zu unterhalten, benützt man eine andere Sprache und andere Gesten als jene des Umgangs mit gewöhnlichen Sterblichen. Das Gefühl, das man unter solchen Umständen hat, ist dem religiösen Gefühl so nahe verwandt, daß viele Völker sie verwechselt haben. Um die Achtung zu erklären, die Prinzen, Adlige und politische Führer genießen, hat man ihnen einen heiligen Charakter zugeschrieben«.

1560 Goffman 2010, 200.

1561 Goffman 2010, 93.

1562 Goffman 2010, 94; zu Macht s. II 3.3.4.

1563 Goffman 2010, 111.

1564 Zu Anlässen von Ritualen s. II 3.2.

1565 Novák 2004, 319 trennt in »offiziell« und »privat« unter Verweis auf Hillmann 2007, 685. Die offizielle Religionspolitik sei Teil der politischen Kultur der Lebensformen. Die politische Kultur ist »die Gesamtheit weltanschaulich-ideolog. Orientierungen, soziokultureller Werte, Rechts- und Moralauffassungen, Normen, Einstellungen und Meinungen, die neben partikularen Interessen bestimmter Personenkategorien sowie individuellen Zielen und Wünschen in unterschiedlichem Maße das polit. Handeln der Angehörigen einer Gesellschaft, eines gesellschaftl. Subsystems oder sozialen Gebildes prägen und leiten«. Neben der politischen gibt es auch die soziale Kultur eines Systems. Die politische ordnet im Gegensatz zur sozialen Kultur aber nicht nur gesellschaftliche, aus traditionellen Werten einer Gesellschaft abgeleitete Normen, sozusagen einen (gesellschaftlichen) Diskurs, sondern gibt dem oder der Einzelnen regelhafte Verhaltensmuster vor. Diese Verhaltensmuster werden von einer politischen Elite als Resultat einer offiziellen Politik oktroyiert oder zumindest in ihrem Sinne geleitet. Mittler der Religionspolitik sind vor allem das offizielle Pantheon und die institutionalisierten Kulte. Indizien der Religionspolitik sind auch in der gesellschaftlichen Position, die den PriesterInnen zubilligt wird, zu finden. Diese werden von den Eliten kontrolliert. Der volkstümliche Glaube kann zwar eng an das bestehende System geknüpft sein, kann aber auch in Einzelaspekten, beispielsweise der Anwendung und Umsetzung der Rituale oder Verehrung anderer Gottheiten oder anderer Aspekte der Gottheiten des »offiziellen« Pantheon differieren.

1566 s. II 1.1.2.1.

1567 Zu Tradition s. II 3.3.4.

Eine dritte Kategorie neben Vorder- und Hinterbühne nennt Goffman »Außen«, das inaktive Publikum¹⁵⁶⁸. Publikum gibt es zwar, doch ist es nicht unbeteiligt. In seinem Glaubenssystem wirkt die primäre Bedeutung der »Efficacy«¹⁵⁶⁹ und das Ergebnis der Rituale in die Lebenswelt ein. Das Publikum kann z. B. durch Jubel eine aktive Beziehung zum Geschehen und eine von sich selbst ausgehende Soundscape erzeugen. Sowohl die eher aktiven RitualakteurInnen als auch das eher passive Publikum bilden eine gemeinsame Lebensform. Sie beherrscht das übergeordnete Spannungsfeld der politischen Motivationen wie Statusfragen, ökonomische Interessen, kulturelle Identifikation und soziale Erwartungen (symbolische Werte, Unterhaltung) sowie »religiöse« Vorstellungswelten und rituelle Wirksamkeiten. Daher wird Goffmans »Außen« Kategorie im Gegensatz zu seinen Bezeichnungen »Vorderbühne«, »Bühnenbild«, »Hinterbühne« und »Mystifikation« nicht verwendet.

II 4.3.2 Verhalten: Gesten und Körperhaltung

Das Verhalten der Lebensformen informiert neben ihrer bereits thematisierten Erscheinung¹⁵⁷⁰ über die augenblickliche Interaktionsweise. Dazu gehören Haltung, Sprechweise, Gesichtsausdruck, Gestik, die dem Umsetzungsraum zugeordnet werden. Das Verhalten betont oft nicht sichtbare Tätigkeiten wirkungsvoll, um auch für diese geachtet zu werden. Dies nennt Goffman »dramatische Gestaltung«¹⁵⁷¹. Die beiden Teile Erscheinung und Verhalten der persönlichen Fassade stimmen ebenso überein, wie sie zum »Bühnenbild« kohärent sind¹⁵⁷². Eine innere Übereinstimmung der Gesten ist bei symbolisch bedeutsamen Handlungen wie dem Ritualgeschehen erforderlich¹⁵⁷³.

Im Kontext der Bilder kann dies als (menschliches) »Vorbild« verstanden werden. Es überträgt zeitnah und unmittelbar seine Vor- und Darstellungen, die auch von den Normen abweichen können, auf die Lebensformen, die sich ihm verpflichtet fühlen. Die von Vorbildern abgegebenen Bilder werden bisweilen übernommen und wirken über die zeitnahe Betrachtung hinaus, weil sie Sitten und Gebräuche verändern oder zumindest beeinflussen können¹⁵⁷⁴.

Das Verhalten und die Akte des Körpers wirken einerseits eindrücklich/inkorporativ – nach innen – und andererseits ausdrücklich – nach außen. Inkorporierte Akte geben ihre Bedeutung »nach innen« weiter. So wirkt die Demutsgeste des Kniens sowohl nach außen als auch auf die Ausführenden¹⁵⁷⁵. Auch Handlungen wie Essen, Riechen, Hören, Sehen wirken eindrücklich/nach innen. Eindrücke verstärken sich, wenn sie in Bewegung entstehen¹⁵⁷⁶. Außerdem ist ein Effekt zu bemerken, dass die Beobachtung von Bewegung dazu führen kann, diese körperlich ebenfalls und gleichzeitig nachzuvollziehen, was von Koch¹⁵⁷⁷ in ihrer Habilitation als *motologisch-empirische* »Kontextbewegungen« bezeichnet wird. Aber nicht nur Bewegungen können emphatisch nachvollzogen werden, sondern nach Koch weitere somatische Empfindungen wie Hitzegefühl oder Geschmack (»prothetisches Körperwissen«)¹⁵⁷⁸. Bereits Durkheim beobachtete

1568 Goffman 2010, 124.

1569 Zur »Efficacy« s. II 3.2.

1570 s. II 2.3.

1571 Goffman 2010, 31–34: So sind z. B. Verwaltungsaufgaben nicht für jeden sichtbar, Prozessionen hingegen schon. Durch die dramatische (Aus-)Gestaltung der sichtbaren Aktionen erlangt die Person auch Achtung für das Nicht-Sichtbare.

1572 Goffman 2010, 25 f. Ähnlich Gebauer–Wulf 1998, 278 übersetzten und zitierten diese Passage aus P. Bourdieu, *Méditations Pascaliennes* (Paris 1997), 178 f. Man kann »Übereinstimmung der Besonderheit der Dispositionen (und sozialen Positionen) des Handelnden mit jener der Objekte, die sie um sich haben – Häuser, Möbel, Hausgeräte etc. –, oder mit den Personen, die mit ihnen mehr oder weniger fest verbunden sind – Ehepartner, Freunde, Bekannte«, – beobachten, zum Bühnenbild s. II 4.2.

1573 Goffman 2010, 50. Daneben betrachtete er auch die immateriellen Begleitumstände wie die Idealisierung, die Ausdruckskontrolle, unwahre Darstellungen, Dichtung

und Wahrheit, die bei archäologischen Untersuchungen zwar in Interpretation oftmals impliziert werden, doch nicht das Hauptaugenmerk bilden können.

1574 Cavalli-Sforza – Cavalli-Sforza 1994, 330 f. Es dauert aber oftmals eine Zeit, bis sich Erneuerungen durchgesetzt haben.

1575 Bell 1992, 99 f.

1576 Fischer-Lichte 2004, z. B. 199.

1577 A. Koch 2007, 207. Stafford 2004, 109 schreibt dazu: »Die These besagt, dass im prämotorischen Kortex Neutronengruppen nicht nur in Erregung geraten, wenn ein Mensch eine Handlung selbst ausführt, sondern bereits aktiviert werden, wenn eine andere Person dieselbe Handlung vollzieht. So spiegelt sich die Aktion des anderen in unserem Gehirn, ausgelöst durch einen rein optischen Reiz«.

1578 A. Koch 2007, 223 f. 283: »[P]rothetische[s] Körperwissen[...] [wird] im Teilnehmer somato-sensorisch erlebt«. Das Wort »prothetisch« ist eine Ableitung vom Wort Prothese. In diesem Fall kann die Prothese ein

diese Effekte und sah in ihnen bzw. in der Identifizierung mit den Handelnden die Ursache für das kollektive »Selbstwertgefühl«¹⁵⁷⁹. Dieser auf die Zuschauenden wirkende Partizipationseffekt des »prothetischen Körperwissens« ist für die Altertumswissenschaften zwar selten verifizierbar, aber zu vermuten.

Ausdrückliche Akte wie Gesten und Körperhaltungen geben Bedeutungen nach außen weiter. Der Bezug auf den menschlichen Körper und seine Materialität ist laut Gebauer und Wulf die Basis für ausdrückliche Bewegungen in sozialen Situationen wie dem Ritualgeschehen und eine Basis, auf der Gedanken und Intentionen, Manieren und soziale Verhaltensweisen u. a. sichtbar werden können¹⁵⁸⁰.

Das menschliche Verhalten gehört zum Umsetzungsraum und wird stets (zeitnah) beobachtet und interpretiert, wobei seine Ausdrücklichkeit Gefühle und Assoziationen bei den Zuschauenden hervorruft, die wiederum die Interaktion beeinflussen können¹⁵⁸¹. Das Handeln hat somit eine zeigende, demonstrative Seite, dabei ist der bewegte Mensch eine Art äußeres »(Vor-)Bild«¹⁵⁸². »Der Blick des Anderen macht mich zu einem Bild«¹⁵⁸³. Aber alle Betrachtenden sind auch gleichzeitig Teil des betrachteten Raums, bewegen sich in diesem und verhalten sich zu den »Bilderzeichen«¹⁵⁸⁴.

Gesten sind die verkörperte Verbildlichung der Worte und das Festhalten von Gesten in Bildern erzielt einen Modellcharakter und eine Vorbildfunktion in ihrem speziellen Rahmen¹⁵⁸⁵. Gesten können aktiv gestalten und die Gesellschaft (mit-)formen¹⁵⁸⁶ bzw. auf bereits Gestaltetes Bezug nehmen. Sie sind zwar einerseits kulturspezifisch und erlernt, andererseits ist gestischer Ausdruck aber in verschiedenen Kulturen oft annähernd ähnlich¹⁵⁸⁷. So können »ikonische« Gesten weitgehend transkulturell verstanden werden, während »symbolische« eher kulturspezifisch sind¹⁵⁸⁸. Nach Charles Darwin soll allen Handlungen ein praktischer Ursprung zugrunde liegen¹⁵⁸⁹. Ernst Cassirer betont eher die psychologische »sign language«¹⁵⁹⁰, die in indikative und imitative bzw. symbolische Gesten zu unterscheiden ist¹⁵⁹¹. Die indikative Geste sei abzuleiten vom Greifen; das in mehreren Abstufungen zwischen »Weisen« und »Beweisen« existiere¹⁵⁹², während das Imitieren Abstufungen zwischen »Nachbilden« und »Vorbilden« aufweise¹⁵⁹³.

Die menschliche Bewegung erzeugt sowohl einen Umsetzungsraum als auch eine Mindscape, die auch die zeitlichen Dimensionen umschließen: Die bereits vollzogene Bewegung ist nachvollziehbar, die im Moment vollzogene Aktion sichtbar und die folgende Bewegung aus der (subjektiven) Erfahrung antizipierbar¹⁵⁹⁴. Dabei basiert die Erfahrung auf Erinnerung, Ausübung und Auswahl. Ihre Leistungen sind Produkte von bestätigten und verworfenen Vorurteilen, die auf der Grundlage der sinnlichen Erfahrung eine symbolisch gewordene »Wirklichkeit« verstehen¹⁵⁹⁵. Gesten spannen in ihrer zeitlichen Dauer einen Raum auf,

anderer Mensch (z. B. bei der Ausführung eines Rituals) sein, dessen Aus- und Eindrücke nachvollzogen werden. Prothesen können aber auch ein Werkzeug bzw. Hilfsmittel sein. Koch stellt die These auf, dass die Empathie durch das Körperwissen und nicht durch eine Identifizierung mit den Darstellenden ausgelöst wird.

1579 Durkheim 1982, 316: »Die einzelnen [menschlichen] Bewußtseine können sich nur unter der Bedingung begegnen und kommunizieren, daß sie aus sich herausgehen. Aber sie können sich nur in der Form der Bewegung äußern. Genau die Gleichartigkeit dieser Bewegungen gibt der Gruppe ihr Selbstwertgefühl und ruft es folglich hervor«.

1580 Gebauer – Wulf 1998, 23–80.

1581 Gebauer – Wulf 1998, 9 f.

1582 Gebauer – Wulf 1998, 28.

1583 Gebauer – Wulf 1998, 265 nach Lacan.

1584 Gebauer – Wulf 1998, 269.

1585 Gebauer – Wulf 1998, 98. 100–102.

1586 Gebauer – Wulf 1998, 46 nach Bourdieu.

1587 Gebauer – Wulf 1998, 82 f. 86. 88 f.

1588 Gebauer – Wulf 1998, 301.

1589 Cassirer 1965b, 1171 nach Darwin.

1590 Cassirer 1965b, 1171.

1591 s. imitative oder stellvertretende Rituale II 5.6.

1592 Cassirer 1965b, 1172.

1593 Cassirer 1965b, 1173.

1594 Gebauer – Wulf 1998, 31 f. 34 f. aufbauend auf Gehlen 1963, 26–43 (zur Erfahrung). Gehlen 1986, bes. 188–193. 225 f. »Man sieht es der Bewegungen an«, was sich aus ihnen entwickeln wird«. Gehlen werfen die Autoren allerdings vor, dass Bewegungen keine »Urtatsachen«, sondern erlernt, antrainiert und kulturspezifisch sind und somit eines Kontextes bedürfen bzw. ihn enthalten. Der Kontext sind die »Machtverhältnisse« (Geschlecht, Alter u. a.). Darüber hinaus gibt es aber auch individuelle Ausprägungen der Handlung(-sweisen). Dabei sind Kontext und Individuum keine starre Opposition. Gehlen geht weiterhin von einer deutlichen Einengung des Menschen aus wie bei der »Institutionenbedürftigkeit«, z. B. Gehlen 1963 [1936], 38: »So ist der Mensch schon rein physisch angewiesen auf Disziplinierung, Zucht, Training, auf eine geordnete Beanspruchung von oben her, die nicht etwa schon indirekt durch die bloße lebensnotwendige Arbeit gewährleistet zu sein scheint; denn überall sehen wir noch mehr ausgebildet, nämlich eine bis ins einzelne durchgeführte Ordnung von Regeln und Gewohnheiten der Lebensführung«. Das Datum der Erstveröffentlichung kontextualisiert diese Aussagen Gehlens.

1595 Gehlen 1963, 26–36 und Gehlen 1986, 188–193: In der kindlichen Entdeckungsphase werden Objekte noch mit allen Sinnen erforscht. Wenn dieses in die Erfahrung

der in der Bilateralität des Körpers oben – unten, links – rechts¹⁵⁹⁶ umfasst und aus rhythmischer Bewegung der Spannung und Entspannung¹⁵⁹⁷ besteht¹⁵⁹⁸. Bewegungen verbinden den gelebten Umsetzungsraum und die konzipierte Raumkonzeption. Die körperliche Anordnung in Bezug auf das Bild ist oftmals mehr als das Ausrichten des Gesichtsfeldes und wirkt auf die gesamte Körperapparatur.

Aber auch die Wahrnehmungsweisen anderer Körper und deren Inszenierung sind bewusst und unbewusst steuerbar. Koch weist darauf hin, dass eine »Bewegung, die erst langsamer und dann konstant verläuft, [...] als gleichmäßige Bewegung wahrgenommen« wird und dass eine Bewegung, die durchgehend gleichmäßig ist, »als anfänglich beschleunigte wahrgenommen« wird¹⁵⁹⁹. Dies hat ihrer Meinung nach für das Ritualgeschehen zur Folge, dass dadurch besondere, bewusst und unbewusst nutzbare Effekte entstehen. So gilt, wenn beispielsweise neue, gleichmäßig schreitende Agierende auftreten, dass ihre Bewegung verlangsamt wahrgenommen wird und es besonders abrupt erscheint, wenn Tanzende ihre Bewegungen unterbrechen und somit die Sehgewohnheit der Partizipierenden unterbrechen.

Die körperliche Prädisposition der Lebensformen wirkt sich oftmals auch auf die Höhe der Aufbewahrung von Objekten im Ortsraum aus¹⁶⁰⁰.

Es gibt in den ›immobilen‹, ›passiv-mobilen‹ und ›aktiv-mobilen‹ Objekten und Lebensformen »Umgangsvorschriften und Gebrauchsandeutungen« (Affordanzen) für Handlungen bzw. die »Mimese«¹⁶⁰¹. Im Raum gewinnen Macht, Prestige und Respekt sowie Inszenierung und Arrangement von Gesten, die ein Emblem der jeweiligen Institution sind und somit identitätsstiftend wirken, eine entscheidende Bedeutung¹⁶⁰².

Dabei kann von »Mimese« gesprochen werden, da die Handlungen nicht eins zu eins dieselben sind¹⁶⁰³. Die Gleichheit der Handlungen liegt in der Variation, nicht in der reproduzierenden Identität. Sie müssen sich – um wiedererkannt zu werden – nur gleichen¹⁶⁰⁴. Die nach innen und außen wirkende Mimese ist ein häufiges Element bei traditionell konventionellen Aktivitäten wie dem Ritual¹⁶⁰⁵. Durch die subjektive

übergegangen ist, kann ein Mensch beispielsweise das Gewicht von Objekten »sehen« (antizipieren), ist somit durch die »symbolische« Ansicht »entlastet« und kann nun das Objekt »behandeln«. Ähnlich Giddens 1997, 98 f. 118, der zwar ablehnt, dass »redundantes« Material in der bewussten Wahrnehmung aktiv aussortiert wird, worin ihm hier nicht gefolgt werden soll, aber im weiteren Verlauf auf die symbolischen Verkürzungen hinweist. **1596** Tilley 1994, 16, dessen »somatic space« bewusst und unbewusst in oben/unten, links/rechts, vorne/hinten durch den Körper (›body‹) eingeteilt wird. Ähnlich H. Wirth 2010, 57: ›links‹ und ›rechts‹ als Antithesen; zu ›links‹ und ›rechts‹ s. III 6.1.1.3.

1597 Aber auch der Verspannung, Dehnung, Erwärmung während der Dauer von Bewegungen. Zum »Körpertonus«, s. auch A. Koch 2007, 226–228; laut Koch nicht nur binär an- und ent-spannte Körper. Weitere Phänomene des Körpertonus seien: »Zusammenbeißen des Kiefers, das Knirschen, Schultern-Hochziehen, Magenverrenken und Fäuste ballen. Sie stehen zum Teil in Zusammenhang mit dem Kraftaufbau zu Sprung und Schlag mit dem Zweck, sich zu wehren und zu kämpfen im face-to-face-Kontakt«.

1598 Gebauer – Wulf 1998, 85.

1599 A. Koch 2007, 181 f.

1600 A. Koch 2007, 205, die dies als Beispiel für »verteilte Kognition« anführt.

1601 s. II 1.1.2.2.

1602 Böhme 1995, 43–45 weist auf den Prestigegegewinn durch die baulichen Inszenierungen und damit der Instrumentalisierung der Ästhetik in der Atmosphäre des Mächtigen hin; memento die ästhetischen Inszenierungen besonders die der politischen ExtremistInnen wie der FaschistInnen oder der KommunistInnen; Gebauer – Wulf 1998, 92. 97.

1603 Nach Gebauer – Wulf 1998, 11 f. 61 wird als Mimesis ein sozialer, handelnder Akt bezeichnet, wenn er erstens eine Bewegung ist, die auf andere Bewegungen Bezug nimmt, zweitens einen Darstellungs- und Zeigeeffekt besitzt (d. h. eine körperliche Aufführung ist) und drittens sowohl eigenständige, aus sich selbst heraus erklärbare Handlung ist als auch auf andere Akte oder Welten Bezug nimmt. Gebauer – Wulf 1998, 61: »Mimesis ist das Prinzip des praktischen Wissens der Handelnden und zugleich das Strukturierungsprinzip der sozialen Welt«.

1604 Gebauer – Wulf 1998, 7. 17: »Im mimetischen Handeln erzeugt ein Individuum [hier besser eine Lebensform] seine eigene Welt, bezieht sich dabei aber auf eine andere Welt, die es – in der Wirklichkeit oder in der Vorstellung – bereits gibt«. Sie beziehen sich auf den Mimesis-Begriff von Aristoteles, der besagt, dass Mimesis nicht nur Nachschaffen von Vorgefundenem ist, sondern die Fähigkeit besitzt, zu verändern, zu verschönern und zu verbessern und individuelle Züge zu generalisieren. Es ist die Gestaltung in einem symbolischen Medium, ein ästhetisches Machen auf der Grundlage einer den Menschen kennzeichnenden Fähigkeit und Lust zu mimetischem Handeln (vor allem hier im Theater). Sie hängt mit dem Alltagshandeln zusammen.

1605 Gebauer – Wulf 1998, 12 hingegen meinen, dass Spiele, Rituale und Gesten deshalb einen so großen Stellenwert in unserer Gesellschaft haben, weil sie von keinem Handlungsautomatismus hervorgerufen werden. »Sie üben keinen Zwang aus; die Individuen können je nach ihren Möglichkeiten auch anders handeln« (Kursivierung im Original). Die Teilnahme an Ritualen sei freiwillig wie die Ausübung von Gesten frei, aber an anderen Welten und Personen orientiert. Dadurch werden ›wir‹ als Individuum bestärkt sowie die Verbindungen zu einer kollektiven gesellschaftlichen Ebene intensiviert. Diese für die

Darstellung wird Eigenes in Wechselseitigkeit mit dem Anderen erzeugt¹⁶⁰⁶. Die Anpassung und Nachführung an das Momentane ist typisch für mimetische Akte; die Gleichheit entsteht durch ein Netz von »Familienähnlichkeiten«¹⁶⁰⁷.

Korrektes Handeln ist z. B. eine der wichtigsten Voraussetzung für das Gelingen des Rituals und verweist auf vorhergehende, tradierte Handlungsmuster, die als erfolgreich gelten und daher nachgeahmt werden. Dies geschieht nicht nur aus »sinnloser Gewohnheit«, sondern weil sich an Vorhergegangenen und Erprobtem orientiert wird¹⁶⁰⁸. Die Imitation der Handlungen durch die ›ZuschauerInnen‹ steigert nach Goffman die Zurschaustellung von Ehrerbietung und bestätigt die soziale Ordnung sowie die eigene Position. Dies könnte auch für die (immobilen) Bilder gelten, die durch die Ritualgemeinschaft imitiert werden. Dann implizieren die Bilder eine handlungsleitende Funktion.

Cassirer wies darauf hin, dass spiritueller Inhalt und Ausdruck zusammen eine bedeutsame Beziehung bilden. Aus Sprache und Nachahmung entstehen aussagekräftige Bewegungen. Bewegung und das Gefühl der Bewegung sind Faktoren des Bewusstseins und somit ist auch das Bewusstsein ein dynamischer Prozess und nicht statisch¹⁶⁰⁹.

Auf der Grundlage der Vorbildfunktionen und wiederkehrender Mimese von Handlungen ist es der Archäologie daher in gewissem Rahmen möglich, Bewegungen bzw. ihre Potentiale, konzeptionelle Handlungsanleitungen in Bildwerken und Schriftquellen trotz ihrer sozialen Prägung und aller Schwierigkeiten der Übersetzungen zur Interpretation der Umsetzung des Ritualgeschehens heranzuziehen¹⁶¹⁰.

II 5 Das Scape-Modell – Ein neuer Weg in die Praxis

Wie im Vorhergehenden aufgezeigt besteht der ›offene Raum‹, in dem sich u. a. die hethitischen Felsbilder befinden, aus den drei Ebenen ›Ortsraum‹, ›Raumkonzept‹ und ›Umsetzungsraum‹, die mit den Sinnen wahrgenommen, konzipiert und erlebt werden¹⁶¹¹. Mit heutigen Sinnen ist nur der Ortsraum zu beschreiben. Den Raumkonzepten und dem Umsetzungsraum kann sich aber in der Kombination mit den Schriftquellen genähert werden.

Je nach vorherrschendem ›Stimulans‹ und der Wahrnehmungsart in der Lebenswelt wird vorgeschlagen, verschiedene Scapes zu unterscheiden. Dabei lehnt sich die Bezeichnung ›Scape‹ an die englische Bezeichnung ›land-scape‹ an, die – wie oben erläutert¹⁶¹² – das durch die Wahrnehmung geschaffenes Land, die Landschaft benennt¹⁶¹³. Der Begriff ›Scape‹ betont den anthropogenen, schaffenden Anteil der Wahrnehmung. Es werden sechs Arten unterschieden: Mindscape, Visionscape, Soundscape, Smellscape, Tastescape, Touchscape. Aus ihrer Kombination entsteht die Multiscape.

Die Scapes beginnen in den Köpfen, deren Komplexität die Welt als ›Mindscape‹ vorstellt. Auf Seiten der (körperlichen) Wahrnehmungsstudie gibt es die hörbare ›Soundscape‹, riechbare ›Smellscape‹ und sichtbare ›Visionscape‹. Eine körperlich-fühlende ›Touchscape‹ und eine schmeckende ›Tastescape‹ ergänzen die Wahrnehmungsformen. Diese Scapes bezeichnen verschiedene Stufen der Partizipation, die wiederum in der multisensorischen Wahrnehmung der ›Multiscape‹ zusammenführbar sind.

heutige Gesellschaft fragwürdige bzw. widersprüchliche Aussage relativieren die Autoren durch den Vermerk, dass dieses ›unsere Gesellschaft‹ von historischen Vorläufern unterscheide.

1606 Nach Gebauer – Wulf 1998, 19 sind dabei »Subjekt« und »Welt« keine Dichotomien, sondern stehen in wechselseitigem Verhältnis.

1607 Gebauer – Wulf 1998, 13 f.: »Familienähnlichkeiten« im Sinne Wittgensteins. Familienähnlichkeiten bilden transitivische Beziehungen. »Man kann mit Hilfe eines Merkmals zu einem jeweils anderen Mitglied der Familie weitergehen, dann wiederum mit Hilfe eines wieder anderen Kennzeichens zu einem weiteren Verwandten. In der gleichen Weise bildet mimetisches Handeln fortlaufende Beziehungen zwischen verschiedene Handlungen

eines Typs; es entstehen dabei Ketten von Welten«. Dabei liegt die Kreativität der Mimesis in der Fähigkeit, neue Relationen zu anderen Welten zu finden, deren Merkmale die Zugehörigkeit zu einer Familie begründen. Sie ist keine reine Imitation. Sie ist eine Bezugnahme zwischen einer neuen und einer vorhergehenden Aktion.

1608 Gebauer – Wulf 1998, 8 f.

1609 Cassirer 1965b, 1171.

1610 s. folgende Kapitel unter III.

1611 Zur Wahrnehmung s. II 1.3.

1612 s. II 1.1.3.

1613 J. D. Porteous untersucht u. a. »smellscape« und »soundscape«. Für die detaillierte Untersuchung von »touchscape« und »tastescape« wird von Porteous (1990, 195) auf Brillat-Savarin 1949 verwiesen.

Dem leicht anders gelagerten Konzept der Scapes, wie es erstmals J. Douglas Porteuos für Wahrnehmungsstudien in der Sozialwissenschaft vorschlug, wurde vorgehalten, es reduziere die physiognomischen Wirksamkeiten von Wahrnehmungsebenen auf räumliche Größen, weshalb es wenig rezipiert wurde¹⁶¹⁴. Da in der Altertumskunde jedoch die AkteurInnen eben fehlen, ist dieses Konzept in adaptierter Form eine geeignete Methode, aus Raum und Sprache Rückschlüsse auf Menschen zu ziehen¹⁶¹⁵. Der oben vorgestellte Ortsraum bietet die Möglichkeit, ihn zu seinem Potential der räumlichen Wirkung der Wahrnehmung zu befragen. Zwischen dichtem Gedränge auf einer Fläche und Leere liegt das hier ›Ortsraumpotential‹ Genannte. Es ermöglicht auch AltertumswissenschaftlerInnen, über die Belegungen in einem Umsetzungsraum Überlegungen anzustellen.

Aus Mekka sind besonders hohe Werte von bis zu 8,5 bis 10 Personen pro Quadratmeter bekannt¹⁶¹⁶. Bei einer solchen Dichte erhöht sich jedoch das Mortalitätsrisiko, sodass der vorliegenden Berechnung die bei Alessandra Gilibert verwendete (maximale) Dichte von 2,5 Menschen pro Quadratmeter zugrunde gelegt wird¹⁶¹⁷. Dabei dürften sich die Lebensformen untereinander berührt haben. Wenn dies nicht erwünscht war – was vor allem bei der Inszenierung der Würde des Großkönigs oder der Großkönigin anzunehmen ist – kann der Wert von 2,5 Personen nur als Richtwert für eine ›Maximalauslastung‹ dienen. Bewegungen dürften bei dieser Menge nicht mehr zu vollziehen gewesen sein, die Aufstellung jedoch war – nach heutigen Maßstäben problemlos – möglich.

Angemerkt sei, dass diese Annahme sehr hohe Maximalwerte erzielt¹⁶¹⁸. Die Schätzungen für die Bevölkerungszahl der hethitischen Siedlungen liegen bei aller Schwierigkeit der Ermittlung deutlich darunter. Bei Hattuša wird von ca. 30–40.000 zeitgenössischen BewohnerInnen ausgegangen¹⁶¹⁹, bei Šarišša von einigen Tausend¹⁶²⁰.

Da die Anzahl von $1-x \text{ m}^2 \times 2,5$ Menschen jedoch konstant für alle Bereiche gilt, sind die errechneten Ortsraumpotentiale vergleichbar. Abweichungen vom Durchschnitt können beobachtet und diskutiert werden. Der Text enthält zumeist gerundete Werte, da genaue Zahlen eine Pseudogenauigkeit vorspiegeln. Die beigefügte Tabelle 2 S. 424–435 enthält die errechneten.

Wahrscheinlicher ist jedoch für eine eher auf intentionellen als zufälligen Kontakt bedachte Lebensform wie die hethitische, von einem Faktor 0,8 Menschen pro Quadratmeter auszugehen, wie in den Kapiteln zur Touchscape und dem Näheindex auszuführen¹⁶²¹.

In der Visionscape wird der Übersichtlichkeit halber aber noch mit den Zahlen für 2,5 Personen diskutiert. Im Folgenden seien aber bereits die geringeren potentiellen Zahlen des Ortsraumpotentials genannt.

II 5.1 Mindscape

Die Mindscape umfasst den ›offenen Raum‹ mit seinen ›Etymologien‹ Ortsraum, Raumkonzept und Umsetzungsraum, reicht aber über die ausschnittshafte Auswahl von Raum und Zeit in die fünfte Dimension der Wahrnehmung und ihre Grundvoraussetzungen in den Köpfen der Lebensformen¹⁶²².

In diesem Kapitel wird für das hethitische Anatolien untersucht, was oben für die Wahrnehmung des Raums¹⁶²³ und zur kulturellen Prägung und Körperlichkeit von Wahrnehmung¹⁶²⁴ aus theoretischer Perspektive angeführt wurde. Für das Beispiel ist festzuhalten, dass heute meist nicht mehr erkennbar ist, welche anthropogenen Veränderungen der ›offene Raum‹ Anatoliens durch seine BewohnerInnen erfahren hat. Diese Veränderungen können nur noch in den schriftlichen (Raum-)Konzepten festgestellt werden, sodass

1614 Porteuos 1990; Bischoff 2007, 23. 47–56.

1615 Porteuos 1990, 198.

1616 Gilibert 2011a, 103 mit weiterführender Literatur.

1617 Anregung durch Vortrag A. Gilibert, »Das Zentrum von Karkemisch als monumentales Palimpsest«, im Rahmen des TOPOI Research Group C-II Workshops »Monuments and Performance«, Berlin 27.02.2009; s. auch Gilibert 2011a, 103.

1618 s. Tabelle 2. III 2.1.2; III 3.3.; III 4.3; III 7.2.

1619 Macqueen 2013, 96.

1620 Müller-Karpe 2017, 30.

1621 Zu Näheindex s. II 5.6.

1622 Porteuos 1990, 69–204 spricht hier z.B. von »Bodyscape«, »Inscape«, »Homescape«, »Escape«, »Childscape«, »Deathscape« und »Otherscapes«. Diesem wird nicht gefolgt, da diese Scapes zwar gesellschaftlich geprägt, aber individuelle Ausdrücke sind, für die keine altertumswissenschaftlichen Quellen zur Verfügung stehen. Die Mindscape entspricht nicht seiner Inscape (s. Porteuos 1990, 87), s. auch Ouzman 2002, s. II 1.1.3.

1623 s. II 1.2; II 1.3.

1624 s. II 2.4; II 4.1.4.

der ›offene Raum‹ zu einer Kopfgeburt, einer Mindscape der HethiterInnen wird. Es ist die Landschaft, die durch die Wahrnehmung multisensorisch geformt wurde. Damit war sie kein Teil der Visionscape.

II 5.2 Visionscape

II 5.2.1 Einleitung

Das Sichtfeld in der ›Visionscape‹ ist im Vergleich zu Tasten/Fühlen, Riechen, Schmecken und Hören bei Licht und in freiem Gelände die umfassendste Wahrnehmung der Umwelt, d.h. auch der weiter entfernten Ortsräume¹⁶²⁵. In unserer heutigen Welt gilt dieser Sinn als dominierend, was sich bei Interpretationen der Vergangenheit stets bewusst gemacht werden sollte¹⁶²⁶. Das Visuelle erschließt nicht nur das räumliche Vorstellungsvermögen¹⁶²⁷ oder Sichtachsen¹⁶²⁸, die im Geographischen Informationssystem per View-Shed Analysis modelliert werden können¹⁶²⁹. Die Wirkung von F a r b e n¹⁶³⁰ auf den Menschen generiert (kulturspezifische) Vorstellungen, weckt Erinnerungen und regt kognitive Prozesse an. Über die Art, bewegliche Güter und ihr Aussehen zu inszenieren, wird beispielsweise mehr der schöne Schein, d.h. die kreierte Atmosphäre, als das Sein des Objekts verkauft, wie manche Untersuchungen zur Warenästhetik in Kaufhäusern zeigen¹⁶³¹.

1625 Ströker 1965, 135–142; Merleau-Ponty 1966, 260–263; Lefebvre 2001, 286; Schmid 2005, 265–268; Howes 2006, 36–39. Ähnliche Untersuchungen bei Gell 1995, 236. 239, der von »soundscapes« spricht. Zum Zusammenhang von Vegetation, Blickachsen und Monumenten s. auch Cummings – Whittle 2003, 255–266.

1626 Classen 1993, 5–7, die in ihrer Ausarbeitung zur Geschichte der Sinne M. McLuhan folgend die überproportionale Bedeutung des Visuellen mit dem Beginn der Alphabetisierung, an anderer Stelle (27) aber mit der Aufklärung bzw. der 2. Hälfte des 17. Jhs. n. Chr. zusammenbringt. Mitchell 1994, 1 f. mahnt, dass ein wachsender und überproportionaler Anteil der Lebenszeit vor dem visuellen Medium Fernsehen verbracht wird; Ingold 2000, 244–248. 269 thematisiert optische Illusionen/»Fehlleistungen«/Lichtmangel; Wheatley – Gillings 2000, 13; Cummings 2002, 249; Ouzman 2002, 30, der wie Hodder beschreibt, dass es vor allem die visuellen Eindrücke sind, die in den Interpretationen der Archäologie von Felsbildern eine Rolle spielen, wobei er sich gegen C. Classens (1993) multisensorischen Ansatz stellt; Cummings – Whittle 2003, 256 unter Verweis auf P. Rodaway, *Sensuous Geographies* (London 1994); Brück 2005, 50, die vor allem Sichtbezugs-Untersuchungen in der phänomenologischen Archäologie vorstellt und dazu kritische Literatur nennt; Hodder 2005, 209 f.; Tilley 2005, 205 f.; Howes 2006, S. XII. 3 f. 45. 47 f. 51 f. die Hegemonie des Visuellen, teils mit rassistischen Implikationen aus der Zeit des Kolonialismus, wobei die Sehkraft der literaten Gesellschaften als Teil der *ratio* über andere Sinnesindrücke bei sogenannten primitiven und illiteraten, »emotionalen«, »körperbetonten« Völkern gestellt wird. A. Koch 2007, 80: Wertewandel vom Auditiven zur Betonung des Visuellen und Eintritt in ein Konkurrenzverhältnis zwischen Ohr und Auge soll in der abendländischen Sinneshierarchie am Übergang von der Renaissance zur Aufklärung stattgefunden haben.

1627 Classen 1993, 50–76 zu den sinnlichen Einflüssen auf den (englischen) Sprachgebrauch, der teils onomatopoesisch, teils metaphorisch ist. Beispielsweise ist das Englische »I see« gleichbedeutend mit »I understand«

[58], die Weltanschauung, »worldview« [121] oder bei Ritter 1989, 144 f. *θεωρία*, anschauende Betrachtung.

1628 Brück 2005, 51, wobei sie zu Recht anführt, dass die Tatsache, dass ein Sichtbezug besteht, noch nicht allein als Argument für eine intentionelle Bedeutsamkeit des Elements (z.B. Bergspitzen) herangezogen werden kann, Verweis u.a. auf A. Fleming, *Phenomenology and the Megaliths of Wales. A Dreaming Too Far?*, *OxJA* 18, 1999, 119–125 bes. 120. Bedeutsamkeit ist nach Großheim 1999, 330 ein durch Heidegger und Dilthey (s. zu diesem Autor 350–357) geprägter Begriff für das, was andernorts Atmosphäre genannt wird. Hier ist auch darauf hinzuweisen, dass die Vegetation im Umfeld z.B. der hethitischen Felsbilder heute unbekannt ist. Zu diesem Thema Cummings – Whittle 2003, 255–266, die darauf hinweisen, dass Vegetation nicht zwingend die Sicht verdecken muss; im Winter sind Monumente trotzdem gut sichtbar und auch die Dichte und Höhe des Baumbestandes ist in hier von Bedeutung.

1629 Brück 2005, 52–54 mit Pro und Contra; ähnlich Wheatley – Gillings 2000, 1–27; s. II 5.2.3.

1630 Wobei auch Farben nicht aus sich heraus gleich wirken, sondern kulturspezifische Bedeutungen haben, s. Farbenlehre bei Johann W. von Goethe (Böhme 1995, 54 f. 75–79. 85–98 spricht ebenfalls von Synästhesien [z.B. hohen Tönen, warmen Licht, s. II 1.3] und erinnert an die sinnlich-sittliche Farbenlehre Goethes.) oder Immanuel Kant, (Böhme 1994a, 46; Kant online, 302 s. II 1.3 Anm. 1186), s. Howes 2006, 8 f. zur Benennung von Farben in verschiedenen Sprachen und die wissenschaftliche Interpretation dieser kulturellen Spezifika, für den Alten Orient z.B. Landsberger 1967, 139–173; Haas 2003a, 638–645.

1631 Böhme 1995, 64 weist auf den Unterschied zwischen Bedürfnis und Begehren hin. Bedürfnisse wie Hunger und Durst können befriedigt bzw. gesättigt werden, Begehren hingegen mehrt sich, je mehr man davon erhält (Geld, schöner Schein, Anerkennung), was durch die Medien, Inszenierungen und die Warenästhetik noch gesteigert wird, um den Konsum zu erhöhen; Löw 2001, 206; Haug 2009 in der spätkapitalistischen Gesellschaft.

Dabei sind vor allem die Inszenierungen und der Ausdruck, das »Image«, gesellschaftlich relevant¹⁶³². Dies gilt auch für Inszenierungen des Ritualgeschehens auf der Goffmanschen Vorderbühne¹⁶³³. Wer über die kognitive Ordnung der Landschaft verfügt, besitzt auch eine transformatorische Fähigkeit, kurz Macht¹⁶³⁴. Zu bedenken ist, dass nicht vorausgesetzt werden sollte, dass Personen mit transformatorischer Fähigkeit objektiv und außerhalb des Geschehens standen, sondern vielmehr, dass sie wahrscheinlich ebenfalls an die Wirkmächtigkeit ihres Tuns bzw. an die göttliche Sphäre geglaubt haben¹⁶³⁵.

Bereits Arnold Gehlen wies auf die Koppelung der Sinne hin, die im Kindesalter trainiert wird. So ist das Sehen an den Tastsinn gekoppelt, »optische Handlungsvorschriften« ermöglichen eine Antizipation beispielsweise des Gewichtes eines Gegenstandes¹⁶³⁶. Sichtbares kann als Zeichen für Tastbares gelten¹⁶³⁷. Auch Kommunikation wird meist über die anordnende Zuwendung des Gesichts als Zentrum der visuellen Wahrnehmung geleistet¹⁶³⁸. Nicht qualifizierte, aber vorhandene Proportionen des Aussehens könnten – zumindest in der modernen Ansicht – eine Wirkung auf die Bewertung als »schön« besitzen, die nach Böhme in der Ahnung dieser Ordnung und nicht in dem Wissen um deren Ordnung bestehe¹⁶³⁹. Dies ist ein interessanter Gedanke, der aber von Regelmäßigkeiten und somit einer Berechenbarkeit der menschlichen Ästhetikwahrnehmung ausgeht, dem sich nicht pauschal angeschlossen werden soll.

Dass die Wahrnehmung »Sehen« der Visionscape und das Sehen der Landschaft sowie »Bilder« als Zeichen und Repräsentationen zusammengehören, ist zwar »augenscheinlich«, aber steht zu überprüfen. Es muss somit festgestellt werden, dass für die Interpretation von Bildern noch die methodischen Werkzeuge fehlten. Auch die Personen wie die RezipientInnen, ProduzentInnen und im Gesamten der Sozialraum/die Gesellschaft, d. h. zusammen kurz die Lebensform(en), spielen eine entscheidende Rolle bei der Produktion des sozialen Raumes/»offenen Raumes«. Auch für sie fehlte bisher die methodische Perspektive. Diese wurde in den vorausgehenden Kapiteln geschaffen.

II 5.2.2 Elemente in der Visionscape

Die Ausstattung und Erscheinung der Handlungen geschah in sichtbarer Form quasi auf einer Bühne. Da die Visionscape der – aus heutiger Sicht – umfassendste und am besten zu beschreibende Sinn ist – wurde für die Beantwortung der Frage nach dem »Wie« und die Analyse der Produktionsweise die Visionscape nochmals unterteilt. Diese Unterteilung orientiert sich an der Affordanz der Beweglichkeit der Bühne bzw.

1632 Löw 2001, 207; s. auch Böhme 1995, 11 f. 16–18. 35–39. 45–47 (Stichwort Statussymbol mit ästhetischem/atmosphärischem Wert der Waren; ebenfalls unter Bezug auf Haug 2009); Böhme 2010, 183, der die politischen, kultischen Inszenierungen der Macht durch Atmosphäre beschreibt: »In Geschäften werden günstige Verkaufsatmosphären durch Musik, Beleuchtung, gar durch Gerüche erzeugt, in Banken die Atmosphären des Vertrauens und der Partnerschaftlichkeit, in Restaurants die Atmosphäre heimeligen Umsorgtseins«. Höre auch Gernhard 2006. Die Schaffung von Atmosphären ist die Aufgabe der (praktischen) SpezialistInnen wie der GartenbaumeisterInnen, KünstlerInnen, DesignerInnen, LiteratInnen, ArchitektInnen und Theaterleute.

1633 Zu »Vorderbühne« s. II 4.1.5.

1634 Gramsch 2003, 50. Allerdings weist Brück 2001, 649. 651 f. 655 darauf hin, dass im Rahmen von Monumenten nicht nur der dominante Machtdiskurs erlebt/gelebt wird, zu Macht s. auch II 3.3.4.

1635 Ähnlich Brück 2001, 652 f. 655, auch die Erbauenden unterliegen ihres Erachtens dem Einfluss der Monumente.

1636 Gehlen 1986, 188 f.

1637 Ströker 1965, 139 f. 142–155; Ingold 2000, 254.

1638 Giddens 1997, 119 nach Goffman; s. auch A. Koch 2007, 157 f., wobei es für das Erkennen von Gesichtern spezialisierte Neuronen geben soll.

1639 Böhme 1994a, 49–57: 56 eine »Entmystifizierung« mit »Ernüchterungseffekt« und dem Verlust des »freien Spiels« sei die Folge von mathematisch-graphischer Darstellbarkeit, die wiederum zur Folge habe, dass diese Form nun nicht mehr als »schön« wahrgenommen werde. So führt er das Beispiel an, dass noch Platon Kreis, gleichseitiges Dreieck und Quadrat als »schön« ansah, diese aber bei Kant schon nicht mehr unter den Titel »Schönheit« fielen, der zu diesen nunmehr die unentschlüsselten Formen zählte. Auch scheint sich mit der Entdeckung der Mandelbrot-Menge (Apfelmännchen) Ähnliches mit dieser (artificialen) Grundform abzuspielen. In den bei Böhme aufgeführten mathematischen Studien zu Proportionsverhältnissen werden die folgenden Regelmäßigkeiten betrachtet: Goldener Schnitt [$d:1 = (1-d):d$], Fibonacci-Reihe [jedes Glied der Reihe ist die Summe der beiden vorausgehenden: z.B. 1, 1, 2, 3, 5, 8, 13, 21. dem Resultat eines dynamischen Wachstumsprozesses nach Cramer 1994], logarithmische und Exponentialfunktionen, Theorie der rekursiven Funktionen und der Fraktale, Mandelbrot-Menge); auch B.-O. Küppers, Die ästhetische Dimension

ihrer Ausstattung im und am (archäologischen) Befund und wird ›immobil‹, ›passiv-mobil‹ und ›aktiv-mobil‹ genannt¹⁶⁴⁰.

›Immobil‹ ist wie oben dargelegt ein Hilfsbegriff¹⁶⁴¹. Die Bezeichnung ›immobil‹ leitet sich davon ab, dass die Affordanz zur Bewegung eher immobil ist und damit die Veränderungen der Visionscape des ›offenen Raums‹ eine längere Dauerhaftigkeit hatten. ›Immobil‹ impliziert nicht, dass es keine Veränderung oder wechselseitige Beeinflussung mit den Lebensformen gegeben habe. Natürlich sind immobile Visionscapes wie Yazılıkaya (I-Nr. 63) und Eflatun Pınar (I-Nr. 30), aber auch Felsbilder, Architekturelemente, Befunde oder der ›offene Raum‹ keine Container und stehen im wechselseitigen Verhältnis zu den Lebensformen. Hier sind Fragen zu stellen nach dem: Wie wurden ›immobile‹ Ortsräume verändert und geordnet, wie sind sie Ausdruck der mächtigen ArchitektInnen¹⁶⁴², welche Codes sind in sie eingeschrieben? Auskunft zu diesen Fragen könnten die noch heute in relativ ähnlichem Kontext angebrachten Ortsräume Yazılıkaya und Eflatun Pınar, aber auch andere ortsfeste Felsbilder geben.

Wenn bei den immobilen Visionscapes und ihren Themen begonnen wird, dann ist im Folgenden eine Wiederholung unvermeidlich, denn Lebensformen und die Ausstattung sind zumeist Teil aller dreier Ebenen der Visionscape, d. h. des (auf konstruierte Art) sichtbaren Feldes der immobilen, der passiv-mobilen und der aktiv-mobilen Visionscape. Dies ist im Kontext der Raumtheorien¹⁶⁴³ wie folgt zu verstehen: Die immobile und die passiv-mobilen Visionscape bilden den gesamten Ortsraum, der wahrnehmbar ist und verhandelt wird. Immobil bezeichnet (physisch) tendenziell eher Unbewegliches wie Lage im Gesamtbild, Ausstattung der Gebäudemauern oder Felsbilder und Lage zueinander (Mediumenebene) und immanente Felsbildinformationen (Mikroebene). ›Passiv-mobil‹ steht für – zumindest in ihrer Affordanz – bewegliche Realien und ›aktiv-mobil‹ für die menschlichen Teilnehmenden, deren räumliche Praxis aus aktiver Beweglichkeit bestand.

Dieser Ortsraum kann für AltertumswissenschaftlerInnen durch den Befund erschlossen werden.

Die mentalen Raumkonzepte für die Visionscape erweitern die Informationen der Archäologie mithilfe der philologischen Quellen. Nach der Auswertung dieser beiden Quellen ist in der Kombination eine Metadatenanalyse möglich, die Annäherungen an Informationen zum gelebten Umsetzungsraum ermöglicht.

Am Beispiel der Stierdarstellungen sei dies verdeutlicht: In der Mikroebene der Visionscape auf den immobilen (Fels-)Bildern stehen Stiere für den Wettergott ebenso wie für Opfertgaben¹⁶⁴⁴. Ihre Zuschreibung resultiert aus der Mindscape, ist aber in der Mikroebene (relativ) fest in den Ortsraum eingeschrieben. In der Mindscape symbolisierten sie den Wettergott bzw. die Gaben. Diese Information kann lediglich den Schriftquellen entnommen werden. Stiere dienten weiterhin in Form von stierförmigen Gefäßen als Teil der passiv-mobilen Ausstattung des Ritualgeschehens¹⁶⁴⁵. In der aktiv-mobilen Ebene brachten Menschen lebendige GU₄MAH-Stiere als Opfertgaben zu den Gottheiten, vor allem zum Wettergott¹⁶⁴⁶.

Ähnliche Vielschichtigkeit kann für einen überwiegenden Teil der Ausstattung nachvollzogen werden. Menschen waren auf den Felsbildern dargestellt, auf den passiv-mobilen Objekten erschienen sie bisweilen, die aktiv-mobilen Ebene gestalteten sie durch ihre Bewegungen, die nur ansatzweise durch den Bildbefund und überwiegend durch die Ritualanweisungen der Schriftquellen rekonstruiert werden können. Realien wie Gefäße waren auf den Felsbildern dargestellt, wurden als passiv-mobilen Objekte in den ›offenen Raum‹ mitgeführt. Der aktiv-mobilen Ebene sind sie wie auch alle anderen Realien nicht zuzuordnen. Die Darstellungen auf ihnen weisen hingegen auf Gesten und den aktiv-mobilen Umgang mit ihnen.

Erkennbar ist somit, dass alles auf den Bildräumen Dargestellte – sogar die Gottheiten und ihre Ausstattung in Form von Statuen oder Symbolen – ebenfalls zum passiv-mobilen Bereich des Ritualkonzeptes gehörte und im aktiv-mobilen Umsetzungsraum aktiviert und behandelt wurde.

Alle drei Ebenen gehörten zum Ritualgeschehen und waren damit im Umsetzungsraum für die Lebensformen sichtbar. Die Sichtbarkeit der Gottheiten konnte jedoch nur aufgrund von Bildwerken und Symbolen

natürlicher Komplexität, in: W. Welsch (Hrsg.), Die Aktualität des Ästhetischen (München 1993), 247–277; F. Cramer – W. Kaempfer, Die Natur der Schönheit. Zur Dynamik der schönen Formen (Frankfurt a. M. 1992); auch Lynch 1968, 15 meint, dass wiedererkennbare Schönheit in Opposition zu unbekanntem Chaos zu sehen ist.

1640 s. II 1.1.2.2, abgewandelt nach Rapoport 1982, 87 auf Grundlage von Hall 1966: »fixed-feature, semifixed-feature, and informal (better nonfixed-feature) elements«.

Unterteilung ähnlich bei Popko 1978, der die Ausstattung ebenfalls anhand ihrer Mobilität unterschied.

1641 s. II 1.1.2.2.

1642 Vgl. Entwicklung des Fallbeispiels des Architekten bei Lefebvre 2001, 360–362; Schmid 2005, 228–231.

1643 Allgemein zu Raumtheorien s. II 1.

1644 s. III 2.1.3.3.

1645 s. III 2.2.5.2.3.

1646 s. III 5.1.2.

gewährleistet werden. Ein Teil dieser Sichtbarkeit wurde durch die Felsbilder und Stelen erreicht. Damit ist den Felsbildern die göttliche Präsenz gegeben. Inwieweit sie als oder wie Gottheiten wahrgenommen wurden, steht zu betrachten.

Im Kapitel zu den immobilien Visionscapes werden die Makroebene der Lage, die Mediumebene mit den Visionscapes und die Mikroebene mit den Darstellungen der Gottheiten und Themen (Mikroebene) diskutiert.

Der Sitz im Leben, den die Realien der Ausstattung und Erscheinung hatten, wird jeweils aus philologischer und archäologisch-befundorientierter Perspektive unter passiv-mobiler Visionscape aufgearbeitet. Dazu gehörte die (Bühnen-)Ausstattung aus und die Ritualgestaltung mit GöttInnenstatuen, Altären, Sitzgelegenheiten, Bedachungen und Geräten mit ihren Inszenierungselementen aus Trachtbestandteilen und Gefährten. Als passiv-mobile Elemente werden Ausstattungen an Gerätschaften, die tendenziell veränderlicher und ›persönlicher‹ als die immobilien Elemente sind, angesprochen. Über die passiv-mobilen Objekte selbst und ihre Anordnungen wie Deponierungen und Fundumstände ist jedoch sowohl für Yazılıkaya (**I-Nr. 63**) als auch für Eflatun Pınar (**I-Nr. 30**) befund- und forschungsbedingt kaum etwas zu erfahren. Daher werden die Gerätschaften anhand der bildlichen Darstellungen auch auf den immobilien Bildwerken in Korrelation mit Informationen aus den Schriftquellen analysiert.

Eine Annäherung an die aktiv-mobile Visionscape sei für die Teilnehmenden und ihre Gesten versucht¹⁶⁴⁷. ›Aktiv-mobile‹ Visionscape bezeichnet die menschlichen AkteurInnen mit ihrem Verhalten, ihren Gesten und Handlungen. Informationen zu solchen Handlungen stammen nur noch mittelbar und unzureichend aus schriftlichen Ritualanweisungen. Aus den Bildern können – ebenfalls nur mittelbar – hingegen räumliche Beziehungen wie der Näheindex und aus dem Befund Potentiale der Ortsräume erschlossen werden. Des Weiteren können zu Fragen nach dem »Wie handelten und bewegten sich Lebensformen in Räumen performativ ›richtig‹« Schriftquellen mit Beschreibungen zur (räumlichen) Durchführung und Ordnung von Ritualen herangezogen werden. Gibt es Beschreibungen oder Regulierungen, die Zugänglichkeiten, Sichtbarkeiten und andere Sapes einschränkten? Hierzu wurden ebenfalls die Potentiale der Ortsräume mit Felsbildern analysiert.

Die räumliche Anordnung der immobilien, passiv-mobilen und aktiv-mobilen Elemente wiederum zueinander wird Spacing genannt. Die Kombination der Daten zum Umsetzungsraum erfolgt zum Abschluss in der Multiscape.

II 5.2.3 Distanzen in der Visionscape

Ein Bild existiert nicht im luftleeren Raum. Die Bildwerke bilden einerseits das Zentrum einer räumlichen Visionscape, andererseits werden Ortsräume beispielsweise der Ritualumsetzungen durch die bildhaften Darstellungen in der Umwelt erkennbar¹⁶⁴⁸.

Die immobile Visionscape wird in Anlehnung an von Stackelberg in die Annäherungsstufen »Makro-«, »Medium-« und »Mikroebene« unterteilt¹⁶⁴⁹. Damit wird die Sichtbarkeit in der Umwelt unterschieden.

Die **M a k r o e b e n e** bezeichnet allgemein die Lage in der Umwelt und reicht über die Sichtbarkeit der menschlichen Eingriffe bei den Felsbildern und Wasserbauten hinaus. In diesem Kapitel werden Überlegungen angestrengt, aus welchen Gründen (»spatial logic«¹⁶⁵⁰) Ortsräume ausgesucht worden sein könnten.

Die **M e d i u m e b e n e** umfasst alle Bereiche, in denen der bebilderte Ortsraum bzw. seine architektonische Gestaltung sichtbar ist und entspricht der Visionscape. Die Visionscape wird in den Karten grün

1647 s. III 2.3; III 6.1.1.1; III 6.2.1.1.

1648 Zipf 2003, 15.

1649 Angelehnt an von Stackelberg 2009, 25. In ihrer Untersuchung der römischen Gartenlandschaften bezeichnet sie jedoch als Makroebene freistehende Architektur wie Pavillons, Gräber, aber auch Tempel, Festhallen. Als Mediumebene benennt sie verkürzte Anspielungen auf Architektur wie Einrichtungen und Räume zur Strukturierung von Bewegung und Blicken. Ihre

Mikroebene sind dekorative Elemente wie Skulpturen, Malereien und Mosaik, die sonst üblicherweise im häuslichen Inneren liegen.

1650 von Stackelberg 2009, 49 stellt diese übergeordnete Frage, die sie sowohl auf die literarischen, bildlichen und archäologischen Zeugnisse bezieht und wobei sich die Widersprüchlichkeiten der einzelnen Evidenzen nicht behindern sollen: »As a concept, what was the spatial logic of the Roman garden«?

modelliert und im Katalog unter der jeweiligen Nummer abgebildet. Zu ihr gehören das nähere Umfeld und die Lage der Bilder wie die Zuwege. Vor allem die Bildwerke besitzen durch ihr Spacing im Raum diskursive wie handlungsleitende Kommunikations- und Vermittlungspotentiale, wurden produziert und konsumiert, körperlich in der Visionscape erfahren – enthalten somit Blickebenen – und sind implizit und explizit wechselseitig vermittelt. Innerhalb der Visionscape dürfte das Ritualgeschehen stattgefunden haben¹⁶⁵¹.

Die Sichtbarkeit von Objekten und Befunden steht in Abhängigkeit zu mehreren, teilweise nicht mehr verifizierbaren Faktoren: Kontrast und Größe der Zielobjekte (z. B. Farbigkeit der Felsbilder), Vegetation und Bebauung, Geländestruktur, Licht und Schatten, Wetter, Atmosphäre. Die Beschränkungen der (damaligen) Vegetation werden bei David Wheatley und Mark Gillings »tree factor«¹⁶⁵² genannt¹⁶⁵³. Zumindest im Umfeld des Quellteiches von Kuşaklı (I-Nr. 51) steht zu vermuten, dass der Bewuchs mit Bäumen ab etwa 1400 mit der intensiveren hethitischen Landnutzung zurückging¹⁶⁵⁴.

Die Felsbilder waren zumeist aus einer geringeren Distanz zu erkennen als die Distanz, die sie bzw. der menschliche Beobachter von ihrem Standpunkt aus erblicken können. Ullman spricht dabei von »asymmetrischer Sichtbarkeit«¹⁶⁵⁵. Dies wird bei Wheatley und Gillings »projective« (Blick vom Felsbild) und »rejective view« (Blick zum Felsbild) genannt¹⁶⁵⁶.

Unklar ist bei der Diskussion der Sichtbarkeit neben dem »tree factor«, ob die Felsbilder bemalt gewesen sind¹⁶⁵⁷. Wenigstens ein – allerdings intramural verwendeter – Steinblock wies Spuren von (roter) Farbe auf¹⁶⁵⁸. Auch wenn Felsbilder eher nicht bemalt waren, dürften sie dadurch, dass sie frisch aus dem Felsen geschlagen waren, deutlich heller und somit besser sichtbar gewesen sein als heute¹⁶⁵⁹. Ullman überlegt, ob es spezielle Tageszeiten oder Jahreszeitpunkte gab, an denen die Felsbilder besonders gut zu sehen waren und ob sie dann besucht wurden¹⁶⁶⁰. Dies ist sicherlich bedenkenswert, denn oftmals war im Feld zu beobachten, dass zu gewissen Stunden, vor allem um die Mittagszeit, die Bilder kaum zu erkennen sind. Sie sind überhaupt gut in die Umwelt »eingeflochten«¹⁶⁶¹.

Die Größe des Ortraumes der (potentiellen) Visionscape wird oft anhand von View-Shed-Analysis in Geographischen Informationssystemen berechnet¹⁶⁶². Bereits Porteous mahnt, »[r]emote sensing is clean, cold, detached, easy«¹⁶⁶³. Es ist ein technisches Hilfsmittel, dem die anderen Scapes fehlen und das per Knopfdruck Höhendaten für Sichtbarkeitsfelder auswertet, die dem Gelände jedoch oft nicht entsprechen. Beispielsweise ist der Radius auf die Reichweite von optischen Verstärkern eingestellt und ein Objekt als mindestens 2 m groß bzw. über dem Erdboden definiert, was zu Sichtbarkeitsbereichen bis in 200 km

1651 Ullman 2010, 192 f. unter Verweis auf »choreograph practice« bei Wheatley – Gillings 2000, 3.

1652 Wheatley – Gillings 2000, 5 f.

1653 s. aber Cummings – Whittle 2003, 255–266; Howes 2006, 36–39, der Studien Steven Felds mit BewohnerInnen des Urwaldes beschreibt, deren Wahrnehmung ihrer Umwelt deutlich stärker auf dem Hören basiert, da die Sicht durch die dichte Vegetation eingeschränkt wird; Tilley 1994, 73; Ullman 2010, 194 f. unter Verweis auf Higuchi 1983, 4 »Higuchi devised eight criteria or indexes for determining the visual structure of landscapes: 1. Visibility or invisibility; 2. Distance; 3. Angle of incidence; 4. Depth of invisibility 5. Angle of depression 6. Angle of elevation 7. Depth (the degree of 3-dimensionality of the landscape as it unfolds before the viewer) 8. Light. [...] When the angle of observation reaches 30 degrees, the slope is perceived as being vertical; moreover, when the slope of the surface exceeds 15 degrees, the viewer feels himself to be looking at a frontal plane, and his perception of depth is minimal, which is crucial to viewing the carvings (70). Higuchi's work illustrates that all of the Hittite monuments share a similar problem: when one moves beyond a certain distance one discovers that it is not merely size of the carving that affects its visibility but also sharpness and hue (9). The sharpness and hue are especially affected by the background of the monuments, which is the same

exact material, texture, and color of the carvings«. Auch Wheatley – Gillings 2000, 15–20 diskutieren das Werk des Landschaftsplaners Higuchi ausführlich.

1654 Pollendiagramme aus den Sedimenten zeigen einen signifikanten Rückgang von Eiche, Haselnuss und möglicherweise Pinie, s. Dörfler u. a. 2000, 367–380; Dörfler u. a. 2011, 101 mit weiterer Literatur.

1655 Ullman 2010, 245: »asymmetrical visibility« nach Yekutieli 2006, 77 (im militärischen Kontext untersucht).

1656 Wheatley – Gillings 2000, 7 f.

1657 s. zum technischen Aspekt Alexander 1986, 28 f.; Ullman 2010, 195 f.

1658 Bittel 1976a, 150. 149 Abb. 153 Kampfszene 1 (I-Nr. 10), gefunden sekundär verbaut in Boğazkale; zur Untersuchung von Farbigkeit s. ein bei Schachner 2012, 144 Anm. 24 erwähntes Projekt von J. Jungfleisch, Bochum; von Rüdén – Jungfleisch 2017, 61–84.

1659 Ullman 2010, 196 meint, dass es die Sichtbarkeit nur wenig verbessern würde.

1660 Ullman 2010, 197, wohl übernommen von Wheatley – Gillings 2000.

1661 Ullman 2010, 245.

1662 Zu Hinweisen zum Gebrauch des GIS in der Archäologie, s. Wheatley – Gillings 2000, 1–27.

1663 Porteous 1990, 201.

Distanz führt. Bei der Berechnung der View-Sheds fehlt in Geographischen Informationssystemen weiterhin die Unschärfe, die Bilder bei größer Distanz erhalten¹⁶⁶⁴. Für ihre Anwendung auf Felsbilder in der heutigen Türkei lagen außerdem nur die frei zugänglichen Daten des Aster-Höhenmodells vor¹⁶⁶⁵. Deren Rasterung von 30 m × 30 m beschränkt den Aussagewert für kleinräumige Strukturen derart, dass auf automatisierte View-Shed-Analysis verzichtet wurde.

Die Grenzen der jeweiligen Sichtbereiche markieren jedoch eigene GPS-Messungen. Auf ihrer Grundlage und in weiterer Abhängigkeit zu Höhenrelief mit ihren Sichtschatten wurden polygonale Flächen in Google Earth zur Berechnung der Visionscape erstellt.

Bei Tageslicht in der Tiefebene sind laut der optischen Physik Sichtweiten von 5 m bis 60 km, auf Bergen von bis zu 200 km erreichbar¹⁶⁶⁶. Ullman geht von einer Distanz von 140–180 m aus, ab der Felsbilder vom Felshintergrund differenzierbar seien¹⁶⁶⁷. Da die Bilder in unterschiedlicher Schärfe sichtbar sind, unterschied er unter Berufung auf Tadahiko Higuchi in »kurze«, »mittlere« und »lange« Distanz¹⁶⁶⁸. In der »kurzen« sind Details erkennbar, Geräusche aus der unmittelbaren Nähe der Bilder hörbar (z. B. Rauschen der Bäume, Plätschern von Quellen) und das Bild potentiell ertastbar. In der »mittleren« ist noch die Silhouette zu differenzieren, andere Sinne sollen nicht mehr beteiligt sein und in der »langen« kann nur noch visuell festgestellt werden, dass sich an diesem Ortsraum etwas befindet. Higuchi bezieht sich jedoch eben nicht nur auf die Sichtbarkeitsstufe (Visionscape), sondern bezieht auch die anderen Sinneswahrnehmungen wie Hörbares oder Tastbares in die Entscheidungskriterien mit ein. Das im Rahmen der Arbeit entwickelte Modell trennt die Scapes jedoch analytisch anders und detaillierter, sodass im Folgenden mit dem eigenen Scape-Modell gearbeitet wird.

Die Ermittlung der Sichtbarkeit ist eine Rechnung mit mehreren Unbekannten. Zur Verbesserung der Vergleichbarkeit werden folgende Parameter bestimmt:

- Es wird jeweils von ungetrübtem, klarem Tageslicht und – soweit nicht anders nachweisbar – dem Fehlen von Sicht behindernder Vegetation oder Bebauung ausgegangen.
- Eine Farbigkeit der Felsbilder ist nicht gesichert, weshalb sie als Objekte mit geringem Kontrast behandelt werden.
- Es wird für die Berechnungen festgelegt, dass – soweit keine anderen Messwerte und topographischen Einschränkungen vorliegen – Felsbilder unter 2 m in Anlehnung an Ullman ab 180 m und größere Befunde über 2 m wie Gebäude ab 400 m klar sichtbar sind. In 400 m Distanz ist beispielsweise das ca. 6 m hohe und 7 m breite Zentralmonument bei Eflatun Pınar nach eigener Anschauung noch in Details differenzierbar (**I-Nr. 30**). Der mit einem Durchmesser von ca. 135 m große Quellteich oberhalb von Kuşaklı (**I-Nr. 51**) ist sicherlich sogar noch aus einer Weite von 5–60 km erkennbar. Da jedoch hier die Handlungen der menschlichen AkteurInnen (unter 2 m Höhe) relevant gewesen sein dürften, wurde als Kompromiss für diesen eine Maximaldistanz der Visionscape von 400 m gewählt.
- Explizit angeführt sei weiterhin, dass die Größen der Flächen nur gerundete Annäherungswerte sind. Eine systematische, topographische Aufnahme aller Felsbilder war nicht möglich und dementsprechend fehlt zumeist eine detaillierte Datengrundlage. Da jedoch alle Flächen auf der gleichen Kartengrundlage von Google Earth und mit den gleichen Parametern berechnet wurden, können ihre Werte untereinander verglichen werden¹⁶⁶⁹.

1664 Wheatley – Gillings 2000, 6.

1665 Aster Global Digital Elevation Map 2 der NASA.

1666 Kähler 1935, 253.

1667 Wheatley – Gillings 2000, 16; Ullman 2010, 197 »He [Higuchi 1983] breaks down the range of distances into a short-distance view, a middle-distance view, and a long-distance view [Higuchi 1983, 13 Abb. 2.5 und 2.6]. The distances one could see a broad lead-tree, of about six meters, on a clear day in a short-distance view where leaves, trunks, and branches are discernable on a particular tree, as opposed to a middle-distance where only the outline of the tree is visible and it can no longer be sensed

as a single unit, is 360 m«. Diese Distanz wird laut Ullman auf 180–140 m zu reduzieren sein, denn die Felsbilder waren kleiner als der untersuchte Baum und der Kontrast zur Umgebung geringer.

1668 Den Distanzen und Richtwerten, die laut Wheatley – Cummings 2000, 16; Ullman 2010, 197 bei Higuchi gegeben werden, wird sich nicht angeschlossen, da sie zu schematisch sind (z. B. eine Distanz von drei Minuten als lang zu bezeichnen sein dürfte, je nachdem wie das Gelände variiert) und Bäume standen.

1669 s. Tabelle 2 S. 424–435 und Medieebene s. III 2.1.2.

Die Untersuchung der Mikroebene im Rahmen der visuellen Erfahrung bezeichnet das, was an Themen auf den immobilen Bildern dargestellt ist und mithilfe der Ikonographie interpretiert werden kann. Außerdem steht zu überlegen, ob die Darstellungen von Gottheiten eigenständig wirkmächtig waren. Angemerkt sei, dass das, was über Bilder gesagt wurde, auch für die Inszenierung – die Ins-Bild-Setzung – von Vorbildern bzw. Menschen gilt. Um Wiederholungen zu vermeiden, werden die auf der Mikroebene dargestellten Realien zusammen mit den anderen Informationen zur Ausstattung bei der passiv-mobilen Visionscape behandelt.

II 5.3 Soundscape

Ein weiterer wichtiger Sinn für das Verständnis der Lebenswelt ist der Hörsinn der Soundscape¹⁶⁷⁰. Die Soundscape wirkt unmittelbar, aber auch mittelbar. Laut Jörg Klinger betont bereits die Benennung der Rituale mithilfe von *verba dicendi* den verbalen Aspekt und somit die Soundscape¹⁶⁷¹.

Oft sind Objekte erst durch die Kombination von visuellen mit auditiven Stimuli wie Sprache erkennbar¹⁶⁷². So kann durch Laute, die einem Objekt zuzuordnen sind, ein anderer, spezifischerer Charakter (re)produziert bzw. zumindest suggeriert werden. Daneben kommuniziert der »Tonfall«¹⁶⁷³ der Stimme, die quasi aus dem »Inneren« der Person stammt¹⁶⁷⁴, weitere Informationen, die den Hörenden erreichen und auf die er bewusst oder im Affekt reagiert¹⁶⁷⁵. Ebenso prägt Sprache die Art unserer Wahrnehmung und des Wissens durch die vor-verhandelte Bedeutung der Worte als Syntheseleistung¹⁶⁷⁶.

In der modernen westlichen Gesellschaft sind die Worte der Sprache üblicherweise bedeutender als ihr Klang. Dass dies aber nicht allgemeingültig und selbstverständlich ist, darauf weist David Howes hin¹⁶⁷⁷. Es ist ferner anzumerken, dass in Sprache gedacht wird; Sprache ist somit einer der Filter der Wahrnehmung¹⁶⁷⁸. Zu beachten ist ebenso, dass Sprechen nicht in erster Linie hörbare Schrift ist, die erst in einem zweiten Schritt durch das Vorlesen zur Handlung wird, sondern dass Sprechen in erster Linie Handlung und aktive Erzeugung eines hörbaren Geräusches ist, das erst in einem zweiten Schritt zu sichtbarem Bildwerk, Schrift und Symbol wird¹⁶⁷⁹. Demnach können Symbole in primärer Bedeutung als aktive Handlungen gedeutet werden.

1670 Porteous 1990, 48–68; Forbes 2007, 32–34 z.B. Kirchenglocken, Kuhglocken und Jodeln, aber auch Wind, Regen und andere Wetterphänomene; Ingold 2007, 10–13: »[a]gainst soundscape«.

1671 Klinger 2002, 146.

1672 Cassirer 1965a, 1005; Ingold 2000, 243–287 bes. 269. 272 weist darauf hin, dass es seines Erachtens eine westliche, moderne Tradition ist, das Hören als inkorporiert/personifizierend und Sehen als isolierend/objektivierend und somit diese Sinne als unterschiedlich aufzufassen; Howes 2006, 239 f. Anm. 8 kritisiert an Ingold 2000, dass er nur das Sehen und das Hören untersucht; A. Koch 2007, 69: in Ritualen sind manche Sinnkonstruktionen körpergestützt.

1673 Howes 2006, 36: auch der Klang der Stimme ist bedeutungsrelevant.

1674 Ingold 2000, 246 f. verweist auch auf den Versuch der Etymologisierung von Person aus lat. *per-sonare*, hindurch klingen.

1675 Nach Böhme 1994a, 48 f., der sich wiederum auf die Tonlehre bei I. Kant, Kritik der Urteilskraft, 326–330 § 53 (Kant online, 326–330) zur »Tonkunst« beruft.

1676 Elias 2004, 81–83; zu Syntheseleistung s. II 1.1.2.1.

1677 Howes 2006, 41, so aber auch in moderner Pop-Musik, in der anscheinend völlig sinnfrei Worte eben als Klangbilder stereotyp wiederholt werden.

1678 Nach Shields 1991, 15.

1679 Schechner 2009, 69: »However, the manifestation is merely implicit, or potential, in the script; it is not until much later that power is associated with the written word. To conceive of these very ancient performances – some as far back as 25,000 years ago – one has to imagine absolutely non-literate cultures: »aliterate« is probably a better word. Drawings and sculpting, which in the modern world are associated with »signs« and »symbols« (word-likeness), are in Paleolithic times associated with doings. Thus, the »scripts« I am talking about are patterns of doing, not modes of thinking. Talking does not appear first as configuration (words-as-written) but as sound (breath-noise). Ultimately, long after writing was invented, drama arose as a specialized form of scripting. Potential manifestations previously encoded in patterns of doings were later encoded in patterns of written words. The dramas of the Greeks, as Aristotle pointed out, continued to be codes for the transmission of action; but action no longer meant a specific, concrete way of moving/singing – it was understood »abstractly«, a movement in the lives of people. At that point, in the west, drama detached itself from doing. Communication replaced manifestation. From the Renaissance until very recently, concomitant with the rapid extension of literacy, the ancient relationship between doing and script was inverted. In the great tradition of the west the active sense of script was forgotten, almost entirely displaced by drama; and the doings of

Elisabeth Ströker beschreibt die große Bedeutung des Tons als raumbestimmende Macht und führt die Veränderung des Ortsraums an, sobald dieser von Musik untermalt wird¹⁶⁸⁰. Böhme spricht von einer »akustischen Möblierung«¹⁶⁸¹, weist aber auch auf kulturspezifische Wahrnehmung von Tönen hin¹⁶⁸². Messbar wäre allein die Lautstärke¹⁶⁸³. Die Soundscape umfasst die Ortsräume, in denen der Klang beispielsweise einer Performanz¹⁶⁸⁴ noch wahrnehmbar ist, wodurch die Menschen mittelbar in das Geschehen eingebunden sind. Dabei verbindet eine räumliche Orientierbarkeit die Geräusche mit ihren VerursacherInnen¹⁶⁸⁵. Bereits Porteous meint, u. a. zum Geräusch: »The non-visual senses encourage us to be involved«¹⁶⁸⁶. Als Beispiel ist das Läuten der sonntäglich-christlichen Kirchenglocken zu nennen, das auch die nicht zur Kirche Gehenden, aktiv Beteiligten erreicht und einbindet.

Musik ist ein wichtiger Teil der Performanz und kann mithilfe der oben vorgestellten Konzepte genauer analysiert werden¹⁶⁸⁷. Durch die gemeinschaftlich synchrone Handlung des Musizierens verstärkt sich nach Turner und den Funktionalisten die emotionale Wirkung zur »*communitas*«¹⁶⁸⁸ des Rituals. So beschreibt Durkheim die Wirkung von Musik im Ritual wie folgt: »Nun wirkt aber die Ansammlung allein schon wie ein besonders mächtiges Reizmittel. Sind die Individuen einmal versammelt, so entlädt sich auf Grund dieses Tatbestands eine Art Elektrizität, die sie rasch in einen Zustand außerordentlicher Erregung versetzt. Jedes ausgedrückte Gefühl hallt ohne Widerstand in dem Bewußtsein eines jeden wider, das den äußeren Eindrücken weit geöffnet ist. Jedes Bewußtsein findet sein Echo in den anderen. Der erste Anstoß vergrößert sich auf solche Weise immer mehr wie eine Lawine anwächst je weiter sie läuft. Und da diese starken und entfesselten Leidenschaften nach außen drängen, ergeben sich allenthalben nur heftige Gesten, Schreie, wahrhaftes Heulen, ohrenbetäubendes Lärmen jeder Art, was wiederum dazu beiträgt, den Zustand zu verstärken, den sie ausdrücken. Zweifellos kann ein Kollektivgefühl nur dann kollektiv ausgedrückt werden, wenn eine bestimmte Ordnung eingehalten wird, die den Einklang und die Gesamtbewegungen erlaubt; darum neigen diese Gesten und Schreie von selbst dazu, rhythmisch und regelmäßig zu werden: daher die Gesänge und Tänze. Aber selbst wenn diese eine regelhaftere Form annehmen, so verlieren sie doch nichts von ihrer natürlichen Heftigkeit; auch der geregelte Tumult bleibt Tumult. Die menschliche Stimme genügt für diese Aufgabe nicht mehr. Man verstärkt sie auf künstliche Weise«¹⁶⁸⁹.

Kurz gesagt, im Rhythmus der Musik liegt eine kollektivierende Kraft. Porteous betont ihre psychologische Wirksamkeit als beruhigend, rhythmisierend bzw. in Trance versetzend¹⁶⁹⁰.

Des Weiteren kann Musik der Kontaktaufnahme mit speziellen Gottheiten, zur Erbauung der Gottheiten (und der Menschen) und zur Bestärkung der Gemeinschaft von Gottheit und Menschen dienen. Kampflieder wiederum zielen auf die Einschüchterung der FeindInnen und die Stimulation des eigenen Kampfmutes¹⁶⁹¹.

Nach Bloch dient (Kult-)Musik als Kommunikationssystem aber auch als Bestätigung des traditionellen (hierarchischen) Systems¹⁶⁹². AdressatInnen dieser elitären Botschaft sollen sowohl die Teilnehmenden des

a particular production became the way to present a drama in a new way. The active sense of script was preserved in popular entertainments persisting from Greco-Roman times (and probably before) to our own epoch. But in the great tradition the script no longer functioned as a code for transmitting action through time; instead the doings of each dramatic ›production‹ became a way of re-presenting and interpreting the words-of-the-drama«.

1680 Ströker 1965, 28–30: Ton als Nacheinander in der Zeit und nicht Nebeneinander am Ort.

1681 Böhme 1995, 47.

1682 Böhme 1995, 85 f.: Benennung der heute »hoch« genannten Töne bei den Griechen als ὄξύς, »scharf, spitz, schmerzhaft, blendend, hell, herbe, sauer, schnell, heftig, hitzig« und der tiefen Töne als βαρύς (von Sachen/Objekten) »schwer, gewichtig, heftig, stark, gewaltig, tief«, (von einer Gegend) »ungesund, beschwerlich, verderblich, schwerfällig«; (von Personen) »schwer bewaffnet, hart, streng, gefährlich«) vgl. Gemoll 1997, 241. Vgl. auch Howes 2006, 36–40, der ethnomusikologische Ansätze von Steven Feld und Maria Roseman vorstellt.

1683 A. Koch 2007, 84: Erst acht Trommeln sind doppelt so laut wie eine Trommel, »da sich Lautstärken im auditiven System nicht summieren, sondern einem nicht-exponentiellen Algorithmus folgen«.

1684 Zu Performanz s. II 3.3.1.

1685 Porteous 1990, 6.

1686 Porteous 1990, 200.

1687 Zu Performanz s. II 3.3.1.

1688 Michaels 1998, Turner 2000, 94–127. 128–158 bes. 123 f., zu *communitas* s. II 3.1.3.

1689 Durkheim 1981, 297.

1690 Porteous 1990, 52.

1691 de Martino 1997, 487 Kampflieder: im althethitischen Text CTH 7 zur Belagerung der Stadt Uršu(m) gibt es einen »Gesang des Gottes Zababa«. In CTH 16, der althethitischen »Puḫanu-Chronik« singen zwei Krieger ein Lied mit dem Textanfang »Die Kleider von Neša«; Schuol 2004a, 203–205. 215.

1692 Bloch 1989, 19–45.

Kultes als auch die Zuschauenden sein. Dieser ›Bedeutung‹ der Musik im Ritual wird nur eingeschränkt zugestimmt, denn wenn durch das Musizieren seines Erachtens eine *communitas* entstanden ist, kann diese nicht gleichzeitig *auctoritas* Elemente bestätigen, auch nicht, wenn das Ganze außeralltägliche Sprache und Handlung (Tanz) ist¹⁶⁹³.

Der hierarchische Effekt wird hingegen mehr bei den Sprechakten¹⁶⁹⁴ erzielt, denn hier agiert ein oder eine herausgehobene/r Beauftragte/r stellvertretend für die Gemeinschaft. Sprechakte markieren anscheinend eher Übergänge und erzeugen Aufmerksamkeit.

Die Größe der Soundscape ist von zahlreichen, teils nicht beeinflussbaren Faktoren abhängig. Zu ihrer Bestimmung wurde Literatur aus der physikalischen Akustik befragt¹⁶⁹⁵. Wind und Wetter können Töne tragen oder davonwehen¹⁶⁹⁶. Schallwellen legen ohne Wind eine Geschwindigkeit von 350 m pro Sekunde bei etwa 30° C Raumtemperatur zurück. Alle Tonfrequenzen besitzen dabei die gleiche Geschwindigkeit. Mit nur etwa drei Sekunden Verzögerung sind demnach Geräusche in 1 km Entfernung zu hören¹⁶⁹⁷. Musik im Freien klingt aufgrund des Fehlens des Nachhalleffektes schwächer und nimmt gleichmäßig zur zurückgelegten Distanz in der Lautstärke ab¹⁶⁹⁸. Diesem Phänomen wird bei heutigen Konzerten im Freien durch eine oft halbrunde, muschelförmige Mauer im Rücken der Musizierenden oder zumindest durch eine Überdachung entgegengewirkt.

Je nach räumlichem Umfeld wird Schall absorbiert oder weitergeleitet¹⁶⁹⁹. Glatte (Fels-)Wände reflektieren den Schall ebenso wie glatte, schallharte Wasserflächen ihn transportieren. Dies Phänomen wird als Reflexion, Refraktion bzw. Diffraktion bezeichnet, u. a. bekannt als Echo¹⁷⁰⁰. Donald E. Hall beobachtete dabei, dass Echo besonders hörbar ist, wenn das Ausgangsgeräusch aus etwa 50–100 m Entfernung von der Wand zurückgeworfen wird¹⁷⁰¹. Dann würde es klingen, als kämen die Geräusche aus der (Fels-)Wand heraus. Die Beschaffenheit der (Fels-)Wand – kurz Rauheit – ist eine zu vernachlässigende Größe. Zwar erzeugen raue Wände einen diffuseren Klang als glatte und hohe Töne werden schneller verschluckt, doch die Reflexion tieferer Bässe gelingt sogar, wenn sich Löcher/Höhlungen von 1–2 m Durchmesser in der Wand befinden¹⁷⁰².

Schall wird besonders klar wahrgenommen, wenn auch eine Sichtbeziehung zu den Musizierenden besteht¹⁷⁰³. Eine Anordnung der Musizierenden auf eine erhöhte Position und der Zuhörenden ins Halbrunde auf einem ansteigenden Untergrund ist für die Ausbreitung des Geräusches und Wahrnehmung des Klangerebnisses ideal¹⁷⁰⁴.

Die Intensität der Ausgabegeräusche der Musikinstrumente hängt von der Größe des Klangkörpers und der Energie beim Spielen ab, verkürzt gesagt: Je größer ein Instrument, desto tiefer ein Ton¹⁷⁰⁵. Zum Vergleich: Ein (modernes) klassisches Konzert erzeugt eine Lautstärke von 60–85 dB, ein elektronisch verstärktes Rockkonzert von etwa 110 dB¹⁷⁰⁶.

Moderne Studien zu Geräuschpegeln (Geräuschbelastigung) verwenden als Methode die teilnehmende Beobachtung und Messung¹⁷⁰⁷, was Altertumswissenschaften nicht zur Verfügung steht. Detailliertere Durchschnittswerte für Entfernungen werden selten gegeben.

Die Größe der unmittelbaren Soundscape wird in Anlehnung an die Ausführungen bei Porteous auf 200 m im freien Feld für laute Stimmen und leise Musik festgelegt¹⁷⁰⁸. Lautes Schlagen auf einer großen Trommel dürfte in einem größeren, jedoch nicht bezifferbaren Umkreis zu hören gewesen sein. Der Donner eines Gewitters schallt etwa 15–20 km. Hinzuweisen ist darauf, dass bei geringen Umgebungsgeräuschen,

1693 Bloch 1989, 21; zu *communitas* s. II 3.1.3.

1694 Zu Sprechakten s. II 3.3.1.

1695 Hall 2008.

1696 Hall 2008, 74 f.

1697 Hall 2008, 25–27.

1698 Hall 2008, 78–80.

1699 Dabei spielt ebenso die Positionierung der Musizierenden im Raum – ob gemeinsam oder in verschiedenen Teilen eines Raumes – eine Rolle, was konstruktive oder destruktive Interferenz genannt wird, s. Hall 2008, 82–86. Klänge aus verschiedenen Richtungen im Raum können sich überlagern und lauter werden, wenn die Amplituden auf den Maxima aufeinandertreffen (konstruktiv) oder sich gegenseitig reduzieren, wenn eine Höhe und ein Klangtal

aufeinandertreffen (destruktiv). Da die antike Positionierung unbekannt ist, wird dieser Effekt nicht berücksichtigt und von einer gemeinsamen Aufstellung der Musizierenden ausgegangen.

1700 Hall 2008, 72–88 zur Schallausbreitung im offenen Raum.

1701 Hall 2008, 72.

1702 Hall 2008, 72 f.

1703 Hall 2008, 323.

1704 Hall 2008, 323–325.

1705 Hall 2008, 55. 65–68.

1706 Hall 2008, 93–96.

1707 Porteous 1990, 52–65.

1708 Porteous 1990, 50.

d.h. dem Fehlen von Verkehrslärm, Geräusche weiter tragen können. Aus diesem Grund wird im Unterschied zu Porteous die unmittelbare Soundscape auf eine Radius von 300 m vergrößert.

Bei der Erstellung der Soundscape ist weiterhin zu beachten, dass Schall im Raum wie alle Wellen auch um Ecken getragen wird (Diffraktion)¹⁷⁰⁹. Auch hier sind tiefe Töne besser »transportabel«. Felswände mit den Bildwerken dürften den Schall reflektiert, Wasserflächen ihn transportiert haben. Dies wird ebenfalls bei der Erstellung der Karten berücksichtigt. Auf den Karten sind die Flächen der Soundscape blau eingefärbt, die Karten unter dem jeweiligen Katalogeintrag (I-Nr.) zu finden.

II 5.4 Smellscape

Das Riechen von Gerüchen¹⁷¹⁰ (»Smellscape«¹⁷¹¹), das Schmecken (»Tastescape«) und das Hören von Geräuschen sind assoziative, aber keineswegs beliebige Ergänzungen der Wahrnehmung von Räumen¹⁷¹². Geschmack und Geruch ermöglichen es, lebensweltliche Räume, die an biographische Erfahrungen anknüpfen¹⁷¹³, entstehen zu lassen¹⁷¹⁴. Sie sind aber nicht nur auf die Perspektivität der Dinge zu reduzieren¹⁷¹⁵. Die positive oder negative Bewertung¹⁷¹⁶ von Gerüchen bzw. Geschmack ist nicht nur kulturell bedingt – wie es die Erfahrung oder die Sozialisation gelehrt hat –, sondern auch physiologisch angelegt, verwiesen sei auf vergorene Lebensmittel, deren Geruch bzw. Geschmack bereits ihre Ungenießbarkeit signalisieren¹⁷¹⁷. Auch eine Bedeutung über den reinen Sinneseindruck hinaus ist in dem Ausspruch, jemanden nicht riechen zu können, in den Sprachgebrauch eingegangen¹⁷¹⁸. Es wird in der Forschung zu Luftqualitäten weiterhin davon ausgegangen, dass Geruch Einfluss auf das Wohlbefinden und Körperfunktionen wie »Blutdruck, Herzfrequenz oder Muskelanspannung« hat¹⁷¹⁹.

Nicht nur die Flora und Fauna, Zubereitung der Lebensmittel, Räucherwaren oder die Luft mit ihrer Feuchtigkeit¹⁷²⁰, auch Menschen¹⁷²¹ und noch vieles mehr besitzen einen eigenen Geruch – z.B. Weihnachten¹⁷²² –, dessen Wahrnehmbarkeit und Bewertung wiederum kulturspezifisch bzw. erlernt ist¹⁷²³. Die

1709 Hall 2008, 75–78 s. Abb. 4. 5.

1710 s. auch Classen u.a. 1991.

1711 Die Begriffe »Smellscape« und »Soundscape« wurden erstmals von Porteous 1985 und Porteous 1990 verwendet (zur Anwendung und Kritik der Smellscape in der Geographie s. Bischoff 2007). Damit meinte Porteous die »Identifikation der Menschen mit ihrer Umgebung« und versteht wie in der hier verwendeten Auslegung diese Sinnesebenen räumlich, wobei er jedoch die assoziative Kraft der Identifizierung von Geruchsräumen untersucht (Bischoff 2007, 23. 47–56). s. weiterhin zu zeitgebundenen Smellscales (Beispiel für eine zeitgebundene Geruchsordnung ist der Weihnachtsduft) Hellbrück – Fischer 1999, 154 f.

1712 Porteous 1990, 21–45 zu smellscales (in der Literatur); Lefebvre 2001, 198 »Smells are not decodable«; Löw 2001, 79.

1713 Porteous 1990, 21. 37–43; Classen 1993, 104 weist darauf hin, dass es typisch für die moderne europäische Kultur ist, Geruch mit subjektiver Erinnerung zu verknüpfen. Dies ist ihrer Meinung nach nicht universell gültig. So weist sie auf Beispiele hin, bei denen Geruch einen kollektiven Wert besitzt; ähnlich Howes 2006, 43 f.

1714 Classen u.a. 1991, 2 f.

1715 Löw 2001, 79.

1716 Vgl. Classen 1993, 83.

1717 Classen u.a. 1991, 154 f. zu einem Fallbeispiel der positiven Bewertung des Geruches von menschlichen Leichen; Classen 1993, 95 »[...] almost universal dislike of putrid odours«. 43: Allerdings kann rohes Fleisch ebenfalls auf dem Speiseplan stehen und gemocht werden; AK Innenraumluft BMLFUW 2015, 11.

1718 Classen u.a. 1991, 8. 165; Classen 1993, 21. 79–106: eine Assoziation von gut und gesund mit gutem Geruch und die Bewertung als positiv bzw. von anderem Geruch als negativ, was Geruch zu einem identitäts- und gruppenstiftenden Element macht. Sie spricht von »olfactory symbolism« (ebenda 81).

1719 AK Innenraumluft BMLFUW 2015, 10 f.

1720 Forbes 2007, 34 f. zu Smellscales, z.B. Regen, Vegetation.

1721 Anhand deren Geruch beispielsweise Krankheiten diagnostiziert wurden. Heute sind Menschen aber zumeist durch Deos »geruchsbefreit« (Classen 1993, 7. 15–36. 79–105), s. auch Porteous 1990, 27–29. Zur modernen Umweltgestaltung der physiologischen Wirksamkeit von Geruch s. Straff 2005, 1400–1405.

1722 Porteous 1990, 35.

1723 s. z.B. Classen 1993, 37–49 zu einer Beschreibung der sensorischen Fähigkeiten von sogenannten Wolfskindern und Kasper Hauser, deren Fähigkeiten erstaunlich waren. So sollen Bäume bereits anhand des Geruchs ihrer Blätter unterschieden und Menschen anhand ihres Geruchs identifiziert werden können, Kasper Hauser soll Metalle anhand ihrer Eigenschaften und Menschen anhand ihres Schrittes erkannt haben. Temperaturwahrnehmung ist ebenfalls zu einem gewissen Grad antrainiert, so dass ein anderes »Wolfskind« kochend heiße Kartoffeln problemlos essen konnte. Ebenfalls bemerkenswert sind Phänomene, dass rote Farbe bevorzugt wurde und dass die Unterscheidung von zweidimensionalem Aussehen und dreidimensionaler Form erlernt werden muss.

Bewertung von Authentizität kann ebenfalls über Geruch erfolgen¹⁷²⁴. Innerhalb eines Gebäudes dürften sogar Faktoren wie das duftende Holz eines Möbels und das Einreiben mit Feinöl eine Rolle gespielt haben¹⁷²⁵.

Die Reichweite des Geruchs wird als räumliche Smellscape angesprochen¹⁷²⁶. Wer in solch einer Nähe zum Ritualgeschehen stand, dass er Teil der Smellscape war, gehörte zu einem weiteren Partizipationszirkel. Dadurch kann mithilfe der Gerüche – theoretisch – eine weitere Partizipationsebene unterschieden werden.

Gerüche bilden einen nicht unerheblichen Teil der Raumwahrnehmung. Sie entstanden im Rahmen des Ritualgeschehens wie die Soundscape intentionell, semi-intentionell und nicht-intentionell. Das Verbrennen von Räucherwerk zählt zu den intentionellen Gerüchen. In den Texten gibt es Passagen, die dies vorschreiben.

Beim Brandopfer, d. h. dem Verbrennen bzw. Rösten von Fleisch bzw. dem Salben mit Feinöl ist ebenfalls von einer Smellscape auszugehen. In diesen Fällen dürfte sie aber nur ein sekundärer Nebeneffekt und damit semi-intentionell gewesen sein. Beim Brandopfer war die Übergabe des Opfers an die Gottheit Primärfunktion, beim Salben standen Reinigungsaspekte und Veränderung in der Touchscape im Mittelpunkt.

Über nicht-intentionelle Gerüche können wir nur spekulieren. Zu ihnen sind erfahrungsgemäß die Fauna, Flora, Körpergerüche der Ritualteilnehmenden und die Ausdünstungen der tierischen Opfergaben zu zählen.

Nur selten wird der Geruchssinn alleine tätig; er verbindet meist »Geschmack [...] mit den Sinnen für Tast-, Temperatur- und Schmerzempfindungen im Mund-Nasenbereich«¹⁷²⁷.

Eine Umwandlung des ephemeren Geruchs in visuell basierte Karten im Katalog der immobilien Elemente ist im Folgenden logische Konsequenz aus den Darstellungen der Visionscape und Soundscape. Allerdings lässt sich dies für den zumeist offenen Raum nur eingeschränkt kalkulieren.

Die räumliche Reichweite von Gerüchen kann nur unzulänglich in naturwissenschaftlichen Einheiten bestimmt werden¹⁷²⁸. Sie ist von der Ausgangssubstanz¹⁷²⁹, der Rauheit, dem Wind (Ventilation), dem Klima und meteorologischen Einflüssen¹⁷³⁰, der Höhenlage sowie von der Abgeschlossenheit eines Geländes bzw. Gebäudes¹⁷³¹, beispielsweise eines geöffneten Fensters, und vielen anderen Faktoren abhängig¹⁷³².

Die Ausgangssubstanzen haben spezifische Geruchsschwellenwerte¹⁷³³. Mit Geruchsschwellenwert wird die minimale Konzentration bezeichnet, die von einem modernen, menschlichen Lebewesen gerade noch wahrgenommen werden kann¹⁷³⁴. Die heute normierten Geruchsschwellen dienen der Bewertung der Geruchsstoffemissionen unter gesundheitsschädigenden Aspekten und nur sekundär der Bestimmung der Frage von räumlichen Ausbreitungen¹⁷³⁵. Unterschieden wird zwischen »Emission« als »Prozess der Abgabe aller gasförmigen und partikelförmigen Luftverunreinigungen von Anlagen, Fahrzeugen oder Produkten an die Umwelt«, »Immission« für die auf Menschen und Umwelt einwirkenden Luftverunreinigungen sowie »Transmission« für »den Prozess der Ausbreitung bzw. des atmosphärischen Transportes und der Verdünnung von Luftschadstoffen«¹⁷³⁶.

1724 Porteous 1990, 6.

1725 AK Innenraumluft BMLFUW 2015, 13: Beeinflussung der Raumluft durch Möbel.

1726 Ähnlich Classen 1993, 103, die darauf hinweist, dass Gerüche wie Weihrauch in der Kirche nicht nur dazu dienen, den Kontakt mit der Gottheit, sondern auch auf der Erde das Gefühl einer Gruppenzugehörigkeit herzustellen.

1727 AK Innenraumluft BMLFUW 2015, 9.

1728 Bischoff 2007, 140–142: Geruch als »Halbding«.

1729 Schauburger – Piringer 1998, 103–105 wiesen anhand der Gegenüberstellung der Richtlinien und der Gaußschen Verteilung nach, dass die Bedeutung der Größe des Geruchsverursachenden in den meisten Richtlinien zum Immissionschutz unterschätzt wurde (»Vorläufige Richtlinie zur Beurteilung von Immissionen aus der Nutztierhaltung in Stallungen [ÖRL]«). Für unseren Fall bedeutet dies, dass nur durch Festlegung des Geruchsverursachenden eine räumliche Verteilung visualisierbar werden kann.

1730 Merbitz 2013, 12–17 nennt meteorologische Einflüsse wie Niederschlagsereignisse, Windgeschwindigkeit und -richtung, Temperatur, Luftfeuchte, Luftdruck, kurzweilige Strahlung und Wolkenbedeckungsgrad.

1731 Zur Untersuchung von Innenraumluft s. AK Innenraumluft BMLFUW 2015.

1732 AK Innenraumluft BMLFUW 2015, 36.

1733 Auf europäischer Ebene bestimmt die Grenzwerte für die Geruchsbelästigung die DIN EN 13725:2003-07, Luftbeschaffenheit – Bestimmung der Geruchsstoffkonzentration mit dynamischer Olfaktometrie; Deutsche Fassung EN 13725, 2003.

1734 AK Innenraumluft BMLFUW 2015, 14: Geruchsschwelle definiert als »minimale Konzentrationen eines Geruchsstoffes, bei denen der Geruch durch die Mehrheit der Prüfer wahrgenommen (Wahrnehmungsschwelle) oder erkannt (Erkennungsschwelle) werden kann«.

1735 Merbitz 2013, 4.

1736 Merbitz 2013, 4.

Eine Skala mit Geruchsschwellen bzw. Ausbreitungsraten von duftgebenden Emissionen wie Weihrauch war bisher nicht Gegenstand der Forschung und war in der Literatur nicht auffindbar.

Zur Bestimmung der räumlichen Verteilungen von Gerüchen verwenden zeitgenössische Untersuchungen überwiegend die Methode der Befragung von ProbandInnen, sogenannten PrüferInnen, die »Smellwalks« absolvieren¹⁷³⁷. Dieser Weg ist für altertumswissenschaftliche Fragestellungen aus naheliegenden Gründen ausgeschlossen. In den Richtlinien zur Feststellung und Beurteilung von Geruchsimmissionen des nordrhein-westfälischen Ministeriums für Umwelt und Naturschutz, Landwirtschaft und Verbraucherschutz ist jedoch das Beurteilungsgebiet und damit wohl die durchschnittlich maximale räumliche Verteilung von Gerüchen definiert: »Für Austrittshöhen von weniger als 10 m über der Flur ist der Radius [der Prüfungsbegehung] so festzulegen, dass der kleinste Abstand vom Rand des Anlagengeländes bis zur äußeren Grenze des Beurteilungsgebietes mindestens 600 m beträgt«¹⁷³⁸. In einigen, weniger emissionsstarken Fällen ist dieser auf 200 m reduzierbar¹⁷³⁹.

Die Smellscape für industrielle Anlagen umfasst somit einen aus empirischen Gründen erwarteten maximalen Radius von 600 m bzw. 200 m. Da bei industriellen Anlagen mit Brennwerten bis 1.000° C von höheren Emissionen als bei antiken Ritualhandlungen auszugehen ist, dürfte die Annahme einer maximalen Entfernung der Smellscape von 200 m hinreichend genau für die Ermittlung der maximalen Smellscape im Hethitischen sein.

Von der Verwendung anderer Luftschadstoffmodellierungen wie z.B. dem Gauß-Fahnenmodell wurde abgesehen¹⁷⁴⁰. Diese sind zwar für Immissionsschutzbestimmungen genauer, aber für die vorliegende Fragestellung zu komplex. Bei der Gleichung würden ohnehin zu viele Unbekannte wie Rauigkeit in Bewuchs, Bodenbeschaffenheit und Geländestruktur, Emissär, Ventilation, Klima enthalten sein, sodass eine solche Modellierung nur anscheinend genauere Ergebnisse liefern würde¹⁷⁴¹.

Bei der Visualisierung der Smellscapes an den Anlagen im offenen Raum wurden die folgenden Parameter verwendet (zur Visualisierung s. jeweils die I-Nr.):

- Die Rauigkeit des Bewuches, oben »tree factor«¹⁷⁴² genannt, ist unbekannt. Wie bei der Visionscape wird einheitlich von einem Bewuchs unterhalb des Gesichtsfeldes ausgegangen.
- Die Rauigkeit des Geländes ist nach der Erfahrung der Vor-Ort-Begehung unterschiedlich und kann nicht berücksichtigt werden, da nicht für alle Testflächen detaillierte Steinpläne vorliegen.
- Um den Mangel an detaillierten, digitalen Höhenmodellen auszugleichen, die ohne eine offizielle Genehmigung zur Durchführung eines Surveys nicht erstellt werden konnten, wird das in Google Earth hinterlegte Höhenmodell verwendet¹⁷⁴³.
- Als Emissär wurde für die Überlegungen ein konstant brennendes (Opfer-)Feuer mit Fleisch oder anderen stark duftenden Essenzen in einer Höhe von 1,5 m gewählt¹⁷⁴⁴. Aus empirischen Gründen ist davon auszugehen, dass das Verbrennen und Grillen von Fleisch eine größere Smellscape erzeugt als das Einreiben mit Feinöl und möglicherweise sogar größer ist als das Verbrennen von Duft-hölzern und Essenzen.
- Nicht intentionelle Gerüche blieben ohne Visualisierung. Auch wenn eine Prozession bzw. ein Umzug diese (Körper-)Gerüche stets mit sich führte bzw. duftende Fauna an den Umsetzungsräumen antraf, lässt sich dies nicht kalkuliert.

1737 Porteous 1990, 26. 44; Ebbinghaus 1993, 12 »Olfaktometrie« zur Erläuterung s. dort Abb. 3.1; Bischoff 2007, 179–190. 225–311; McLean 2014; AK Innenraumluft BMLFUW 2015, 17–21 sowie die indirekte Prüfung durch Probenentnahme; Xiao 2016, 86–89.

1738 GIRL 2009; ähnlich LUA NRW 2006, 24 f. Mäandrierende Geruchsfahnen wie im Fall einer offenen und flächigen Mülldeponie sind jedoch über eine Distanz bis zu 1,5 km wahrnehmbar, s. Page u. a. 1998, 523–526. Von dieser Entfernung wird für vorindustrielle Zeiten nicht ausgegangen.

1739 Leitl – Schatzmann 1998, 244–247, Versuchsaufbau Fall A, Emissionsdurchmesser 1 m. LUA NRW 2006, 29 Bei einer Quellhöhe der Emission unter 20 m, d.h. ohne Schornstein, könnte der Radius sogar auf 200 m verringert

werden. In Kombination mit Wind ist die Distanz ebenfalls reduzierbar.

1740 Zur Darstellung s. Merbitz 2013, 17 Gleichung 2.8.2.

1741 Merbitz 2013, 17–22.

1742 Zum »tree-factor« s. II 5.2.3

1743 Zur Notwendigkeit eines Digitalen Höhenmodells s. LUA NRW 2006, 35.

1744 Leitl – Schatzmann 1998, 244–247 Versuchsaufbau Fall A: Emissär bodennah, impulsarm, Quelldurchmesser 1 m, Höhe 1,5 m. Größte Entfernung der Messung 200 m. Leider dient dieser Beitrag der Methodenprüfung für Windkanalforschung, sodass keine weiteren Analogien gezogen werden können.

- Geruchsschwelle: In Ermangelung analoger Studien zur Verbreitung eines wahrnehmbaren Geruchs und weiterer räumlicher Entfernungsangaben wird die o.g. maximale Distanz von 200 m zum Emissär auf den Geruch des Opferbrandes übertragen und für die antike Smellscape diskutiert.
- Temperatur: Bei allen Umsetzungsräumen dürften relativ konstante und vergleichbare Temperaturen geherrscht haben. Die Rituale fanden überwiegend tagsüber statt¹⁷⁴⁵.
- Ventilation und Lage: Die Ventilation, d.h. der Wind, spielt bei der räumlichen Ausbreitung von Gerüchen eine entscheidende Rolle. Von ihm ist auch die zeitliche Dauer der räumlichen Ausbreitung abhängig, Distanzen legt Geruch in Abhängigkeit zur Windgeschwindigkeit zurück¹⁷⁴⁶. Je nach Geschwindigkeit ist auch eine unterschiedliche räumliche Distanz zum Emissär möglich. Bei hohen Geschwindigkeiten verstreut sich der Geruch zwar schneller und ist weniger intensiv, trägt jedoch schneller und weiter. Dies hat zur Folge, dass er auch in der Windfahne bei 600 m Entfernung nicht konstant wahrnehmbar gewesen sein und die flächige Smellscape eher bei 200 m enden dürfte. Der eigene Beobachtungszeitraum vor Ort lag im Hochsommer mit nur geringen Windgeschwindigkeiten. Ein leichter Windhauch war vor allem in Bereichen mit Wasser spürbar. Dies dürfte aus der Minderung der Umgebungstemperatur durch die Wasseroberfläche resultieren. Dennoch war es vor allem windstill, die Luft erschien träge und drückend. Gerüche konnten sich länger halten und über eine größere Distanz wahrnehmbar verbreiten. In den Fällen der annähernden Windstille müsste somit von einer maximalen Länge der Windfahne mit einer Smellscape von 600 m ausgegangen werden. Hethitische Ritualtexte geben oftmals als Zeitpunkt für Rituale den Tag nach einem Gewitter an. Gewitter sind verbunden mit höheren Windgeschwindigkeiten, sodass auch für den Tag nach dem Gewitter zu vermuten ist, dass es eben nicht windstill war.
- Erfahrungsgemäß werden Winde von Felswänden abgehalten¹⁷⁴⁷ bzw. verlaufen in wasserführenden Tälern wie Taşçı parallel zur Fließrichtung. An solchen und ähnlichen Erfahrungswerten orientiert sich die jeweilige räumliche Orientierung des Ausschnitts der Windrose mit der Darstellung der Smellscape.
- Aus o.g. Gründen wird für die Visualisierung der Smellscape von Wind und damit von einer Ausbreitungsdistanz von 200 m ausgegangen, wobei angemerkt sei, dass sporadisch auch in größeren Distanzen Geruch wahrnehmbar gewesen sein kann.
- Ventilation und Klima: Laut Beobachtungen von Geruchsausbreitungen in modernen Studien breiten sich Gerüche aus Tallagen auf der Höhe des Emissärs aus und steigen dann entlang der Bodenschichten des Hanges nach oben¹⁷⁴⁸. Im alpinen Bereich kann der Wind aber auch hangabwärts streifen¹⁷⁴⁹. Bei Quellen, die in Ebenen liegen, steigt der Rauch ebenfalls erst leicht auf und wird dann je nach klimatischer Bedingung nach oben abgetragen oder in Wellenbewegungen nach unten in Richtung auf den Laufhorizont gedrückt¹⁷⁵⁰. Bei Hochdruckwetterlagen steigt der Rauch eher auf, bei Niedrigdruckwetterlagen hält er sich länger in der unteren Luftschicht¹⁷⁵¹. Im sommerlichen Beobachtungszeitraum herrschte zumeist konstanter Hochdruckeinfluss. Gerüche wären über größere Distanzen sporadisch riechbar (mutmaßlich 600 m¹⁷⁵²); die Luft war in Ermangelung von Wind zumeist drückend¹⁷⁵³.
- Auch in diesem Fall dient der Hinweis auf ein Gewitter als Indiz für die gegebene klimatische Bedingung. Gewitter bringen nicht nur Luftbewegung mit sich, sondern sind ein Indikator für einen Wechsel in den Wetterlagen. Somit ist zu vermuten, dass nach der Gewitterfront eine – zumindest kurzfristige – Tiefdruckwetterlage, gegebenenfalls mit Regen vorherrschte.

1745 Zur Kaltluftabströmung in der Nacht s. Röckle – Richter 1998, 249–260.

1746 Schmid 1987, 84.

1747 Merbitz 2013, 7 bespricht die verminderten Ventilationsmöglichkeiten in Straßenschluchten und Hinterhöfen, die bei Felsformationen vergleichbar sind.

1748 Baumbach 1990, 68–72 bes. 69 Abb. 3.17. s. auch Schmid 1987.

1749 Brauchle u. a. 1998, 428 Abb. 2.

1750 Baumbach 1990, 51–68.

1751 Leitl – Schatzmann 1998, 237–248: bes. 237 bodennahe sogenannte Prandtl-Schicht.

1752 Mutmaßlich deshalb, da an den Untersuchungs-räumen keine eigene Feuerstelle zur Beprobung errichtet wurde.

1753 In Europa sind die Wintermonate diejenigen mit der größten Geruchsbelastung, s. Brauchle u. a. 1998, 429 f.

- Aus diesem Grund wird für die Visualisierung der Smellscape von einer bodennahen Verbreitung der Smellscapes ausgegangen, auch wenn die Rituale nicht ausschließlich nach einem Gewitter stattfanden.
- Windrichtung: Die Windrichtung orientiert sich an den o.g. Faktoren. Nur in unmittelbarer Nähe bis in maximal 10 m Entfernung vom Emissär umfasst die Smellscape einen Vollkreis. Mit zunehmender Entfernung richtet sich die Smellscape nach der Windrichtung. Von einem Vollkreis einer Windrose dürfte nur etwa ein Bruchteil von ca. 20° geruchstragend gewesen sein¹⁷⁵⁴.
- Die Windrichtung an den Tagen der Ritualumsetzung ist zwar unbekannt, doch kann aus obigen Annahmen eine potentielle Windfahne und eine maximale Smellscape errechnet werden.

Aus der Kombination von vermuteter Ventilation und Klima erschließt sich eine bodennahe Ausbreitung, eine maximale Distanz von 200 m mit einer Geruchsfahne eines 20° Segments der Windrose. Daraus ergibt sich mathematisch eine maximale Grundfläche von 6.981,32 m², zu der für die 10 m Radius um den Emissär 296,71 m² addiert werden¹⁷⁵⁵. Die maximale Smellscape in ebenem Gelände ohne Störfaktoren bemisst sich damit auf rund 7.280 m².

Analog zur Berechnung der Visionscape werden maximal 2,5/0,8 Teilnehmende pro Quadratmeter kalkuliert, weshalb maximal 18.200/5.820 Personen an einer Smellscape partizipieren konnten.

Die Visualisierung der Geruchsfahne in Gelb orientiert sich am Standort der Emission und an den jeweiligen topographischen Gegebenheiten der potentiellen Umsetzungsräume.

II 5.5 Tastescape

Das gemeinsame Essen oder Trinken im Ritual dient in erster Linie der Ernährung. Erst danach ist es ein soziologisches Element, das Freundschaft, gemeinschaftliche Loyalität und gegenseitigen Verpflichtung sowohl mit den Gottheiten als auch mit den teilnehmenden Menschen/GlaubensgenossInnen ausdrücken und bestätigen konnte¹⁷⁵⁶. Dabei wird nach Cassirer das Gemeinschaftsgefühl quasi inkorporiert und eine sinnlich-körperliche Einheit der menschlichen Gemeinschaft mit dem Göttlichen hergestellt¹⁷⁵⁷. »In diesem liminalen Zustand der *communitas* nehmen die Zelebranten ein gemeinsames Festmahl ein, welches Menschen und Gottheiten harmonisch verbindet«¹⁷⁵⁸. Es bestärkte die Wirkkraft der Bittopfer, die möglicherweise als Geben und Nehmen reziprok zu den Handlungen der Gottheiten verstanden wurden¹⁷⁵⁹.

Alfred Reginald Radcliffe-Brown interpretiert das (gemeinsame) Essen als herausgehoben kulturell gewertet, denn zum einen sei Nahrungsaufnahme subsistenzuell wichtig und zum anderen beanspruche die Nahrungsmittelproduktion einen Großteil der Zeit in agrarischen Gesellschaften¹⁷⁶⁰. Dass bei Radcliffe-Brown ein evolutionistisch-wertender Ansatz erkennbar ist, muss wohl kaum noch begründet werden.

Synästhetisch ist die Handlung des Essens ebenfalls wirksam. Essen spricht primär den Geschmackssinn, sekundär den Seh-, Riech- und Tastsinn, wahrscheinlich auch den Hörsinn an. Auch die Zugehörigkeit zur Tastescape setzt eine unmittelbare Nähe in der Touchscape voraus. Das Kultmahl enthält wie oben definiert ein synästhetisches Potential, wie es ›wirkmächtigen‹ Handlungen oftmals innewohnt. Der Geschmack eines Kultmahls beispielsweise bei Fleischspeisen, die nur selten konsumiert wurden, erhöht die Relevanz des Ereignisses¹⁷⁶¹. Außerdem inkorporiert das Schmecken mehr noch als das Riechen einen Teil der Außenwelt.

1754 Vgl. Geruchsverteilung Baumbach 1990, 110 Abb. 3.37 mit FITNAH berechnete Trajekotrien und Geruchsfelder, 113 Abb. 3.39 Ausbreitung nach einem Gauß-Ansatz. Abmessungen an diesen Standardvisualisierung ergab einen Winkel zwischen 15–25°. Der Mittelwert beträgt 20°.

1755 $A = \pi \times r^2 = \pi \times 200 \text{ m}^2 = 125.663,706 \text{ m}^2$ (Gesamtfläche des Kreises). Davon umfasst nur 1/18 (360°/20°) die Smellscape, was 6.981,317 m² entspricht. – Vollkreis in 10 m Distanz: $A = \pi \times r^2 = \pi \times 10 \text{ m}^2 = 314,159 \text{ m}^2$ minus das doppelt gerechnete erste 10 m – 20°-Segment der Fläche der Windfahne von 17,453 m².

1756 Smith 1965, 1096 f.

1757 Cassirer 1925, 279 f. Zum christlichen Abendmahl s. H. Böhme 1994, 139–158.

1758 Gurney 1977, 27 f.; Gilan 2001, 120; Hutter 2008, 80 nennt es konkret unter Verweis nach van Gennepe »Binderitus«; zu *communitas* s. II 3.1.3.

1759 Collins 1995a, 90 f.

1760 Radcliffe-Brown 1965, 957.

1761 A. Koch 2007, 231 bes. 193: »Der ökologische, agrarische und ökonomische Hintergrund von Ernährungsvorschriften und Gewohnheiten auch verschiedener Subgruppen ist mit zu erheben und einzubeziehen. [...]

Die eigentliche Tastescape war jedoch nicht von physikalischen Faktoren, sondern vom Umfang der Zulieferung und der sozialen Zugänglichkeit abhängig. Die Größe einer Fläche einer Tastescape steht in direktem Verhältnis zur Menge der KonsumentInnen. Sie kann demnach nicht wie die anderen Scapes anhand des Ortsraumspotentials prognostiziert werden. Für die Übertragung der Tastescape in eine räumliche Größe fehlt außerdem die teilnehmende Beobachtung. Zu unklar ist, wie sich die Lebensformen während eines Kultmahl arrangierten. Beispielsweise dürfte sich das Raumpotential von 0,8 Personen pro Quadratmeter deutlich reduzieren, wenn Menschen zum Essen saßen, wie es die Darstellungen von Speiseszenen nahelegen.

Informationen zur Menge der Teilnehmenden und Partizipationsstruktur können demnach nur anhand der Informationen der Texte bzw. Kleinfunde erschlossen werden; eine Übertragung in Karten entfällt.

II 5.6 Touchscape

Zu den Sinnen gehört auch das Tasten und Fühlen (>Touchscape<), die haptische Intensität, die durch Berührung und Bewegung aktiviert wird. Mit diesem Sinn sind auch die Eigenschaften »Hautsinn, Drucksinn und Temperatursinn« gemeint, die bisweilen als eigene Sinne verstanden werden/wurden bzw. über eigene Rezeptortypen verfügen¹⁷⁶². Die Touchscape ist in körperlicher Hinsicht die umfassendste Scape, denn sie wird in jeder Bewegungsfolge angesprochen, wenn auch zumeist nicht bewusst aufgenommen¹⁷⁶³. Durch intensive körperliche Betätigungen verstärken und verfestigen sich Eindrücke, sodass beispielsweise eine anstrengende Prozession die gefühlte Wirkmächtigkeit erhöhen kann¹⁷⁶⁴. Körperintensive Handlungen stellen ähnliche Herausforderungen an die AkteurInnen wie an Sporttreibende. Ein ekstatisches Gefühl kann aufgrund hoher körperlicher Beanspruchung entstehen und die Wahrnehmung des Ritualgeschehens als außeralltäglich beeinflussen.

Die körperliche Außenwahrnehmung von Temperatur, Position, Berührung u. a. ist außerdem nicht auf null reduzierbar¹⁷⁶⁵. Vicki Cummings untersuchte z. B. die verschiedenartige Materialität von Steinen und deren Anordnung¹⁷⁶⁶. Berührung stellt eine direkte Vermittlung zwischen Körper und Umwelt dar¹⁷⁶⁷. Eine gewisse Nähe zum Geschehen ist dabei vorauszusetzen. Zur Partizipationsebene der Touchscape gehören die Menschen, die das »Heilige berühren dürfen und somit sehr nah an den »sakralen« Räumen sind (GöttInnenstatuen; Kulträume).

Berührend waren z. B. auch die Reinigungsrituale, die auf die körperliche und mentale Reinheit abzielten. Auf den Zusammenhang von Tasten und Sehen sei verwiesen¹⁷⁶⁸. Auch die Bewertung des Ertasteten bzw. dessen Materialität ist mit der Tasthandlung verbunden¹⁷⁶⁹.

Aus theoretischer Perspektive können zwei Arten von (ganzkörperlicher) Partizipation an Ritualen unterschieden werden, die imitative und die stellvertretende¹⁷⁷⁰. Bei den imitativen Ritualen vollziehen alle Teilnehmenden das Gleiche. Bei den stellvertretenden Ritualen werden die vorgeführten Handlungen

Ernährung [ist] als Schnittstelle sehr viel feingliedriger Bedeutungsdimensionen zu sehen, die nicht thematisiert sein müssen, sondern vom Körperwissen getragen wirksam sind. So können Ernährungsweisen und -inszenierungen nicht nur interpretativ, sondern auch somatisch eine tragende Rolle in einer kulturellen Textur haben«. Müller-Karpe 2017, 83.

1762 A. Koch 2007, 153. 211–220.

1763 Giddens 1997, 97. Dazu gehören auch die Wahrnehmung von Oberflächen bei jeder Berührung inkl. der dauerhaften Berührung von Kleidung auf der Haut, s. Spingou 2018.

1764 A. Koch 2007, 156: Ansprüche an die Prozessionsteilnehmenden wie bei SportlerInnen.

1765 Porteous 1990, 6.

1766 Cummings 2002, 249–261, z. B. glatte und raue Oberflächen und die Betonung der »agency of transfor-

mation«, die einen rauen zu einem glatten Stein verändert; Tilley – Bennet 2004, 221 f.; Brück 2005, 51.

1767 Cummings 2002, 249.

1768 Zu Synästhesie s. II 1.3; vgl. auch Cummings 2002, 257 f. auch das Sehen der Textur mag ihrer Meinung nach bereits ausreichen; nach Brück 2005, 50 f. wurde von Cummings – Whittle 2003, 255 wiederum unter Bezug auf Gell 1995, 236 auch der Zusammenhang von Geräusch und Tasten untersucht.

1769 Forbes 2007, 31–44 zu den verschiedenen Wahrnehmungsebenen der Sensorik (vor allem der Haptik) s. Cummings 2002, 249–261 die laut Forbes 2007, 31 als eine der ersten das Multi-sensorische in der Prähistorie thematisierte. So z. B. haptische Fähigkeiten, die unterschiedliche Materialien differenzieren und die somit bedeutungsvoll seien (z. B. glatte/raue Oberflächen).

1770 A. Koch 2007, 187 f.

des bzw. der Ritualbeauftragten beobachtet und von nicht synchronen, komplementären Handlungen der Gruppe begleitet. Beispielsweise wird über Performanzen »die Bewegung des Zeremonienmeisters von der nicht bewegten Restgruppe aufgenommen und nicht mehr über eine tatsächlich vollzogene Körperhandlung, z. B. ›wir erheben unsere Seele zu dir, oh Gott‹, ›wir wenden uns dir zu‹«¹⁷⁷¹. Sie finden ihren Ausdruck in Gesten und dem Verhalten¹⁷⁷².

Aus der Touchscape ist auch ein (kulturspezifischer) N ä h e i n d e x (Proximity Index, PI) – der Mindestabstand zwischen Personen, der eingehalten werden sollte, damit sich Personen wohl fühlen – zu erschließen¹⁷⁷³. Aus der Touchscape könnte z. B. – bei anderer Quellenlage – auch ein (kulturspezifischer) Näheindex für die HethiterInnen erschlossen werden.

II 5.7 Multiscape

Die sogenannte Multiscape wird gebildet aus der Schnittmenge aller räumlich beschreibbaren Scapes wie Vision-, Sound- und Smellscape. Wer in diesem Bereich Platz fand, nahm auf mindestens drei Partizipationsstufen am Geschehen teil. Wahrscheinlich war auch, dass er oder sie an den anderen beiden Scapes teilhatte: die Körper dürften in die Handlungen involviert gewesen sein und könnten Anteil an der Tastescape gehabt haben, sofern es Essen oder Trinken gab. Bereits Porteous wies darauf hin, dass die von ihm differenzierten Scapes untrennbar miteinander verbunden sind und als »Allscape« multisensorisch in der Welt gelebt werden¹⁷⁷⁴. Im Rahmen dieser Arbeit wird von Multiscapes gesprochen.

Atmosphäre entsteht dabei aus dem Zusammenspiel dieser körperlichen Sinneseindrücke. Atmosphäre ist die »leibliche Erfahrung« der Lebenswelt: die Ekstase der (anwesenden) Dinge bzw. Präsenz der (anwesenden) Menschen sowie der dazwischenliegenden »Energie«¹⁷⁷⁵, Gerüche, durch die wir Eindrücke »in uns aufziehen«¹⁷⁷⁶, Licht und Laute¹⁷⁷⁷. »In der Wahrnehmung verdichten sich die Eindrücke zu einem Prozeß, einem [körperlichen] Spüren der Umgebung«¹⁷⁷⁸. Es ist ein sozialer Prozess, der diesen Eindrücken Wertigkeiten zuschreibt und der daher analysiert werden kann¹⁷⁷⁹. Auf räumlicher Ebene kann er anhand der Raumkonzepte und Schriftquellen auch für archäologische Fragestellungen untersucht werden. Wie im Rahmen der Ritualtheorien diskutiert, gewann das (Ritual-)Geschehen an Präsenz und die Wirksamkeit der Handlungen wurde durch die Ansprache der sensorischen Fähigkeiten Sehen, Hören, Fühlen, Riechen, Schmecken verstärkt¹⁷⁸⁰. Anhand der sensorischen Marker in den Umsetzungsraum wurden auch die Scapes als Partizipationsstufen der Lebensform(en) unterschieden.

Die räumliche Anordnung der verschiedenen Scape-Bereiche, die aus den einzelnen Ortsraumpotentialen abgeleitet wird, bildet die Partizipationsfähigkeit der Lebensformen an den Scapes im potentiellen Umsetzungsraum. Seine Schnittmenge soll zum Abschluss die einzelnen Scapes wieder kombinieren.

1771 A. Koch 2007, 187 f. Vgl. die Aussagen Kochs zum emphatischen Körperwissen unter II 4.3.2.

1772 s. u. a. II 4.3.2; III 2.3; gesamte Kapitel III 6.1.1 und III 6.2.1.

1773 Knowles 1979, 3–17 untersuchte die Effekte, die Menschenansammlungen auf Individuen besitzen. Dabei weist er darauf hin, dass es kulturspezifische Zusammenhänge gibt und dass Menschen im Ortsraum gewöhnlich nicht gleichbleibend verteilt sind, die Untersuchung des PI seines Erachtens somit kein adäquates Mittel sei. Die Wirkung von belebten Zimmerräumen auf Menschen ist auch abhängig von der Stellung des Einzelnen, am Rand ist der Effekt der Überfüllung weniger stark zu spüren als in der Mitte. Auch dürfte es bei Festereignissen von Belang sein, wie viele Gruppen anwesend sind, die Anzahl der Individuen tritt dabei in den Hintergrund. Matsumura – Okamoto 1997, 929–940: Ihrer Aussage nach wird die jeweilige Nähe zwischen Individuen (in ihrem Fall der Makakenprimaten) durch Verwandtschaftsbeziehungen,

Geschlecht, Alter und Status bestimmt. Sie beschreiben den »Proximity Index« (PI) als Verhältnis der Individuen A zu B mit $[f_A(B) + f_B(A)]/[F(A) + F(B)]$, wobei F(A) oder F(B) die Gesamtheit der Überprüfung von A oder B ist. $f_A(B)$ ist die Gesamtheit der Fälle, in denen B weniger als 3 m von A entfernt war. s. auch A. Koch 2007, 189.

1774 Porteous 1990, 196.

1775 Löw 2001, 195 nach Merleau-Ponty 1966, 35–37: »Dinge und die ›Zwischenräume zwischen Dingen‹«.

1776 Simmel 1922, 490.

1777 Fischer-Lichte 2004, 200–209.

1778 Löw 2001, 195.

1779 Howes 2006, 44. 49. 51 fordert, nicht nur die Impressionen zu beschreiben, sondern auch, welche kulturelle Bedeutung ihnen zugeschrieben wird, s. auch die Wortbedeutung englisch »sense« für Wahrnehmung und Bedeutung, ähnlich wie das deutsche Wort »Sinn« für Wahrnehmung wie Bedeutung steht.

1780 Bryce 2002, 166; s. II 1.3.