

III SCAPES DES ›OFFENEN RAUMS‹

Als analytische Instrumente zur Untersuchung der Produktion des ›offenen Raums‹ wurden die Neologismen Ortsraum, Raumkonzept und Umsetzungsraum in Anlehnung an Lefebvres eingeführt (s. Tabelle 1 S. 81). Sie bilden die ›Etymologie‹ des ›offenen Raums‹, der als ›sozialer Raum‹ funktioniert. Der soziale bzw. offene Raum umfasst die Agency der Lebensformen¹⁷⁸¹, z. B. im Ritualgeschehen¹⁷⁸², und die der Bilder¹⁷⁸³ und wird durch diese produziert.

Vor allem die Produktionsweise und der Prozess, die Fragen nach der Art der Konstitution des ›offenen Raums‹ bzw. ›sozialen Raums‹ bieten deshalb Potential, Erkenntnisse über die hethitische Lebenswelt zu erzielen. Dazu wurde vorgeschlagen¹⁷⁸⁴, die multisensorischen Wahrnehmungen des Ortsraums/der Umwelt aus den Konzepten der Texte und dem phänomenologisch zu beobachtenden Ortsraum in Visionscape, Soundscape, Smellscape, Tastescape und Touchscape zu separieren und einzeln zu betrachten. Übergeordnet steht die kulturell geprägte Mindscape der jeweiligen Lebensform mit ihren Erwartungshaltungen, Projektionen und Betrachtungen¹⁷⁸⁵.

Die Visionscape wird anhand der Fallbeispiele Yazılıkaya und Eflatun Pınar und weiterer Felsbilder bzw. Wasseranlagen¹⁷⁸⁶ besonders intensiv besprochen, da sie in den Ortsräumen heute noch annähernd erkennbar ist (Lage s. Karte 1 S. 438). Die anderen Scapes können teilweise nur anhand der philologischen Quellen zu den Raumkonzepten erschlossen werden. Es gibt im sichtbaren ›offenen Raum‹ immobile (ortsräumliche), passiv-mobile (orts- und umsetzungsräumliche) und aktiv-mobile (umsetzungsräumliche) Elemente und Merkmale, die differenziert betrachtet werden sollen. Die Anordnung der Gesamtheit dieser Elemente wird mit Löw als Spacing bezeichnet¹⁷⁸⁷. Die Berechnungen zum sichtbaren Ortsraum der Felsbilder wurden in Tabelle 2 zusammengestellt¹⁷⁸⁸, die Abbildungen im Katalog der immobilen Elemente der jeweiligen I-Nr. zugeordnet.

Soundscape, Smellscape, Tastescape und Touchscape sind hingegen Bereiche der ephemeren Wahrnehmungen und bauliche Elemente für sie ein kaum relevanter Faktor, denn ›offener Raum‹, Architektur und Befunde werden nur in seltenen Fällen durch diese Wahrnehmungen erschlossen. Sie finden in den Ritualtexten Erwähnung und erschließen vor allem das »Wie« des sozialen Raums und seines Gefüges im Ritualgeschehen.

Die Scapes der Wahrnehmung werden in der Multiscape als Partizipationsstufen verstanden und auf das Ortsraumpotential übertragen¹⁷⁸⁹. Sie sollen in Zukunft dazu dienen, die Lebensformen zu erforschen. Die Partizipationsstufen bestehen aus den verschiedenen Wahrnehmungsstufen bzw. deren Überlagerung – wie jeweils visualisiert –, wobei eine Partizipation ohne eine der Wahrnehmungen nicht möglich ist. Im Zentrum des Geschehens stehen diejenigen Lebensformen, denen Zugang zu allen Wahrnehmungsebenen gewährt ist.

Damit wird nicht mehr vordergründig das Einzelritual mit philologischen und archäologischen Quellen verglichen. Ein umfassenderer Eindruck der schriftlichen Hinterlassenschaften – quasi eine Metaebene – steht nun den Potentialen der Befunde gegenüber. Dies erhöht auch statistisch die Wahrscheinlichkeit der Stimmigkeit.

1781 Zu Lebensformen s. II 2; zu Agency s. II 4.3.1.

1782 Zu Ritualen und Ritualgeschehen s. II 3.

1783 Zu Bild(theorien) s. II 4.

1784 Zum Scape-Modell II 5.

1785 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.

1786 Positivliste: 16 Felsbilder: Akpınar (**I-Nr. 1**), Beyköy (**I-Nr. 9**), Firaktın (**I-Nr. 34**), Gâvurkalesi (**I-Nr. 35**), Hanyeri/Gezbel (**I-Nr. 38**), Hatip (**I-Nr. 39**), Hemite

(**I-Nr. 40**), Imamkulu (**I-Nr. 41**), Karabel A (**I-Nr. 42**), Malkaya (**I-Nr. 53**), Sirkeli 1 und 2 (**I-Nr. 55A. B**), Suratkaya (**I-Nr. 56**), Taşçı A und B (**I-Nr. 57A. B**), Yazılıkaya (**I-Nr. 63**). – Vier Wasseranlagen: Eflatun Pınar (**I-Nr. 30**), Gölpınar (**I-Nr. 37**), Kuşaklı (**I-Nr. 51**), Yalburt (**I-Nr. 62**).

1787 Spacing s. II 1.1.2.1.

1788 Tabelle 2 S. 424–435 basiert sowohl auf eigenen Anschauungen als auch auf Kohlmeyer 1983, 7–15.

1789 s. III 7.

Eine der zentralen Ausgangshypothesen ist die Frage, ob hethitische Bildwerke Gottheiten verkörpern (›Hierophanien‹¹⁷⁹⁰) oder als stellvertretend dienen und ob – und wenn, ja welche – Felsbilder Umsetzungsräume des Ritualgeschehens markierten¹⁷⁹¹.

Bei den Bildwerken wie Yazılıkaya (**I-Nr. 63**) und Eflatun Pınar (**I-Nr. 30**), die Darstellungen von Gottheiten enthalten, herrscht *communis opinio*, dass sie sakral konnotiert waren. Die Darstellung göttlicher Wesen markiere diese. Bildwerken ohne Gottheiten wie Hatip (**I-Nr. 39**) und Karabel (**I-Nr. 42**) wird eher eine politisch-historische Funktion beispielsweise als Grenzmarkierung zugeschrieben. Bonatz wies bereits darauf hin, dass politische Bilder ebenso wie ›religiöse‹ der sozialen Strukturierung einer Gesellschaft dienen¹⁷⁹². Politische und religiöse Strukturen präsentierten Macht, in dem einen Fall eine übernatürliche, in dem anderen eine menschliche. Die politische Macht der Herrschenden war dabei jedoch untrennbar mit der ›religiösen‹ verbunden, da auf der Grundlage des göttlichen Willens und Wohlwollens die Legitimation des Herrschens beruhte¹⁷⁹³, weshalb die Bewertung als ›profan‹ und überhaupt die Dichotomie sakral/profan skeptisch betrachtet wird¹⁷⁹⁴.

Eine weitere Hypothese zu den Felsbildern im ›offenen Raum‹ ist, dass sie kultisch konnotiert und damit potentielle Umsetzungsräume des Ritualgeschehens des ›offenen Raums‹ gewesen sein könnten. Der Umstand, dass es Ritualgeschehen bei den HethiterInnen im ›offenen Raum‹ gab, ist aus den Texten bekannt – wie im Folgenden zu zeigen.

Der Erhaltungszustand und die Quellenlage der hethitischen Rituale ist teilweise lückenhaft und weniger detailliert, als wünschenswert. Der Großteil der Keilschrifturkunden datiert in das Jüngere Großreich, was die Bearbeitung der älteren Traditionen und ihrer zeitlichen Entwicklung erschwert. Auch geriet die Datierung anhand paläographischer Ansätze in althethitische bzw. Ältere Großreichs-Schriftstufen in die Kritik¹⁷⁹⁵. Die Gottheiten stammten zwar aus verschiedenen Kultsphären und mit ihren jeweiligen Sprachen (hattisch, palaisch, luwisch, hurritisch, hethitisch) angesprochen; sie waren aber alle Bestandteile des hethitischen Pantheon¹⁷⁹⁶.

Ein heute gerade in der Archäologie zeitgemäßer Forschungsschwerpunkt ist es, nicht mehr von statischen Gesellschaften auszugehen¹⁷⁹⁷, sondern zeitliche Aspekte in ihrer Dynamik und Bewegung zu untersuchen¹⁷⁹⁸. Dies wäre im Hethitischen sowohl diachron als auch »syn«chron¹⁷⁹⁹ möglich. Diachron sind – zumindest theoretisch – Dynamiken in den Entwicklungs- und Redaktionsstufen der Schriftquellen nachvollziehbar, doch sei dies PhilologInnen überlassen und kann im Rahmen der vorliegenden Arbeit nur am Rande thematisiert werden. Eine *s y n c h r o n e* Dynamik entwickelte sich innerhalb jedes Ritualgeschehens, besonders aber auf den abgelaufenen Wegen zu den Kultplätzen des ›offenen Raums‹. Da dieser oftmals zeremoniell gestaltet wurde, könnten die Performanzen und Stationen (z.B. Tore als ›liminale Übergangs-Räume‹) der Prozessionen analysiert werden¹⁸⁰⁰. Weitere an das Material zu stellenden Fragen bezüglich des Ritualgeschehens im ›offenen Raum‹ wären z.B. welche Gottheiten, welche Teilnehmenden, welche Handlungen und Durchführungsstrategien, Zeit- und Raumkonzepte sich beim Ritualgeschehen im ›offenen Raum‹ finden? Dabei werden im Kontext der immobilen, passiv-mobilen Ausstattungen und ihrer aktiv-mobilen Teilnehmenden die Konzepte der Schriftquellen den Konzepten der Bildwerke und des (Be-)Fundes gegenübergestellt¹⁸⁰¹.

Vor allem die Frage nach den Gottheiten kann nur angerissen werden, denn bei der Vielzahl der Texte ergibt sich ein äußerst heterogenes Bild, das nur durch detaillierte Beobachtungen aufgelöst werden könnte.

1790 s. II 4.1.3.

1791 Zu Hypothesen s. Einleitung zu II.

1792 Bonatz 2007a, 111 f.

1793 Auch wenn Bonatz 2007a, 115 meint, dass mit manchen Bildwerken primär politische Absichten verfolgt wurden.

1794 Zur Dichotomie s. II 1.2.1; Auflösung der Dichotomie durch Körperlichkeit s. II 3.1.2; zur hethitischen Mindscape s. III 1.3, III 1.6; abschließend s. IV 1.1.

1795 Beispielsweise van den Hout 2009, 75.

1796 Taracha 2009, 38–50; Schachner 2012, 136 f. zur ›Zentralisierung‹ des Kultes.

1797 Metzner-Nebelsick 2003, 7.

1798 Howes 2006, 8 führt das Beispiel der Navajo an, die aus Sand Figuren schaffen, wobei die Bewegungen und Berührungen während der Erschaffung der »Objekte« wichtiger sind als die Beständigkeit des Geschaffenen.

1799 Das ›Syn‹ in synchron ist deshalb in Anführungsstriche gesetzt, da in keinem Fall davon ausgegangen wird, dass ein Mensch zeitlich unveränderlich ist.

1800 Zu Übergangsritualen s. II 3.1.3; zu Toren im Ritualgeschehen als Umsetzungs- s. III 1.3.1.3 und als Rechtsräume s. III 1.4.2.

1801 s. ab III 2.2.

Außerdem sind Texte mit vollständig erhaltenen Ritual- oder Festabläufen selten erhalten. Eine Aufarbeitung aller hethitischer Texte ist nicht möglich, daher wurde auf gut erschlossene Texte und Bearbeitungen zurückgegriffen¹⁸⁰².

Erschwerend kommt bei den erhaltenen Texten hinzu, dass vor allem die verbalen und listenartigen Passagen niedergeschrieben wurden, aber auch diese wiederum nur selektiv. So ist oftmals verzeichnet, welche und wie viele Opfer eine Gottheit erhielt, doch der Ablauf der Handlung selbst als bekannt vorausgesetzt und floskelhaft verkürzt. Auf Gesänge wird nur verwiesen. Damit sind eher die statischen Passagen des Rituals überliefert, die Rekonstruktion der dynamischen Handlungen kann nur hypothetisch sein. Deutlich ist bei den hethitischen Texten zwischen Ritual(geschehen) und Ritualtext zu unterscheiden¹⁸⁰³. Der Text enthält die Inhaltsangabe mit vorgeschriebenen Handlungen und nicht die praktizierte Umsetzung. Bei einem Großteil handelt es sich um Anweisungen und nicht um Protokolle oder Schilderungen¹⁸⁰⁴. Daher ist anhand der Schriftquellen nicht zwischen intentionalem und unintentionalem Handeln zu unterscheiden, denn sie benennen nur das intentionale Handeln¹⁸⁰⁵.

Wie die Umsetzung der Konzepte *de facto* aussah, ist heute kaum mehr zu ermitteln. Durch die Bild- und Befundanalyse an den mutmaßlichen Räumen des Ritualgeschehens mit ihren Ortsraumpotentialen können jedoch Annäherungswerte erzielt werden und stehen in Kapitel III unter Zuhilfenahme der neuen Methode zur Diskussion¹⁸⁰⁶. Mithilfe der Verbindung mit den Informationen aus den Keilschrifturkunden wiederum wird sich dem rituellen Geschehen genähert. Dies geschieht unter dem Blickwinkel der Umsetzungsräume im ›offenen Raum‹ – oft »Naturheiligtümer« oder »open-air sanctuaries« genannt¹⁸⁰⁷. Grundlegend steht dabei die Untersuchung des spezifischen Umgangs der HethiterInnen mit der sie umgebenden Umwelt.

Möglicherweise gab es einen Unterschied in den Performanzen zwischen denen im geschlossenen und denen im ›offenen Raum‹. Dieses dürfte in Interdependenz zueinander umgesetzt worden sein. Ein Verständnis der Ritualhandlungen im ›offenen Raum‹ wäre somit erst dann möglich, wenn dies im Unterschied zu den Handlungen im baulich abgeschlossenen Raum betrachtet wird. Die Erforschung der Fragen, wann, warum und nach welchen Kriterien Ritualhandlungen entweder in baulich gestaltetem Raum oder in ›offenen Räumen‹ stattgefunden haben, kann jedoch nur ansatzweise geleistet werden und beruht auf der gesellschaftlich geteilten Mindscape¹⁸⁰⁸.

Einer der zentralen Unterschiede zwischen Ritualgeschehen innerhalb der Tempel und des im ›offenen Raum‹ ist beispielsweise ihre Zeitlichkeit. Regelmäßig und oft täglich mussten die Gottheiten des Landes durch das Kultpersonal innerhalb der Tempel versorgt werden¹⁸⁰⁹. Der Großteil der Opfer fand somit in baulichen, städtischen Zusammenhängen statt¹⁸¹⁰.

Vor allem im Kontext der zeitlich begrenzten und inszenierten Festrituale zu außeralltäglichen Anlässen wurde – zumindest laut Auskunft der erhaltenen Texte – im Rahmen von Prozessionen und Umzügen der ›offene Raum‹ aufgesucht. Anfang und Ende der Prozession lagen intramural – nur in Ausnahmefällen wurde außerhalb der Stadt übernachtet¹⁸¹¹.

Zwischen ›geschlossenem‹ und ›offenem‹ Raum dürften (mehrere?) zu durchlaufende, liminale Phasen liegen. Die Handlungen ›außen‹, im ›offenen Raum‹ werden fokussiert, wobei es gilt, vorab den Übergang zwischen ›innen‹ und ›außen‹ in den liminalen Etappen zu untersuchen. Liminalitäten in baulicher Substanz, wie die Akzentuierung von Toren¹⁸¹², Durchgängen und anderen Schwellenorten z. B. durch Pfeiler und Säulen¹⁸¹³, sind einerseits von Lebensformen unter bestimmten kulturellen Bedingungen geschaffen, andererseits wirken sie auf ihr Verhalten zurück. Die Liminalitäten in den Bauten und die in den Köpfen lassen sich verbinden, wobei zumindest die in den Bauwerken und Zuwegen untersuch- und rekonstruierbar sind.

1802 Ein zentrales Recherchemittel war dabei das Hethiterportal online.

1803 Christiansen 2007, 96.

1804 Christiansen 2007, 96.

1805 Nach Giddens 1997, 55–65.

1806 Entwicklung der neuen Methode s. II 5.

1807 s. z. B. die Beurteilung von Yazılıkaya, I 1.2.

1808 Zum Begriff s. II 1.1.3; zu Qualitäten der Mindscape s. II 1.2; zum Begriff im Scape-Modell s. II 5.1.

1809 Goetze 1957a, 163 f. KUB 13. 4 III 72 f.; Beckman 2003–2005, 107.

1810 Laut Popko 1978, 7 fand der Kult hauptsächlich innerhalb der Tempel statt, s. auch Beckman 2003–2005, 107 f.

1811 Beispielsweise Cohen 2002, 37–39 KUB 5. 1 + KUB 52. 65, CTH 561, Orakelanfragen bezüglich der Übernachtung des Großkönigs am Berg Ḫaḫarwa; zu Ḫaḫarwa s. III 1.3.2.1.

1812 Zu Toren als Umsetzungs- s. III 1.3.1.3 und als Rechtsräume s. III 1.4.2.

1813 Hemeier unpubliziert.

Da das Verhalten der hethitischen Menschen nicht niedergeschrieben wurde, steht zu versuchen, es über die erhaltenen baulichen und naturräumlichen Ortsraumpotentiale zu erschließen. Beispiel für eine Aneinanderreihung der verschiedenen Ortsräume – offen und geschlossen – stellen die Prozessionen dar. Sie sollen als Konzept für die wechselseitige Beziehung und Ausdruck der Mindscape herangezogen werden¹⁸¹⁴.

Die Elemente des Ritualgeschehens im ›offenen Raum‹ werden in Kapitel III in ihren Teilsegmenten untersucht. Fast alle vorgestellten Handlungen erfolgten in Vermittlung des gesamten Körpers¹⁸¹⁵. Daher können alle als multisensorische Handlungen verstanden werden, die aus analytischen Gründen in ihre Einzelelemente zerlegt werden. Eine Prozession wirkt ebenfalls multisensorisch: Der Bewegungsablauf mobilisiert den Körper (Touchscape), mindestens die Schritte der anderen Beteiligten verursachten Geräusche (Soundscape), die Gerüche von Mensch, Tier und Fauna sind riechbar (Smellscape) und die Augen erfassen den Umzug von Menschen und Objekten (Visionscape), nur die Verpflegung ist unsicher (Tastescape). Da die Prozessionen als raumgreifender Ausdruck der Mindscape in die Umwelt wirken, werden sie im Kapitel zur ›sakralen‹ Mindscape vorangestellt. Sie inszenierten ›den ersten Schritt‹ in den ›offenen Raum‹ und gestalteten in ihren Konzepten den Weg – entweder für eine Gottheit oder den König bzw. die Königin¹⁸¹⁶.

Hinter den Handlungen der Reinigungsrituale verbergen sich möglicherweise Vorstellungen von ›nicht-sakralen‹ Qualitäten des Raumes, daher sind sie ebenfalls der Mindscape zugeordnet, auch wenn ihre Handlungen vor allem auf die Körperlichkeit zielten¹⁸¹⁷.

Zentral waren im Ritualgeschehen Opfer und die Übergabe der Gaben an die Gottheiten, die als Hinweise auf die Tastescape gewertet wurden¹⁸¹⁸.

Neben den Opfern gab es verschiedene, als *duškaratta* bezeichnete Handlungen im ›offenen Raum‹, die ebenfalls unter der Fragestellung nach dem Ritualgeschehen im ›offenen Raum‹ diskutiert werden sollen. In ihrem Rahmen wird die Touchscape/Körperlichkeit besonders fokussiert¹⁸¹⁹.

III 1 Mindscape

Das Folgende greift besonders auf das zur methodischen Klärung Gesagte zurück¹⁸²⁰. Dabei wurden in den Methoden des ›spatial turns‹ Anknüpfungspunkte aufgedeckt, deren Potentiale für altertumswissenschaftliche Fragestellungen aufgezeigt werden sollen. So kann es eine Frage sein, unter welchen Vorannahmen Ortsräume zur Durchführung des Ritualgeschehens in der Mindscape des gesamten ›offenen Raums‹ betrachtet wurden. Die Gemeinschaft bildet den (Verwirklichungs-)Kontext, der die (sozialen) Räume produziert und der wiederum von den (sozialen) Räumen geformt wird. Vor allem mag die Verortung des Ritualgeschehens im ›offenen Raum‹ der Kommunikation des ›Besonderen‹¹⁸²¹ und Außergewöhnlichen in symbolisch aufgeladenen Ortsräumen bzw. Raumkonzepten dienen. Doch gab es Räume im ›offenen Raum‹, die symbolisch, d.h. ›produktiv‹, ›historisch‹, ›sakral‹, oder anderweitig aufgeladen waren?

III 1.1 ›Produktive‹ Qualitäten

Die produktive, funktionalistische Zuschreibung von Qualitäten an den ›offenen Raum‹ begegnet in hethitischen Schriftquellen, wenn es beispielsweise um die Nutzung der Berge mit ihren Wäldern geht. Das Fällen von Bäumen wurde im Tempelbauritual rituell begleitet¹⁸²², sodass es sich in diesen Bereichen nicht mehr

1814 Zu Prozessionen und Umzügen s. III 1.3.1.

1815 Peter 2004, 39. 193. Einen ähnlichen Ansatz hat Mouton 2017 vorgestellt. Sie nahm sich außerdem vor, die Relation von Körper und Geist zu untersuchen, u. a. am Beispiel des Totenrituals (Mouton 2017, 108 f.), worauf hier nur verwiesen sei. Sie meint, dass Körper und Geist auch bei den hethitischen Lebensformen separiert vorgestellt war.

1816 s. III 1.3.1.

1817 s. III 1.3.3.2; III 1.4; III 6.1.2.

1818 s. III 5.1.2.

1819 s. III 6.1.3.1.

1820 Zum Begriff s. II 1.1.3; zu Qualitäten der Mindscape s. II 1.2; zum Begriff im Scape-Modell s. II 5.1.

1821 Nach Duncan 1990, 6 f.

1822 Zinko – Zinko 2007, 745 CTH 414, »Tempelbauritual« KUB 29. 1 I 26 f. zum Dank an den Wettergott für seinen Regen, der das Bauholz hat wachsen lassen bzw. Bitte um eben dieses Holz.

um ›Natur‹ handelt¹⁸²³. Laut Schriftquellen stammen aus den Bergregionen vornehmlich Tierfelle, Rinder, Wein und Oliven(öl) sowie Holz, während aus den mediterranen Ebenen Getreide geliefert wurde¹⁸²⁴. Auch Quellwasser sowie weitere Ressourcen wie Steine und Erze wurden zumeist aus den Bergen bezogen.

Eine gewisse Abhängigkeit der Subsistenzwirtschaft von klimatischen Faktoren wie Regen und Ähnlichem ist ebenfalls – empirisch begründet – vorauszusetzen. Dieser Abhängigkeit, die wahrscheinlich stets mit einer gewissen Ungewissheit für die Zukunft verbunden war, wurde im Ortsraum z. B. durch die Anlage von großen Speicherbauten und Teichanlagen begegnet, sodass im Befund Anpassungsprozesse der Umwelt durch die hethitische Gesellschaft erkennbar sind¹⁸²⁵. Die (städtische) Gesellschaft gestaltete und formte ihre Umwelt¹⁸²⁶.

Ebenso wirkte sich die Umwelt auf den sozialen Raum aus, wenn beispielsweise Feldzüge und kultische Reisefeste abgeschlossen sein sollten, bevor die Gebirgspässe durch Schneefall blockiert wurden¹⁸²⁷.

Die Festlegung des Umgangs mit dem ›produktiven‹ Ortsraum findet sich u. a. in den Landschenkungsurkunden, Katasterdokumenten und anderen Dokumenten, die ›nicht kollektiven‹¹⁸²⁸ ^{GIS}TUKUL-Besitz benannten¹⁸²⁹. In ihnen wird die Umwelt nach ihren ›produktiven‹ Qualitäten aufgeteilt: Obstplantage, Weingarten, Feld oder Weideland. Der Besitz wurde in Vertragstexten reguliert, um Abgabeleistungen festzulegen. Auch bei Jagd oder agrarischen Produktionsweisen steht die produktive Qualität der Umwelt und Landschaft im Vordergrund.

Da die hethitischen Verwaltungsurkunden wahrscheinlich auf Holz niedergeschrieben waren und nicht erhalten sind, kann lediglich auf die Untersuchung der Adaptionen der Umwelt im Baubefund wie bei Getreidesilos und Wasserbauten verwiesen werden.

Darüber hinaus wurde der produktive Aspekt der Landschaft aktiv durch Gebete, Anrufung der Gottheiten um gute Ernten, Orakelanfragen, Opferrituale, Besänftigung von »erzürnten Gottheiten«¹⁸³⁰ und Ähnlichem auf einer mentalen Ebene gestaltet¹⁸³¹. Die ›produktive‹ Landschaft ist somit eng mit der ›sakralen‹ verbunden. Die Beeinflussung der ›produktiven‹ Landschaft erfolgte aus dem Ritual im innerstädtischen Tempel heraus. Verschwundene Gottheiten wurden angerufen, in den innerstädtischen Tempel zurückzukehren¹⁸³².

Des Weiteren wurde die Umwelt auch fern der Hauptstadt durch Wege, Straßen und Brücken erschlossen¹⁸³³. Es kann also von festliegenden Routen und Wegeverläufen ausgegangen werden. Zu den Aufgaben

1823 Zu ›Natur‹ s. II 1.1.4.

1824 Bordreuil 2006, 187–191: Texte jedoch aus Ugarit.

1825 s. vor allem Befunde in Büyükkaya, Boğazkale (Seeher 2000a, 15–34; Seeher 2000b, 261–301) und Kuşaklı mit botanischen Hinweisen zum Abgabensystem (Pasternak 1997, 120–122; Pasternak 1998, 160–170; Pasternak 1999, 109–111; Pasternak 2000, 348–350). Zur allgemeinen Umweltgeschichte Dörfler u. a. 2000, 367–380.

1826 Müller-Karpe 2017, 18 f. Abb. 16 meint sogar, dass das hethitische Plansystem von Kuşaklı/Şarišša mit 45°-Winkel bis in die weite Umgebung zu erkennen ist; s. auch Beckman 1999a, 161–169.

1827 Bryce 2002, 104 zum Ende der Militärkampagnen im Herbst.

1828 Das Wort »privat« wird dabei vermieden, denn mit privat wäre keine Privatperson im heutigen Sinn gemeint (s. II 1.1.2.1), sondern eine Institution oder ›Körperschaft‹, die aus Tempelheiten, aber auch einzelnen Lebensformen bestehen konnte.

1829 Souček 1959, 5–43, 379–395 zu Katasterplänen und Feldertexten u. a. aus dem Archiv vom Nişantepe; Giordadze 1998, 95–103; Klengel 2006, 3–21 zur Beschreibung von Feldergrenzen und zu *šahhan* und *luzzi*. Müller-Karpe 2017, 16–19 zum Inhalt der Landschenkungsurkunden in Bezug auf die Neugründung einer Stadt.

1830 Den Mythen ist gemeinsam, dass die Menschen und Gottheiten zusammen versuchen, die Notzeit durch

den Rückruf der betreffenden Gottheit in seinen oder ihren wohl innerstädtischen Tempel zu beenden, s. z. B. Schwemer 2015. – CTH 324 Telipinu-Mythos: s. III 1.5.1. – Auch andere Gottheiten konnten verschwinden: Haas 1970, 141–174; Moore 1974; Ünal 1994c, 812–823; Mazoyer 2007, 507 f.: die Sonnengottheit (CTH 323); Inar(a) (CTH 336 KUB 33. 57); Wettergott von Kuliwišna (CTH 328), Wettergott von Nerik (CTH 671 KUB 36. 89), Ḫannaḫanna/^DMAḪ (CTH 334).

1831 Zu Gebeten s. z. B. Singer 2002b.

1832 Zum Telipinu-Mythos s. III 1.5.1.

1833 Garstang 1943, 35–62; Goetze 1957b, 91–103; s. auch die Wegbeschreibung Lorenz – Rieken 2007, 467–486. Ein Brief aus Maṣat Höyük (Nr. 72/Mṣt. 75/67: Alp 1991, 256–259. 341) nennt eine ^{GIS}arm[i]z[zi]-Brücke außerhalb der Hauptstadt. Dabei thematisiert er Schwierigkeiten bei der Lieferung des *murta*-Holzes für den Bau einer Steinbrücke. Eine befestigte Straße wurde in Ortaköy/Şapinuwa gefunden, s. M. Süel 2015, 113: »Crushed rock, river gravel, and a special mortar have been used to build this road, which is 2.30 m wide«. Brücken außerhalb von Boğazkale gab es bei Adana (del Monte – Tischler 1978, 54) und über den Zulijaš (del Monte – Tischler 1978, 331 Şak(u)tunuwa und 361 Šišna, zu Zulijaš s. III 1.3.3.1). s. Otten 1983, 433 f.; Alp 1991, 32–35 CTH 83. 3 KBo 16. 36 + KUB 31. 20 + Bo 5768; Börker-Klähn 2007, 105. – Zum Ritualgeschehen an *ḫattarešsar*-Straßen s. I 1.2.2.5.1.

der Landesfürsten gehörte es, die Wege »sauber« zu halten¹⁸³⁴. In einem Brief aus Maşat Höyük wird ein Weg (KASKAL-ši) vorgeschrieben, den die Späher nehmen sollen¹⁸³⁵. Interessant ist in diesem Zusammenhang auch die Erwähnung des Wechsels des königlichen Wagens nach dem Wettlauf zwischen den ^(NA₄)huwaši am zweiten Tag des AN.TAḪ.ŠUM^(SAR)-Festes¹⁸³⁶. Nach dem Trankopfer fuhr der König zur großen Straße, wo er auf dem Weg nach Ḫattuša den Wagen wechselte. Dies könnte auf unterschiedliche Bodenbeschaffenheiten hinweisen und implizieren, dass der Wettkampf abseits des per Straße erschlossenen Gebietes stattfand, wohingegen bei Annäherung auf Ḫattuša eine große Straße zur Verfügung stand.

Im Ritualkontext wurde der Weg für die Rückkehr des Gottes Telipinu besonders schön bereitet¹⁸³⁷. Im Anschluss an Reinigungsrituale steckte der Ritualbeauftragte an einem »unberührten Ort« im Gebirge einen Weg mit Pflöcken aus G^{IS}ILDAG-Pappelholz ab¹⁸³⁸.

Eine Untersuchung der produktiven Qualitäten der Landschaft verspricht interessante Ergebnisse zum Verhältnis des produktiven zum sakralisierten ›offenen Raum‹. Beispielsweise könnte untersucht werden, inwieweit potentiell ›göttlich beseeltes‹ Land der landwirtschaftlichen Produktion zugeführt und umgewidmet wurde und ob dies überhaupt einen Gegensatz darstellte. Dabei mag nochmals die funktionale Bedeutung der hethitischen Herbstfeste beleuchtet und analysiert werden, ob es sich um eine Gegengabe zur erwirtschafteten Subsistenz handelte.

Wie aufgezeigt, ist Umwelt unter produktiven Aspekten in der Mindscape zu betrachten, allerdings nicht losgelöst von sakralen Landschaften, was die Überlegung einer fehlenden Trennung ›sakral‹/›profan‹ bestätigt¹⁸³⁹.

III 1.2 ›Historische‹ Qualitäten

Die historische Landschaft wird durch Erinnerungen und bisweilen gebaute Monumente gebildet, wie Toponyme oder Geschichten über Bezüge zwischen Ereignissen und Orten verraten. Diese Narrative können von Kriegszügen und Schlachten, Lebensgeschichten von Heiligen und AsketInnen oder Ähnlichem berichten¹⁸⁴⁰. Bisweilen sind diese Geschichten in Toponymen erhalten, erklären historische Begebenheiten den Verlauf einer Grenze oder begründen solch mythisch-historische Begebenheiten die außergewöhnliche Qualität einer Landschaft.

Für derartige Lebensgeschichten fanden sich keine expliziten Hinweise in den Texten. Nur mittelbar informieren Berichte der hethitischen Könige über historisches Geschehen. So bestieg der König – gegebenenfalls auch zu Fuß – Berge, um feindliche Kämpfende niederzuringen¹⁸⁴¹. Auch zogen sich Feindliche in die strategisch günstige Lage auf (hohe) Berge wie auf den Berg Arinnanda zurück¹⁸⁴². Ḫattušili I. z. B. überblickte und leitete vom Berg das Kriegsgeschehen¹⁸⁴³.

1834 von Schuler 1957, 41; zur *BEL MADGALTI*-Anweisung s. I 1.2.1.1.1.3.

1835 Alp 1991, 128–131 Nr. 7/Mṣt. 75/70.

1836 CTH 606, s. I 1.2.1.

1837 CTH 324, zum Telipinu-Mythos s. III 1.5.1.

1838 Hethiterportal online zu CTH 393 § 12, »Ritual der Anniwiyani für die LAMMA-Gottheiten«. Das Pappelholz spielte zusammen mit Wasser und Fäden laut Müller-Karpe 2017, 29 eine Rolle zur Landvermessung und Ausrichtung an den Kardinalsrichtungen, z. B. in einem weiteren Abschnitt des »Rituals der Göttin der Nacht«, s. Kronasser 1963, 27.

1839 Zur methodischen Auseinandersetzung s. II 1.2.1; II 3.1.2.

1840 Werblowsky 1998, 15; zur Legitimation durch Traditionen s. II 3.3.4.

1841 Güterbock 1956a, 41–68. 75–98. 107–130; Freu 2006, 230 z. B. CTH 40, »Mannestaten des Šuppiluliuma«; Börker-Klähn 2007, 91–118; in bruchstückhaftem Zusammenhang der Berg Al(?) - lina erwähnt. Ein Feind postierte sich auf

dem Berg Ammuna, ein anderer Gegner zog sich (ebenfalls) auf einen Berg zurück.

1842 Raimond 2006, 291–298. In CTH 61, den »(Zehnjahres) Annalen des Muršili II.« besagt eine Passage, dass sich der luwische König Uḫḫaziti von Arzawa und sein Hof dem Kampf durch Flucht auf den Berg Arinnanda entziehen wollten. KUB 14. 15 III 39–41: »Der obengenannte Berg Arinnanta (ist) sehr schwierig; er streckt sich im Meer vor, ferner (ist er) sehr hoch und waldbedeckt, ferner (ist) er felsig und es ist nicht möglich, mit dem Wagen hinaufzufahren«, s. auch Güterbock – Hoffner 1997, 315. Nochmals findet sich dieser Vorgang wohl in CTH 147, »Die Vergehen des Madduwatta«, s. Raimond 2006, 292 KUB 14. 15 III 28–33. – ^{HUR.SAG}A-ri-in-na-an-da/ta belegt laut del Monte – Tischler 1978, 36 f. in Arzawa; KUB 14. 15 III 30', 39'; KUB 14. 16 III 7', 13' (br), 17'; KBo 3. 4 II 33, 34, 37, 38, 40, 46, 49; Raimond 2006, 292 Anm. 6.

1843 Güterbock 1938, 114–124; Hoffner 1980, 299 f.; Beal 1992a, 298. 313 KBo 1. 11: Belagerung von Uršu, aber Berge in der entfernten Provinz Lawazantija. Auch von

Doch wurden – im Gegensatz zum Verhalten anderer Kulturen, die in der Mehrheit jedoch den modernen Nationalstaaten zuzuordnen sind – diese ›Feldherrenhügel‹ o. Ä. nicht zu baulich memorierten Erinnerungsräumen. Die bei seinem Sieg durch Tuḫalija den Gottheiten versprochenen drei Stelen sind eher als Votive denn als Memorierungen zu interpretieren¹⁸⁴⁴.

HeldInnenverehrung, Schlachtendenkmäler oder ähnliche menschliche Lebensgeschichten, die mit der Landschaft verbunden wurden, erhielten keinen nachhaltigen Niederschlag im ›offenen Raum‹. Ausnahmen in Memorierung historischer Geschehnisse bilden zwar die Inschriften in Yalburt (**I-Nr. 62**) und Emirgazi (**I-Nr. 31**), doch sind sie eben nicht am Ort des Geschehens in Lykien aufgestellt.

Die schriftliche bzw. bildliche Manifestation von (politischen) Besitzansprüchen (Vertragstexte, Grenzbeziehungen) oder von Vererbung bzw. Vergabe von Land gehörten zum Zeitpunkt ihrer Entstehung in die ›produktive‹ Ebene. Im Laufe der Zeit entwickelten sie jedoch eher eine ›historische‹ Komponente, auf die sich im Rückblick bezogen werden konnte. Belegt ist die ›historische‹ Ebene z. B. durch die zeitliche Verwahrung von Landschenkungsurkunden und Verträgen¹⁸⁴⁵. Dass es sich bei den Grenzen der Verträge nicht um Grenzlinien, sondern um -zonen handelt, steht zu erläutern¹⁸⁴⁶.

Den ›(pseudo-)historischen‹ Qualitäten können auch Mythen über die Welterschaffung und den ›offenen Raum‹ zugeordnet werden. Diese lassen sich in den Verweisen auf *in illo tempore* in den Ritualtexte finden¹⁸⁴⁷. Wie erwähnt können Mythen ätiologisches Instrument zur Erklärung von Naturphänomenen gewesen sein, ohne sie im Rahmen eines postreligiösen Verständnisses und eines Fortschrittsmythos darauf reduzieren zu wollen¹⁸⁴⁸. Hingewiesen sei in diesem Zusammenhang auf den Mythos über den Stier, der den Weg durch den Taurus bahnte und dabei seine Hörner verbog¹⁸⁴⁹.

Sehr häufig, vor allem relativ gesehen zu anderen mittel- oder spätbronzezeitlichen Textkorpora, soll laut Ullman im hethitischen Textkorpus auf die Landschaft Bezug genommen worden sein: »[L]andscape rather than an urbanscape is at the core of the Hittite frame of reference«¹⁸⁵⁰. Vor allem in diplomatischen Texten werden Elemente der Umwelt aufgelistet, um dadurch Grenzen abzustecken. Diese Aussage von Ullman ist zu relativieren, denn unter diesen Merkmalen finden sich auch Siedlungen.

Für altertumswissenschaftliche Fragestellungen gilt darüber hinaus, dass Räume in der Umwelt – selbst wenn sie nicht durch menschliche Eingriffe physisch verändert wurden – Ge-Schichten, d. h. auch eine ›Archäologie‹, besitzen. Die Veränderung geschah in den eingeschriebenen Bedeutungen der Landschaft bzw. den physischen Veränderungen an der Umwelt. Schon allein die im Diskurs verankerte Benennung von Ortsräumen ändert die Wahrnehmung, löst Räume aus der Homogenität heraus, macht sie zu Landschaft und ist ein Teil der Aneignung¹⁸⁵¹. ›Natur‹ gab es sowohl in ›produktiver‹, als auch in ›historischer‹ und – wie noch zu zeigen – ›sakraler‹ Perspektive bereits in hethitischer Zeit nicht.

Eine Zuordnung von hethitischen Benennungen auf heutige Ortsräume, d. h. Berge, Flüsse, Siedlungen, ist äußerst schwierig, und die Lokalisierungen sind in der Literatur entsprechend widersprüchlich. Annäherungen wurden in verschiedenen Geographien des hethitischen Großraums versucht, erreichten allerdings nur Wahrscheinlichkeiten¹⁸⁵². Auf eine Wiedergabe der Lokalisierungsvorschläge von Bergen

Xerxes I. von Persien ist belegt, dass er dem Kriegsgeschehen von einem Berg herab folgte. Dies erinnert an die bei Werblowsky 1998, 151 angeführte Stelle aus der Bibel Kg. 20. 23, dass der Gott der Israelis ein Gott der Berge sei und darum sollen die Schlachten der Aramäer in den Tälern geschlagen werden.

1844 de Roos 1989, 39–48 KBo 33. 216; Breyer 2011, 514 fälschlich als KUB 33. 1 5–8.

1845 Zu Landschenkungsurkunden allgemein s. Giordagde 1998, 95–103; Klengel 2006, 3–31; Haase 2008, 151–156; Rüster – Wilhelm 2012. Texte aus ›privatem‹ Besitz zu den verkaufbaren ^{GIS}TUKUL-Lehen sind nicht erhalten, da sie wahrscheinlich aus vergänglichen Materialien bestanden.

1846 Zu Grenzzonen s. III 1.3.2.1.

1847 Zur Wirksamkeit des *in illo tempore* s. II 3.3.4.

1848 Überlegungen zur Ätiologie s. II 1.2.1.

1849 Otten 1962, 156–168 CTH 16 KBo 3. 41 + KUB 31. 4 Vs. 15–19 Erzählung von der »Überquerung des Taurus« auf dem Weg nach Ḫalpa; Haas 1982, 81. 223 Anm. 172 bezieht diesen Traum des Ḫattušili I. auf den Pass bei Hanyeri.

1850 Ullman 2010, 21. 43–48.

1851 Porteous 1990, 72: Namensgebung als Teil der Aneignung; Hoffner 1996, 247–259.

1852 Zusammenfassend Alparslan – Doğan-Alparslan 2015, 90–110 und 2011 bis 2013 die Internetseite Hittite Historical Atlas Project, <<http://hha.datalino.de/sites.php>> (21.01.2018 [am 03.09.2022 nicht mehr erreichbar]), s. auch Bru – Labarre 2014, ebenfalls mit einem Atlasprojekt für Kleinasien. Prominentes Beispiel war u. a. die Reihe »Repertoire Geographique des Textes Cuneiformes«, z. B. del Monte – Tischler 1978; del Monte 1992. Zur Kritik s. z. B. Taracha 2012a, 220 f.

und Ähnlichem wird daher zumeist verzichtet. Ein Blick auf das große Namensrepertoire verdeutlicht, wie differenziert die Umwelt benannt und wahrgenommen wurde.

Besonders bemerkenswert ist eine detaillierte Wegbeschreibung aus dem Älteren Großreich, in der die Landschaft in links, rechts, vorne und oben eingeteilt wird. Geländemerkmale wie ein Kornfeld, Steinbruch, Quellen, Siedlungen, Berge, Türme, Öfen, ^(NA₄)*huwaši*¹⁸⁵³ und mehrere bisher nicht übersetzbare Begriffe¹⁸⁵⁴ geben Auskunft über erwähnenswerte, d. h. wahrgenommene Eigenschaften der Umwelt und der Landschaft¹⁸⁵⁵.

Im Rahmen der Altertumswissenschaften ist es dennoch kaum möglich, eine (hethitische) Wahrnehmung, geschweige denn Gefühle gegenüber der Landschaft zu rekonstruieren. Eine Annäherung könnte erneut lediglich in der Analyse der semantischen Felder der Eigenbegrifflichkeiten versucht werden, was aber den SprachwissenschaftlerInnen überlassen bleiben muss¹⁸⁵⁶.

Auch diese Hinweise seien lediglich als Anstoß für weitere Untersuchungen verstanden, die das Verhältnis der Schriftquellen historischen und mythologischen Inhalts zum ›offenen Raum‹ und seinen historischen Schichten beleuchten.

Festzuhalten ist an dieser Stelle, dass historische Qualitäten offenbar eher die mentalen Landschaften und weniger den Ortsraum prägten.

III 1.3 ›Sakrale‹ Qualitäten

Eine Betrachtung der potentiellen sakralen Qualitäten des offenen Raums kann nur in einer Auswahl durchgeführt werden. Etwa 165 lokale und überregionale EZEN-Feste sind überliefert: darunter Monatsfeste, »Jahresfeste«¹⁸⁵⁷, Herbstfeste, Frühjahrsfeste, Feste des Donnerns, Fest des reinen Priesters, Feste der Axt¹⁸⁵⁸. Zu den großen Festrivalen unter Beteiligung zahlreicher Menschen gehörten vor allem das KILAM, das *purullija*, das AN.TAḪ.ŠUM^(SAR) und das *nuntarrijašhaš*¹⁸⁵⁹, wobei die beiden letztgenannten mit mehr als einem Monat Ausführungszeitraum die zeitlich umfangreichsten darstellen¹⁸⁶⁰. Sie wurden zu unterschiedlichen Zeiten für das Wohl der Gemeinschaft abgehalten.

Zur genaueren Betrachtung sind hier Prozessionen und Umzüge ausgewählt, da sie Auskünfte über die prozessuale Raumpraxis versprechen. Intensiver erfolgt die Untersuchung der Mindscape und die

1853 s. I 1.2.1.1.

1854 Lorenz – Rieken 2007, 467–486: *tittapalwant-*, *šinaḫtura-*, *a]lki* [des/r (-)] *ḫargāššana-*, *āšalija-*, *x-aškueššar* von ^{URU}Ukkija, *pandukišša*, *huwašijawant-*, *ḫuwazzarani-*.

1855 Lorenz – Rieken 2007, 467–486.

1856 s. auch den Ansatz von Brosch 2014a; zusammenfassend Brosch 2014b zur (althehithischen) »Raumgrammatik«, in der Richtungen und Bewegungen untersucht werden.

1857 Goetze 1957a, 165 KBo 3. 4 II 48: im Winter gefeiert.

1858 Hoffner 1967, 1–99: bes. 39–41; Güterbock 1970, 175–180; van Gessel 2001, 281–287; Görke 2008, 49 f. Zur Anzahl s. Bryce 2002, 188; Ullman 2010, 259.

1859 CTH 626, KBo 30. 77 Kol. III 5'–10' 43 »Eilfest« (EZEN₄ *nuntarrijašhaš*); Nakamura 2002, 261. 264; Corti 2007b, 163–174; Görke 2008, 58 f. Statuen der/des ^DZitharija ins Haus seines Großvaters und später Ḫakkura und Tatšuna (KUB 9. 16 Vs. I 4–11) oder ^DḪalputili und Zulumma (?) (KUB 55. 5 + Rs. IV 4'). Im *nuntarrijašhaš* waren im ersten Teil Ritualhandlungen innerhalb der Tempel bzw. die Prozession von Gottheitsbildern zwischen Tempeln vorgeschrieben und erst im weiteren Verlauf (Vs. III 23') »kommt die Gottheit zum Tor hinunter«. Daraufhin ging der König zum wohl innerhalb der Stadt gelegenen ^{NA₄}ZI.KIN und be-

opferte den Wettergott von Zippalanda, den Berg Daḫa und Ḫašmaiu. Popko 1994, 224 f.: Diese drei Gottheiten erhielten auch am ^(NA₄)*huwaši* der Ḫaratši Opfer: (17) [den Berg Daḫa(?), Zi]pljanti und Ḫašmaiu; KUB 20. 19 + KUB 51. 87 Vs. III 15–17. – Parallel zu den Handlungen ertönte(n) Musik bzw. Sprechakt. Popko 1994, 206–215 KUB 11. 30 + KUB 44. 14. Unklar ist die folgende Passage Vs. III 33'–36', wo von allen Ländern (KUR.KUR^{ME.EŠ}) – laut Popko 1994, 214 den VertreterInnen der Provinzen – und ^{GIS}ZI.KIN^(HLA)-Holzstelen die Rede ist. Auf der Rs. IV dieser Tafel wurden königliche Handlungen am Berg Daḫa beschrieben, wobei am Ende der Aufstiegs Passage in unklarer Bedeutung das Wort ^{NA₄}*pa-aš-ši-[u-uš]*- (Rs. IV 5') erhalten geblieben ist und verschiedene Opferhandlungen anschlossen, s. auch Popko 1986a, 218. Die ^{NA₄}*pa-aš-ši-[u-uš]*-Kieselsteine (oder Obsidian?) wurden oftmals in einer sympathisch reinigenden Handlung in Gewässer geworfen; zu *paššiluš*- s. III 1.3.3.2.

1860 Schwemer 2004, 395–412 zu strukturellen korrelativen Gemeinsamkeiten von AN.TAḪ.ŠUM^(SAR)-Fest im Frühjahr (s. I 1.2.1) und »Fest der Eile« (EZEN₄ *nuntarrijašhaš*) im Herbst. So gibt es einige Wiederholungen, sei es an Ortschaften oder auch an Lokalitäten in Ḫattuša, die der König zu beiden Festen aufsucht, um hier Rituale zu vollziehen. In den Einzelheiten können sich die Itinerare jedoch stark unterscheiden.

möglicherweise ortsräumliche Umsetzungspraxis anhand der Berge und Gewässer. Diese Geländemerkmale wurden gewählt, da die Keilschriftquellen zu ihnen in der Literatur relativ gut erschlossen sind.

Da aus den hethitischen Festritualen zu erfahren ist, dass es während der Reisefeste und Prozessionen verschiedene ›Stopps‹ im ›offenen Raum‹ gab, ist davon auszugehen, dass die Landschaft in ihrer Homogenität unterbrochen war. Die ›Stopps‹ dürften transzendente und immanenten Wertigkeiten markieren, deren Räume im Folgenden als Räume mit potentiell ›sakralen‹ Qualitäten angesprochen werden¹⁸⁶¹.

Vor allem bei der Untersuchung von Prozessionen ist hethitische Lebenswelt nachvollziehbar, da sie im ›offenen Raum‹ Geschichten erzeugen. Typische Merkmale des Ritualgeschehens bei Prozessionen, das in ihnen vorgeschriebene Verhalten sowie ihre Partizipationsstufen werden im folgenden Kapitel III 1.3.1 besprochen.

Die Aufteilung der Landschaft zwischen verschiedenen Gottheiten wird im Anschluss anhand des Beispiels der Berge und Berggottheiten etwas ausführlicher vorgestellt¹⁸⁶². In die Diskussion fließt auch mit ein, ob und wenn ja, inwieweit ihre topographische Höhenlage eine Rolle bei einer potentiellen Sakralisierung gespielt hat. Die für andere Lebensformen diskutierte ›kosmischen Ordnung‹ einer Weltenachse (›*Axis mundi*‹) oder von Bergen als GöttInnensitze wird für die hethitische Lebenswelt geprüft¹⁸⁶³. Weitere ›kosmische Bezüge‹ könnten Ausrichtungen von Tempelanlagen aufweisen wie sie Andreas und Vuslat Müller-Karpe und Andreas Schrimpf für Kuşaklı-Şarišša ausmachten¹⁸⁶⁴. Dies betrifft jedoch nicht die Umsetzungsräume im ›offenen Raum‹ und soll daher bis auf den Verweis auf Juan Antonio Belmonte und A. César González-García undiskutiert bleiben¹⁸⁶⁵. Letztere versuchten sich – wenig überzeugend – an der Zuweisung einer an den Sonnenwenden orientierten Raumplanung (›skyscape‹) für Ḫattuša.

Dass auch Lebensbereichen wie ›links‹ und ›rechts‹ eine kosmische Zuordnung zukam, wird deutlich in der Aufteilung des ›offenen Raums‹ in der Mantik¹⁸⁶⁶. Interessante Ergebnisse sind zu erwarten, wenn die Wortfelder links mit negativ und rechts mit positiv bei den HethiterInnen von PhilologInnen untersucht werden und genauer geprüft wird, inwieweit diese Übersetzungen und Zuordnungen auf westliche, moderne oder hethitische Mindscapes zurückgehen. Erste Anregungen in diese Richtung werden bei der Betrachtung der Konzepte für die AkteurInnen des Ritualgeschehens diskutiert¹⁸⁶⁷.

Aufgegriffen wird auch die im Rahmen der philologisch-historischen Interpretation von Eflatun Pınar angedeutete, potentiell sakrale, aber vor allem reinigende Mindscape von Quellen und Wasser¹⁸⁶⁸. Bereits Peter und Wilhelm schlugen vor, auf die Differenzierung ›sakral‹ und ›profan‹ im Hethitischen zu verzichten, da diese eher nach »rein« und »unrein« differenzierten¹⁸⁶⁹. In der ›produktiven‹ Mindscape zeichnete sich zumindest eine fehlende Trennung von ›sakral‹ und ›profan‹ ab¹⁸⁷⁰. Dass in der Mindscape oftmals anhand von ›rein‹ und ›unrein‹ differenziert wird, zeigen vor allem die Implikationen von Wasser und Kontaktzonen mit Wasser¹⁸⁷¹. Eine weitere Mindscape kann anhand der temporalen Qualitäten, die dem prozessualen Übergang von ›rein‹ und ›unrein‹ ebenfalls innewohnen, betrachtet werden¹⁸⁷².

III 1.3.1 Prozessionen und Umzüge

Prozessionen waren ein wesentlicher Bestandteil des Ritualgeschehens im ›offenen Raum‹¹⁸⁷³. Durch die hethitische Wendung *weḫuwanzi paizzi* bzw. *irḫai-/irḫiškizzi*¹⁸⁷⁴ wird ein »Herumziehen« ausgedrückt, mit dem möglicherweise das Herumziehen (der ^[MUNUS]NIN.DINGIR) von einem (innerstädtischen) Tempel zum

1861 Contra Hawkins 2015, 1, der meint »The greater part of the landscape of Hittite Anatolia was sacred, ...«.

1862 s. III 1.3.2.

1863 s. II 1.2.1; vor allem zu Bergen als ›*Axis Mundi*‹ s. III 1.3.2.3; IV 1.3.

1864 Müller-Karpe u. a. 2009, 45–64; Müller-Karpe 2013, 335–354; Müller-Karpe 2015, 83–92.

1865 Belmonte – González-García 2015, 9–38 mit Verweisen auf weitere Literatur, z. B. González-García – Belmonte 2014, 317–331.

1866 Zu Wasser und Mantik s. III 1.3.3.3, zu ›links‹ und ›rechts‹ s. auch III 6.1.1.3.

1867 s. III 6.1.1.3; III 6.2.1.3.

1868 Zum *luli-* s. I 2.2.1; zur Mindscape s. III 1.3.3.2.

1869 Moyer 1969 zum Konzept des *šuppi-*, »rein«; Wilhelm 1999, 204 f.; Peter 2004, 268.

1870 s. III 1.1.

1871 s. III 1.3.3.2; s. auch Reinigungsrituale III 6.1.2; zu nicht reinen Orten s. III 1.4.

1872 s. III 1.5.

1873 Picard 1937, 256; Frensd 1956, 95–100; Güterbock 1970, 175–180; de Martino 1995, 2661–2669.

1874 Pecchioli-Daddi 1987, 363 und Anm. 27.

anderen zwecks Opferungen gemeint war¹⁸⁷⁵. Im Folgenden sei kurz dargestellt, wie die Prozessionen laut den Textanweisungen durchzuführen waren. Auch diese Elemente des Ritualgeschehens sind stets nur formelhaft und verkürzt in den Texten erwähnt.

Im Unterschied zu den Umzügen ohne Begleitung von Gottheitsbildern bestanden Prozessionen aus einem Ortswechsel mit mehreren Teilnehmenden, bei denen Zeichen der Gottheiten oder GöttInnenstatuen, Opfer(tiere) und sonstige Zurüstung (passiv-mobile Elemente) mitgeführt wurden. Diese Ortswechsel wurden zumeist durch Musik, Geräusche, außeralltägliche Ausstattung, möglicherweise sogar visuelle Präsenz der Gottheiten, Gerüche und Ähnliches aktiv durch Darstellerinnen gestaltet und von eher passiven Teilnehmenden, den Zuschauenden, wahrgenommen. Das Goffmansche Bühnenbild folgte in diesen Ausnahmefällen den Darstellenden und sicherte ihnen eine sakrosankte Wirkung¹⁸⁷⁶. Eine weitere funktionalistische Interpretation Goffmans ist, dass die Honoratioren in ihrem ›Herumziehen‹ nicht mit gewöhnlichen Hausierern zu verwechseln sein sollten und dementsprechend eine besondere Ausstattung und Betonung ihres Status entwickelt wurde. Die Kontrolle über das Bühnenbild bot weiterhin den Vorteil, strategische Kunstgriffe einzuführen und hierdurch die dem Publikum zugänglichen Informationen zu manipulieren¹⁸⁷⁷. Ein außergewöhnliches Bühnenbild vermittelte dem Betrachtenden die Würde und das Prestige des Darstellenden, was auf den Interpretationsansätzen der Ritualtheorien aufbaut¹⁸⁷⁸.

Prozessionen erfüllten primär die (königlichen) Pflichten der Verehrung und Versorgung der Gottheiten und sekundär eine kommunikative, gemeinschaftsbildende, performative Handlung. Dabei reflektieren sie den Habitus in der Selbstdarstellung der Beteiligten und drücken Macht, Prestige und soziale Ordnung aus¹⁸⁷⁹. Dies bedeutet nach Ida Östenberg nicht, dass die in den Prozessionen dargestellte soziale Ordnung die soziale Ordnung im täglichen Leben eins zu eins widerspiegelt, sondern eher, dass es eine idealisierte Form in einer »time out of time«-Performanz ist¹⁸⁸⁰. Aber auch die Zuschauenden waren durch die Bestätigung ihrer Erwartungen und die emotionale Beteiligung an einem Wir-Gefühl in das Geschehen aktiv eingebunden¹⁸⁸¹. Auch hebt eine Prozession durch das Wir-Gefühl zwar auf der emotionalen Ebene Schranken in den Hierarchien zu Gemeinsamkeiten auf, doch werden auf einer formalen Ebene die teilnehmenden DarstellerInnen¹⁸⁸² wie HauptdarstellerIn und RegisseurIn in ihrer sozialen, exklusiven Position bestätigt bzw. sogar herausgehoben. Daher ist es nach Östenberg auch möglich, Prozessionen – vor allem spricht sie aber über den römischen Triumphzug – als gelebte Hierarchien zu interpretieren¹⁸⁸³. Angemerkt sei, dass es zwar keine militärischen Triumphzüge wie die römischen im hethitischen Anatolien gab, doch kann dies dennoch für Ritualfeste gelten.

Als Handlungen finden am Ende von Ortswechseln vor allem Opfer, Reinigungsrituale und Vergnügungen statt. Diese Einzelelemente werden unten noch genauer diskutiert¹⁸⁸⁴. Im *nuntarrijašḥaš*-Fest sind – wie auch beim KILAM – zwei Arten von Prozessionen bzw. Umzügen zu erkennen: der Ortswechsel mit Gottheiten und der des königlichen Zuges unter Begleitung von Musik und Leibwächtern¹⁸⁸⁵.

GöttInnenstatuen und -symbole¹⁸⁸⁶ führen im Verlauf verschiedener Festrionale auf Wagen über größere Strecken durch die Stadt, aber auch durch den ›offenen Raum‹. Als Beispiele sind das Telipinu-Festritual¹⁸⁸⁷, das *nuntarrijašḥaš*-Fest¹⁸⁸⁸ und das genauer vorzustellende KILAM mit seiner typischen Tierprozessionen seit der althethitischen Zeit zu nennen¹⁸⁸⁹. Die Prozession mit GöttInnensymbolen oder -statuen in den ›offenen Raum‹ war im hethitischen Bereich jedoch eher die Ausnahme und dürfte primär der Reinigung gedient haben. Wenn es heißt: »die Gottheit geht« werden zumeist die Gottheitsbilder auf innerstädtischen Wegen

1875 Corti 2007a, 173 f., Beispiel aus *nuntarrijašḥaš*-Fest (IBoT 2. 8 + KUB 59. 2 + Bo 3893 + 582/u Rs. III 34' sowie KBo 39. 63 + IBoT 4. 81 + KBo 3. 25 + KUB 10. 48 + Bo 847/u Vs. II 6-8) Verbum *wah/weḥ-*, »drehen, wenden«, vgl. Houwink ten Cate 1988, 171. 188, Nakamura 2002, 236. 238. 346 f. KUB 25. 12 Rs. VI 16' f., KUB 11. 34 VI 52 f.

1876 Zum Bühnenbild s. II 4.2; zu DarstellerInnen s. II 4.3.1.

1877 Goffman 2010, 87 f.

1878 Interpretationen der Ritualtheorien s. II 3.3.4; DarstellerInnen s. II 4.3.1.

1879 Zu Macht s. II 3.3.4.

1880 Östenberg 2009, 7 f.

1881 Östenberg 2009, 7.

1882 Zu DarstellerInnen s. II 4.3.1.

1883 Östenberg 2009, 8.

1884 Zu Opferhandlungen s. u.a. bei Smellscape III 4.1 und Tastescape III 5.1. Zu Reinigungsritualen s. III 6.1.2; III 6.2.2. Zu »Unterhaltung« s. III 6.1.3; III 6.2.3; III 6.3.

1885 Görke 2008, 59.

1886 Zu Gottheitsbildern s. III 2.2.5.

1887 Telipinu-Mythos (*mugawar*), s. III 1.5.1; zu *mugawar* s. III 3.1.2.

1888 Zum *nuntarrijašḥaš*-Fest s. III 1.3.

1889 Zum KILAM s. III 1.3.1.1.

zwischen den Tempeln transportiert, womit eine Zurschaustellung für eine größere Öffentlichkeit möglich wurde. In diesen Festen konnten die Menschen durch visuelle Bezüge den Gottheiten nahekommen, wobei sicherlich die Frage zu stellen ist, inwieweit die GöttInnenstatuen tatsächlich sichtbar und nicht verhängt, abgedeckt oder anderweitig unsichtbar waren. Zumindest auf der Vase von Hüseyindede (**PM-Nr. 84**) sind sie erkennbar. Aber auch das Wissen um die göttliche Präsenz in Form einer (abgedeckten) Statue auf einem Wagen erzielte eine Inklusivität und Partizipation bzw. Nähe, die durch die in der Regel abgeschirmten göttlichen Bereiche in den Tempeln ansonsten verhindert wurde. Eine Feiertags- und Festtagsstimmung einer ›herausgehobenen‹/›erhabenen‹ Lebenswelt ist anzunehmen. Diese führte zu einer Festigung des Gemeinschaftsgefühls und der Bestärkung einer kollektiven Identität, was wiederum die Herrschaft und das Prestige der Herrschenden festigen konnte¹⁸⁹⁰.

Aufgrund der göttlichen Anwesenheit gehörte die Prozession zum Ritualgeschehen und diente nicht allein funktionalistisch dem Wechsel des Umsetzungsraumes. Die Begriffe »Umzug« und »Prozession« sollten zukünftig klarer differenziert werden.

III 1.3.1.1 Prozession zwischen Stadt und ›offenem Raum‹: KILAM-Fest

Das KILAM-Fest war ein wohl seit der althethitischen Zeit gefeiertes Festrival, das drei Tage dauerte und von Jahreszeiten unabhängig in Hattuša, Zippalanda und Arinna gefeiert wurde¹⁸⁹¹. Der Name bezieht sich auf die Wendung »[W]enn sich der König dreimal im KILAM niedersetzt«¹⁸⁹². Übersetzt bedeutet KILAM entweder »Markt«, »Tor(bau)« oder »Pfeilerhalle«¹⁸⁹³.

Die zentralen Handlungen des Festes waren das Tragen der Kultobjekte »Tiere der Gottheiten« durch die Hauptstadt und eine »Große Versammlung« (*šalliš ašēšar*) mit einem großen Trinkritus für die

1890 Ähnlich Görke 2008, 68; zu Gesellschaft und Identität s. II 2.2.

1891 Vom KILAM-Fest ist bisher aufgrund des fragmentarischen Erhaltungszustands nur etwa die Hälfte der Handlungen zu rekonstruieren. Singer 1983, 128–131 vermutet, dass die Handlungen des ersten und dritten Tages identisch waren. Es sind zwei Serien des Festes überliefert: das deutlich besser erhaltene »regelmäßige KILAM-Fest« (EZEN₄ KILAM SAG.UŠ-NIM) und das »Große Fest« (EZEN₄GAL). Singer 1983, 47 f. 55 meint, dass für ihn eine inhaltliche Unterscheidung aufgrund des fragmentarischen Erhaltungszustandes nicht sicher möglich ist. Denkbar ist für ihn – ähnlich wie bei dem Fest des sechsten Jahres der Thronbesteigung des Muršili II. –, dass das »Große Fest« alle sechs Jahre, das regelmäßige hingegen alljährlich gefeiert wurde. Auch für das Festrival des *hešta*-Hauses (zum *hešta*- s. I 1.2.2.3) und möglicherweise auch des *purullija*-Festrivals sowie andere sind beide Arten Feste belegt. Die Kolophone des »Großen Festes« listen den Ritualtitel »Wenn der König sich dreimal im KILAM niedersetzt« und ordneten die Tafeln nach Tagen, während das Kolophon des »regelmäßigen« Festes sich darauf bezieht, dass von den Holztafeln (GIŠ.HUR) richtig übernommen, d. h. abgeschrieben, wurde. – Richter 2002, 301 plädiert aufgrund der Ritualtermini und des Theonomastikon für einen hattischen Entstehungskontext des Festes. Textvertreter aus der althethitischen Zeit, Älteren und vor allem dem Jüngeren Großreich sind bekannt. – Literaturauswahl: CTH 627, Hethiterportal online mit Literatur. Monographische Aufarbeitung durch Singer 1983; Singer 1984; auch von den Hout 1991b, 193–202; Haas 1994, 748–771; Groddek 2004a; Archi 2015, 12–14 zu einer Episode dieses(?) Festes oder von CTH 670 Singer 1986,

245–252; Popko 1995a, 148 f.; Rutherford 2005, 623–640; Mazoyer 2006a, 261–270; Textvertreter althethitische Zeit: KBo 10. 25 Dupl. KBo 11. 42 l.

1892 KBo 10. 31 Vs. III 14' f.

1893 Die Übersetzung des Wortes KILAM ist umstritten. Es könnte auf den Umsetzungsraum des Rituals hinweisen »Wenn sich der König dreimal im KILAM niedersetzt« (Schuol 2004a, 11 KBo 10. 31 Vs. III 14' f.); »Wenn der König [am] dritten [Tage] den KILAM inspiert« (Schuol 2004a, 11 KUB 20. 76 Rs. IV 10–12; Görke 2008, 51). Aus einem Duplikat ist die Gleichsetzung von KILAM (akkadisch MAHIRUM) mit hethitisch ^(E)*hīlammar* wahrscheinlich (Singer 1983, 46. 115; KUB 20. 4 IV 4 zu Bo 1834/c 10'). Daraus wäre eine Übersetzung »Marktfest« abzuleiten (dagegen Hübner – Reizammer 1985, 550; Friedrich 1991, 281; Rüter – Neu 1991, 47).

KILAM, hethitisch ^(E)*hīlammar* könnte als »Tor(bau)« (Friedrich 1927, 204) übersetzt werden, was von PhilologInnen favorisiert wird. Friedrich 1927, 179 f. meint dazu: »Auf Grund dieser Tatsachen besteht zwar keine vollkommene Sicherheit, aber doch wohl einige Wahrscheinlichkeit dafür, daß ^(E)*hīlammar* die für hethitische Bauwerke charakteristischen Torvorbauten mit Tierkolossen und Bildfassaden bezeichnet, die der Assyrer vielleicht (bekanntlich ist das eine alte Streitfrage) mit einem ›aus der Sprache des Westlandes‹ entlehnten Ausdruck bit *hīlanni* nannte«. Von ArchäologInnen wird die Übersetzung »Pfeilerhalle« favorisiert. s. Naumann 1941, 45–49; Naumann 1971, 455; Güterbock 1972–1975, 404 f.; Güterbock 1975a, 128; Naumann 1979; Alp 1983a, 325–332; Güterbock – van den Hout 1991, 60; Hemeier unpubliziert, Teil I: 139–156.

hattischen Gottheiten in einem ^{GIS}ZA.LAM.GAR-Zelt¹⁸⁹⁴ in Hattuša und Arinna¹⁸⁹⁵. Primärfunktion des Festes soll das Auslösen von Regenfällen gewesen sein, wie durch ein möglicherweise sympathisches Ritual der Rezitatoren an einem *luli*-Becken¹⁸⁹⁶ gegen Ende der Großen Versammlung vermutet wird¹⁸⁹⁷. Danach ging der König zum ^(NA₄)*huwaši* des Wettergottes, das er beopferte¹⁸⁹⁸.

Der erste Tag des KILAM-Festes begann mit dem Ankleiden des Königs im ^É*halentuwa*-Palast¹⁸⁹⁹, der auf der Büyükkale zu identifizieren sein dürfte, und seinem kurzen Aufenthalt im Thronsaal zur Erweiterung von Referenzen. Danach bewegte sich der König über einen Hof, wo ihn die ^(LÜ.MEŠ)*MEŠEDI*-Leibwache und die ^{DUMU}^{MEŠ}.É.GAL-Palastbediensteten beim ^É*arkiu*-, »Eingangsbereich/Baldachin«¹⁹⁰⁰ des Palastes erwarteten¹⁹⁰¹. Neben oder gegenüber dem Tor des »house of the queen's treasurer«¹⁹⁰² tanzten die ^{LÜ.MEŠ}ALAM.ZU₉-Rezitatoren¹⁹⁰³ in Erwartung der königlichen Ankunft. Ein Gebäude(teil) ^É*hulari* (Hapax) wird als weiterer Umsetzungsraum erwähnt. Anschließend ging der König zum ^É*katapuzna*-, »Balkon, Türschwelle«¹⁹⁰⁴. Von dort überblickte er die Prozession der »Tiere der Gottheiten«¹⁹⁰⁵, die wahrscheinlich außerhalb des Palastes an ihm vorbei führte. Vom ^É*katapuzna*- stieg der König in seine ^{GIS}*huluganni*-Kutsche¹⁹⁰⁶. Da die Königin hinter dem König herfuhr und dazu am KÁ-Tor des *halentuwa*-Palastes¹⁹⁰⁷ ihre ^{GIS}*huluganni*-Kutsche bestieg, ist anzunehmen, dass sich das ^É*katapuzna*- ebenfalls im Bereich des Palastes befand. Damit dürfte auch das mit diesem Terminus Bezeichnete zum Palastbereich gehören.

Am *hulamnaš* KÁ.GAL-*aš*, dem »großen Tor (der) Pfeilerhalle/Tore«, wurden die Wagen der Prozession vorbereitet¹⁹⁰⁸. Die Prozession selbst formierte sich an der *hulamni*-Pfeilerhalle/Tor¹⁹⁰⁹ der Gottheiten¹⁹¹⁰ bzw. am oberen ^É*kaškaštipa*-Portal¹⁹¹¹ und zog zum Tor des Palastes¹⁹¹². An ihr waren Tanzende, »Herren des Wortes« (Beschwörungspriester), ein junger ^{LÜ}*palwatalla*-Priester, der ^{LÜ}SANGA-Priester der ^DKAL-Schutzgottheit sowie der reine ^{LÜ}SANGA des ^DKAL beteiligt¹⁹¹³. Unter Begleitung von Gesang und umrahmt von Tanzenden zogen Vertretende¹⁹¹⁴ verschiedener Städte und Ortschaften (Anunuwa und Harihja[ša]¹⁹¹⁵) auf großen ^{GIS}MAR.GÍD.DA-Wagen¹⁹¹⁶ GöttInnenbilder und -symbole: Auf Berggöttern

1894 Zu Zelten s. III 2.2.8.

1895 Singer 1983, 100 KBo 27. 42 I 2 und KUB 2. 3 II 1.

1896 Zum *luli*- s. I 2.2.1.

1897 Schuol 2004a, 11; zu sympathischen Handlungen s. III 1.4.1.

1898 s. I 1.2.1.1.

1899 Singer 1983, 111 f. zum ^É*halentiu*-/^É*halentuwa*-.

1900 Singer 1983, 59 Anm. 19. 106-111: »passageway«; *arkiu* auch beim ^(NA₄)*huwaši* des Wettergottes belegt (KUB 2. 3 II 36); hurritischer Wortursprung, »Baldachin oder Eingangsbereich«.

1901 Görke 2008, 52; zu den AkteurInnen s. III 2.3.1.2.

1902 Singer 1983, 59.

1903 Zum ^{LÜ}ALAM.ZU₉- s. III 3.1.2.

1904 Zu ^É/^{GIS}*katapuzna*-s. III 2.2.6.1.

1905 Durch die Verehrung der Wildtiere während der Prozession ist für de Martino 1995, 2666 f. ein starker Bezug dieses Festes zur Jagd wahrscheinlich. Er weist weiterhin auf die frühbronzezeitlichen Tierfiguren bzw. Standarten aus Alaca Höyük hin, die er für Vorgänger der verwendeten Tierfiguren hält.

1906 Singer 1983, 62; Singer 1984, 18 KBo 10. 24 III 18'-22', IV 5 f.; auch in Izmir 1270 Vs. III 1 (Singer 1983, 71; Singer 1984, 73) ist der Wagen des König der ^{GIS}*huluganni*, zu Fortbewegungsmitteln s. III 2.2.9.

1907 Güterbock 1974a, 312; Alp 1983a, 196 Anm. 192.

1908 Singer 1984, 12 KBo 10. 23 + III 17" f.

1909 Zum *hulamni*/*hulammar*-, s. I 1.2.1.1.2.

1910 Singer 1984, 13 KBo 10. 23 + IV 15: DINGIR^{MEŠ}-*aš-ša hulamni*, »Torbau/Pfeilerhalle der Gottheiten«.

1911 Singer 1983, 61. 115 f.; Singer 1984, 16 KBo 10. 24 I 10-13; Puhvel 1997, 120 f. ^É*kaškaštipa*-, »gatehouse, portal«.

1912 Singer 1984, 19 ^É*halentuwa* KÁ-*aš* KBo 10. 24 IV 8.

1913 Bachvarova 2009, 38 f.; Hundemänner, ein oder

zwei Sänger und andere Männergruppen wie die Männer von Anunuwa, ein hattischer Chor, der von der Lyra und dem Schlagen der Speere begleitet wurde sowie weitere AkteurInnen zogen am König vorbei. Die Aufreihung ist wie folgt: »Erster Zug«: alle Tiere, Herren der Worte, und musizierender ^{LÜ}ALAM.ZU₉-Rezitator; folgend: ^{LÜ}SANGA des ^DKAL, der heilige ^{LÜ}SANGA des ^DKAL, ein junger ^{LÜ}*palwatalla*-Priester, von Tanzenden gesäumter ^{GIS}MAR.GÍD.DA-Wagen. Weiterhin: Speere, »Schmuckstein«, »Jagdtasche«, und dann die »Tiere der Gottheiten«. Die »Tiere der Gottheiten« sind ein silberner Leopard, ein goldener Löwe, ein silbernes Wildschwein, ein Wildschwein aus Lapislazuli sowie ein silberner Bär und Steinböcke. Der Paralleltext nennt zusätzlich einen silbernen Wolf und mehrere silberne Bären. Im weiteren Verlauf zogen Menschen aus unterschiedlichen Städten Hirsche aus verschiedenen Edelmetallen auf Wagen. So beförderten die Leute des Palastes einen goldenen Hirsch, Hirten einen silbernen Hirsch mit Hörnern, Leute der Stadt Harihya einen silbernen Hirsch mit goldenen Hörnern sowie die ^{LÜ.MEŠ}*zizzimara*-Leute einen silbernen Hirsch ohne Hörner. Ähnlich trugen die ^{LÜ.MEŠ}LIM ŠĒRI *alijaza* Tiere, zum Schutzgott der Wildflure s. III 2.1.3.1; zu AkteurInnen s. III 2.3.1.2; zu AkteurInnen, die v. a. in der Soundscape agierten s. III 3.1.2.

1914 Hirten (aus der Umgebung), Leute des LIM ŠĒRI (eine militärische Einheit, die für die Sicherheit der Ortschaften zuständig war) und *zizzimara*-Leute (Hapax legomenon).

1915 Görke 2008, 52 f. zu den Belegen der Ortsnamen, erste wohl zentralanatolisch, letztere könnte durch die widersprüchlichen Nennungen zwei Städte bezeichnen, eine in Zentral-, eine in Südostanatolien.

1916 Singer 1983, 59; Singer 1984, 12 f. KBo 10. 23 + Vs. III 7"-Rs. V 10', zu Fortbewegungsmitteln s. III 2.2.9.

platzierte ^{GIŠ}SUKUR-Speere¹⁹¹⁷, kupferne *kurša*-Askoi¹⁹¹⁸ und DINGIR^{MEŠ}-*naš ħuitar*-Tierstandarten¹⁹¹⁹ aus Edelmetall.

Die Lokalisierung des Geschehens innerhalb des Palastbereiches lässt darauf schließen, dass der Personenkreis – auch wenn Menschen der verschiedenen umliegenden Ortschaften teilnahmen – eher geschlossen war. Susanne Görke meint an dieser Stelle, dass nicht die Präsentation des göttlichen und königlichen Reichtums und somit seiner Macht im Vordergrund der Ritualintention stand, sondern vielmehr eine intensive Gott-König-Beziehung präsentiert werden sollte¹⁹²⁰.

Die königlichen Kutschen fuhren unter musikalischer Begleitung wohl zum innerstädtisch gelegenen Tor des Tempels der Getreidegötter *Ḫalki*. In dieser Passage zwischen den Gebäudekomplexen ist von einem erweiterten ZuschauerInnenkreis auszugehen¹⁹²¹.

Im Eingangsbereich verschiedener Gebäude brachten die ^{LÜ}AGRIG-Verwalter mehrerer Städte unter Anwesenheit von ^{LÜ}MEŠ ^{GIŠ}GIDRU-Herolden dem König lokale Produkte dar¹⁹²². Die genannten Städte dürften im Unteren Land (Kaneš, Tuwanuwa, *Ḫuṣiṣna*, Zallara), Oberen Land (Karahna¹⁹²³, *Ṣugzija*) und Land *Ḫattuša* (Ankuwa, Kaštuwa) gelegen haben. Inwieweit diese Präsentation für einen größeren Personenkreis sichtbar war und ob sie unter freiem Himmel stattfand, muss offenbleiben, ist aber gut möglich.

Danach bewegte sich das Königspaar zum KÁ.GAL *ašušā*- (Stadt) Tor, wo ein Wettlauf startete¹⁹²⁴. Über die Lage des *ašušā*- lässt sich nur beschränkte Auskunft geben. Seit der althethitischen Zeit gingen Personen aus der Stadt nach unten zu diesem Tor¹⁹²⁵. Während des *purullija*-Neujahrsfestrituals erschien der König im *ašušā*- (Stadt) Tor, eventuell direkt aus dem Palast kommend¹⁹²⁶. Laut einem möglicherweise ebenfalls zu den Riten im Palast während des *purullija*-Festes gehörenden Fragment des Jüngeren Großreichs wurden Libationen im Tempel der *Ḫalki* u. a. für die *Šalawaneš*-Gottheiten¹⁹²⁷ des *ašušā* vollzogen. Das *ašušā* steht in Zusammenhang mit den alten *kurša*-Askoi (vor allem des alten *kurša*-Askos der Schutzgottheit von *Ḫatenzuwa*¹⁹²⁸ auf dem Weg nach Turmitta¹⁹²⁹), deren Verlassen der Stadt durch dieses Tor im *purullija*-Fest verzeichnet ist¹⁹³⁰. Wenig Aufschluss bietet die zweite Übersetzung des Terminus *ašušā* als »Ring«, »Schmuckgegenstand«¹⁹³¹.

Für Wettläufe bedarf es einer freien Fläche, die laut Auskunft des KILAM-Festes durch Herabsteigen von der Stadt zu erreichen war. Vom *ašušā*- (Stadt-) Tor gelangte das Königspaar zum ^(NA₄)*ḫuwaši* des Wettergottes, wo sie opferten. Auf der Grundlage der Identifizierung des ^(NA₄)*ḫuwaši* mit Yazılıkaya meint Singer, das *ašušā*- (Stadt) Tor könnte in nordöstlicher Richtung, möglicherweise auf *Büyükkaya* zu suchen sein¹⁹³². Pierallini kommt zu dem Ergebnis, dass das Tor im Unterstadtbereich am Ende der Straße, die zwischen Tempel 1 und Süddareal verläuft, gelegen habe¹⁹³³. Die teilweise bis in die althethitische Zeit reichende Datierung der Befunde in beiden Bereichen spricht jedenfalls nicht gegen diese Lokalisierungsvorschläge¹⁹³⁴.

1917 Singer 1983, 89–91; Singer 1984, 14; Mazoyer 2006a, 268 KBo 10. 23 V 11–13; Fahnen (?), Symbole der Regentschaft (?); zu ^{GIŠ}SUKUR s. III 2.2.3.1.

1918 Zum *kurša*- s. I 1.2.1.2.2.

1919 Singer 1983, 92–97: *ħuitar*, »Tier(welt)«. Silberne Tierfiguren von Leopard und Eber aus dem Tempel der Inara für Inara und Habandali, Stiere für den Wettergott und Wašezzili und Hirsche stellvertretend für Inara.

1920 Görke 2008, 56 f.; zu Macht s. II 3.3.4.

1921 Singer 1983, 62; Singer 1984, 19 f.; Görke 2008, 57 KBo 10. 24 Rs. IV 5–18.

1922 Singer 1983, 62 f.; Singer 1984, 2. Tafel KBo 10. 24 IV 21–V lesbar blieben der AGRIG von Ankuwa: ^É*arkiu*- (KBo 16. 82 hinter dem *Ḫula*-Tempel am Tor seines Hauses); AGRIG von Nenašša: ^É*arkiu*-; AGRIG von *Ḫuṣiṣna* »langes [^{GIŠ}*ħatal*]*keššar* (?)« (Puhvel 1991, 256 f. »thorn-bush«); AGRIG von [... -y]*a* am *ħanija*-Tor (KÁ.GAL); AGRIG von Zallara: Tor seines Hauses (*I-NA KÁ É*^{URU}*Zallara*); AGRIG von Kašt[uwara]: Tor seines »Hauses« (*I-NA KÁ É*^{URU}*Kašt[uwara]*); KÁ-Tor des Hauses des ^{LÜ}*urianni*. Zur Regionalstruktur Siegelová 2001, 193–208.

1923 Alp 1983b, 43–46.

1924 Zum Wettlauf s. III 6.1.3.1.

1925 Pierallini 2000, 327–329.

1926 Haas 1994, 722 f., Fragment des Älteren Großreichs.

1927 *Šalawaneš*-Gottheiten erwähnt u. a. im »Monatsfest« (Lombardi 1996, 50–65: bes. 63 f.) als Berg- und Schutzgottheiten des KÁ.GAL-*aš-*, »großen Tores« (*ašušā*-Tores?). Sie standen im Kontext des *Ḫalki*š, wurden in seinem Tempel verehrt wie auch ihr *ŠA*^{NA₄}*ZI.KIN*^{HIA} in CTH 517 »Der Schutzgott von Karahna« KUB 38. 12 draußen (im »offenen Raum«?) mit/bei dem *ŠA*^{NA₄}*ZI.KIN*^{HIA} des *Ḫalki*š verehrt wurde.

1928 Die Stadt *Ḫatenzuwa/Ḫalenzuwa* ist wohl im Norden zu lokalisieren, Houwink ten Cate 1992, 140 Anm. 43; Hazenbos 2003, 193.

1929 McMahon 1991, 155. 179; Rutherford 2008a, 77 f. »Fest der Erneuerung des *kurša*«.

1930 Haas 1994, 729, zum *kurša*- s. I 1.2.1.2.2.

1931 Beispielsweise bei Güterbock 1983, 208.

1932 Singer 1983, 101, s. I 1.2.1.1.

1933 Pierallini 2000, 327–345.

1934 Zur Datierung der erhaltenen Toranlage bzw. potentieller Vorgängerbauwerke bei Tempel 1 s. Pierallini 2000, 338 f. Tempel 1 war wahrscheinlich dem Wettergott gewidmet, denn hier wurde die *Šaḫurunuwa*-Urkunde

Am *ašuša* erwiesen die ^{LÜ.MEŠ}GUDU₁₂-Priester aus Arinna und Zippalanda und die ^{LÜ.MEŠ}UBĀRŪ-Fremden¹⁹³⁵ dem Königspaar Referenz, indem sie sich verbeugten¹⁹³⁶. Die behelmten ^{LÜ.MEŠ}SANGA-Priester von Arinna und Zippalanda vollzogen diese Handlung hingegen nicht¹⁹³⁷. Auch bei dieser Passage ist nach Görke von einem größeren Publikum auszugehen.

Der nächste Abschnitt des Festes wurde im ^(NA₄)*huwaši* des Wettergottes und somit wohl an einem Kultplatz des ›offenen Raums‹ fortgesetzt¹⁹³⁸. Bevor der König bei/im ^(NA₄)*huwaši* ankam, führte der ^{LÜ}SANGA-Priester des ^DKAL den reinen ^{LÜ}SANGA-Priester [in/zum ^(NA₄)*huwaši*?]. In dem nun folgenden fragmentarischen Kontext ist nur noch zu verstehen, dass der GAL der Leibwächter und der Priester des Wettergottes agierten. Der König reinigte seine Luppen mit *tuhhuesšar*-Substanz, das sicherlich zu einer Smellscape führte¹⁹³⁹. In anderen, nach Singer hier anschließenden Textvertretern fanden Brot- und Käseopfer vor Fokuslokalitäten statt: ^(NA₄)*huwaši*, den *damnaššara*-Gottheiten¹⁹⁴⁰, einem *išpanduzi*-Libationsgefäß, der *arša*-Innentür?, der [ku]tt-Mauer, dem hölzernen Türriegel, dem Herd [...]¹⁹⁴¹. Auch Libationen vor dem ^(NA₄)*huwaši* sind belegt.

Nach einer Lücke unbekannter Länge setzt in der elften Tafel der abschließende Abschnitt des Festes mit der großen Versammlung ein¹⁹⁴². Vor der *šalliš ašeššar* waren verschiedene Riten in den Eingangsbereichen diverser Tempel und im Tempel der Sonnengöttin¹⁹⁴³ auszuführen. In fragmentarischem Zusammenhang sind das »Silber-Holz«(?)¹⁹⁴⁴ und das ^(NA₄)*huwaši* des Wettergottes genannt. Möglicherweise kam der König hier an. In den folgenden Zeilen ist sein Fortgehen von einem nicht erhaltenen Ort und Opfer für verschiedene Gottheiten aufgeführt.

In einem größeren Zeremonialzelt (^{GIŠ}ZA.LAM.GAR) wurden bei dem thronenden Königspaar die königlichen Insignien platziert, eine Handreinigung durchgeführt, etwa vierzig Gottheiten¹⁹⁴⁵ beopfert und ein gemeinsames Mahl im Rahmen der *šalliš ašeššar* verzehrt¹⁹⁴⁶. VertreterInnen verschiedener hoher Ämter versammelten sich nach (?) dem Mahl im Zelt. Die *šalliš ašeššar* fand sonst üblicherweise in Tempeln oder dem Palast statt¹⁹⁴⁷. Für zahlreiche Gottheiten wurde »getrunken«, zumeist begleitet von Musik durch INANNA-Instrument spielende ^{LÜ.MEŠ}*halijari*-¹⁹⁴⁸ und Gegenstände aus Tempeln herbeigeht. Zehn Läufer hielten ein Rennen ab, wobei der Sieger in den älteren Textvertretern eine Mine Silber und zwei *wagada*-Brotlaibe erhielt bzw. im jüngeren Text die beiden Ersten mit Gewändern (^{TÚG ERÍN}^{MEŠ}), *šarama*-Brot und Wein geehrt wurden¹⁹⁴⁹. Deutlich wird hier, dass die Festgemeinde im Lauf des Ritualgeschehens kontinuierlich anwuchs¹⁹⁵⁰.

Allerdings verließen während des »Trinkens für Gottheit x« verschiedene WürdenträgerInnen die menschliche Zusammenkunft, bis am Ende auch der König in Begleitung von zwei Palastbediensteten und einem Leibwächter aus dem Zelt zog¹⁹⁵¹. Daraus ist abzuleiten, dass das Ritualgeschehen – wohl mit Ausnahme des Wettlaufes – innerhalb des Zeltes stattfand.

Eine Inszenierung mit zwei nackten ^{LÜ.MEŠ}ALAM.ZU₉-Rezitatoren¹⁹⁵², die nahe des GUNNI-Herdes in einem *luli*-Becken/Fass¹⁹⁵³ von *marnuwan*-Flüssigkeit (Biersorte?) hocken¹⁹⁵⁴, schloss in der Nähe an¹⁹⁵⁵. Nach

(KUB 26. 43 + Rs. 35–37) gefunden, die erwähnt, dass sie vor den Wettergott gelegt war (Popko 2002b, 80). – Neben den bereits genannten Stadttoren *ašuša* und Tawinija-Tor (s. I 1.2.1.2.2), das im AN.TAḪ.ŠUM eine Rolle spielte, gab es das *hani(ya)*-Stadttor, bei dem einer der AGRIG Riten vollzog. Es ist seit der althethitischen Zeit bezeugt.

1935 Görke 2014a, 363–372.

1936 Singer 1983, 63 KUB 10. 1 Vs. I 9'–21'; Haas 1994, 766; Görke 2008, 57. Weiterhin kam zu einer unklaren Gelegenheit der König vom »Tor des Hauses des Bogens«, wo er Riten vollzogen hatte, zum *ašuša*-(Stadt)Tor hinab und trank den beiden Torgottheiten begleitet vom Spiel der kleinen Leier; zu GUDU₁₂ s. III 2.3.1.2.

1937 Zum ^{LÜ}SANGA- s. III 2.3.1.2.

1938 Singer 1984, 63 f. KUB 10. 1 I 22'–27'– II (Abbruch der Tafel).

1939 Zum *tuhhuesšar* s. III 4.1.

1940 Zu *damnaššara* s. III 2.2.5.2.3.

1941 Singer 1983, 64; Singer 1984, 24 f. KBo 20. 99 + KBo 21. 52 3 Tafel II; KUB 10. 1 V 3 Tafel V.

1942 Singer 1983, 65–80.

1943 Singer 1983, 71 f.; Singer 1984, 41–44 KBo 10. 26 I 10–II 44, Verehrungen für 14 weitere Gottheiten (in diesem Tempel?) in ABoT 5 + I 4'–9'.

1944 Singer 1983, 72 Anm. 44; Singer 1984, 33 ABoT 5 + I 10'–12' KUBABBAR-*aš* GIŠ-*ru(-)x*; vgl. KUB 26. 9 I 14 (HAZANNU-Instruktion) INA GIŠ^{HLA} KUBABBAR und KUB 43. 29 II 8 KUBABBAR-*aš* GIŠ^{HLA}-*aš*.

1945 Singer 1983, 101–103.

1946 Singer 1983, 73 KBo 27. 42 Vs. I und II. Zu Zelten s. III 2.2.8, zum Kultmahl (Tastescape) s. III 5.

1947 Singer 1983, 100 Anm. 37.

1948 Singer 1983, 74–78.

1949 Singer 1983, 75. 103 f.

1950 Görke 2008, 54.

1951 Singer 1983, 78; Singer 1984, 63 KUB 2. 3 Vs. II 1–10.

1952 Zum ^{LÜ}ALAM.ZU₉- s. III 3.1.2.

1953 Zum *luli*- s. I 2.2.1.

1954 Zur Interpretation als Scheinkampf s. III 6.1.3.2.

1955 Singer 1983, 78 f. 100 f.; Singer 1984, 64.

den Handlungen am *luli* betrat der König in der Endphase des Festes ein zweites (?) Mal das ^(NA₄)*huwaši* des Wettergottes. Dort huldigte er dem ^{NA₄}*huwaši* und »trank« unter Musikbegleitung im ^É*arkiu-* für die vier Götter Wettergott, ^D*Wašizzili*, ^DU.GUR und ^D*Wahiši*¹⁹⁵⁶. Eine Art Girlande lag um die königlichen Prinzen sowie die Palastbediensteten und Leibwächter. Die folgenden fragmentarischen Zeilen schildern anscheinend die Vorbereitung des Auszugs, ein ^{GIS}MAR.GÍD.DA und der ^{GIS}*huluganni* sind erwähnt bzw. zu ergänzen¹⁹⁵⁷. Bei den NA₄ ^{H¹.A}*haya hayaya*-Steinen¹⁹⁵⁸ stoppte der König seinen ^{GIS}*huluganni*-Wagen. Die *damnaššara*-Gottheiten¹⁹⁵⁹ wurden so gedreht, dass sie zu ihm hinblickten und entsprechend der Drehung des Königs mitgedreht. Erneut ging der König hinauf zum *luli*, wo er unter musikalischer Begleitung für die Flussgottheit Zulijaš trank¹⁹⁶⁰. Ob es sich um das bereits erwähnte oder ein anderes Becken handelt, ist unklar. Das nächste benannte Raumkonzept ist das Tor des Tempels des Bogens (KÁ É ^{GIS}BAN), wo der König Ḥašamili huldigte. Am in den folgenden Zeilen erwähnten *ašša* KÁ.GAL huldigte er den Šalawaneš-Gottheiten des Tores¹⁹⁶¹ und betrat die Stadt, wo noch einige Riten abgehalten wurden. Der Zug mit dem Großkönig endete wohl im Palast¹⁹⁶².

Genannt sind im Bereich der Stadt, aber auch bei ihrem Verlassen vor allem Tore und Durchgänge als Umsetzungsräume. Das *luli*-Becken¹⁹⁶³, ^(NA₄)*huwaši* des Wettergottes¹⁹⁶⁴ und die NA₄ ^{H¹.A}*haya hayaya*-Steine lagen wohl im »offenen Raum«. Ein Umherziehen unter Beteiligung der Gottheiten über mehrere Stationen bildete eine großräumige, sakralisierte Landschaft und Lebenswelt.

III 1.3.1.2 Prozession in den »offenen Raum«: »Die Göttin der Nacht von Parnašša«

Typisch für die Festrитуale, die im »offenen Raum« stattfanden, ist der Kultinventartext »Die Göttin der Nacht von Parnašša« des Jüngeren Großreichs¹⁹⁶⁵. An mehreren Stellen ist die Göttin der Nacht die Adressatin¹⁹⁶⁶. Genauer wird der Abschnitt »Fest der Handhabung der Sichel« (EZEN₄ ^{URUDU}ŠU.KIN DŪ-zi)

1956 Zum *arkiu-* s. III 1.3.1.1.

1957 Singer 1984, 65 KUB 2. 3 Vs. III 7. 11; zu ^{GIS}MAR.GÍD.DA bzw. ^{GIS}*huluganni-* s. III 2.2.9.1.

1958 Diese Steine sind in Texten außerhalb des KILAM Textes und im Totenritual kaum belegt. Zu ihnen reiste der König mit der *huluganni*-Kutsche – nach den Opfern beim ^(NA₄)*huwaši* des Wettergottes und vor seinem Besuch bei den *damnaššara*-Sphingen und dem *luli-*, s. Singer 1983, 79; Singer 1984, 66 KUB 2. 3 III 22–24 Dupl. KBo 25. 66 I 4 f. (Jüngeres Großreich) Anm. 62 auch in KBo 30. 12 I 10': NA₄ *hāyas* NA₄ *hāyaya*; Dupl. KBo 27. 42 I 2' *ha-i-ya ha-i-ya* vgl. Fragment Bo 487/w I 10' ^{NA₄}*ha-a-ya-aš* ^{NA₄}*ha-a-ya-ya*; Puhvel 1991, 370. Möglicherweise steht das Wort in Verbindung mit dem Verb, Puhvel 1991, 9 f.: *hai-*, »believe, trust, be convinced« (**haya-*, »Vertrauen, Schwur«). Die nun aber schnell zu folgernde Bedeutung als Schwursteine erscheint unwahrscheinlich, denn Schwüre sind im Hethitischen nicht auf das KILAM-Fest begrenzt und der König vollzieht auch nichts, das auf einen »Sprechakt« hindeutet. Auch eine Stadt Ḥayasa und ihre »Männer« sind in KUB 19. 30 IV 11 f. sowie das Land dieser Stadt in KUB 5. 3 I 6 f. belegt, s. Puhvel 1991, 272.

1959 Zu *damnaššara* s. III 2.2.5.2.3.

1960 Güterbock – Hoffner 1989, 81 KUB 2. 3 III 33 f.; zu Zulijaš s. III 1.3.3.1.

1961 KÁ-aš/ Dupl. KBo 25. 66 = KUB 2. 3 III 16' KÁ.GAL-aš; zu Šalawaneš s. o.

1962 Singer 1983, 80; Singer 1984, 68–70.

1963 Zum *luli-* s. I 2.2.1.

1964 s. I 1.2.1.1.

1965 CTH 519 KBo 2. 8, Hazenbos 2003, 131–133; Taggar-Cohen 2006, 360 f., Erwähnung der ^(MUNUS)AMA.

DINGIR-Priesterin. Der Inhalt von KBo 2. 8 ist wie folgt zu strukturieren: I 1–4, 8–10 (unklar 5–7): Bildbeschreibungen unbekannter Gottheiten. I 11–13: Aufzählungen von Kultpersonal und Opfergaben. I 14–16: Auflistung von den im Folgenden zu beschreibenden fünf Festen (oder auch eher sechs, s. Hazenbos 2003, 132 Anm. 21. 5). I 17–30: »Fest der Garben« (EZEN₄ *harpāš*) für die Gottheit der Nacht (DINGIR GI₆) der Stadt Parnašša, das im Übrigen im Text (Vs. I 16) als »altes Fest« EZEN₄ (ḤIA) *annalliš* bezeichnet wird. I 31–45: EZEN₄ *harpija* »Winter-/Sommerfest für die Gottheit der Nacht« (Hazenbos 2003, 171. 133. 132 Anm. 22 unter Verweis auf KUB 55. 14 Vs. 9' EZEN₄ *harpija* contra Puhvel 1991, 183 f., der ŠE₁₂ *HARPI-ja* als »of winter and summer« liest, *harp(iy)a* bedeutet jedoch laut Puhvel 1991, 183 f. »Sommer«) Von dem *harpija-* »Winter-/Sommerfest« (?) sind nur Bruchstücke erhalten geblieben, es scheint aber in Zeilen I 34 und I 43, als fänden die Kulthandlungen der EME-Frau im zwölften Monat innerhalb eines Gebäudes statt. II 1–33: wahrscheinlich das Fest, dessen Name am Ende von Zeile I 14 nicht erhalten geblieben ist. III 1'–3': wahrscheinlich das Ende der Beschreibung des »Festes der Aussöhnung« (EZEN₄ *lelaš*). Dieses Fest wird auch in KUB 55. 14 Vs. 9' als eines von zwölf Festen erwähnt; Hazenbos 2003, 94. 96. 133. 137. 245. In den Zeilen III 4'–IV 27' »Fest der Handhabung der Sichel«, das eher nur III 4'–IV 4' umfasst, wobei IV 4'–IV 27' ein »Winterfest« für die Gottheit der Nacht beschreibt. IV 28': bis zur erhaltenen Kante, Aufzählung von Opfergaben in unklarem Kontext.

1966 Die Göttin der Nacht ist wohl eine kizzuwatnäische Erscheinungsform der IŠTAR-Ša(w)uška. Die Bezeichnung ist laut Haas 1994, 352 f. auf den Abendstern

vorgestellt¹⁹⁶⁷. Der Name »Fest der Handhabung der Sichel« (kurz »Sichelfest«) und der Umstand, dass im Lauf des Festes »Früchte«¹⁹⁶⁸ gesammelt wurden, spricht dafür, dass es sich um eine Art Erntedankfest gehandelt haben könnte.

Anfangs wurden die zu leistenden Opferabgaben bzw. die Verteilung des Zubehörs auf die Teilnehmenden angeordnet. Die LÚ^{MES} ĤUR.SAG-Männer der Berge brachten Weizen, die LÚ^{MES} URU-LIM-Männer der Stadt in der Vergangenheit fünfzig (?) Brotlaibe und fünf Gefäße mit Bier. Der LÚ^{SANGA}-Priester¹⁹⁶⁹ spendete regelmäßig fünf Laibe dickes Brot sowie ein *huppar*-Gefäß¹⁹⁷⁰ unbekanntes Inhalts, ebenso legte eine nicht näher bestimmte Gruppe¹⁹⁷¹ rohes und gekochtes Fleisch nieder. Die ^{MUNUS}*palwatalla*¹⁹⁷² übergab möglicherweise *šuruhḫa*-Holz¹⁹⁷³ und (?) ein Teilnehmer¹⁹⁷⁴ drei dicke Brotlaibe und ein *huppar*-Gefäß Bier.

Im Folgenden wird die Anordnung des Auszugs einer kleinen Prozession zu einer »sprudelnden«¹⁹⁷⁵ Quelle mit den ^{MUNUS.MES}*hazgara* am Ende, den Löwenmenschen und/mit (?) den Gottheiten der Stadt in der Mitte und vorne den LÚ^{MES}*hazziwi*- beschrieben. An der sprudelnden Quelle angekommen wurde die Göttin vor das ^(NA₄)*huwaši*¹⁹⁷⁶ gestellt. Daraufhin erhielt (die Göttin) erneut drei dicke Brote und ein *huppar*-Gefäß Bier von den Männern der Stadt, woraufhin die ^{MUNUS}*palwatalla* durch dreimaliges lautes *palwai*-, »Klatschen« besondere Aufmerksamkeit durch die Ansprache in der Soundscape erzeugte. Eine nicht genauer benannte Menschengruppe streute *šuruhḫa*-Holzstücke vor das ^(NA₄)*huwaši*. Eine reinigende Funktion dürfte diese Handlung nicht gehabt haben, denn dann wäre sie eher vor dem Opfer an die Göttin zu erwarten gewesen. Im Anschluss ging die ^{MUNUS}*palwatalla* anscheinend näher an die Quelle heran, wobei sie drei dicke Brotlaibe, eine Person und eine *marin(na)*-Lanze¹⁹⁷⁷ (mit)nahm und dort ein dickes Brot brach, das von einer nicht genauer benannten Gruppe in das Bier zerkrümelte wurde.

Die nächste Zeile (III 21') enthält toposartig den Ausspruch: »Sie [die ^{MUNUS}*palwatalla* ?] läßt sie [die Männer der Stadt ?] gehen« (*na-at pa-ra-a tar-nu-zi*). Im Anschluss kam (auch) die ^{MUNUS}*palwatalla* von einem nicht benannten Ort zurück, während die Löwenmänner und die ^{MUNUS.MES}*hazgara* »zu den Früchten gehen«¹⁹⁷⁸. Dies bedeutet möglicherweise sinngemäß, dass sie bei den Obstbäumen und -sträuchern (Zeile 23') Früchte sammeln, denn in Zeile 26' bringen sie ebensolche und legen sie vor der Göttin nieder. Dies dürfte auf ein weiteres dreimaliges Klatschsignal der ^{MUNUS}*palwatalla* hin erfolgt sein, die sich vor das ^(NA₄)*huwaši*¹⁹⁷⁹ aufgestellt hatte.

Ein möglicherweise zentraler Bestandteil des Rituals war das folgende Kultmahl¹⁹⁸⁰. Carter interpretiert, dass zur Unterhaltung der Gottheit danach ein Wettkampf der jungen Männer im »Steinheben« abgehalten worden sei¹⁹⁸¹. Aus dem Kontext erschließt sich aber eine Aufbruchssituation nach

bezogen. Zur erwähnten Stadt Parnašša s. Frantz-Szabo 2003-2005, 339.

1967 Hazenbos 2003, 139-141 KBo 2. 8 III 4'-IV 27', wahrscheinlicher bis IV 4'.

1968 Hazenbos 2003, 137 KBo 2. 8 III 23'. Ebenso in CTH 530 KBo 26. 182 I 11 wird der Ausspruch »die *hazgarai*-Frauen gehen zu den Früchten« (^{MUNUS.MES}*ha-azga-ra-i* GURUN-*i pa-iz-zi*) getätigt; auch in der grammatikalisch ungewöhnlichen Form Pluralsubjekt, Verb in Singular wird von Hazenbos 2003, 128 Anm. 4 CTH 525, KUB 44. 42 Vs. 15' [^{MUNUS.MES}*ha-a*]z-qa-ra-i A-NA GURUN *pa-iz-zi* rekonstruiert.

1969 Zum ^(LÚ)SANGA- s. III 2.3.1.2.

1970 Zum *huppar*- s. III 2.2.4.1.

1971 3. Pers. Pl. Präsens, Indikativ, Bezug auf »Männer der Stadt«?

1972 Zu ^(LÚ/MUNUS)*palwatalla*- s. III 3.1.2.

1973 Popko 1978, 98 f. überlegt, ob dieses das hethitische Wort für ^{GIS}PA, »Szepter, Stab« sein könnte.

1974 1 ^{UZU}*hapéššar*, Wort nicht bei Puhvel 1991 belegt. Das Determinativ UZU steht für Fleisch und Körperteile. Übersetzt wird bei es Hazenbos 2003, 140 als »Teilnehmer«.

1975 KBo 2. 8 III 13' DINGIR-LUM *za-ri-mi-im-ma al-da-an-[niš] ar-nu-wa-an-zi*. Carter 1962, 201; Hazenbos 2003, 135. 140 Anm. 76: *zarim(m)i/am(m)a-*, »rippling, agitated«. Ein Fluss namens Alda ist weiterhin im Rahmen des

(*h*)*išuw*a-Festrituals belegt. Am Ufer dieses (vergöttlichten) Flusses fanden kultische Reinigungshandlungen statt (s. III 1.3.3.2), s. auch Carter 1988, 186; Haas 1992, 99-109; Dinçol 1995, 119; zum (*h*)*išuw*a-Festritual s. III 1.3.3.2.

1976 s. I 1.2.1.1.

1977 Zu ^{GIS}*marin(na)*-Lanze s. III 2.2.3.1.

1978 ^{MUNUS.MES}*hazgarai* A-NA GURUN *pa-a-an-zi*; s. zu diesem Ausdruck auch KBo 26. 182 I 11, KUB 44. 42 Vs. 15' (Güterbock - Hoffner 1989, 72). Laut Hazenbos 2003, 168. 171 ist ein EZEN₄ GURUN in KBo 26. 219 7'-18' und KUB 42. 91 II 8-19 beschrieben, möglicherweise am zweiten Tag innerhalb eines anderen Festes. Der Name des Festes ist eventuell abzuleiten von der am Anfang des Tages ausgeführten Anbetung eines Postaments mit Früchten. Im weiteren Verlauf wurden - soweit erkennbar - die üblichen Essens- und Trankopfer gebracht und es gab Unterhaltung für die Gottheit; zu *hazgara*- s. III 3.1.1.

1979 ^{NA₄}[Z]I.KIN.

1980 Rs. III 28' GU₇zi NAG-zi, »Sie aßen und tranken«, s. III 5.1.

1981 s. III 6.1.3.1. Die Stellung dieser Passage im Text nach einem kultischen Mahl und bevor die Gottheit zurück in den Tempel gebracht wird, spricht nach Carter 1988, 186 dafür, dass es sich um einen athletischen Wettkampf handelt, s. auch Hazenbos 2003, 135. 140. Erwogen wurde, ob es sich um einen Wettbewerb im »Gewicht-heben« handelt.

einem gemeinsamen Mahl. Nach dem Essen stand die ^{MUNUS} *palwatalla* auf und ergriff die (Statue der) Göttin, wohl um sie in den Tempel bzw. die Stadt zurückzubringen. Die letzte Anweisung in dieser Kolumne ist, dass (nicht näher bestimmte) Frauen die Frucht¹⁹⁸² aufnehmen. Die Gegenstände NA₄-Stein, DINGIR-LUM-Gottheit (d. h. die Kultstatue) und die GURUN-Früchte wurden ebenfalls eingesammelt. Danach enden die Ritualanweisungen für diesen Festabschnitt. Mit dem Heben eines Steines – möglicherweise sogar des ^(NA₄) *huwaši* – war eher das Sammeln für den Rücktransport gemeint.

Leider sind die ersten Zeilen der Rückseite IV nur bruchstückhaft erhalten. So erfahren wir, dass jemand ein Objekt der Gottheit aufnimmt und dass mehrere Personen die Knie der Gottheit der Nacht umfassen¹⁹⁸³. Bei dieser Handlung handelt es sich um eine Geste des intensiven Flehens¹⁹⁸⁴. Ein prozessualer Ablauf dürfte auch in den folgenden Zeilen 3' f. beschrieben sein, bei dem bestimmt wurde, wer vorne, wer hinten ging und wer welche Handlung mit der Frucht ausübte. Die jeweiligen Benennungen der Handelnden und Handlungen sind nicht erhalten. Hier könnte es sich entweder um die Fortsetzung der Prozession vom Ende des Sichelfestes, um eine andere Prozession im Rahmen des in IV 6' erwähnten Winterfestes oder um die Darbringung von Opfern in geordneter Abfolge zur Gottheit handeln. Gegen eine Zuordnung der Prozession zu dem EZEN₄ ŠE₁₂ -»Winterfest«, das – wenn hier als ein eigenständiges Fest beschrieben – spätestens in Zeile IV 5' beginnt, spricht, dass die Gottheit in Zeile IV 5' (noch) im Inneren ihres Tempels steht, von wo aus sie später zur »Front« des Tempels gebracht wurde¹⁹⁸⁵.

Meines Erachtens ist es am wahrscheinlichsten – wenn hier zusätzlich ein Winterfest behandelt wird –, das Sichelfest entweder bei III 30' oder bei Zeile IV 4' enden zu lassen und die nun folgenden Handlungen dem in IV 6' genannten Winterfest (für die Gottheit der Nacht?) zuzuordnen. Für ein Ende des Sichelfestes erst in IV 4' sprechen trotz der wenig herausgehobenen Stellung im Text die inhaltliche Verbindung der Prozessionsbeschreibung mit der erneuten Erwähnung der Frucht (IV 4'), die eines der zentralen Elemente des Sichelfestes war. Die Frucht wird allerdings nochmals später im Text (IV 14', IV 15', IV 17') genannt, sodass dies kein zwingender Grund wäre, die ersten Zeilen von IV dem Sichelfest zuzuordnen. Möglich wäre es daher auch, dass das Sichelfest bis IV 27' behandelt wird und in Zeile IV 6' nur ein für das Winterfest typischer(?) Ritus angeführt ist. Das anschließende (zweitägige) Winterfest dürfte wie auch schon das EZEN₄ *harpija*-, »Sommerfest« für die Gottheit der Nacht (I 31–45)¹⁹⁸⁶ innerhalb des Tempels bzw. der Ortschaft gefeiert worden sein¹⁹⁸⁷.

Hazenbos 2003, 135. 140 in III 28' heißt es: NA₄ ^{LÜ.MES} GURUŠ [kar]-ap-pa-[zi] »die Jünglinge heben einen Stein«. Hutter-Braunsar 2008, 30 f. Mögliche Ausführungsvarianten konnten sein, dass die jungen Männer sich an einem besonders schweren Stein versuchen oder dass sie zunehmend schwerere Steine versuchen zu heben. Dieses Geschehen fand in der Nähe eines ^(NA₄) *huwaši* bei einer sprudelnden Quelle außerhalb der Stadt statt.

1982 Die Frucht steht im Singular.

1983 Rs. IV 2' *ge-nu-wa da-a-an-zi*.

1984 Hazenbos 2003, 140 Anm. 79; Alaura 2005, 375–385; u. a. zum Umfassen der Knie s. III 6.1.1.1.

1985 Hazenbos 2003, 140: IV 7' DINGIR'-LUM PA-NI É.DINGIR-LIM *ar-nu-wa-an-zi*], »They bring the god in front of the temple[«.

1986 Hier sind jedoch die in diesem Zusammenhang etwas unverständlichen, aber auch leider nicht vollständig erhaltenen Zeilen dieses Festes genauer anzuführen, nach Hazenbos 2003, 138 KBo 2. 8.

1987 Hazenbos 2003, 133. 138. Gründe dafür, dass diese intramural bzw. innerhalb der Stadt gefeiert wurden, könnten die klimatischen Gegebenheiten des zentralanatolischen Winters gewesen sein. Gegen diese Annahme würde allerdings die nicht vollständig erhaltene Zeile I 38 sprechen, in der es heißt: »she carries. The Deity of the Night fro[m] afar[. ([p]é-e-[da]-i DINGIR-LUM GI₆ *tu-u-wa-az-z[a']*)« (Friederich 1991, 231). Erklärbar im oben genannten Sinne wäre dieser Ausdruck, wenn man das »von weit« nicht als eine räumliche, sondern als eine zeitliche

Distanz verstehen würde. Das kann aber nur hypothetisch bleiben. Eine kleinere Etappe legte das Göttinnenbild auch während des »Winterfestes« zurück. So wurde es (IV 7') vor den Tempel gebracht, was eine größere Gruppe RezipientInnen bei diesem Ritual erwarten lässt. Nun folgt im Text die Aufzählung der Opfergaben: Fünf Laibe dickes Brot und 1 *huppar*(-Gefäß) Bier hatten die BewohnerInnen der Stadt regelmäßig zu liefern. Hiernach wurde ein Mahl abgehalten (toposartig GU₇-zi NAG-zi) und von einer *ankuwarnu*-Frau ist die Rede, wobei der Kontext nicht erhalten ist. In Zeile IV 11' endet der Tag mit dem Löschen der Lampen und dem Topos: »There is a rite?«, von dem aber nicht zu erfahren ist, um welche Riten es sich handelte.

Ab Zeile IV 12' wurde der neue Tag durch das Kochen von Fleisch eingeleitet. Eine ^{MUNUS} *palwatalla* ist erwähnt, eine unbekannte Gruppe nimmt *šuruhha*-Holz und die ^{MUNUS.MES} *hazgara* gehen und legen(?) die Frucht (GURUN ohne Pluralindikator) auf die *kalwišanija*-Pflanze.

Zur *kalwišanija*-Pflanze: laut Singer 1983, 62 Anm. 29 nach Zubereitung essbar; Friederich 1991, 355; Puhvel 1997, 35: »*kalwes(se)na- kalwis(sa/i)na-, galwisaniya-* (c.), an edible plant or vegetable [...] *kalwesna*, [...] **kalwessar* [...] **kalwi-* is related to Gk. *Καυλός* »stem of a plant[...], cole, kale, cauliflower; tube, duct, quill, shaft; penis«; Hazenbos 2003, 141 Anm. 84 weist auf eine mögliche Verbindung zu dem Pflanzennamen *kalwiš(a)na-* hin. Weitere Belege neben KBo 2. 8 IV 14' sind KUB 24. 14 I 6; KUB 34. 100, 2; KUB 28. 45 VI 6.

Die Anweisungen in den Texten sind zumeist eher stereotyp, aber bei den Opferleistungen recht detailliert. Das Opfer an die Gottheit erfolgte erst außerhalb der Stadt, der Zug dorthin war – zumindest belegt durch die Erwähnung der wohl als Löwen verkleideten Männer – auch visuell inszeniert. Die Soundscape wurde durch *palwai*-Klatschsignale erzeugt, die Aktivierung der Taste- und Smellscape durch das »Sie essen, sie trinken« indiziert, die Touchscape war bei körperintensiven Handlungen ohnehin voll beteiligt.

Diese Anweisungen können – mit jeweils ›personalisierten‹ Abweichungen – als eine Art ›Grundversorgung‹ der Gottheiten in einem Umsetzungsraum im ›offenen Raum‹ gelten. Übergänge an Toren waren dabei jedoch nicht besonders erwähnt. Auch fehlte der Großkönig. Das Ziel der Prozession – eine Quelle – ist hingegen klar benannt und vorherbestimmt; die Richtungen umfassen das Hin, das Verweilen und das Zurück in die Stadt. Die Gottheit wurde stets mitgeführt. Die Ritualgemeinschaft ging nicht in den ›offenen Raum‹, um dort wohnenden Gottheiten zu huldigen.

III 1.3.1.3 Zwischenergebnis Prozession und Umzüge

Die Bewegungen gestalteten die Landschaft und da es sich um Ritualkontexte handelt, wurden sakrale Raumgefüge aktiviert und der Raum durch die Aktionen außeralltäglich besetzt. Im Fall des ersten Rituals waren es große Landschaften, in die hinein gewirkt wurde, im Fall des zweiten Rituals wurde nur eine Fokuslokalität angesteuert und deren Räume zur Beopferung und Pflege für die innerstädtische Gottheit verwendet.

Im räumlichen Sinn haben Prozessionen vor allem die Eigenschaft, größere Räume zu einer sakralen Landschaft mit verschiedenen ›Stopps‹ und die Ritualgemeinschaft körperlich in der Erfahrung der Bewegung zu verbinden. Die Einbindung der ›Peripherie‹ in ein gemeinschaftliches Gefüge geschah einerseits durch die Prozessionen, andererseits durch die verschiedenen RepräsentantInnen der Ortschaften, die sich in Ḫattuša zu den Festen versammelten¹⁹⁸⁸. Hierdurch wurde symbolisch der Anspruch, aber auch die Verantwortung für eine Region im Umkreis von ein bis zwei Tagesreisen durch die Zentralmacht, die vom Großkönig repräsentiert wurde, dokumentiert.

Die relative Nähe zur Hauptstadt in den großen Reisefesten erklärt Hutter politisch durch die Entwicklung des hethitischen ›Staates‹ aus einem ursprünglichen, kleineren Kerngebiet¹⁹⁸⁹. Die ältesten bekannten Reisefeste aus dem Älteren Großreich schreiben den Besuch von Ortsräumen vor, die in relativer Nähe zu Ḫattuša zu lokalisieren sein dürften¹⁹⁹⁰. Es sollte jedoch nicht überinterpretiert werden, dass kaum Reisefeste aus der althethitischen Zeit belegt sind; dies gilt erhaltungsbedingt für viele Textgattungen.

Bei einer zugrundegelegten maximalen Reisedistanz von 30 km pro Tag ergibt sich rechnerisch eine Entfernung nach Ḫattuša/Boğazkale von Tavium/Büyüknefes von einem Tag, von Šapinuwa/Ortaköy von zwei Tagen und von Tapigga/Maşat Höyük von etwas mehr als drei Tagen¹⁹⁹¹.

Im Folgenden nimmt eine (andere?) Gruppe die Frucht auf, dickes Brot und möglicherweise etwas anderes werden der Gottheit AMA²-*mamaliliš*^{sic!} (Hazenbos 2003, 136 Anm. 51) gebracht und etwas anderes von einer Gruppe zurück [genommen]. Auch wird ein wenig von den Früchten genommen. Des Weiteren sind dicke Brotlaibe und ein *ha-ne-šša*-Biergefäß erwähnt. Das Bier wird in eine *ḫattešni*-Grube (Puhvel 1991, 252) libiert. Daraufhin bringen die Männer der Riten Bierbrot, dann wird gegessen und getrunken und sich im Anschluss um das Geschirr gekümmert (GAL.ḪLA-*kán aš-ša-nu-wa-an-zi*). Es folgt der Vermerk, dass »keine Riten ausgeführt« werden (IV 21). Ersichtlich ist aus dem anschließenden fragmentarischen Kontext, dass die Frauen der Riten die Frucht aufnehmen, diese(?) in den Tempel bringen(?), etwas wegtragen, wiederum etwas bringen und (dieses?) etwas zum Tempel kommt/gebracht wird (IV 22'-24'). Nach der Ortsangabe »Tempel« wurde ein ^{GIS}ZAG.GA.RA-Postament, das wohl innerhalb des Tempelraums aufgestellt war, geschmückt. Wiederum wurden Gaben

gebracht: mindestens zwei Laibe dickes Brot, ein *ḫanešša*-(-Gefäß) Bier und Bierbrot von den Männern der Stadt. Auch am Ende dieser Handlungen stehen das (gemeinsame) Mahl und die Versorgung der Gefäße. An dieser Stelle (IV 27') ist aber besonders betont, dass auch die Gottheit (in das Mahl?) einbezogen wird. Das kaum verständliche Ende des Textes (IV 28' ab ŠA EZEN₄ MUNUS. LUGAL bis Kante) enthält unter anderem die Aufzählung eines Schafes als Opfer für den Berggott Šunipawa. Auch wird in IV 33' und 35' nochmals eine sprudelnde Quelle erwähnt, doch der Kontext ist ausgesprochen fragmentarisch und man erfährt nur (IV 33'), dass eine Gottheit vor einer so ausgezeichneten Quelle ist.

1988 Hutter 2008, 77-79.

1989 Hutter 2008, 77-79.

1990 Popko 2009, 9.

1991 Alp 1991, 50; Bryce 2003, 180; Ökse 2007, 41; zur Rekonstruktion der Märsche durch Experimente bei Ullman 2010, 252-256: pro Tag 20-25, maximal 30 km; Tapigga/Maşat Höyük – Ḫattuša/Boğazkale 100 km, d. h.

Es war dieses Territorium, das traditionell besucht und somit ›besetzt‹ werden musste, was auch noch in den späteren Zeiten, als sich dieses Gebiet vergrößert hatte, beibehalten wurde.

Prozessionen und Umzüge konnten an Bergen bzw. Berghängen, an den verschiedenen Aufstellungsräumen der ^(NA4)*huwaši*¹⁹⁹², an Quellen, Teichen und Becken, Bäumen bzw. Wäldchen stoppen. Möglich war es außerdem, »in der Steppe« zu feiern, wobei als Zeichen der Sakralisierung und Markierung des Platzes Laub ausgestreut wurde¹⁹⁹³. Diese Stopps indizieren, dass der ›offene Raum‹ nicht als homogen betrachtet wurde. Namentlich bekannt sind zwar viele dieser ›Stopps‹ und Ziele, doch konnten sie nur selten im heutigen Ortsraum lokalisiert werden¹⁹⁹⁴. Auch können selten Gründe für die Wahl der Ziele ausgemacht werden.

Ein weiterer wichtiger Haltepunkt der Prozession waren Tore von Städten bzw. Gebäuden. Durch Gesang und den illokutionären Sprechakt »aḥa« wurde die Ankunft dort auch auf der Ebene der Soundscape markiert¹⁹⁹⁵. So war die Ankunft der Götterstatue am Tor im *nuntarrijašḥaš*-Fest der Auftakt dafür, dass der »Mann des Wettergottes« die »Nachricht losließ« und der ^{LÜ}*palwatalla* klatschte¹⁹⁹⁶.

Vor allem im Verlauf des KLLAM-Festes im innerstädtischen Bereich wurde die Bedeutung der Stopps an Toren deutlich. Im Vergleich dazu verband das Fest des Jüngeren Großreichs aus der Zeit des Tuḥalija IV. und das ein typisches Festritual darstellt, nur zwei Räume im ›offenen Raum‹ miteinander.

Vor allem im Fall des innerstädtischen Ortswechsels wurden die Szenerien und die Beteiligten etwas genauer benannt. Die Prozession im ›offenen Raum‹ dürfte deutlich weniger inszeniert gewesen sein, auch wenn sie bisweilen von Gesang begleitet wurde. Dies war auch zu erwarten, denn Inszenierungen brauchen ZuschauerInnen und diese lebten vor allem in den Städten. Der Gesang im ›offenen Raum‹ diente sicherlich mehr der Sicherung der kultischen Reinheit und der Herbeirufung des Schutzes der Gottheiten bzw. anderer positiver Mächte.

Die Handlungen setzten vor allem bei Erreichen des Stadttors ein. Gesang und Sprechakte untermalten die Ankunft und erzeugten die Soundscape. Andere Scapes wurden hier anscheinend nicht speziell aktiviert, die Bewegung der Touchscape wurde sogar unterbrochen. Das Unreine des ›offenen Raums‹ sollte durch die Sprechakte und die Übergangsriten ›außen vor‹ gelassen werden. Somit können Prozessionen – vor allem die königlichen Umzüge ohne Gottheitsbilder – auch als zeitlich limitierte Transhumanz und als liminale, statuswechselnde Handlungen verstanden werden¹⁹⁹⁷. Letzteres vor allem, da Tore anscheinend eine bedeutende Rolle in Prozessionen spielten.

Aufgrund der auch physischen Anwesenheit der Gottheiten und der Inszenierungen während des Ortswechsels dürften die Rituale wie das KLLAM und KBo 2. 8, die Gottheitsbilder mit sich führten, dem Ritualgeschehen zuzuordnen sein. Umzüge hingegen, bei denen der König mit seinem Gefolge oder andere AkteurInnen die verschiedenen ›Stopps‹ in der Landschaft anfahren, sind eher Vorbereitung als Ritualgeschehen selbst. In diese Richtung weisen auch die Inszenierungen an den liminalen Übergangsräumen des Tores¹⁹⁹⁸. Der Großkönig kam mit seinem Gefolge aus dem ›offenen Raum‹, der tendenziell auch der Aufenthaltsraum von ›feindlichen‹, kultisch-unreinen Mächten gewesen sein konnte. Bei ihrem Betreten der Stadt musste durch die Sprechakte, Opfer an Toren und andere Handlungen sichergestellt werden, dass das ›Unreine‹ außerhalb der Stadt zurückblieb. Der Gesang während des Durchzugs durch den ›offenen Raum‹ diente dem Schutz der Gemeinschaft. Möglicherweise wurden vorab – spätestens aber bei Durchschreiten der Stadttore – die Gottheiten um Schutz gebeten. Besonders ist zu betonen, dass der Großkönig anscheinend stets in Begleitung von Palastbediensteten und Leibwächtern sowie einem Arzt war, die speziell ihn als Stellvertreter des Landes vor Unheil schützen sollten, was als weiteres Indiz für die ›Gefährlichkeit‹ des ›offenen Raums‹ angesehen werden kann.

Damit ist nachgewiesen, dass der ›offene Raum‹ nicht prinzipiell ›sakrale Qualitäten‹ enthielt. Die Benennung der Trennung war jedoch nicht ›sakral‹ und ›profan‹, sondern – wie eingangs vermutet – ›rein‹ und ›unrein‹¹⁹⁹⁹.

in Eile drei Tage, Šapinuwa/Ortaköy – Ḥattuša/Boğazkale 35 km, knapp zwei Tage und Tawinija/Büyüknemes 20 km, d. h. eine Tagesreise.

1992 s. I 1.2.1.1.

1993 Zu Laub s. III 2.2.6.1.

1994 Eine Ausnahme ist der oberhalb von Kuşaklı gelegene *šuppitaššu*-Teich (I-Nr. 51), s. I 2.2.2.

1995 Zu illokutionärer Sprache s. II 3.3.1; zu »aḥa« u. a. s. III 3.1.2; zu Toren als Rechtsräume s. III 1.4.2.

1996 Popko 1994, 206–215 KUB 11. 30 + KUB 44. 14; Popko 2004, 260 f.: nicht Frühjahrsfest, sondern *nuntarrijašḥaš*. Zum *nuntarrijašḥaš* s. III 1.3.

1997 Buxton 1994, 94 spricht von einer »a one-day ritual transhumance«, wobei Buxton für Griechenland damit auch einen Statuswechsel verbindet; Bradley 2000, 27.

1998 Zu Übergangsritualen s. II 3.1.3.

1999 Wilhelm 1999, 197–217; s. III 1.3.

III 1.3.2 Gebirge und Berggottheiten

Stellvertretend für zahlreiche, ebenfalls vergöttlichte Raummerkmale werden die Konzepte von Bergen vorgestellt. Berge beinhalten im Hethitischen – wie oft in der Religionsanthropologie zu sehen – eine duale Sakralisierung²⁰⁰⁰. Zum einen werden sie als Aufenthaltsräume von Gottheiten verehrt²⁰⁰¹. Zum anderen wird die ihnen zugeschriebene Heiligkeit abstrahiert und objektiviert: die Anthropomorphisierung und Verehrung der Berggottheiten im Kult. Diese Dualität der Verehrung, ihre Wertsetzung, spiegelt sich ebenfalls in den Felsbildern von Yazılıkaya (**I-Nr. 63**): Die obersten männlichen Götter²⁰⁰² stehen einerseits auf dem Rücken von gebeugten Berggöttern und sind damit im Bergraum verortet, andererseits sind Berggötter (mit Bergschuppenrock) in anthropomorpher Form eigenständig Teil der männlichen Seite der Prozession in Kammer A. Auch in Eflatun Pınar (**I-Nr. 30**) bilden Berggötter quasi das Fundament, auf dem die anderen Gottheiten stehen.

Mit seiner pauschalisierenden Aussage, dass (sinngemäß) die »Verehrung von Bergen als Gottheiten ein typisches Phänomen von Hochländern« sei, mag Popko auf den ersten Blick für den hethitischen Bereich Recht haben²⁰⁰³, bei genauerer Betrachtung entwickelt sich jedoch ein differenzierteres Bild wie im Folgenden darzulegen.

Ein hethitisches Wort für »Berg, Hügel« ist in den Texten nicht sicher identifiziert²⁰⁰⁴. Sowohl als Determinativ vor Toponymen als auch als allgemeine Bezeichnung für den nicht-landwirtschaftlich genutzten Teil²⁰⁰⁵ wurde das ḪUR.SAG , $\text{ḪUR.SAG}^{(\text{MEŠ/HLA})}$ mit weiblicher und männlicher Pluralform verwendet²⁰⁰⁶. Das hieroglyphenluwische Zeichen *207, MONS steht wohl ebenfalls für »Berg« und wurde wahrscheinlich wati-/(wa/i₁) gelesen²⁰⁰⁷. Bergnamen wiederum konnten mit ḪUR.SAG oder DINGIR determiniert werden²⁰⁰⁸.

III 1.3.2.1 Berg und Gebirge

Aus den Schriftquellen ist zu erfahren, dass Berge als Schauplätze von göttlichen Kämpfen oder Thronen gelten konnten und Ziel von Prozessionen waren²⁰⁰⁹. Daneben markierten sie Grenzen, auch Ortschaften und

2000 Birchler 2006, 166.

2001 z.B. KUB 29. 1 III 3 f. Nach Birchler 2006, 166 Anm. 2 »alle Götter (sind) versammelt (auf) den Bergen und sie unterhalten den König«.

2002 Auch Bergnumen wie die Gottheit Kalli (das Numen des zum Kult der Ḫebat gehörigen Berges Kallištabi/Kallištapi) können laut Haas 1982, 53 f. auf Berggöttern stehen. Haas 1982, 30 meint ferner zu den Bergen der Ḫebat, dass dazu laut den Opferlisten die nach Haas im Libanon zu verortenden Berge Aguliri und Kallištabi gehören. Kallištapi/Kalistapa/Gallištapa liegt nach Börker-Klähn 1996, 72 wahrscheinlicher im Land Kummanni, denn in CTH 381 Vs. I 62–65 »Gebet des Muwatalli an die Götterversammlung« wird dieser Berg Gebirgszug gemeinsam mit Göttern, Göttinnen, Bergen und Flüssen »der Stadt und des Landes Kummanni« genannt; s. auch del Monte – Tischler 1978, 165 belegt in KUB 5. 45 I 64 = 46 II 29; KUB 24. 44 II 15'; KUB 27. 8 Rs. 15'; KUB 27. 14 III 8 (?); KUB 27. 42 Vs. 35; 42; KUB 32. 95 Vs. 6'; KBo 19. 130 IV 6'; KBo 20. 109 Rs. 17 (?); KBo 20. 113 IV 12.

2003 Popko 1995a, 69.

2004 Puhvel 1997, 26–28; Melchert 2003b, 281–287; Birchler 2006, 167. Hethitisch *kalmar(a)*- wurde zwischenzeitlich als Begriff für »Berg« diskutiert, doch ist eine Übersetzung als »(Feuer/Sonnen)Strahl« wahrscheinlicher, wobei Feuer(gott) hethitisch *pahḫur* sein dürfte.

2005 Mazoyer – Roudart 1997–1998, 220 f.; Mazoyer 2004, 83; Mazoyer 2006a, 262: »la plus sauvage de la campagne, un lieu inculte«, entsprechend dem lateinischen *silva*.

2006 Birchler 2006, 167; Bordreuil 2006, 184 f. ugartisch gr für Berg belegt; Gérard 2006, 245–251. – Luwisch

könnte sich hinter dem Sumerogramm *ariyatt(i)-/arijatti- verbergen (ebenso Starke 1985, 215). Dieses ist als Name eines Berges belegt. Gérard 2006, 246 KUB 26. 43 I 18, mit weiterer Literatur sowie der Erklärung des Wortes aus *sari(ya)-*, »lever, restreindre contrôler«, das die »élévation, montagne« anzeigen soll, KUB 26. 43 I 48 ^{URU}*Ariyittašša-* »zur Erhebung gehörig, Bergort«. Belege s. Starke 1985, 151 KUB 35. 45 Vs. II 5 f. Drittes Ritual der ^{SAL}*ŠU.GI* Kuwatalla; Starke 1985, 238–240: KUB 35. 84 Vs. II 3'. Hurritisch wird *pappi*, *paban*, *pappenna* in dem (*h*)*išuwā*-Festritual verwendet: Laroche 1969, 85 *papan(a)* in Yazılıkaya; Güterbock 1975b, 178 f. vgl. **I-Nr. 63** Übersicht Kammer A Nr. 15 (Seeher 2011, 32 Abb. 23); Laroche 1978–1979, 190 f. (*pabani*); 195 (*pappi*); Tischler 1990–1991, 421; Güterbock – Hoffner 1997, 102 *pappenna*, *papan*, *pappi*; Gérard 2006; Börker-Klähn 2007, 110 Anm. 105. Es soll sich der Name des Landstrichs Papanḫi damit verbinden lassen. Zur Schwierigkeit der Definition des Begriffs »Berg« für den griechischen Sprachraum s. Buxton 1994, 81 f. – Eine Untersuchung zur genaueren Differenzierung weiblich bzw. männlich determinierter Berge bzw. Berggottheiten sei angeregt.

2007 Gérard 2006, 247–249 in keilschriftluwischen Texten erscheint watti-, »Berg«. Der luwisch beeinflusste Ausdruck *wa-at-ti i-ya-an-du* in KBo 29. 25 Vs. III⁷ 10 wäre somit als »zum Berg gehen« zu übersetzen. Das Adjektiv *wattant(i)*, wird als »élevé, massif« übersetzt.

2008 Lombardi 1996, 55 Anm. 26.

2009 Popko 1999, 97–108; Mazoyer 2004, 83–92. Zum Konzept der GöttInnensitze s. II 1.2.1.

Menschen wurden nach ihnen benannt. Berge waren ein Bereich, in dem sich die Gottheiten aufhielten. Als Raumkonzept wurden Bergen ein oder mehrere Schutzgottheiten zugeschrieben²⁰¹⁰.

Auf Bergen konnte wie im »Haus des Wettergottes«²⁰¹¹ eine GöttInnenversammlung abgehalten werden²⁰¹². Zwei Berge wurden besonders als kollektive Götterberge benannt²⁰¹³.

Dabei nahm in der Diskussion vor allem der Berg *Ḫa z z i*²⁰¹⁴ (und *Na m n i*²⁰¹⁵) nördlich von Ugarit eine prominente Stellung ein. Er galt als Schauplatz des ursprünglich hurritischen *Ku m a r b i - M y t h o s*²⁰¹⁶ und Sitz der Gottheiten. Bisweilen wurde im hurritischen Mythos des »Königtums im Himmel« der Berg *Ḫa z z i*

2010 Lombardi 1997, 93; Birchler 2006, 166 Anm. 6 z. B. in KUB 26. 24 I Rs. 12 f. 19–21 waren dem Berg Ziwana ein Wettergott von Ziwana sowie Yarri von Ziwana, ^PIMIN.IMIN.BI (Siebengottheit) des Ziwana zugeordnet. Auch der *Šarlaimi* besaß einen Schutzgott (^PLAMMA *šarlaimi*), der im GöttInnenkreis der *Ḫu w a š (š) a n (n) a* (Raimond 2006, 293) in *Ḫupišna* verehrt wurde, s. del Monte – Tischler 1978, 353; Börker-Klähn 1996, 47 Anm. 54 KBo 4. 10 Vs. 28; KUB 12. 35 4'; KUB 6. 45 II 16; KUB 6. 46 II 57.

2011 Otten 1956, 102 KUB 36. 97 Vs. 6' f. DINGIR^{MES}-*ja ḫu-u-ma-an-te-eš ta-ru-up-pa-an-ta-at* [7] ^DISKUR-*na-aš pār-na-aš ú-e-er*.

2012 Goetze 1955, 358; Bittel 1981, 66; Ökse 2011, 220.

2013 Haas 1982, 143.

2014 Der Berg *Ḫa z z i* galt als Wohnsitz der Gottheiten und Schauplatz besonderer göttlicher Tätigkeit. Er wird mit dem Berg *Ġebel el-Akra*, türkisch *Kel Dağ*, dem »kahlen Berg« identifiziert (z. B. Haas 1982, 115–118; Carstens 2008, 78 Anm. 23). Dieser bietet mit einer Höhe von 1.728 m eine gute Rundumsicht und ragt unmittelbar am Golf von *İskenderun*, 40 km nördlich von Ugarit und südlich der Mündung des *Orontes* an der heutigen Grenze zwischen Syrien und der Türkei auf. An der Westflanke des östlich des Gipfels gelegenen, niedrigeren Berges auf ca. 1.290 m über NN liegen die Ruinen eines *Barlaam* Klosters. Der Berg hieß griechisch *Kasion Oros*, römisch *Casius Mons*, ugaritisch *Šapūn/Šāpōn/Šāfōn/Zaphon*. Portnoff 2006, 272 f. etymologisiert: a) »Nordberg«, b) »Beobachtungsbereich«, c) »Ursprung der Fluten«, d) »reiner Berg«. Umfangreiche Literatur beschäftigt sich mit dem *Ḫa z z i*, z. B. Lipiński 1971, 60–62; Haas 1982, 117, 15; Koch 1993, 171–223; Dietrich 2004, 143 f. 148; Bordreuil 2006, 179–191; Burkert 2006, 7; Freu 2006, 230; Portnoff 2006, 271–290; Koch 2007, 119–170.

Auch in Ugarit wurde der *Ḫa z z i* in den Epen, Gottheiten- und Opferlisten, Ritualen vergöttlicht und erhielt Gaben wie Schafe, Schafsböcke, Vögel und Kühe (Lipiński 1971, 58–64; Vidal 2004, 146; Bordreuil 2006, 180–182 187–191; Portnoff 2006, 278:). Wein stammte aus den niedrigeren Bergregionen, Oliven wurden in den niederen Bergregionen geerntet und Viehzucht (Rinder, Fellelieferungen) betrieben. Der Berg galt in Ugarit als Sitz des höchsten Gottes, des Wetter- und Regengottes *Baal* mit dem Titel *b'l špn*, »Herr des *Šapon*«. *Šapon*: s. Bordreuil 2006, 181 f. Eine (hurritische) Gottheit *Ḫa z z i z z i / Hasisi*, »Vernunft, Weisheit« (Portnoff 2006, 279 f. Anm. 18) oder »Ohr, Weisheit« (Otten 1972–1975b, 241) gehörte zum Kreis des *Ea*, der in dem *Kumarbi*-Zyklus um Hilfe ange-rufen wurde. Ob diese in Verbindung mit dem Berg steht ist fraglich (Lambert 1972–1975, 134: *Ḫa s i s u* mesopotamische Gottheit; Laroche 1978–1979, 100; Lebrun 1983, 56).

2015 Nach den Ritualtexten sowie den Opferlisten, allerdings nicht im *Kumarbi*-Mythos, stehen sich die Berge *Ḫa z z i* und *Namni/Nana* gegenüber, z. B. Bittel 1941b, 54 in CTH 52 »Vertrag *Šuppiluliuma* I. mit *Šattiwaza*«; CTH 53 »Vertrag *Šuppiluliuma* I. mit *Tette* von *Nuḫašše*«; CTH 76 »Vertrag *Muwatalli* mit *Aleksandu* von *Wilusa*« (Friedrich 1930, 79). Gemeinsam gelten *Ḫa z z i* und *Namni* als Begleiter des Wettergottes *Teššup* (Houwink ten Cate 1992, 90; Popko 1995a, 97). Dass *Teššup* auf dem Rücken von zwei anthropomorphisierten Bergen steht – z. B. auf der Siegelung des *Ini-Teššup* (PM-Nr. 113) – ist nach Alexander 1993, 1–12; Popko 1995a, 97; Popko 1998, 122–125; Seeher 2007, 713 der Ikonographie des Wettergottes von *Ḫalab* entnommen.

Laut Popko 1995a, 97 handelt es sich bei *Namni* um den *Amanus*, nach Freu 2006, 230 um den *Anti-Casius*, nach Bordreuil 2006, 180 um eine der Bergspitzen des gleichen Massivs etwa 1.000 m südöstlich des Gipfels, nach Portnoff 2006, 289 Anm. 38 der *Kızıldağ* (*Musa Dağ*, *Pièrie*?) im südlichen *Amanus*. Dieser habe einerseits etwa die gleiche Höhe wie der *Ḫa z z i*, andererseits würden beide miteinander durch ihren Bezug zum *Orontes* (je auf einer Uferseite) verbunden sein.

2016 Am Berg *Ḫa z z i* fand in der hethitischen Variante des *Kumarbi*-Mythos der Götterkampf zwischen *Teššup* und *Ullikummi*, einem Sohn des *Kumarbi* statt, s. auch folgende Anmerkung zu *Kandura* (Burkert 1979, 253–261; Haas 1982, 161–163; Haas 1983, 21. 29 Anm. 31). Im weiteren Verlauf der Geschichte konnten die Gottheiten das Ungeheuer besiegen und die Weltordnung wieder herstellen. Nach Portnoff 2006, 280 symbolisiert der Berg die Stabilität, den sicheren Rückzugsort im Chaos, was eine Eigenschaft aller Berge sein soll. Der *Kumarbi*-Mythos ist ein von den HurriterInnen übernommener Trennungs- und Sukzessionsmythos von Himmel und Erde mit der Generationenfolge *Alalu*, *Anu*, *Kumarbi/Kumurwe* und *Teššup* mit anschließendem Götterkampf zwischen dem Wettergott *Teššup* und dem (drachenartigen) Ungeheuer *Ḫedammu* bzw. *Ullikummi*. Er besteht aus CTH 343 »Mythos vom Königtum des Gottes *LAMMA*«, CTH 344 »Lied von *Kumarbi*«, CTH 345 »Lied von *Ullikummi*«, CTH 348 »*Ḫedammu*-Lied«, CTH 364 »Gesang vom *Silber*«, s. Güterbock 1948, 123–134; Burkert 1979, 253–261; Haas 1982, 130–134. 142–163; Haas 1983, 8. 11. 26; Hoffner 1990, 48–57; Houwink ten Cate 1992, 109–120. 129–131; Popko 1995a, 123–127; Portnoff 2006, 279; Corti 2007a, 109–121; Hethiterportal online; zu Verbindungen zum altgriechischen Sukzessionsmythos bei *Hesiod* s. Haas 1982, 121 f.; Haas 1983, 18; Haas 1994, 706 f.; Watkins 1995, 455; Portnoff 2006, 271. 282–284; Bachvarova 2009, 41.

durch den Berg Kanzura/Kandura ersetzt²⁰¹⁷. In der hethitischen Mindscape spielte der Hazzi als olympartiger GöttInnenberg jedoch eher eine untergeordnete Rolle; nur wenige Rituale für den Berg bzw. in seinem Gebiet sind belegt²⁰¹⁸. Der Verdacht ist naheliegend, dass die über die Bibel transportierte Vorstellung eines GöttInnenberges nördlich von Ugarit und die griechisch-römischen Vorstellungen einer Art Olymp die Forschungsfragen der modernen InterpretInnen beeinflusste²⁰¹⁹.

Auf felsigen Berggipfeln soll laut Haas der (natürliche) Thron der den Berg beherrschenden Gottheit gewesen sein²⁰²⁰. Sein Argument für seine Vorstellung von Bergen als GöttInnensitze illustriert er mit dem Thron am Kızıldağ bei Karaman (I-Nr. 49). Einen gesicherten Befund aus der hethitischen Zeit führt er nicht an. Der Thron der Gottheit konnte jedoch auch innerhalb eines Tempels stehen, dies sogar häufiger als im

2017 Zu Berg Kandura s. Francia 2004, 390–408: Aus den älteren, hurritischen Fassungen des Kumarbi-Zyklus geht laut Haas hervor, dass wohl in der ursprünglichen hurritischen Fassung nicht der Berg Hazzi beschrieben ist, sondern der Berg Kanzura, s. Haas 1982, 143–148; Haas 1983, 15: »Als Kumarpi den Himmelsgott entmannt hatte, ›spie er aus seinem Munde ... Speichel (?) [und die Mannheit] vermischt. [...] Was er ausspie fiel auf den Berg Kanzura.« Der Schauplatz dieses Götterkampfes ist also nicht der Berg Hazzi, sondern der Berg Kanzura, dessen Lage allerdings unbekannt ist«. Er soll der Göttersitz des Kumarbi gewesen sein und lag wohl in der Nähe der Kummija, der Stadt des Teššup, die Ullikummi zerstörte, im Quellgebiet des Tigris (Haas 1982, 143; Portnoff 2006, 290 Anm. 39). Die Lokalisierung ist umstritten, Haas vermutet, dass er sich im Gebiet des Van-Sees befindet, das als das ältere Kernland der HurriterInnen gilt, und identifiziert ihn mit dem Tendürek Dağ (Haas 1982, 148). Seine Argumente betonen an erster Stelle die untergeordneten Rollen, die die höchsten altsyrischen Gottheiten (Ḫebat, Mukišanu) in dem Mythos spielen (Haas 1983, 15). Für ihn ist dies ein Hinweis, dass der Zyklus aus einem anderen Kulturkreis, nämlich dem hurritischen, stammt. Dieser Berg wird in der Namensform Kandurna (weitere Varianten Kandurra, Kundurra, Kuntar(r)i) ebenfalls in dem Mythos von dem Steindämon Ullikummi erwähnt (Gonnet 1968, 148, Haas 1983, 19. 28 Anm. 25; Diakonoff 1971, 66 f. Anm. 71). Haas 1983, 15: »Tašmišu, der Wesir des Teššup, erblickt den ins Riesenhafte herangewachsenen und aus dem Meer aufragenden Ullikummi und spricht zu Teššup: ›Wohin wollen wir uns setzen, auf den Berg Kandurna etwa? Wenn wir uns auf den Berg Kandurna (Variante Kandurra) setzen, wird der andere sich auf den Berg Lalapaduwa setzen.« Aus diesem Text geht hervor, dass in unmittelbarer Nähe noch ein zweiter Berg namens Lalapaduwa (Parallele zu Namni?) lag. – Ein weiteres Fragment, das dem Kumarbi-Zyklus zuzuordnen sein dürfte, handelt von der Geburt des Gottes Teššup, des Flusses Aranzaḫ (Tigris) und des Tašmišu (Haas 1983, 18). Kumarbi gebar auf dem Berg Kanzura Teššup und den Aranzaḫ. Die Geburt und somit der Ursprung des Tigris ist naheliegenderweise an seiner Quelle zu lokalisieren und dort dürfte auch der gebärende Berg zu verorten sein. Zu den Ausarbeitungen, die assyrische Könige in der sogenannten Quellgrotte bei Lice anbringen ließen, s. Schachner 2009a.

Das Gemach der hurritischen Gottheiten, in dem der Thron des Teššup stand, hieß laut Haas kuntari (Haas 1982, 145), wobei er einen sprachlichen Bezug zum Berg ausmacht (Haas 1983, 19. 28 Anm. 25). Popko 1978, 31. 36 Anm. 7 hingegen versteht in IBoT 2. 39 Vs. 38 ku-un-ta-ri

pu-u-ru-ul-li (›dem kuntari und dem Hausmodell‹) dieses hurritische Wort als »eine Art Heiligtum«, s. auch Güterbock 1948, 68; Otten 1950, 20 Anm. 1; Güterbock 1952, 37.

Ein weiteres Argument für die Lokalisierung sind laut Haas 1983, 19. 28 Anm. 27 (auch Diakonoff 1971, 27) die Toponyme. Er stellt einen Bezug zum Namen der urartäischen Festung Hundurna, der urartäischen Stadt Hundur am Kotur-Pass südlich des Van-Sees an der türkisch-iranischen Grenze und unter Vorbehalt auch zu dem heutigen Stadtnamen Kotur her. Eine weitere Passage im Ḫedammu-Mythos (Kumarbi Kreis) liest sich nach Haas 1983, 20. 28 (auch Siegelová 1971, 51): »Komm aber unter dem Fluß, unter der Erde hinweg, damit dich der Mondgott, der Sonnengott und die Götter der Erde nicht sehen!« Er erklärt sie mit der Lokalisierung der Handlung in den Höhlensystemen zwischen Tatvan und Lice (Haas 1982, 147). Auf Grundlage dieser Argumente lokalisiert er den ursprünglichen hurritischen GöttInnenberg Kanzura nicht am Golf von İskenderun, sondern in der Gegend des Van-Sees. Aus diesem See soll laut Haas 1983, 19 f. auch eigentlich das Dioritmonster gewachsen sein.

2018 Hethitische Rituale diesen Berg betreffend sind selten und nur fragmentarisch erhalten, s. u. a. CTH 785, »Festritual für den Berg Hazzi«, Haas 1982, 117; Schwemer 2001, 451; Portnoff 2006, 285 Anm. 29. Zwei Gesänge aus diesem Fest sind bekannt: Das »Lied des Meeres« (Rutherford 2001, 598–609 KUB 45. 63) und das »Lied des Königtums« (s. III 3.1.1). In letzterem wurde für oder auf ^{HUR.SAG}*Ha-az-zi-ia* geopfert (Rutherford 2001, 598 KUB 44. 7 Vs. 11–14; KUB 30. 43). Der Berg soll deshalb in besonderer Beziehung zum hethitischen Königtum gestanden haben.

2019 Im Alten Testament als göttlicher Sitz erwähnt: Jesaja 14, 13; Hesekiel 28, 14; Psalter 48, 2–6; Haas 1982, 117; Koch 1993, 171–177; Portnoff 2006, 282 Anm. 23. Hier galt er als Versammlungsplatz der Gottheiten und kosmischer, verehrungswürdiger GöttInnenberg. Zu hellenistischen bzw. römischen Nachklängen der Verehrung eines Wettergottes – Zeus Kasion bzw. Jupiter Casius – auf dem Berg z. B. durch die Kaiser Trajan, Hadrian, Julian. Auch Seleukos I. Nikator opferte auf dem Berggipfel aus Anlass der Stadtgründung von Seleukia Pieria s. Haas 1982, 117; Rutherford 2001, 605 mit Anm. 23; Carstens 2008, 82 f. Abb. 9a–b mit Münzdarstellungen. Auf den frühen Münzen ist ein Baldachin über einem Stein dargestellt (ein Betyl?). Auf den späteren Münzen erscheint ein Tempelgebäude mit vier prostylen Säulen.

2020 Haas 1982, 67–69. Zum Konzept der GöttInnensitze s. II 1.2.1.

›offenen Raum‹²⁰²¹. Dass der Berg Šarpa explizit als »Thron« benannt wurde, spricht ebenfalls dagegen, dass jeder Berg als Thron (der Gottheiten) wahrgenommen wurde²⁰²². Vom Berg Šarpa wurden Rinder, Schafe und Korn als Opferleistung für die Götter der Stadt Uda gebracht²⁰²³. Möglicherweise weideten an seinen Hängen diese Tiere und Korn wuchs dort auch.

Besonders oft hielten sich laut der hethitischen Texte Wettergötter im Gebirge auf – ein Gebirge heißt »Berg des Wettergottes«²⁰²⁴. Der Berg Daḫa²⁰²⁵ war beispielsweise ein »geliebter« Aufenthaltsort des

2021 Haas 1982, 67. 221 Anm. 137: KBo 20. 114 Vs. II 11'–17' vgl. (h)išuwa-Festritual, in dem fünf flache Brote mit daraufgelegter roher Leber einem »steinernen Thron, Bergen und Flüssen« geopfert werden. Dieses Opfer wird an einem dafür hergestellten »anderen steinernen Thron« dargebracht und damit wohl nicht auf dem Berg sondern im Tempelbezirk, zum (h)išuwa-Festritual s. III 1.3.3.2.

2022 Zum Berg Šarpa: Die Ableitung des Bergnamens bietet nach Lebrun 2006a, 258 zwei Möglichkeiten: einerseits šarpa- als »Sitz, Thron«, andererseits eine markante Zuspitzung des Gipfels als Merkmal, s. auch Gonnet 1968, 136. 164; Forlanini 1987, 73–87; Hawkins 2000b, 619; Güterbock u. a. 2005, 288 f. Wenn der erste Fall zutreffen sollte, so könnte die hieroglyphenluwische Benennung des Berges DEUS.MONS.THRONUS/MENSA sein (Lebrun 2006a, 258; Börker-Klähn 2007, 96). (DEUS)MONS.MENSA wird in Emirgazi (I-Nr. 31) §§ 2. 26. 29. 30. 35. 37; Hawkins 1995, 88 f.) als Garant des Fortbestehens der Stelen erwähnt und von Hawkins 1995, 93 (auch Dinçol u. a. 2000, 13) als Karaca Dağ bei Emirgazi identifiziert. Außerdem gibt es bei Emirgazi den Arısama Dağ (Identifizierungsvorschlag Börker-Klähn 2007, 96 f.; Taracha 2009, 27) und in 40 km Entfernung den Hasan Dağ (Freu 2006, 236), s. auch Lombardi 1998, 77; Hawkins 2006, 57 f. Forlanini 1990, 109–127 meint, zwei Berge gleichen Namens ausmachen zu können: einen bei Ḫuḫiḫna und einen bei Karakuyu. Bereits in den altassyrischen Texten der KĀRUM-Zeit erscheint Šarpa als theophorer Namensbestandteil (Taracha 2009, 27). Seit dem Älterem Großreich ist der Göttername durch die Nennung in einer GöttInnenliste nachweisbar und gehörte nach Popko 1995a, 55. 94 ursprünglich in den lokalen luwischen Kult. Der Berggott Šarpa wird in luwischen Ritualtexten erwähnt (Hutter 2004a, 249–257) und laut Lombardi 1997, 90 u. a. im »Monatsfest« und in CTH 682 »Fest für alle LAMMA-Götter« (McMahon 1991, 83–131) gefeiert. Dieser Berg(gott) wird laut Freu 2006, 236 neben den Bergen Šunnara/Šunara (Gonnet 1968, 138 Nr. 124), Šaluwanda, Tuḫalija (?) in der Tuḫalija IV.-zeitlichen Inschrift Karakuyu (I-Nr. 44) und auf den Altären von Emirgazi (I-Nr. 31) genannt. Es ist der »Hausberg« der »heiligen« (Börker-Klähn 2007, 96 f.) Stadt Uta/Uda. Zu dieser Stadt s. del Monte – Tischler 1978, 399. 466 f.; Hazenbos 2003, 196. Hier weilte Šuppiluliuma I., um den Gottheiten zu huldigen (CTH 40 KBo 5. 6 II »Šuppiluliumas Mannestaten«.). Der Berg wurde weiterhin gemeinsam mit den Bergen Šarlaimmi und Muli im Kult der Göttin Huwaš(š)ana von Ḫuḫiḫna verehrt. Am/Beim Berg Šarpa wurden drei Gottheiten verehrt: eine LAMMA, Ala und Lallarija.

2023 Dieser Berg »haftete« für die Kultlieferungen der Gottheit Šaḫḫašaraš und den Wettergott in Uta/Uda. s. del Monte 1992, 142 f. unter Bezug auf das »Kultinventar« CTH 530, KUB 57. 108 + ? KUB 51. 23 Vs. II 12'–23' s. Hazenbos 2003, 102–107. Er erscheint als Geber (?) (ŠA

ḪUR.SAGŠ Šarpa) und nicht als Empfänger verschiedener Opfergaben. Der Berg ist nicht unter den Empfängern, auch wenn dies nicht auszuschließen ist, denn der Text weist eine Lücke auf. Personen der Stadt Uda sind benannt, die sich um den lokalen Kult kümmerten. Zur Stadt Uda im Süden: del Monte – Tischler 1978, 399. 466 f.; Houwink ten Cate 1992, 139 f. Anm. 42; Hazenbos 2003, 196.

2024 Haas 1982, 52; Koch 1993, 211.

2025 Der Berg T/Daḫa wird inzwischen überwiegend als Kerkenes Dağ südöstlich von Boğazkale identifiziert, die zugehörige Stadt Zippalanda als das ca. 7 km Luftlinie entfernte Uşaklı Höyük, s. Mazzoni – D'Agostino 2015, 152 f.; Kryszewski 2016, 251–286. Aus der althethitischen Zeit sind keine Texte zu Ritualhandlungen auf oder für den Berg Daḫa bekannt, während sein (NA₄)huwaši in dem »großen althethitischen Kultritual« erwähnt sei (Popko 1994, 51). In den Texten des Älteren- und Jüngeren Großreichs ist der Kult des Berges allerdings gut bezeugt (Älteres Großreich KUB 34. 118 + KBo 20. 58, Popko 1994, 27). Beispielsweise heißt es zu Opferhandlungen in KBo 16. 71 + Rs. IV: »(1) [...]..., vier Kommißbrote von zwanzig, eine Schale marnuan-Bier, (2) [von Z]iplanda gibt man. Vor der Kultstele (3) [dem Verwalter von]Ziplanda (und) dem Verwalter von Ankuwa, (4) [die] hinter dem [...]... pflegen zu singen, (5) [...]e marnuan-Bier geben sie« (Popko 1994, 117). Der Berg wird zumeist in Verbindung mit und als Aufenthaltsort von dem Wettergott von Zippalanda erwähnt. Der Kreis dieses Wettergottes wurde zusätzlich in verschiedenen Sakralgebäuden in Zippalanda verehrt (Haas 1982, 63; Haas 1994, 590 f. 736–740).

Die Lokalisierung des NA₄ZI.KIN, ob innerhalb des Tempels, der Stadt oder am Berg, ist unklar. In KUB 11. 30 + KUB 44. 14 Vs. III 2'–19' waren Schlacht-, Brot- und Trankopfer für das Paar Sonnengöttin der Erde und Wettergott von Zippalanda zu vollziehen (Haas 1994, 737; Popko 1994, 206–215 CTH 635 »Fragmente der Feste von Zippalanda und Berg Daḫa«). Im weiteren Verlauf des Textes (Vs. III 25'–32') durchschritt die Prozession mit dem Gottesbild nach Ritualhandlungen im Tempel das KĀ.GAL (Popko: Tempeltor?) und erreicht das NA₄ZI.KIN. Popko 1994, 21 lokalisiert dies NA₄ZI.KIN innerhalb von Zippalanda. Haas 1994, 737 f. hält unter Verweis auf KBo 22. 109 Vs. 1 eine Erscheinung der Gottheit am Tor ebenso für denkbar. Nach dem Erreichen des Tores bzw. nach der Erscheinung opferte demnach der König entweder am Tempeltor oder im Tempel bei dem NA₄ZI.KIN (Haas 1988a, 286 Anm. 17; Haas 1994, 737 Anm. 164, Anm. 170 KUB 20. 96 Vs. II). Die Opfer und Anrufungen bzw. Anbetungen wurden anscheinend innerhalb des Tempels fortgesetzt (del Monte – Tischler 1978, 374; Haas 1982, 63. 221; Haas 1994, 738 KUB 41. 29 Vs. III 3'–12' Dupl. IBoT 4. 92). Das erwähnte NA₄ZI.KIN dürfte somit auf jeden Fall innerhalb der Stadt wenn nicht sogar

Wettergottes von Zippalanda²⁰²⁶, das Gebirge *Ḥaḥarwa/Ḥarḥarwa*²⁰²⁷ einer für die Wettergötter von Nerik und Zaḥalukka.

Die enge Verbindung zu den Wettergöttern erklärt sich für René Lebrun aus den auf dem Berg einschlagenden Blitzen²⁰²⁸. Für Singer begründeten die größtmögliche Nähe zu regentragenden Wolken und die Unzugänglichkeit der Orte diese Beziehung²⁰²⁹. Stärke, Dauerhaftigkeit und Höhe sei den Bergen auch in den Mythologien der Nachbarkulturen zugeschrieben und bilde das Fundament für den Zusammenhang mit Wettergöttern²⁰³⁰.

innerhalb des Tempels gestanden haben und mit »Tor« nicht das Stadttor gemeint gewesen sein. Im Tempel wurde dem Gott per Sprechakt angekündigt, dass er auf seinen geliebten Berg gebracht werde. Im Anschluss an die Anrufung an den Wettergott öffnete man den Tempel (Haas 1982, 221 KUB 41^{sic!}. 29 III 1'-12'). Daraufhin heißt es: »Der Führer [GAL] der Leibgarde, der Oberste [GAL] der Hofjunker, der heilige Priester, der *tazelli*-Priester, der Beschwörungspriester, der Kämmerer, die (Kult-)Frau des Wettergottes, der Mann des Wettergottes und die *palwatala*-Frau treten alle ein und ver[neigen sich] vor dem Gott« (Haas 1982, 63 Anm. 129 CTH 741). Weitere Ritualhandlungen wurden umgesetzt, bevor sich der König mit seiner Begleitung auf den Berg selbst begab. – Beim Aufstieg wurden wohl hattische Wechselgesänge intoniert (Schuster 1974, 20 f.; Haas 1988a, 286 Anm. 17 in CTH 741 KUB 48. 21 + Bo 7949 bzw. KBo 23. 103 = 400/d, Bo 6428 + 7949 I 5'-7' »Hattische Gesang der Frauen von Tiššarulija« [zu Tiššarulija s. III 6.1.3.2] bzw. »Achter Gesang beim Heraufgehen auf den Berg Daḥa«). – Am Berg wurde ein Trinkritus für den Wettergott von Zippalanda für den Berg Daḥaja und einen Berg, dessen Name nicht erhalten geblieben ist, vollzogen. Auch zu diesem Opfer bzw. dessen Beendung wurde eine Soundscape aus Vokalmusik und Sprechakten erzeugt (Birchler 2006, 173). Im Anschluss reiste der König mit seinem Gefolge nach Ankuwa, kehrte aber nochmals in den Tempel des Wettergottes zurück, wo Fackeln zum Verbrennen des göttlichen Zorns brannten, der weiterhin von Anrufungen beschwichtigt werden sollte. Im Freien (vor dem Tempel, im Tempelhof?) wurde ein Sühnebrandopfer eines Widders »nach Art von Ḥattuša« abgebrannt. Abschließend wurde der *ambašši*-Brandplatz mit Bier gelöscht. Die Statuetten des Wettergottes, der Sonnengöttin, Ḥašam(m)ilis und weiterer Gottheiten, deren Namen nicht erhalten sind, wurden in den Hof des Tempels gebracht (Haas 1994, 739 Anm. 180 KUB 20. 96 Rs. IV). Nach der Übersetzung von Popko 1994, 190–197 ist hier nicht die Rede vom Hof eines Tempels.

Im lückenhaften Verlauf von KUB 11. 30 Rs. IV, (Haas 1994, 739 Anm. 181 vgl. auch KUB 22. 184) war möglicherweise erneut der Berg Daḥa Schauplatz von Handlungen, wobei der *kurša*-Askos (zum *kurša*- s. I 1.2.1.2.2) des Wettergottes von Zippalanda erwähnt wird. Im weiteren Verlauf verehrte der König das ^{NA}4ZIKIN des Daḥa, beschenkte den Berggott mit einer silbernen Sonnenscheibe, einem Rind und einem Schaf und verneigt sich vor dem ^{NA}4ZIKIN, worauf Brotopfer anschlossen. Erneut ist der Text in langen Teilen unlesbar, zu verstehen ist nur, dass weitere königliche Brotopfer dargebracht wurden und ein Bote in Verbindung mit der Stadt Ankuwa erwähnt wird.

Nach dieser größeren Lücke ist die Rede von einer Quelle, an der sich sieben Opferplätze und eine Herdstelle befinden sollen. Der Schauplatz wechselt wiederum nach Zippalanda, wo innerhalb des Tempels Heilsgebete für den König gesprochen und weitere Kulthandlungen vollzogen wurden. Der abschließende Schauplatz in Zippalanda ist das *arzana*-, »Gasthaus« (zum *arzana*- s. I 1.2.1.1.5, Popko 1994, 22).

Weitere Texte, die den Bezug zwischen Wettergott und Berg Daḥa darstellen, sind KUB 60. 63 (Popko 1994, 264 f.; Haas 1996, 36; Popko 2004, 261) und KUB 41. 28 (Haas 1996, 36). Interessant ist in einem weiteren, nur fragmentarisch erhaltenen Fest (KUB 51. 40 mit Dupl.), dass für den Berggott Daḥa neben Musik mit den ^{MUNUS.MES}*hazgara* in Rs. V 13' ein Ringkampf bei einem ^{(NA)4}*ḥuwaši* (s. III 6.1.3.1; III 6.2.3.1) vorgeschrieben war. In einer Version der Überblickstafel des AN.TAḤ.ŠUM-Festes wird für den 38. Tag ein EZEN₄ *halzijauwaš* für bzw. am Berg Daḥa erwähnt (Houwink ten Cate 2003, 205–219 VS NF 12. 1).

2026 Popko 1994, 37.

2027 Gebirge *Ḥaḥarwa/Ḥarḥarwa*: Ein besonders wichtiges Fest war das laut Haas 1982, 29 hier gefeierte *purullija*-Frühlingsfest. Der Wettergott von Nerik wird ins Gebirge verbracht und dort beopfert (Haas 1970, 308; Birchler 2006, 172 KUB 16. 81 5–10 listet Vorgaben für Opfer). Haas 1970, 278 f. KBo 2. 4 Vs. I 6–11: Das *Ḥaḥarwa*-Gebirge erhält ein Dickbrot als Brei, ein Dickbrot von Emmer, einen Kochtopf voll Krautgericht, ein *dalaimiš*-Gefäß Wein sowie zwei *dalaimiš*-Gefäße Bier vom hattischen Sänger, der auch ein Dickbrot für den Gott bricht). KBo 9. 138 7' (Haas 1970, 309, Opferlistenfragment); Variante (?) *Ḥaḥruwa*-Gebirge: Orakelanfrage KUB 5. 1 Vs. IV 83; »Gebet des Muwatalli« KUB 6. 45 I 71; Haas 1970, 78 f. 178 f. KUB 36. 90 Vs. 18–20 Wettergott von Nerik: »Am frühen Morgen (komm) herbei zu deinem Fest! (Komm) herbei von *Ḥaḥruwa*-Gebirge, von dem durch dich geliebten!«; Haas 1970, 302 f. KUB 28. 92 Vs. I 7' f. Wettergott von Zaḥalukka: »Vom *lalā* des [...], vom *ḥaḥarwa*-Gebirge, vom *Ziḥarunuwa*-Gebirge, vom *Dahašta*-Fluß (komm herbei)«.

2028 Lebrun 2006a, 253.

2029 Laut Singer 1986, 245 können sich Gottheiten hinter Wolken verstecken.

2030 Wightman 2007, 907 »It is also possible that mountain mythologies (or at least of qualities traditionally associated with mountains, such as strength, durability and height) informed the development of *midgol* temples in Bronze and Iron Age Syria-Palestine and Uartian Anatolia, particularly given the close association of divinities such as Baal, Hadad and Yahweh with mountain peaks«.

Diesen heterogenen und zeitbehafteten Interpretationen ist entgegenzuhalten, dass auch Sonnengotttheiten wie Šimiga/-e²⁰³¹ oder die Sonnengöttin von Arinna einen Berg – den Ḫulla – »besitzen« konnten²⁰³².

Dem Großteil der Berge war ein ^(NA₄)huwaši zugeordnet, das teils fest am Berg stand, teils aus dem innerstädtischen Tempel mitgeführt werden musste²⁰³³. Zahlreiche, bisweilen architektonisch gestaltete Fokuslokalitäten, die auf ältere Traditionen zurückgehen, soll es laut Lebrun auf den Bergen gegeben haben²⁰³⁴. Gefunden wurden sie – wohl mit Ausnahme oberhalb von Kuşaklı/Şarišša – bisher nicht²⁰³⁵. Auf dem Berg Pi/uškurunuwa²⁰³⁶ stand den Texten nach ein Bauwerk mit *hīlammar*, großem Tor und *arkiu*²⁰³⁷. Auf

2031 Schaeffer – Nougayrol 1956, 10–16. 48–52 (RS 17. 340), 63–70; Freu 2006, 229 RS 17. 340 ḪURSAG^{MES} ŠA Šimi[ga.

2032 Der Berg und Berggott Ḫulla ist seit althethitischer Zeit belegt. Laut dem Gebet CTH 381 Muwatallis II. an die GöttInnenversammlung gehörte er zum Kultkreis der Stadt Arinna. Er wird neben dem Sonnengott und der Sonnengöttin, einem Wettergott und den Göttinnen Mezzulla und Zintuḫi anrufen, s. Gurney 1977, 6; Gorny 1997, 556 Anm. 4 ähnlich in CTH 698, KBo 14. 142 I 7–10 »Kulte von Teššup und Ḫebat von Aleppo«, Singer 2002b, 87; Wegner 2002, 272–277 Nr. 147; Popko 2009, 32 f. – Die Berggötter Pi/uškurun(uw)a und Ḫulla gehörten bereits in althethitischer Zeit zum Pantheon von Ḫattuša, zum Pi/uškurunuwa s. III 1.3.2.1; s. Haas 1982, 27; Popko 2009, 33 im (Älteren Großreich) KILAM-Fest KBo 17. 9 + Vs. II 23' bzw. KBo 17. 21 + Vs. 18. Popko 2009, 33 Anm. 49 KBo 21. 85 Rs. IV 13' (Älteres Großreich); KUB 51. 78 Rs. 4' (Jüngeres Großreich): Schreibung *Ḫu-ul-la-a*. Ein Tempel für Ḫulla stand laut Popko 2009, 1. 33 neben den Tempeln der Mezzulla und der Zintuḫi nur in Arinna. Der Berg lag in der Nähe der Stadt Arinna, d.h. nur eine Tagesreise von Ḫattuša entfernt. Er war außerdem ein beliebter Aufenthaltsort des Telipinu und des Wettergottes, s. auch Gonnet 1968, 123 f.; Haas 1970, 175–183 KUB 36. 90 Vs. 25; Telipinu: IBoT 2. 13 I 2; IBoT 3. 1 Rs. 73; KBo 30. 56 IV 8; Yoshida 1996, 329 f.; van Gessel 1998, 155–157. Ebenso wurde Ḫulla selbst in Arinna vergöttlicht, wie seine Determinierung und eine Aufzählung indizieren (Popko 2009, 33 KBo 9. 98 + Vs. I 1–4). Ḫulla erhält wie die Sonnengöttin von Arinna und Mezzulla ein flaches Brot als Opfer (KBo 14. 142 Vs. I 7 f.). In KUB 27. 1 Vs. I 57 und KUB 27. 13 Vs. I 5 f. erscheint er unter den Wettergöttern, in CTH 591, KBo 21. 85 Rs. IV 12' f. Berggottliste im »Monatsfest« unter hattischen Gottheiten, s. Lombardi 1996, 50–65. Das Trinken zu Ehren dieses Gottes begleitete seit althethitischer Zeit das GI.GÍD-Instrument (Schuol 2004a, 129 f., zu Instrumenten s. III 3.1.1). Hinweise auf extramurale Verehrungsstätten sind laut Popko 2009, 33 nicht bekannt. Die Interpretation als weibliche Gottheit wird von ihm mit dem Argument verworfen, dass im Hethitischen Berge männlich seien, was so pauschal nicht stimmt. Weiterhin erscheint der Berggott Ḫulla zusammen mit Zalijanu (III 1.3.2.2) im Vertragstext zwischen Muwatalli II. und Aleksandu von Wilusa, s. Friedrich 1930, 81; Bittel 1941b, 54; Gurney 1977, 5 f.; Arikan 2007a, 45 KUB 19. 6 + 21. 1 + Rs. IV 24. Damit ist er einer der wenigen Berggötter, der in einer SchwurgöttInnenliste eines Vertrages namentlich erwähnt wird, was laut Popko 2009, 33 seine Bedeutung auch im überregionalen Kult belegt.

2033 Zu ^(NA₄)huwaši s. I 1.2.1.1.

2034 Lebrun 2006a, 253.

2035 s. I-Nr. 51.

2036 Bei dem Pi/uškurunuwa handelt es sich um einen seit der althethitischen Zeit wichtigen Berg oder Gebirgszug. Dies belegen die zahlreichen und überregionalen Festivitäten, an denen er Anteil hatte. Die hattische Namensschreibung ist Waškuruna (vgl. Duplikate der [hattischen] GöttInnenliste CTH 630 »Mond- und Donnerfest«). Im Unterschied zu Berg Tapala steht er in nordanatolisch-hattischer Tradition. Eine Lokalisation in Inneranatolien ist kaum möglich. Laut Itineraren lag er zwischen der Hauptstadt und Zippalanda bzw. Ankuwa. Popko 1994, 11. 230–235 bezieht sich auf die königliche Reise in KUB 44. 33 Vs. I und verortet ihn wie den Daḫa/Ṭaḫa nordöstlich, laut Gorny 1997, 552 f. u.a. lag er südlich von Ḫattuša. Der Bergname ist in KUB 44. 33 Vs. I 13 in fragmentarischem Kontext erwähnt. Möglicherweise wurde dort geopfert. s. auch auf Güterbock 1960, 87; del Monte – Tischler 1978, 397 f.; Cornil 1990, 7 f. Interessant ist in KUB 25. 18 III 1 f. die Schreibung: »1^{NINDA} dan-na-aš A-[NA^{HUR.SAG} pūš]-ku-ru-nu-wa ŠA tu-ut-ḫ[a-li-ya: 1 dan-naš Brot für d[en Berg Puš]kurunuwa des Tuḫ[alija]«. Diese Formulierung deutet laut Lombardi 1997, 104 auf eine konzeptionelle Verbindung zwischen dem König und dem Berggott. Weitere Texte neben dem AN.TAḪ.ŠUM^{SAR}, in denen der Berg erwähnt und verehrt wird, sind CTH 530 KUB 56. 37 I 7', »Fragmente der Kultinventare« (van den Hout 2002, 76), möglicherweise im KILAM-Fest, in CTH 595 KBo 11. 39 »Fragmenten von Frühlingsfesten« (Otten 1971a, 48), im Kolophon. EZEN^{HUR.SAG} piš-ku-ru-nu-wa (Melchert 1998b, 488 f.). Außerdem ist der Name in den älteren Texten wie dem »Monatsfest« und dem CTH 414 »Gründungsritual des Palastes« (Mazoyer 2006a, 263) belegt. Aus der Zeit des Muršili II. stammt wohl der Beleg in CTH 568 »Orakel über das Feiern verschiedener Feste«, demzufolge der Berggott regelmäßig mit größeren Mengen Opfergaben versorgt wurde (Lebrun 1994, 41–47; Birchler 2006, 173 Anm. 47 ABoT 14 + KBo 24. 118 VI 16'–26'), s. auch Haas 1982, 58. Libiert wird dem Pi/uškurunuwa bisweilen zusammen mit der ^{TUL}Ū-i-ri-ja-tu₄, Quelle Werijatu (Popko 1978, 22. 28 Anm. 17 KUB 25. 18 III 6). Gemeinsam erscheinen beide mit Gottesdeterminativ auch in KBo 11. 35 Vs. 5 f. und in KBo 22. 205 6' f. Im Rahmen des Ritualgeschehens am Pi/uškurunuwa wird der Priester(könig) Idariš erwähnt und beopfert, s. Haas 1982, 46 mit Anm. 87.

2037 Popko 1994, 11. 230–235; Beckman 2013a, 154 Anm. 16: ^Ehi-lam-na-aš^{CIS} KÁ.GAL-aš pi-ra-an, KUB 25. 18 II 4 f. (AN.TAḪ.ŠUM^{SAR}, 33.–34. Tag: am Berg Pi/uškurunuwa). Diese Anlage ist ebenfalls ein Merkmal seines außergewöhnlichen Status, denn üblicherweise besaßen Berge keine gebauten Heiligtümer, sondern ein ^(NA₄)huwaši. Ein solches ist anscheinend wiederum an diesem Berg nicht erwähnt und wurde somit durch das Bauheiligtum ersetzt. Zum *hīlamni/hīlammar*-, s. I 1.2.1.1.2.

dem Berg Patara im Lukka-Land befand sich ein weiteres Heiligtum²⁰³⁸. Auch sind »die heiligen [Tempel] des Gebirges Ḫ[aharwa]« belegt. Ob diese intra- oder extramural lagen, wäre zu prüfen²⁰³⁹. Am Berg Tippuwa²⁰⁴⁰ gab es ein ^É*tarnu-*, in dem die kultische Waschung des Königs und der Königin stattfand²⁰⁴¹, am Berg Daḫa spätestens seit dem Älteren Großreich einen NA₄-Stein genannten Umsetzungsraum des Ritualgeschehens²⁰⁴². Popko vermutet, dass es sich bei dem NA₄ um einen Berggipfel oder Felsen handelt²⁰⁴³. Daneben wird an diesem Berg ein ^(NA₄)*huwaši* in bruchstückhaftem Kontext genannt, das sich möglicherweise nahe des »Steins« befand und auch noch in späteren Texten als ^(NA₄)*huwaši* des Berges Daḫa belegt ist²⁰⁴⁴. Das ^(NA₄)*huwaši* wie auch ein GUNNI/*hašši*-Herd²⁰⁴⁵ und möglicherweise ein Altar²⁰⁴⁶ lagen nahe einer PÚ-Quelle²⁰⁴⁷. Dieses Ensemble bildete nach Popko eine Kultanlage oder einen kleinen Schrein in der Nähe des Gipfels. Die Wendung »er (scil. der König) geht in (die Anlage) der Kultstele des Berges Daḫa hinein«²⁰⁴⁸ (*I-NA* NA₄ZI.KIN) könnte dies belegen. Unweit dieser Strukturen wurde ein ^{GIS}ZA.LAM.GAR-Zelt aufgestellt, in dem die Königin blieb²⁰⁴⁹ bzw. ein Gottesbild (des Wettergottes?) aufbewahrt wurde²⁰⁵⁰. Ein anderer Text erwähnt, dass ein Gottesbild aus dem ^É*kippa*-²⁰⁵¹ gebracht wurde²⁰⁵². In einem Herbst- und Frühjahrsfest

2038 Woudhuizen 2004, 30. 34: Ein Berg Patar wird in Yalburt (**I-Nr. 62**) als Empfänger von Opfern und mit der Errichtung von Stelen und dem Erstellen von »sculptured corridor-façades« erwähnt; Raimond 2006, 291-298.

2039 Gemeint ist die von del Monte – Tischler 1978, 63 übersetzte Passage CTH 101 KUB 21. 9 Rs. 1', s. Ünal 1974, 8-13; V. Parker 1999, 279 f.

2040 D/Tippuwa(š): Er ist als Aufenthaltsort des Königs und als Austragungsort eines Wettlaufs der Palastgardisten am zweiten Tag des AN.TAḪ.SUM^(SAR)-Festes belegt (zum Wettlauf s. III 6.1.3.1). – Zu den Texten: Birchler 2006, 168 CTH 604, KBo 10. 20 I 19-23: mit Determinativ ḪUR.SAG; CTH 594, KUB 10. 18 I 1-5: mit URU. Er dürfte, wie der Ablauf des Festtages zeigt, zwischen den Städten Taḫurpa und Ḫattuša gelegen haben. Es gibt ein »Frühlingsfest in Tippuwa« (Haas 1994, 784 CTH 594, KUB 10. 18 Vs. I 1-31. Weitere Belege KUB 18. 20 Vs. 1. 3; KUB 30. 39 Vs. 14; KUB 55. 1 Rs. IV 10). Im Rahmen dieses Festes wurde zur Vorbereitung des königlichen Aufenthaltes (am Berg) ein ^{GIS}ZA.LAM.GAR-Zelt (s. III 2.2.8) bei dem ^(NA₄)*huwaši* oder ein Zelt und ein ^(NA₄)*huwaši* wie Haas – Wäfler 1977a, 227-238 übersetzen, errichtet, wobei Birchler 2006, 168 f. Anm. 19 KUB 10. 18 I 4 f. die Beteiligung der lokalen Bevölkerung für möglich hält. Bei der Ankunft des Königs am Zelt stieg dieser aus seinem Wagen und libierte Wein vor dem ^(NA₄)*huwaši*. Danach stieg er laut Birchler 2006, 170 Anm. 31 KUB 10. 18 I 6-12 erneut auf den Wagen und fuhr weiter zu zwei entfernten ^(NA₄)*huwaši*, wo er Opferungen abhielt. Haas 1994, 784 spricht hier nur von einer »Stele«. Der Berg Tippuwa ist auch belegt in CTH 570 Leberorakel KUB 18. 20 7'-13'. – Czichon 2000, 272; Czichon 2003; Schachner 2014, 116 f.: Zur Lokalisierung des Berges mit einer Kuppe bei Kocakaya nördlich von Boğazkale, ebendort auch ^{URU}Tippuwa.

2041 Zum ^É*tarnu-* s. I 1.2.1.2.

2042 KUB 34. 118 + KBo 20. 58 re. Kol. 20'-33', zum Daḫa s. o.

2043 Haas 1982, 55; Popko 1994, 45. 252-257 KUB 34. 118 + KBo 20. 58 re. Kol. 20'.

2044 Popko 1994, 252-257, KUB 34. 118 + KBo 20. 58 re. Kol. 24', 30'. Spätere Belege z.B. KBo 11. 49 Rs. VI 11'-19': Ehrerbietung des Königs vor Stele, Schlachtopfer; KUB 11. 30 + Rs. IV 19' f.; eventuell in KBo 11. 30 Vs. I 4', 15'; KUB 51. 40 IV 8'; KUB 46. 13 + IBoT 3. 30 Vs. I 4' f. Vs. II [5'], Rs. III [6].

2045 Popko 1994, 46. 258 f. KUB 11. 30 + Rs. IV 26', V 7'; KBo 11. 30 Vs. I 10': GUNNI, 12': *hašši-*, 16': GUNNI; in dem Bruchstück KUB 55. 33 Vs. II' 4', hier in Vs. II' 7', Rs. II' 4' f.: Libation bei der Stele; KUB 46. 13 + IBoT 3. 30 Vs. I 10': *hašši-*, Rs. III 13: *hašši-*, [14]: Hier wird eventuell vom Koch der Gottheit gekocht, zum MUḪALDIM-Koch s. III 5.1.1. Zu GUNNI/*hašši-* s. III 2.2.6.1.

2046 Popko 1994, 296 f. KUB 46. 13 + IBoT 3. 30 Rs. IV 1: »] verneigt sich (vor) dem Altar«, mit Gebet an unbekannte Gottheiten um das Wohlergehen des Königs.

2047 Popko 1994, 27 vgl. KUB 11. 30 + Rs. IV 23' f.; KBo 11. 30 Vs. I 15'-18'; KUB 46. 13 + Vs. II 9'-12': süßes Brot, *punikki*-Brot, eine Schüssel mit [...] wird für die Quelle hingelegt; KBo 17. 100 Vs. I: Schlachtopfer an Quelle.

2048 Popko 1994, 27 f. 206-215 KUB 11. 30 + Rs. IV 19' f.; Birchler 2006, 171.

2049 KBo 11. 49 Rs. VI 6' f. Die Königin begleitete den König aber auch zu den Kultfeierlichkeiten. Popko 1994, 300 f. IBoT 3. 29: »(4) Der König und die Königin trinken sitzend [...] (5) den Berg Daḫa. Die *hallijari*-Leute singen (6) zur kleinen Leier. (7) Der Schauspieler [^{LÜ}ALAM.ZU₅-Rezitator] spricht [...«. Zur Musik s. III 3.1.1.

2050 Popko 1994, 27 f. 206-215 KUB 11. 30 + Rs. IV 13'. Nach Handlungen im ^{GIS}ZA.LAM.GAR gab der König dem GAL der DUMU^{MES}.É.GAL-Palastbediensteten den *kalmuš* und ging »in die Anlage der Kultstele des Berges Daḫa hinein« (Rs. IV 19' f.), wo er sich vor dem ^{NA₄}*hu-u-w[a-ši-j]*a niederwarf. Der König überreichte beim ^{NA₄}*huwaši* Opfergaben – eine silberne Speerspitze, ein Rind und ein Schaf – und warf sich erneut nieder. Es folgten *dannaš*-Brotopfer für das ^{NA₄}*huwašija*, für die *hašši*-Herdstelle und die PÚ-Quelle. Die folgenden, sehr fragmentarisch erhaltenen Handlungen, wurden vom *hamina*-Mann ausgeführt (ab IV 30'). Als Lokalität ist nochmals ^{NA₄}ZI.KIN (Rs. IV 34') genannt. Auf der Rs. V werden Libationen vor der Quelle, an »sieben Stellen«, der Herdstelle und wohl anderen Stellen vorgeschrieben. Zu Zelten s. III 2.2.8.

2051 Zu ^É*kippa-*, wohl einer Art Zelt, s. III 2.2.8.

2052 Popko 1994, 66. 202-205: Bo 5045 Vs. II 13' f., Vs. 13' f., Rs. V 2' f.: »Man hebt [die Gottheit] und bringt sie aus dem *kippa*-Haus hinaus ... aus dem [^{GIS}MAR.GÍD.DA-az] Lastwagen [...]. Die Gottheit kommt in das Tor hinein«. Ähnlich KUB 20. 96.

beopferte der König bei einem ^(NA₄)*huwaši* außerhalb der Stadt sowohl den Wettergott von Zippalanda als auch den Daḥa. Dieses ^(NA₄)*huwaši* könnte entweder das im Bereich des Berges Daḥa sein oder ein weiteres, das Popko an einem Kreuzweg lokalisieren würde²⁰⁵³.

In zwei Texten ist die Rede von einem großen Tor des Gottes Daḥa (^DTaḥaš-a KÁ.GAL²⁰⁵⁴) wie auch von einem *hilammar*²⁰⁵⁵, die möglicherweise zu der genannten Kultanlage beim ^(NA₄)*huwaši* oder zum innerstädtischen Tempel gehörten²⁰⁵⁶. Am Hang des Berges bei den o. g. Installationen sollte ebenfalls das *luli*-Becken der *IŠTAR* zu finden sein²⁰⁵⁷. Auch diese besaß ein KÁ.GAL-Tor. Da der Gott Daḥa wohl identisch mit dem vergöttlichten Berg T/Daḥa ist, könnten die erwähnte PÚ-Quelle und die *IŠTAR*-Quelle²⁰⁵⁸ ein und denselben Ortsraum bezeichnen. Interessant ist, dass das Frühlingsfest für den Berg Daḥa wohl zuerst innerhalb des É.DINGIR^{LM}-Tempels des Wettergottes gefeiert wurde²⁰⁵⁹, von dem Popko jedoch glaubt, dass er auf dem Berg zu verorten sei²⁰⁶⁰. Die Existenz einer solchen architektonischen Anlage wird allerdings in keinem anderen Text bestätigt. Diese Passage steht eher am Anfang des Auszugs aus einem städtischen Tempel, wobei der Wettergott von Zippalanda erst intramural verehrt und (von fern) aus dem Schlaf gerufen wurde und erst dann – wie in dem Gebet ausgesprochen – auf den Berg gebracht wurde. Diese Interpretation widerspricht jedoch der mythologischen Vorstellung, dass der Gott den Winter auf dem Berg verbrachte, denn dann müsste dieser – nach heutiger Logik – den umgekehrten Weg reisen, wenn er im Rahmen eines Frühlingsfestes als aus dem Schlaf gerissen beschrieben wird. In diesem Kontext könnte die fragmentarisch erhaltene, ähnliche Anrufung des *hamina*-Priesters belegen, dass die Sonnengöttin der Erde, die Mutter des Wettergottes von Zippalanda, im innerstädtischen Tempel verblieb und dort als Vermittlerin für die Rückkehr ihres Sohnes vom Berg Daḥa angerufen wurde²⁰⁶¹.

Die Prozession vom Tempel des Wettergottes von Zippalanda zum wohl in Sichtweite befindlichen Berg Daḥa führte entlang mehrerer Stationen. Der König ging zuerst zu Fuß vom oberhalb der Stadt bzw. des Palastes²⁰⁶² gelegenen Kultbau hinunter (*katta ari*) durch ein KÁ.GAL-Tor²⁰⁶³. Nach dem Passieren des Tores stieg er in eine ^{GIS}*huluganni*-Kutsche und fuhr zum KISLAḤ-Dreschplatz²⁰⁶⁴, wo ebenfalls Riten

2053 Popko 1994, 21. 182–185 CTH 592. 2 KBo 13. 214.

2054 Popko 1994, 28. 142–147 KBo 16. 78 Rs. IV 17 und KBo 16. 49 Vs. I 5', Rs. IV 3' mit älteren sprachlichen Zügen. Die Zugehörigkeit beider Texte zum Kultgeschehen des Berges Daḥa am Berg selbst ist jedoch nicht gesichert.

2055 Popko 1994, 28 nur KBo 16. 78 Rs. IV 2, 15; zum *hilamni/hilammar*-, s. I 1.2.1.1.2.

2056 Güterbock – Hoffner 1989, 81; Popko 1994, 66 das in KUB 20. 96 Rs. IV 19 erwähnte *hilammar* (^é*hi-lam-ni*) gehört hingegen in den innerstädtischen Kontext, denn erst werden das KÁ.GAL und dann das *hilammar*-passiert, woraufhin das Gottesbild in seinem Tempel angekommen ist. Die verwendete Übersetzung »Pfeilerhalle« ist abermals überzeugender als die Annahme eines zweiten Torbaus.

2057 Zu KBo 16. 49 und dem *luli*- s. I 2.2.1.

2058 Zur *IŠTAR*-Quelle s. I 2.2.1.2.

2059 Popko 1994, 214–218 KUB 41. 29 Dupl. IBoT 4. 92: Der Mann des Wettergottes ruft den Wettergott von Zippalanda an, zu erwachen und den König zu schützen, der sich mit der Statue (?) des Wettergottes auf den vom Wettergott geliebten Berg Daḥa begibt. Danach kommen die Kultfunktionäre, u. a. ein GUDU₁₂-Priester, und verbeugen sich im Tempel vor dem Gott. Der Tempel wurde nach der Anrufung geöffnet. s. auch Taggar-Cohen 2006, 231; Arkan 2007b, 46 f.

2060 Popko 1994, 28 f. 214–218.

2061 Popko 1994, 218–231 KUB 20. 66 + Bo 6679 Vs. III: »(12') Sonnengöttin der Erde, meine Herrin, siehe! (Da ist?) der Wettergott von Zi[palanda], (13') dein Sohn...] auf dem Berg Daḥa (14')...]... die Sonnengöttin (15')...] sei«. Im weiteren Verlauf wurde dem Wettergott geopfert, was vielleicht als Bitte um Rückkehr zu verstehen

ist. Erneut sind in Rs. IV 12' f. die Kultstele, ein ^{GIS}*karpudaha*-Gerät und der Berg Daḥa erwähnt, wo die Kontaktaufnahme mit dem »verschwundenen« Gott stattfand. Zum ^{GIS}*karpudaha*- s. Popko 2004, 261: Ein Behälter, in dem Brot während der Prozession getragen wurde, vgl. KUB 11. 30 + Vs. II 5', KUB 58. 56 Vs. I 1, KUB 20. 66 Rs. IV 3' f. (?), 11'. Zu *hamina*- s. III 2.3.1.2; zur Sonnengöttin der Erde s. III 1.3.3.2.

2062 Laut KBo 17. 100 Vs. I lag die königliche Residenz zum einen unterhalb des Tempels und somit wahrscheinlich innerhalb der Wohnstadt und zum anderen nahe einer Quelle bzw. eines *luli*- (*luli*- s. I 2.2.1).

2063 Popko 1994, 20. 220–223 Bo 5110 4'–8' Join mit KBo 45. 146. Der entgegengesetzte Weg wird wohl in KUB 20. 19 beschrieben (Popko 2004, 262).

2064 Nach Popko 1994, 22. 219 außerhalb der Stadtmauern und wohl mit einem Tor, d. h. auch einer »Umzäunung«, versehen wie aus KBo 21. 109 + KBo 30. 100 Vs. II 17 hervorgeht; Opfer in KUB 20. 19 + KUB 51. 87 Vs. III 4 f. und Bo 5110 8'–16'; Libationen (hier?) in Fragment KBo 23. 96; Ritualplatz bereits belegt in althethitischem Ritual (Popko 1994, 98 f. KBo 20. 2 + Vs. I 5': König beschwört am Dreschplatz ...; KBo 16. 71 + Vs. I, ergänzt nach KUB 58. 103, KBo 2. 12 + KBo 20. 30 Vs. II/III und KBo 9. 128 1'–4' »[f]ünf *taḥaši*-Gefäße, drei [...], fünf *šalašturi*-Geräte des Dreschplatzes, 2' dreimal gesondert, fünf bunte Behälter, fünf bunte Platten, 3' ein [...], zehn *laḥuri*-Geräte. Wenn der König 4' am Dreschplatz beschwört, nimmt der *hamina*-Mann dies«. In KBo 16. 78 Vs. I 9'–20' wohl Vorbereitungen für Handlungen am Dreschplatz beschrieben, denn in Vs. I 18' werden Geräte dieses Kontextes genannt.

stattfanden²⁰⁶⁵. Zwischen der Stadt Zippalanda und dem Berg Daḥa gab es weiterhin ein »Holz der Schutzgotttheit«²⁰⁶⁶, wo der König aus der Kutsche stieg, wenn er von »draußen« kam und zu Fuß in die Residenz ging. Erst danach erreichte er die Installationen am Berg.

Als homogenen, gleichbleibenden Bereich betrachteten wohl auch die HethiterInnen die Berge nicht, denn in einem anderen Text ist beispielsweise beschrieben, dass das Ritual an einem besonderen, reinen Umsetzungsraum stattzufinden hatte, wo es zusätzlich Wasser gab²⁰⁶⁷. Anscheinend eignete sich nicht jeder ›offene Raum‹ als Umsetzungsraum für Ritualgeschehen.

Im Gegenteil, Berge konnten auch als feindliche Aufenthaltsorte wahrgenommen werden²⁰⁶⁸. In Ritualen erscheinen sie wiederholt als Räume, in die kontagiöse und damit unreine Materialien und Gefährliches verbracht wurden²⁰⁶⁹. Dies dürften agrarisch irrelevante Bereiche gewesen sein, in denen auch nicht gesiedelt wurde.

Börker-Klähn stellte die Vermutung auf, dass stets sowohl ein »Taltempel« in den Ortschaften als auch eine »Verehrungsstätte« auf dem »Hausberg« anzutreffen seien und jede Stadt/Siedlung einen »eigenen Berg« habe²⁰⁷⁰. So sei auf dem Liḥša, Tapala, Ḥanuwa und Ḥura mit einem ^(E)hekur für die dort verehrten Wettergötter zu rechnen²⁰⁷¹. Allerdings ist anzumerken, dass bei dem Beleg von Börker-Klähn Festivitäten für den Ḥanuwa eher innerhalb des städtischen Tempels abgehalten wurden. Börker-Klähn führt weiterhin an, dass Taltempel teils erwähnt, teils in der Nennung von Gebäudeteilen wie ^Etaštappa-Torbau, Haus des Priesters zu identifizieren seien²⁰⁷². Die »Hochtempel« sollen unmittelbar genannt oder aus Installationen wie »Küche, Ofen« bzw. Passagen wie der Deponierung von Urkunden²⁰⁷³ zu erschließen sein. Die in den Texten nachvollziehbare Beziehung zwischen Siedlung und Berg bezieht sich vor allem auf die Zuständigkeiten der Versorgung mit Opfergaben. Zu nennen sind beispielsweise die Beziehung zwischen den eingangs vorgestellten Bergen Šarpa mit der Siedlung Uda, dem Daḥa mit Zippalanda, dem Ḥulla mit Arinna und dem Ḥaḥarwa-Gebirge mit Nerik. Menschen aus (benachbarten?) Ortschaften, aber auch »der Berge« wurden zur

2065 Schulz 2004c, 331–333, zu Fortbewegungsmitteln s. III 2.2.9.

2066 Bo 3339 Vs. II 7'–10' ^DLAMMA-aš GIŠ-ru-aš, zum Schutzgott der Wildflure s. III 2.1.3.1.

2067 Gonnet 2001, 157 nach Vieyra 1957, 132. 135 CTH 442 KUB 9. 28 I 10 f.: »[nu ki]san anijazzi ḤUR.SAG-i suppai pedi kuwapit [w]atar eszi nu DINGIR^{LIM}-as esri ijazi [I]l (l'exécutant) procède ainsi: dans la montagne, en un lieu pur, où il y a d'eau, il façonne l'effigie divine«.

2068 Haas 1987–1990, 254; Birchler 2006, 167 f.

2069 s. genauer III 1.4.

2070 Börker-Klähn 1996, 41 f. mit Anm. 23. Unbekannter Ort und Gebirge Ḥaḥarwa, unbekannter Ort und Berg Ḥanuwa (del Monte – Tischler 1978, 79 CTH 664. 1, KBo 34. 203). Ankuwa und die Berge Daḥa, Ḥartana und Ziwana, die Siedlungen Ḥuranašši bzw. Karaḥna und der Ḥura (del Monte – Tischler 1978, 119 KUB 25. 32 + KUB 27. 70 III 14 Ḥura bei Karaḥna). Ištami-x bei Ḥannaḥanna und der Takurka (del Monte – Tischler 1978, 387 f.; KUB 43. 3 Vs. 8; KUB 6. 45 II 44 = 46 III 13; KUB 40. 101 Vs. 12'; KBo 12. 58 Rs. 6 [?]) nicht wie bei Gonnet 1968, 140 in KUB 36. 90 24. Hier wird in KUB 43. 33 Vs. 1–8 auf dem »alten Weg« gegangen. Als Zurüstung sind zwei Schafe [...] zwölf Brotlaibe, je ein DUG-Gefäß Wein und Bier vorgeschrieben, »das [werden wir] dem Gott auf dem Berg Takurka [...]«. Karaḥna und der Tapala (del Monte – Tischler 1978, 397). Dorf Kantura/Kanturna und der gleichnamige Berg bzw. der Kantuma (del Monte – Tischler 1978, 223; KBo 2. 9 + KUB 15. 35 I 37; KUB 15. 34 I 61. Gemeinsam mit Arzawa, Maša, Ijalanta und Ura erwähnt. Nach Laroche 1951a, 97 auch Kandurna zu lesen. Ura an der Südküste mit Hafen, aber in

gebirgigem Umfeld, Beal 1992b, 65–73). Dorf Malijaš und der Berg [...] s. Carter 1962, 57. 67 KBo 2. 1 III 26–33; del Monte – Tischler 1978, 256. Für diesen Berg bei Malijaš, dessen Name nicht erhalten ist, gab es laut Text ein altes ^(NA₄)huwaši. Ein neues wurde erstellt. Je ein Herbst- und ein Frühlingsfest waren vorgeschrieben. Zu liefern waren durch das Dorf eine unbekannte Menge Mehl, sechs DUG-Gefäße Bier, eine unbekannte Menge Spelt vom Pitthos. »Ein Tempel (ist) gebaut; [der Priester] entsprang«. Wo dieser Tempel lag – ob auf dem Berg oder innerhalb der Ortschaft – geht aus dem Text nicht hervor, zu Fluss Malijaš s. III 1.3.3.1. Tahniwara und der Malimalija, s. del Monte – Tischler 1978, 379. Dorf Sipa und der Liḥša, s. del Monte – Tischler 1978, 19 IBoT 2. 131 Vs. 26–28: »Der Berg Liḥša hält die gesiegelten Holzurkunden des Pirwa. (Früher) behielt man Holz, Feuerholz (?), Viehweide, [...] um (es) über den Altar zu breiten; jetzt aber, weil [seine] einzige Hürde die Stadt Ankušna (?) wurde, sind es 4 Jahre her, daß [es unterbrochen ist]: (nicht mehr) liefert man dem Pirwa Holz, Feuerholz, ..., [...], um (es) über den Altar zu breiten ... Tempel von der Stadt Šipa«. Nirisa und der Išhara, s. del Monte – Tischler 1978, 289 f.; Urišta und Berg Ḥalwana, s. del Monte – Tischler 1978, 462.

2071 Börker-Klähn 1996, 42 Anm. 25.

2072 Börker-Klähn 1989, 241 f.; Börker-Klähn 1996, 42 Anm. 23.

2073 Börker-Klähn 1996, 42 Anm. 23 führt weiterhin an, dass der Hochtempel im Frühjahr aufgeschlossen werde. Diese Passage konnte in keinem der angeführten Texte verifiziert werden, vielmehr lässt sich vermuten, dass die Öffnung des ḥarši-Gefäßes gemeint ist. Zum ḥarši- s. III 2.2.4.1.

Abgabe von Opferleistungen verpflichtet²⁰⁷⁴. Teilweise konnten Berge von mehreren Dörfern aus versorgt werden. Welche Verbindung zwischen Siedlung und Berg vor der Festlegung der Zuständigkeiten der Versorgungen bestanden, sollte genauer geprüft werden. Siedlungen lagen – wie aus den Befunden und Texten zu schließen ist – in, an oder auf den Bergen und Hügeln²⁰⁷⁵. Bisweilen gibt es eine Homonymie zwischen Bergen und Städten, die lediglich durch die Determinative 𐎶𐎵.SAG bzw. URU differenzierbar waren²⁰⁷⁶. Diese gleichlautenden Bereiche dürften in topographischer Beziehung stehen, so z. B., dass eine Siedlung am Hang des Berges lag und somit zu seinem Raum gerechnet wurde²⁰⁷⁷.

Archäologisch sind kaum Nachweise für diese Bergheiligtümer erhalten. Am Kel Dağ (heth. 𐎶𐎵zi?) kam ein Aschehügel zutage, doch datiert dieser deutlich jünger als die Späte Bronzezeit²⁰⁷⁸.

Berge und Berggottheiten befinden sich in den Opferlisten eher unter den spät genannten Gottheiten und sind somit tendenziell von niedrigerem Rang. Außerdem fällt auf, dass selbst prominenten Städten wie 𐎶𐎵attuša oder Kaneš nicht sicher ein »eigener Berg« zuzuordnen ist²⁰⁷⁹. In den Texten der Hauptstadt war die funktionale Sicherstellung der Versorgung von (allen) Bergen anscheinend ein wichtigerer Inhalt als die mental-konzeptionelle Zuordnung eines Berges zur Siedlung, denn sonst wäre 𐎶𐎵attuša ebenfalls nachweislich ein Berg zugeordnet.

Feste auf Bergen sind beispielsweise belegt für den Pi/uškurunuwa bei Arinna²⁰⁸⁰, den Daḫa/Taḫa, den Tapala²⁰⁸¹, den D/Tippuwa(š), den Katala²⁰⁸², den Šidduwa²⁰⁸³ und für das 𐎶𐎶aḫarwa/

2074 LÜ^{MES} 𐎶𐎵.SAG, »Männer der Berge«. Hazenbos 2003, 135. 139: Belegstellen für Abgaben an ^(NA₄)huwaši: CTH 519 KBo 2. 8 Rs. III 4'-8' als Bringer von Opfergaben. Hier kontrastierend zu LÜ^{MES} URU-LIM, »Männer der Stadt« verwendet. Diese Gruppen dürften laut Singer 1983, 164 aus jeweils zehn bis 15 Personen bestanden haben. 14 Männer (der Stadt) Lumanhila (KBo 16. 68 + IV¹ 3); 15 Männer (der Stadt) Angulla (KBo 16. 68 + IV¹ 6); 10 hapija-Männer (der Stadt) [... w]a (KBo 16. 68 + IV¹ 8); 10 hapija-Männer (der Stadt) Ankuwa (KBo 16. 68 + IV¹ 15); 18⁷ [hapija-Männer?] (der Stadt) Al[iša] (KBo 16. 68 + IV¹ 18); 15 hapija-Männer von 𐎶𐎵atti (Bo 1620/c + 4'), die Gruppe in Zeile 15 (Bo 1620/c + 11') und 16 (Bo 354/c III⁷ 3') sind nicht erhalten.

2075 Beispielsweise nach Birchler 2006, 168 Anm. 15 KUB 23. 92 III 16' f.: LÜ^{MES} ALAM.ZU, ša-ra-a/URU-ya pa-a-an-zi; die »ALAM.ZU-Männer gingen zur Stadt hinauf«; zum LÜ^{MES} ALAM.ZU, s. III 3.1.2.

2076 Birchler 2006, 168.

2077 Birchler 2006, 168 z.B. Tippuwa im AN.TAḫ.ŠUM^(SAR)-Fest, zu Tippuwa s. III 1.3.2.1.

2078 Schaeffer 1938, 325-327 Taf. 36; Bonnet 1987, 102-143, zu den philologischen Belegen des 𐎶𐎵zi s. o. Auf einem hohen, exponierten Platz wurde ein von allen Seiten sichtbarer Aschehügel mit einem Durchmesser von 55 m und einer Höhe von bis zu 8 m untersucht, der in die Zeit vom 5. bis in das 1. Jh. datiert. Die Existenz älterer Funde ist zu vermuten, denn der Befund wurde nicht vollständig ausgegraben. Bauliche Strukturen in direktem Zusammenhang mit dem Aschkegel fehlen, doch gibt es in der Umgebung einen Tempel und ein Kloster, die nach Schachner 2008c, 87 die lange Kultkontinuität belegen. Dieses Kloster ist dem Heiligen Barlaam geweiht, der zur Zeit der Kreuzzüge sehr beliebt war, da er mit der Ausrottung der heidnischen Kulte in diesem Raum in Verbindung gebracht wurde. Nach diesem wurde der Berg auch Parlerius genannt (Haas 1982, 124). Doch die Ausrottung des paganen Kultes auf diesem Berg gelang laut Haas 1982, 228 Anm. 292 nicht vollständig: So brachten die armenischen Gregorianer des Kasion-Massivs jährlich am 19. Juli dem heiligen Parlon (Barlaam) in den Ruinen seines Klosters ein Opfer dar. Die islamischen Nosaier

vollzogen noch rezent »auf dem Gipfel des Berges bei Sonnenaufgang Riten, die mit Recht als Überreste antiker Bräuche bezeichnet worden sind«. All diese Ausführungen sichern dennoch nicht die Rekonstruktion einer hethitischen Vergangenheit an diesem Opferplatz.

2079 Verwiesen sei auf ^{MONS}Tu ^{URU}Ha, das als »die Stadt 𐎶𐎵attuša des Tutḫalija« und nicht »Berg Tutḫalija der Stadt 𐎶𐎵attuša« interpretiert wird, s. Lombardi 1997, 93 f. 96 mit weiterer Literatur.

2080 Fick 2004, 163 CTH 416 »Ein althethitisches Ritual für das Königspaar«.

2081 Der Berg Tapala erscheint relativ selten als Ort der Verehrung bzw. als Berggott (Popko – Taracha 1988, 83-87. 110-113; Archi 2004, 20). Lombardi 1997, 98 meint, dass das AN.TAḫ.ŠUM innerhalb des Tempels in 𐎶𐎵attuša gefeiert wurde (del Monte – Tischler 1978, 397 KBo 10. 20 III 40; KUB 25. 32 + KUB 27. 70 I 19; KUB 20. 48 VI 11; KUB 20. 85 I 2, 4; KBo 21. 26 Rs. 8). Er ist das Zentrum der Kulthandlungen des 28. Tages des AN.TAḫ.ŠUM^(SAR), wobei er vom Großkönigspaar erklommen und beopfert wurde (s. CTH 690-694, spätes Jüngerer Großreich). Er besaß ein eigenes Frühlingfest, das nicht zum zu AN.TAḫ.ŠUM^(SAR)-Frühjahrsfest gehört: CTH 593, KUB 20. 85 + KUB 20. 48. Auf diesem Berg an einer Quelle betrat der Großkönig ein bereits aufgeschlagenes Zelt (Birchler 2006, 169 Anm. 19 KUB 20. 85 + I 3 ^{GIS}ZALAM.GAR^{HLA} ka-ru-ú ši-ya-an), in dem das ^(NA₄)huwaši stand. Dort wusch er seine Hände, dann wurde das ^(NA₄)huwaši mit tuḫḫuešsar-Substanz gereinigt und anschließend folgten weitere Performanzen. In KUB 20. 48 I 8'-14' werden ebenfalls ^(NA₄)huwaši erwähnt, ein nicht näher bestimmtes und eines der Siebengottheit (del Monte – Tischler 1978, 397). In diesem Text wird er als göttlicher Berg mit einem Trankopfer versehen. Daneben tritt er nur in CTH 681 KUB 25. 32 + KUB 27. 70 + Vs. 119 und CTH 664 KBo 21. 26 Rs. 8 in Erscheinung.

2082 Berg Katala ist erwähnt in einem sechstägigen Herbstfest des Telipinu, in dem auch Handlungen am eya-Baum durchgeführt wurden, s. Mazoyer 2004, 84; zum eya-Baum s. I 1.2.1.2.2.

2083 Am Anfang des Festrivals KBo 2. 7 im Gebirge Šidduwa wird die Opferzurüstung genannt, s. Haas 1982,

Harharwa-Gebirge. Die Liste ließe sich fast beliebig erweitern. Berge wie beispielsweise der Daḥa wurden im Rahmen des Kultes für den Wettergott von Zippalanda, aber auch in eigenen Festen besucht und beopfert²⁰⁸⁴. Größere Gemeinschaften sammelten sich auf dem Berg wie beispielsweise auf dem Tippuwa, wo ein Wettlauf stattfand²⁰⁸⁵. Rituale am Berg Ḥazzi sind jedoch – wie oben thematisiert – trotz seiner prominenten Stellung im Mythos nur spärlich belegt.

Die Festhandlungen auf Bergen finden sich vornehmlich in Frühlings²⁰⁸⁶- und Herbstfesten, wobei kombinierte und getrennte Handlungen in den beiden Jahreszeiten vorgeschrieben waren²⁰⁸⁷. Inwieweit sich Handlungen der einzelnen saisonalen Feste unterscheiden, könnte eine Aufgabe für weitere Forschungen sein²⁰⁸⁸.

Die Form, aber auch die Wahrnehmung und Konzeption der Berge ist bisweilen in den Bergnamen assoziativ festgehalten²⁰⁸⁹. So sollte ein Berg eine Fülle (-wanda) an *hulluši*-Pflanzen/Sträuchern²⁰⁹⁰,

61–63, Vs. 6'–17': »Wenn man für den Berg Šidduwa im Herbst den Pithos füllt, ein *danna*-Gebäck bricht, ein von alters her für Šidduwa als Blutopfer bestimmtes Schaf darbringt, zwölf *sūtu*-Maß Mehl, eine Schale Bier auf dem Opfer[tisch] und vier Halbmaß (Mehl), vier Gefäße Bier hergerichtet sind, ist sein Fest zugerüstet. [...] Sobald es Frühling wird und donnert, öffnet man den Pithos und bringt das Schaf als Blutopfer dar; ein halbes *sūtu*-Maß Mehl, ein *han[ešša]*-Gefäß [Bier] (sind) auf dem Opfertisch, ein *sūtu*-Maß Mehl, eine Schale Bier sind herzurichten. Man zermahlt und zerstoßt Emmer. Am nächsten Morgen schafft man zum Berge Šidduwa das dicke Brot, den Pithos und die Stelen hin. Man bricht das *danna*-Gebäck. Ein Rind (und) ein Schaf für den Berg Šidduwa, ein Schaf für den Wettergott, ein Schaf für den Sonnengott, ein Schaf für die Schutzgottheit, einen Ziegenbock für die Siebengottheit. Zwei *sūtu*-Maß Mehl, ein Biergefäß von drei *sūtu*-Maß, eine Schale Bier (sind auf dem) Opfertisch, ein Halbmaß, vier *sūtu*-Maß Mehl, zwei Gefäße Bier, ein Bierkrug sind herzurichten. – (Noch) schläft die Gottheit. Am nächsten Morgen macht man ein *šijammi*-Breigericht. Ein halbes *sūtu*-Maß Mehl, ein *hanešša*-Gefäß Bier (sind auf dem) Opfertisch, drei *sūtu*-Maß Mehl, ein Gefäß Bier sind herzurichten. Man hebt die Gottheit hoch. In den Tempel [bringt man sie]. Das *danna*-Gebäck bricht man. Die Götter bringt man zu ihren Stelen«, s. auch Carter 1962, 90 f. 96 f. – Weiterhin wurde dieser Berg möglicherweise an einem *eya*-Baum im Gebirge verehrt (Fragment KUB 12. 19 III 13'–18'). Unter den Baum werden laut Haas 1982, 62 zuerst die Statue des Berggottes und verschiedene Opfergaben gestellt. Daraufhin wird in einem nicht vollständig erhaltenen Gebet der Gott mit folgenden Worten angesprochen: »Du Šidduwa-Berg [...], siehe, diese Eiche haben wir für dich zum Schmucke anzukleiden unternommen. Nun Šidduwa-Berg, [sei] wieder [gütig]«.

2084 KUB 51. 40 Dupl. KUB 59. 13; nach Popko 2004, 260 durch VS NF 12. 1 Rs. 31' ist das Fest in KUB 59. 13 III' 14' (Popko 1994, 288) als EZEN₄ *halzijaūwaš* auf dem Daḥa zu rekonstruieren.

2085 Zum Wettlauf s. III 6.1.3.1.

2086 Zum Beispiel EZEN₄ *DI₁₂-šI*-Frühlingsfest für den Berg Daḥa mit einem Reinigungsritual, einer Prozession zum ^(NA₄)*huwaši* am Berg, einem Opfer und einem Kultmahl im ›offenen Raum‹ und der Rückkehr der Götterstatue in den Tempel, s. Popko 1994, 64. 285–287 KUB 55. 15 Rs. III' 1–11: »[Das Gottesbild wird gew]aschen, und man schafft es zur Kultstele [hina]uf (?). Danach stellen die *hazkara*-Frauen und die Löwenleute die Gottheit vor der Kultstele auf. Man

opfert ein Schaf und legt das Fleisch. Sie essen und trinken. (Dann) heben sie die Gottheit und schaffen sie weg«.

2087 Kombinierte Handlungen s. Popko 1994, 51 f. 160–185 CTH 592. 2 KBo 11. 50, KBo 22. 194, Bo 4768, KBo 22. 219; Fragmente KUB 41. 46, KBo 11. 49, KUB 10. 75, IBoT 4. 182, KBo 34. 150, KBo 13. 214². Der Großteil der erhaltenen Handlungen findet innerhalb eines Tempels statt, nur die Handlung an einem ^(NA₄)*huwaši* in KBo 11. 50 Vs. I 18'–27' ist belegt. Es dürfte sich um das unten erwähnte ^(NA₄)*huwaši* einer nicht spezifizierten Gottheit innerhalb der oberen Stadt handeln. Der König geht zu Fuß zu ihr hinauf, begleitet von zwei DUMU^{MEŠ}.Ē.GAL-Palastbediensteten und einem ^(L^U)*MEŠEDI*-Leibwächter, die ihm vorausziehen. Des Weiteren heißt es: »(21') Auf dem Weg aber, gegenüber dem König (22') steht das Vlies ^(KUS)*kurša* [Anm.: der Schutzgottheit des Königs?]. (§-Strich) 23' [Der...] hebt das Vlies hoch (24') [und mit der Hand] hält er das silberne Libationsgefäß (25') [mit Wein ge]füllt. (26') [...], der Gesalbte (27') [...steh]en sie«. Die folgenden Zeilen sind kaum ergiebig, die Fortsetzung der Feste findet innerhalb eines Tempels statt. – Getrennte Handlungen s. Popko 1994, 52. 186–218 Fragmente KBo 13. 90, KUB 53. 57 + IBoT 3. 35 Rs. V 4'–10', KUB 54. 63, 473/u Vs. 2'–12', KUB 30. 60 + KBo 14. 70 Vs. I 30'–32', KUB 20. 96, KBo 9. 124, KUB 20. 92, Bo 5045, KUB 11. 30 + KUB 44. 14 (*nuntarrijašhaš*-Fest), Bo 3496, KBo 22. 184; Frühlingsfest (?) auf dem Berg Daḥa KUB 41. 29 (Dupl. IBoT 4. 92).

2088 Ähnliche Handlungen wie die des Frühlingsfestes sind für ein Monats- bzw. Herbstfest vorgeschrieben, die sich aber vor allem in der Art der Opfergaben unterscheiden. Beim ^(NA₄)*huwaši* erhielten der Wettergott von Zippalanda und der Berggott Daḥa im Rahmen eines Monatsfestes bzw. Herbst- und Frühlingsfestes Opfer. Bisweilen bestand dieses aus 30 Ziegenböcken, was Kühne 1986, 109 Hekatombe nennt. Vgl. Haas 1994, 591 KBo 20. 58 7', 14'; Herbst- und Frühlingsfest KBo 11. 49 Rs. VI 19' entsprechend den 30 Tagen des Monats; Popko 1994, 37 f. 62. 68. 252–257 KUB 34. 118 re. Kol. 14' + KBo 20. 58 in bruchstückhaftem Kontext; KBo 16. 78 Rs. IV 4: auch 30 Widder in der Kultanlage des Gottes Daḥa. Auch teilweise vom Brotopfer 30 Stück dargebracht. Popko glaubt, dass die Zahl 30 symbolisch mit dem Kult des Berges zusammenhängt und bezieht dies wie Haas auf die Anzahl der Monatstage. Häufiger erscheint aber die Anzahl Neun in den Texten aus Zippalanda. Zu Herbst- und Frühlingsfest im ›offenen Raum‹ s. auch CTH 592. 2 KBo 13. 214.

2089 Lebrun 2006a, 253. s. auch Klinger 1996, 320 f. 366 f. wie die verschiedenen Nennungen der Berggötter zustande

arnu-Quellen(?) (Arnuwanda)²⁰⁹¹, Wind²⁰⁹², aber auch eine Fülle an Feldern²⁰⁹³ besitzen²⁰⁹⁴. Auf die Gestalt des Berges oder auf einen mit ihm verbundenen Mythos könnte sich die Benennung *damnaššara* beziehen²⁰⁹⁵. Auch Eigenschaften wie »sonnig«²⁰⁹⁶, »reich an Quellen«²⁰⁹⁷, »mächtig«²⁰⁹⁸, »ruhig/passiv«²⁰⁹⁹,

kommen. Beachte die Empfehlung von Werblowsky 1998, 15: »But if a mountain is, as one scholar has put it, »a text to be deciphered« (by means of its mythological toponymy, or of the hagiography of the saints and ascetics said to have lived there, or of the ritual practices associated with it - [...] then, like every text, too, can be »translated«. In other words, geographical perception can be the starting point for series of homologies and correspondences«.

2090 *Ḫulluši wanda* ist wohl »der (Berg) der Fülle an *ḫulluši*« in Südwestanatolien, wobei *ḫulluši* eine Pflanze, einen kleinen Baum oder einen Busch bezeichnet, mit dem der Berg wohl stark bewachsen war. Er war Schauplatz einer Schlacht zwischen Arnuwanda mit seinem Vater Tuḫalija und dem Fürsten von Arzawa, s. Gonnet 1968, 107; del Monte - Tischler 1978, 115 f.; Freu 1980, 275; Lebrun 2006a, 256; Belege in KUB 23. 21 Vs. 24' f. (?)

2091 Lebrun 2006a, 255 übersetzt Arnuwanda als »(Ort) voller Quellen«, *arnu-* ist ein Verb der Bewegung (Puhvel 1984, 162-167). Lebrun meint, dass sich der Name im griechischen Arnabanda/Arnanda erhalten habe. Der Berg wird in einem monatlichen Fest in der Stadt Mamananta (Lebrun 2006a, 255 KBo 2. 7 Vs. 24; KBo 2. 13 Rs. 21) und in einem Festritual für KAL und Ala genannt (del Monte - Tischler 1978, 39 KUB 40. 101). In seiner Nähe lag der Berg Ḫarranaša (Gonnet 1968, 123 Nr. 75: Ḫa/urra-naša), eine weitere verehrte Gottheit der Ortschaft Mamananta, s. auch del Monte - Tischler 1978, 84 f.: Ḫaranaša. 258: Mam(a)nanta; Freu 2006, 241. Im Gegensatz zu dem Berg Tuḫalija, der ebenfalls Königsname war, ist dieser Berg relativ gut und oft in den Texten belegt, s. Gonnet 1968, 117 f. Nr. 55; del Monte - Tischler 1978, 39 KBo 2. 13 Vs. 21, 25 (Carter 1962, 105-115); KBo 2. 7 Rs. 24' (Carter 1962, 94. 101); KBo 10. 89 I 3'; KUB 40. 101 Rs. 7; KBo 3. 26 + IBoT 2. 84 II 5'; KBo 20. 67 + 17. 88 IV 14; del Monte 1992, 12. Im Kolophon des »Kultinventars« CTH 530 KBo 26. 182 ist dieser Berg(gott) erwähnt, die betreffende Passage im Text nicht erhalten (Hazenbos 2003, 68-71). Er wird assoziiert mit dem Fluss Šikašika und zahlreichen Quellen bzw. zusammen mit dem Weißen Berg, dem Ḫarga oder mit dem Berg Kaššu (KBo 3. 26 + II 3) im Paar erwähnt. Lombardi 1996, 57 lokalisiert ihn bei Kaneš. Die Bildbeschreibung lautet nach Carter 1962, 107. 112; Haas 1982, 52 f. KBo 2. 13 Vs. 21 »Berg Arnuwanda - eine Streitkeule, auf der man die eiserne Statuette anbringt«.

2092 *Ḫuwatnuwanda/Ḫuwalanuwanda*, »der (Berg) der Fülle an Wind« ist in CTH 510, »Kultinventar«, in CTH 106 § 4 I 20' unter den südanatolischen Plätzen im Unteren Land mit einer Lokalisierung wohl südlich oder südwestlich des Salzsees zu verzeichnen. Unterhalb dieses Gebirges gibt es laut den Verträgen Feuchtgebiete (?). Freu identifiziert ihn als Boz Dağ nordöstlich von Konya in der Gegend von Çumra, Forlanini als Aladağ, einem Gebirgszug zwischen Konya-Ebene und Beyşehir-See. Freus meint, dass der *Ḫuwatnuwanda* in den Texten zu wenig prominent sei, um der massive Aladağ zu sein, s. Gonnet 1968, 124 f.; del Monte - Tischler 1978, 132. 495 (Ortschaft Zartajawaša hier); Houwink ten Cate 1992, 139 f. Anm. 42; del

Monte 1992, 46; van den Hout 1995b, 55; Forlanini 1998, 225; Hazenbos 2003, 196; Freu 2006, 223. 226 f.; Lebrun 2006a, 255; Börker-Klähn 2007, 110 Anm. 105.

2093 *Kuriwanda*, »der (Berg) der Fülle von Feldern/Parzellen«, s. Gonnet 1968, 110; del Monte - Tischler 1978, 224 f.; Puhvel 1997, 216 f. *kuer-*, »cut«, *kuri-* war die luwische Form des hethitischen *ku(e)ra-*, »Feld«; Lebrun 2006a, 256 KBo 14. 6 5' als wichtige Markierung in Arzawa bei der Stadt Mawiraša; Freu 2006, 228 lokalisiert ihn in der Nähe des Berges Ḫawa/Ḫauwa und oberhalb des Flusses Ḫulaja (s. III 1.3.3.1), noch in Freu 1980, 265 schlägt er den Eğri Dağ zur Identifizierung vor.

2094 Laroche 1961, 58-63; Lebrun 2006a, 255. Die Endung *-wanda* bezeichnet, eine »Fülle an etwas« zu haben.

2095 Der *damnaššara*-Berg, »Sphinx- oder Minotaurus-Berg«, der als Grenzmarkierung diente. Die *damnaššara*-Gottheiten traten als Dyade auf, woraus Haas 1994, 335 f. folgert, dass zwei sich gegenüberliegende Berge bezeichnet sind. Freu 2006, 224 lokalisiert in Richtung Šinnuwanta/Šinnwanta, s. auch Otten 1988, 12 f. 35 CTH 106 § 4 I 26', § 5 I 43 f.; Haas 1994, 335 f. 591 Anm. 361: Diese Wesen werden in einem Festritual von Zippalanda genannt; van den Hout 1995b, 28 f.; Lebrun 2006, 257; zu *damnaššara* allgemein s. III 2.2.5.2.3.

2096 Der Berg *Tiwatašša* dürfte »der Sonnige (Berg)«, von luwisch *tiwat-*, »Sonne« sein. Dieser und der Berg *Kuriwanda* lagen einander laut den »Taten des Šuppiluliuma« (Güterbock 1956a, 79-81) gegenüber. Der König passierte das Land Mira, bevor er Pitašša erreichte. Der Berg lag möglicherweise in Arzawa. Šuppiluliuma und das feindliche Heer lagerten auf den Bergen *Kuriwanda* (Eğri Dağ?) und *Tiwatašša* (Alaca Dağ?), wohl in der südlichen Fortsetzung der Erenler Dağı, s. auch Gonnet 1968, 115 Nr. 47. 110 Nr. 25; del Monte - Tischler 1978, 427 f. 224 f.; Freu 2006, 228 f. 231; Lebrun 2006a, 259. - Hingewiesen sei auch auf den Šittara den »Berg der Sonnenscheibe«, s. Haas 1982, 48.

2097 Der Name *Arinnanda* bedeutet »(Berg) der Quellen« (»montagne-aux-sources«) nach Raimond 2006, 292, was analog zur Bildung des Stadtnamens *Arinna* »Stadt der Quellen« steht, s. auch Laroche 1951a, 71. 133; Lebrun 2006a, 256.

2098 Der Name des Berges *Mu(wa)ti* besteht aus luwisch *mūwa-*, »Macht, Stärke«, d. h. der »Mächtige (Berg)« und wird mit dem Taurus (Toros Dağ) identifiziert, denn der Name erscheint in der Inschrift von Bulgarmaden im Taurus, s. Laroche 1966, 124. 277; Gonnet 1968, 165; Hutter 2003, 273 KUB 27. 13 IV 17; Puhvel 2004, 196-200; Lebrun 2006a, 259. Dass ein derartig großer Gebirgszug »der mächtige (Berg)« heißt, ist zwar aus der Vogelperspektive der Satellitenbilder verständlich, doch ist es wahrscheinlicher, dass ein Einzelgipfel wie beispielsweise der mit 3.524 m über NN höchste Berg der Bolkar Dağları, Medetsiz Tepe gemeint ist, Lage laut Google Earth N 37°23'33.50"; E 34°37' 51.54'.

2099 *Kuwa(kuwa)lijatta*, übersetzt etwa der »Ruhige/Passive (Berg)« s. Puhvel 1997, 303-305. s. Puhvel 1997, 303-305, Lebrun 2006a, 259. Erwähnt in beiden

›gerühmt‹²¹⁰⁰ oder ›gewaltig‹²¹⁰¹ dienten der Differenzierung. Ein Beleg für eine funktionale Nutzung der Berge als Aussichtspunkt ist der Name Aurija, abzuleiten aus *auri-*, ›Grenzbeobachter, Wachturm‹²¹⁰². Auch der Berg Ḫazzi galt als Spähposten des Wettergottes²¹⁰³ und der Šarišša wird als *aurialaš*, ›Wächter der Grenzen‹ und ›Beschützer des Großkönigspaares‹, bezeichnet²¹⁰⁴.

Noch genauer stünde zu prüfen, wie die Namen Šarruma, ›königlicher Berg‹, ›Bergkönig‹²¹⁰⁵, oder Šarijana, ›Panzerschuppengebirge‹²¹⁰⁶, herzuleiten sind.

Berge wurden weiterhin als standhaft und dauerhaft, *Grenzen*²¹⁰⁷ schützend und markierend wahrgenommen²¹⁰⁸. Daneben dienten das Meer, Flüsse²¹⁰⁹ sowie Siedlungen der Orientierung des Grenzverlaufs²¹¹⁰. Der älteste Beleg für die Wahl von Bergen als Grenzmarkierung in einem Vertrag stammt wohl aus der Zeit des Älteren Großreichs²¹¹¹. Auch spätere Verträge führen topographische Merkmale wie Berge/

Tarḫuntašša-Verträgen. Laut Freu 2006, 223. 226 wohl zwischen dem Land von Ušša und dem Ḫulaja-Tal gelegen und möglicherweise mit den westlich des Karaca Dağ gelegenen Meke Dağ oder Osmancik Dağ, zwei niedrigeren Bergketten zu identifizieren.

2100 Šarlaimmi, s. u.

2101 Šaluwant(a), nach Haas 1982, 48 der ›gewaltige Berg‹, laut Lebrun 2006a, 256 ist der Name Šaluwanda nur schwer etymologisch abzuleiten. Er sieht eher eine Verbindung zu dem *šaluwa-/šaluwai(ja)*, Vogelflugorakel das bei der Geburt durchgeführt wurde. Zur Versorgung des Berges hatte laut del Monte – Tischler 1978, 92 CTH 509 ›Kultinventare der Wettergötter‹ KBo 2. 1 III 13–19 folgendes zu geschehen: ›Eine Stele: Berg Šaluwanta der Stadt Ḫ[aruwaša], von früher her vorhanden. Seine Majestät hat eine Keule (als Bild) des Berges Šaluwanta, mit Sonnenscheibe und Mondsichel geschmückt, auf der die Statuette eines stehenden Mannes aus Eisen, 1 *šekan* (hoch), angebracht (ist), gemacht. 2 Feste: 1 Herbstfest (und) ein Frühlingsfest. Seine Majestät hat einen^{sic!} Rind, 2 Schafe, 1 *parišu* Mehl, [x] DUG-Gefäße Bier, [x] *sūtu* Spelt vom Pithos bestimmt. Ein Tempel (ist) gebaut, einen Priester gibt es noch nicht‹. s. auch Carter 1962, 56. 66; Gonnet 1968, 134 f.; Darga 1969, 20; del Monte – Tischler 1978, 337; Freu 1980, 277; Lombardi 1996, 56 in luwischem Gebiet zu lokalisieren.

2102 Gonnet 1968, 119; del Monte – Tischler 1978, 57 f.; Puhvel 1984, 232–234; Beal 1992a, 436; Lebrun 2006a, 260: Diese *auri-* waren nicht nur an den Grenzen, sondern über das gesamte ländliche hethitische Gebiet verteilt, um FeindInnen zu beobachten.

2103 Koch 1993, 203, zum Ḫazzi s. III 1.3.2.1.

2104 del Monte – Tischler 1978, 352; Haas 1994, 195 CTH 591, KBo 17. 88 + 24. 116 III 18'–27'; Lombardi 1996, 53; Portnoff 2006, 277.

2105 Hawkins 2000a, 345–347: ›mountain-king‹. Zum Berggott Šarruma s. III 1.3.2.1. Lebrun 2006a, 258 f.: ›montagne royal‹, z. B. Hanyeri (**I-Nr. 38**). MONS.REX in der Eisenzeit noch typischer (Hawkins 2000a, 39 Anm. 15): KULULU 8, ca. 8. Jh., MONS.REX SARMA (Hawkins 2000b, 501 f.). Schalenfragment aus Persepolis, ca. 8. Jh., DEUS.MONS.REX *pi-y<a>-tá* (Hawkins 2000b, 570 f., Schreibweise mit DEUS vor MONS.REX ungewöhnlich). Inschrift Ancoz 1, Beginn 9. Jh., § 4 (DEUS) ŠARMA-*ma* MONS.REX-*wa/i-ti-i*, auch in Ancoz 9 § 2. In Malatya 7 (I-Nr. 52A), ^DŠaru^r + *ma* ḪUR.SAG LUGAL (Haas 1970, 110 f.; Hawkins 2000a, 308 f.); s. auch Heinhold-Krahmer 2001, 180–198; Freu 2006, 239 f.

2106 Haas 1982, 48.

2107 Friedrich 1991, 300 ZAG, *irḫa, arḫa, PĀTU*, ›Grenze‹. ZAG kann aber auch als ›rechts, günstig‹ (*kunna-; IMNU*) gelesen werden; Hawkins 1995, 50 f.; Freu 2006, 222. Zur Bedeutung von Grenzen allgemein im Hethitischen s. Wazana 2001, 696–710.

2108 Hawkins 1995, 39 f.: in SÜDBURG Inschrift §§ 8a, 10, 11 ist die Eroberung dieses Berges, erwähnt. *371 = IUDEX = Labarna-Funktion des obersten Richters, IUDEX syllabisch *tara/i*, QUINQUE = (?) idg. **penkwe*. Stadtname Tapapanuwa in Nordnordost-Anatolien belegt. Der gesuchte Berg sollte aber in Pisidien zwischen Tarḫuntašša und Lukka liegen. Auch in Ugarit belegt, wo in einem Edikt des Niqmaddu die Grenzen zwischen Ugarit und Mukiš beschrieben werden; van Soldt 1997, 683–696 z. B. Beschreibung der territorialen Schenkungen an Išhara (KUB 40. 2 Rs. 3–8 s. del Monte – Tischler 1978, 289 f.): ›Zweitens aber ein Feld bei dem oben genannten Markana auf dem Gebirge [...] der Berg Ikašipa (und) die Straße nach Wašita (ist) Grenze; auf dem Gebirge [...] Bäume (und) die Quelle Tuwatarina, vor ihm aber der Garten von [...] (ist) zur Grenze; das Dorf x] mit Feld (und) Flur, Dreschplatz, Garten (und) Ölbäumem, auf dem Gebirge [...] ihm aber] (ist) ein Feld der *ḫamru*-Flur bei der Stadt zur Grenze, in seiner Umgebung aber [...] (es sind) x IKU Feld] (und) 20 Ölbäume‹; Beckman 1999b, 158–160 Nr. 31A; Jasink 2001, 237 f. 239 schlägt vor, ihn bei Burunkaya zu lokalisieren; Freu 2006, 220–230 z. B. CTH 41, CTH 106, Bronzetafel mit dem Vertrag des Tutḫalija IV. (MONS) IUDEX (?). QUINQUE; Lebrun 2006a, 253.

2109 Anscheinend wurde die Westgrenze des Landes Tarḫuntašša durch den Fluss Kaštaraja (griech. Kestros, türk. Aksu) bei der Stadt Parḫa (klass. Perge) gebildet, s. Houwink ten Cate 1961, 197–201; Otten 1988, 13. 37 f. CTH 106 Bronzetafel § 8 I 61; Alp 1995, 3 f.; Freu 2006, 222; Bryce 2007a, 122.

2110 Freu 2006, 219–230; Ullman 2010, 43.

2111 Wilhelm 2014 CTH 41 ›Vertrag zwischen Tutḫalija I./II. [Gatte der Nikkalmati, Eroberer von Aleppo] und Šunaššura von Kizzuwatna‹ KBo 1. 5 und eine unwesentlich ältere Parallelversion KBo 28. 110 + ; s. auch Goetze 1924, 11–18; Klinger 1995, 237 f. 239 f. Börker-Klähn 1996, 37–104. Aufgrund sprachlicher Ähnlichkeiten möglicherweise zeitgleich mit CTH 135 ›Tunip-Vertrag‹. Hier wird neben zahlreichen Ortschaften, die einem der Partner zugeordnet werden, der Berg bei der Ortschaft Zabar(a)šna in Kizzuwatna angeführt. Nach Freu 2006, 220 f. KBo 1. 5 IV 49 zum Šunaššura-Territorium gehörig. Möglicherweise

Gebirge²¹¹², Ortschaften, ^(NA4) *huwaši*²¹¹³ und andere feststehende Geländemerkmale an²¹¹⁴. Im Bereich des Meeres und »inmitten des Landes Tarḫuntašša« (Hochlandes?) fehlen Berge in den Texten. Dies ist durch die Lage in einer Hochebene zu begründen²¹¹⁵. Der Terminus *ĪSTU* »in Richtung zu«, mit dem die Passagen beginnen, macht klar, dass die o. g. Merkmale üblicherweise nicht selbst die Grenze darstellen²¹¹⁶, sondern Anhaltspunkte für Grenzgebiete sind, die besser als *Grenzzonen* bezeichnet werden. Nur der Berg Arlanta stand aufgrund der für ihn angegebenen Teilung des Wassers möglicherweise »auf« und nicht nur in der Nähe der Grenze²¹¹⁷.

Eine Verbindung, die möglicherweise auf ihre »mächtigen«, »standhaften« Eigenschaften zurückgeht, lässt sich zwischen den Namen von Bergen und der Benennung hethitischer Könige finden. So waren die Königsnamen Ammuna²¹¹⁸, Arnuwanda und Tutḫalija gleichzeitig Oronyme²¹¹⁹. Arnuwanda III. (PM-Nr. 64) und Tutḫalija IV. ließen zusätzlich ihre Namen mit dem Berg(gott)zeichen²¹²⁰ schreiben bzw. mit einem Gott mit Bergschuppenrock abbilden (s. I-Nr. 63 Nr. 64/83). Weiterhin war der Schutzgott des Tutḫalija IV. der hurritische (Berg-)Gott Šarruma²¹²¹, der in Yazılıkaya

großer Berg östlich der Kilikischen Pforte und die (Nord-)Westgrenze Kizzuwatnas markierend.

2112 *Ḫauwa/Ḫawa im Land Pitašša* mit unstrittener Lokalisierung. Garstang – Gurney 1959, 71. 74 schlagen ein Gebiet nordnordwestlich oder nördlich von Konya zwischen den Sultan Dağları und dem Boz Dağ vor. So ist es auch auf der Karte in Kunst- und Ausstellungshalle der Bundesrepublik Deutschland 2002, 304 f. eingetragen. Bryce 1974, 397 Anm. 28 lokalisiert Pitašša nördlich oder nordwestlich des großen Salzsees; dagegen Macqueen 1968, 173 westlich oder südwestlich des Salzsees; del Monte – Tischler 1978, 318 f. beschreiben es – ohne konkreten Lokalisierungsvorschlag – als Grenzland des Ḫulaja-Flusslands in Nachbarschaft zu Arzawa, Mira, Luka. de Martino 2003–2005, 579 verortet es in der Nähe von Ilgum, westlich des Salzsees. Freu 2006, 228 f. verweist auf die »Taten des Šuppiluliuma«, wo der König erst das Land Mira querte, bevor er das Land Pitašša befriedet, das von Maḫuirāšša (klass. Mourisa, Richtung Akviran, südlich von Hatunsaray) unterstützt wurde.

Auch Kuwa(kuwalijatta (s. o.); Berg Lula s. Freu 2006, 224: Namensähnlichkeit mit der byzantinischen Befestigung Λύλον; Gonnet 1968, 111 Anm. 30; del Monte – Tischler 1978, 251 KBo 4. 10 + Vs. 26; Freu 1980, 346–349; del Monte 1992, 96. Die Nennung des Bergs Lula bei Šinuwanda (del Monte – Tischler 1978, 358 f.: »Grenzstadt am Land vom Fluß Ḫulaja zur Zeit des Ḫattušili III.«; Freu 2006, 224: der Name Šinuwanda erinnert an das moderne Sinanti) und der Ortschaft Šarlīja. Die Listung in CTH 106 verweist auf eine Lage nahe der Kilikischen Pforte. Dieser Pass galt im 15. Jh. als Grenzgebiet zwischen Kizzuwatna und Ḫatti und im 13. Jh. als Grenzgebiet zwischen Tarḫuntašša und Ḫatti. Die Ortschaft Šarandua ist möglicherweise das klass. Kelendris, türk. Gilindere, wodurch erklärt wäre, dass dieser Abschnitt der Texte die pamphyllische Küste bestimmt (Freu 2006, 225).

Bereits oben dargelegt die Belege zu den Bergen Ḫutnuwanta/Ḫuwatnuwanda/Ḫuwalanuwanda, Šarlaimmi, *damnaššara*-Berg und im Folgenden unten zu Arlanta. Überwiegend in CTH 106 genannt.

2113 ^(NA4) *huwaši* als Grenzmarkierungen s. I 1.2.1.1.1.5.

2114 CTH 106 »Vertrag des Ḫattušili III.«; Otten 1988; van den Hout 1995b, 12–17; Beckman 1999b, 104–108 Nr. 18B; Freu 2006, 221 f.

2115 Otten 1988, 13. 15 ab § 8 I 56. In § 9 I 68: »inmitten des Landes Tarḫuntašša«, im Anschluss folgen Leute (Arbeiter und Spezialisten) der Orte mit Namen.

2116 Die Übersetzung Ottens 1988 von *ĪSTU* als »von« wird von Melchert 1990, 204–206; Gurney 1993, 13–28; Beckman 1999b, 109 f. Nr. 18C, §§ 3–8 verbessert zu »towards, en directions de«; Freu 2006, 222. 226 f.

2117 *Arlanta/Arlanda*, eventuell der Karaca Dağ, s. Laroche 1961, 64 Anm. 29 (Arlanda); Otten 1988, 12 f. CTH 106 § 5 I 40–42; Ott 1989, 5–35 Abb. 6; Hawkins 1995, 51 Anm. 170; van den Hout 1995b, 28 f. CTH 106 I 24'–26': in Richtung auf die Ortschaften Wanzataruwa und Kunzinaša. Sein Wasser sollte durch das Ḫulaja-Flussland und Ḫatti genutzt werden; Freu 2006, 223. 225 Anm. 26.

2118 Mazoyer 2005, 210–213. Allerdings wird seit dem Erscheinen von Carruba 1976, 295–309 diskutiert, ob dieser Name sich nicht aus dem ägyptischen Gott Amun ableiten ließe (Freu 2006, 219). Der Berg Ammuna ist bekannt aus einem Fragment der »Mannestaten des Šuppiluliuma« (Freu 2006, 239), wo der König gegen die Leute von Arzawa im Unteren Land bei Tuwanuwa Krieg führte. Die Feindlichen verschanzten sich auf diesem Berg. Aus der Umgebung schlussfolgert der Autor, dass es sich um die Melendiz Dağları handeln könnte; s. auch Güterbock 1956a, 75–77; Gonnet 1968, 103 Nr. 1; del Monte – Tischler 1978, 14 (Stadt: VBoT 68 II 19'; Berg KUB 19. 18 I 12', 14'; KUB 33. 8 II 14' im Land Tupazija, s. auch Collins 1989, 125 f. Rituale im Telipinu-Mythos KUB 33. 10 Vs. und KUB 33. 8 II 14–17); Börker-Klähn 2007, 108 f.: Tupazija verfügte über einen Berg und ein *luli-* (zum *luli-* s. I 2.2.1). In dessen Nähe dürfte auch der Ammuna genannte Berg gelegen haben. Sie wendet sich gegen die Identifikation mit dem Melendiz Dağ.

2119 Otten 1967, 238; Haas 1982, 48; Lombardi 1996, 49; Beal 2002a, 55–70 zu den »doppelten« Königsnamen; Freu 2006, 219. 239–242; Lebrun 2006a, 253 f. sowie ein Tutḫalija in Karkemiš.

2120 Güterbock 1975b, 167–192 DEUS *360 [= M 185] + MONS *207. Auch der Name von Tutḫalija II./III. wird mit *207 *88/*89 [*89 Wortzeichen für *tu*], MONS *tu* auf Siegeln geschrieben, s. Güterbock 1940, 30 f. Nr. 50–59; Laroche 1956, 111–119; Laroche 1960, *88/*89, 52 f.; Alp 1991, 48–52 Mst 75/10 und 75/39 und Abb. 1.2, der aber auf einen Tutḫalija vor Šuppiluliuma I. datieren möchte;

(I-Nr. 63 Nr. 44/81) sowohl als Sohn von Teššup und Ḫebat, als auch als den Großkönig umarmender Gott abgebildet ist²¹²².

Der König Tutḫalija (IV.) betont in diesem Punkt ihre enge Beziehung²¹²³. Unklar bleibt aber, aus welchem Grund der Berg Tutḫalija speziell dynastisch angebunden wurde. Weder ist er in den Texten besonders häufig erwähnt – im Gegenteil –, noch nehmen er oder sonst ein anderer Berg eine überragend prominente Stellung im Kult ein²¹²⁴.

Das Königtum wurde nach Michel Mazoyer und Alessandra Lombardi durch den Kult in den Bergen gestärkt und erneuert, was besonders in hattisch zentral-anatolischer Tradition stehe²¹²⁵. In Notzeiten wie Alter oder Krankheit – so Mazoyers Aussage – wurde der König durch die Prozession in die Berge gestärkt²¹²⁶. Eine Verbindung zwischen Königtum und Berg(gottheiten) ist eben aber

Salvini 1992, 156–158; Dınçol u. a. 1993, 87–106; Otten 1993a, 107–112; Freu 2006, 240.

2121 Šarruma war ein kilikisch-hurritischer Berggott/Bergkönig. Der ursprünglich eigenständige Gott, der seit dem Älteren Großreich belegt ist, wurde später als Sohn der Ḫebat und des Teššup angesehen. Hervorgetreten ist er als persönlicher Schutzgott des Tutḫalija IV. Zentrum des Kultes war die Stadt Kummanni in der Kommagene am oberen Saros/Seyhan. Bereits Šuppiluliuma I. ernannte seinen Sohn Telipinu, den Vizekönig in Ḫalpa, zum obersten Priester dieses Gottes (Haas 1982, 80. 223 Anm. 171 KUB 19. 25). Das hieroglyphenluwische Zeichen des Gottes *80 ist ein menschlicher Unterkörper in Schrittstellung mit kurzem Rock mit vier angesetzten Strichen. Als *hubiti* »Kalb des Teššup« wird er z. B. im Kult von Ḫalab neben verschiedenen Berggöttern als sein Begleiter genannt. So heißt es: »Danach (opferte er) das Stierkalb Šarruma des Teššup [...]; danach (die Stiere) Šeri (und) Ḫurri; danach die Berge Namni und Ḫazzi«. (KBo 20. 119 I 14–17; KBo 11. 5 Vs. I 22'–24', vgl. auch KUB 27. 1 Vs. I 70; KUB 27. 38 Vs. II 14, 20, Rs. III 2 f., 5, 7 [auch Rutherford 2001, 604: Nennung der Namen in »some sort of ritual function«], KUB 34. 102 Vs. II 18' f.). Die enge Beziehung wird weiterhin aus einem Ritual, in dem die Gottheiten in bestimmter Weise angeordnet sind, deutlich: Šarruma sitzt auf den Knien des Gottes Teššup und Mezzulla auf den Knien der Ḫebat, s. Haas 1982, 81. 223 Anm. 174: KUB 39. 97 Vs. 5 f. Erwähnt auch im Fischorakel IBoT 1. 33. –

Der Name findet sich ebenfalls in einem Gelübde der Großkönigin Puduḫepa als die zwei Šar r u m a n n i, die sich als Fürbitter an Šarruma wenden sollen, s. Laroche 1963, 289 f. KUB 15. 1 I 19–25. In diesem Text gelobte die Königin dem Gott, der ihr im Traum erschienen war, ihm im Gebirge zwölf Opferstellen einzurichten: »Traum der Königin. Im Traum tat mir Šarruma kund: ›Gib mir oben im Gebirge zwölf Plätze zum Essen!‹ Nach dem folgenden Absatz dieser Traumprotokolle der Königin ist Šarruma selbst als Gebirge angesprochen: Die Königin gelobte dem Šarruma der Stadt Uda folgendermaßen: ›Wenn du mir, Berg [Šarruma], mein Herr, die Majestät (Ḫattušili) am Leben erhältst,‹« (Haas 1982, 81. 223 Anm. 175). Die Zweitheit Šarrumanni wurde möglicherweise als eigenständige Gottheit empfunden, gehörten aber seit althethitischer Zeit in den Kreis des Wettergottes. Sie enthielt einen Nothelfer- und Fürbitter-Charakter (Haas 1977b, 62 f.; Haas 1982, 77. 223 Anm. 166). Sie erscheinen in Opfer- und Schwurgottlisten teilweise auch ohne Šarruma, dafür allerdings in Verbindung mit den Bergen Namni und Ḫazzi oder den Elementarkonzeptionen Himmel und

Erde, s. auch Haas 1970, 110 f.; Haas 1982, 76 f. 78–82. 223 Anm. 173; Haas 1994, 390–392; Popko 1995a, 97 f.

2122 Zur Herleitung des Namens Šarruma s. o., zur Diskussion um einen Zweitnamen des Tutḫalija s. I 1.2.3.

2123 Lombardi 1997, 93 f. 96 ^{MONS}Tu ^{URU}Ḫa. Laroche 1960, 197; Hawkins 1992a, 61. 70 übersetzen es als »Berg Tutḫalija der Stadt Ḫattuša«, dagegen Güterbock 1967a, 80 Anm. 12; Bittel 1984a, 14 f.; Neve 1992a, 31 als »die Stadt Ḫattuša des Tutḫalija«. – Berg (und Stadt?) Tutḫalija: bes. Freu 2006, 241 f. Der Berg ist in der Nähe des Berges Ḫarga in dem Tempelbauritual erwähnt, s. Gonnet 1968, 117 f. Nr. 55; del Monte – Tischler 1978, 39. Lombardi 1996, 57 meint, er liege in Zentralanatolien. Ansonsten ist der Berg sehr selten erwähnt, eine besondere Bindung an die Stadt Ḫattuša hat – falls es sie überhaupt gab – kaum Niederschlag in den Texten gefunden.

2124 Freu 2006, 241 f.

2125 Lombardi 1996, 49–80; Mazoyer 2003b, 169–183; Mazoyer 2004, 84–88; Mazoyer 2006a, 261–270 in einem sechstägigen Herbstfest des Telipinu am Berg Katala in Verbindung mit den Erneuerungen des *eya*-Baums (zum *eya*-Baum s. I 1.2.1.2.2).

2126 Lombardi 1996, 50 Anm. 6; Mazoyer 2004, 83–90; Mazoyer 2006a, 261–266. Lombardi verweist auf CTH 618, KUB 25. 18 AN.TAḪ.ŠUM^(SAR)-Fest (zum Fest s. I 1.2.1), 33. Tag, Besuch des Berges Pi/uškurunuwa (zum Pi/uškurunuwa s. III 1.3.2.1); CTH 638 »Herbstfest für Telipinu« auf dem Berg Katala; CTH 414 »Palastbauritual«.

Alter z. B. CTH 381 »Gebet des Muwatalli II.« mit einer langen Auflistung von Gottheiten, die anscheinend nach Regionalgruppen zusammengefasst sind in der Art »Alle Berge, alle Quellen des Landes x (Ḫatti – Arinna – Samuḫa – Katapa – Ḫatti)«. Namentlich genannt werden Pi/uškurunuwa in Ḫatti (I 54), Tata und Šummijara in Ḫatti (I 56), Daḫa in Zippalanda (I 57), Wettergott des Berges Manuz(z)i(ja) und Berg Klištapa in Kummanni (I 63 f.), Zalijanu und Zalijanu von Kaštama in Kaštama (I 69), (Gruppe von Ḫatenzuwa) Ḫaḫarwa in Nerik und Takupša (I 71 f.), Šarlaimmi in Ḫupišna (II 16), Ḫuwalanuwanda (und Fluss Ḫulaja) im Unteren Land (II 38 f.), (Berg) Takurka in Ḫannahanna und Alahzana, 44; und Kalimuna und Ḫarpiša), s. Garstang – Gurney 1959, 116–119; Börker-Klähn 1996, 72 f.; Singer 1996a; Freu 2006, 238.

Krankheit z. B. CTH 486 »Sprachlähmung des Muršili II.«. Nach der Orakelanfrage galt der Berg Manuz(z)i(ja) als Verursacher der Aphasie des Muršili, die durch Opfer in seinem Tempel in Kummanni losgelöst werden soll, s. Haas 1982, 74. 223 Anm. 155 »Sammeltafel« KBo 4. 2 III 49–56; Kümmel 1987, 289–292; Börker-Klähn 1996, 72.

nicht nur auf die Zeit des Tuthalija IV. begrenzt, sondern u.a. schon in dem althethitisch-hattischen »Palastgründungsritual«²¹²⁷, einem Ritual für das Königspaar²¹²⁸, in einem wohl in das Ältere Großreich zu datierenden »Festritualfragment der Stadt Zippalanda«²¹²⁹ und Anrufungen im »Monatsfest«²¹³⁰ zu erkennen²¹³¹.

Börker-Klähn führt an, dass wie sich Wettergötter auf den Bergen manifestieren, ebenso selbstverständlich Großkönige »als deren Substitute nach dem Tod zu ihnen entrückt«²¹³² sind. Sie geht dabei von einem engen Bezug zwischen Wettergott auf dem Berg und Tod und Unterwelt aus²¹³³. Eine solche Vorstellung solle sich im hethitischen ^(NA₄)*hekur* verbergen, wo Berggipfel sprachlich mit Bauwerken für die Toten verbunden sind²¹³⁴. Eine ähnliche Mindscape drückt sich in *EMĒDU ŠADĀ-ŠU* »an seinen Berg gelangen« für »sterben« aus²¹³⁵.

Andererseits konnten Berggottheiten auch in die Stadt kommen: so z.B. im besprochenen KILAM-Fest²¹³⁶, wo göttliche Symbole auf Berggötter gestellt und in der Prozession mitgeführt wurden, oder im Monatsfest²¹³⁷.

Die Mindscape von Bergen und Gebirgen ist zusammenfassend als heterogenes Geflecht diverser lokaler Vorstellungen zu bezeichnen. Die bisweilen gestalteten Ortsräume dienten zwar oft der Verehrung von Wettergöttern, doch fehlt für manche prominente Berge eben ein Umzugs- bzw. Prozessionsbeleg und (Wetter-) Gottheiten thronten nicht konstant auf Bergen.

III 1.3.2.2 Berggottheiten

Die Abstrahierung und Anthropomorphisierung der Berge führten dazu, dass es zahlreiche lokale Berggottheiten gab²¹³⁸. Bei der Durchsicht der Texte entsteht der Eindruck, dass beinahe jeder Berg gleichzeitig als Gottheit verehrt wurde²¹³⁹. Berggottheiten waren der transzendente Aspekt der Berge neben ihrer immanenten Erscheinung, die als Aufenthaltsraum von (transzendenten) Wettergöttern gelten konnte, deren Begleiter sie waren. Ihre Funktion umfasste laut Auskunft der Texte den Schutz von Ortschaften bzw. des

2127 Archi 1975, 93 f. CTH 414 KUB 29. 1 »Gründungsritual« seit althethitischer Zeit belegt. Die Berge Pentaja, H̄arga, Tuthalija werden aufgerufen, auf ihrem Platz zu bleiben und der König geht ins Gebirge, um das große Sonnensymbol aufzurichten. Lombardi 1996, 67. 70–72. 74: In diesem Abschnitt ist die Rolle der Berge untergeordnet. – H̄al ma š u i t, die »Throngöttin« wird nach Haas 1994, 723–728 in dem Dialog mit Labarna »hinter« das Gebirge geschickt. Das Gebirge wird ihrem Schutz unterstellt, während der König mit Unterstützung der Sonne von Arinna und des Wettergottes das Land und den Palast zugeteilt bekommt. H̄al ma š u i t galt als die Schutzgöttin von H̄attuša.

2128 Archi 1975, 94 CTH 416, KBo 17. 1 II 52–54, althethitisch, der Priester ruft um Gesundheit und alles Gute für die königliche Familie an, (dann) geht er auf den Berg, der Sonne entgegen.

2129 Haas 1982, 56 f. CTH 670, KBo 20. 88: Hier werden die Berge bzw. Berggötter Pi/uškurunuwa, Arnuwanda, Tuthalija, Šarišša sowie der Vegetationsgott Telipinu gebeten, dem Großkönigspaar das Heil/den Bergsegen zu bringen; Schauplatz ist Zippalanda in der Nähe des Bergs H̄aḥarwa.

2130 Archi 1975, 94; Haas 1982, 57; Lombardi 1996, 50–65; Lombardi 1997, 86 CTH 591, III EZEN₄ ITU KBo 17. 88 (+ KBo 20. 67), vom Ende der althethitischen Zeit. Noch lesbar ist ein Bittgebet für das Heil des Labarna und der Tawanna. In Texten erwähnte Berge sind Amana, Arnuwanda, H̄aḥarwa, H̄ulla, (LAMMA des) Iškiša, Kammalija, Kaššū, (LAMMA des) Kitawanda, Pi/uškurunuwa, (LAMMA/Ala des) Šaluwanda/Šaluwanta, Šarišša, (LAMMA/Ala des) Šarpa, (LAMMA des) Šunnara, Dāḥa,

Dāḥalmuna, Daggurqa, (LAMMA des) Tuthalija, Zalijanū. Lombardi 1996, 50–65 meint, dass der symbolische Gehalt des »Monatsfestes« auf Schutzaspekte des Landes und des Königtums zielte: Anordnung der zum Schutz angerufenen Berge wie ein Gürtel um H̄attuša (55–58), Nennung der Herren der Truppe, die ebenfalls schützten (58 f.) und des ^{GIS}BANŠUR-aš^D Telipinu, Telipinu des Tisches (60–63). Dabei sorgte Telipinu wie in CTH 377 »Gebet des Muršili II. an Telipinu« ebenfalls für das Wohlergehen der königlichen Familie und des Landes. Im Anschluss wurden die Šalawaneš-Gottheiten, Schutzgottheiten des KÁ.GAL-aš-, »großen Tores«, angerufen. Libation an ZA.BA.BA-Kriegsgott und die kriegerische IŠTAR erzeugten einen weiteren Schutzaspekt. Das Ritual war monatlich zu wiederholen. Zu ^{GIS}BANŠUR s. III 2.2.6.1.

2131 Otten 1967, 238; Archi 1975, 93 Anm. 19 zu Zeitpunkt und Reihenfolge. Otten erkannte, dass drei hethitische Königsnamen Oronyme sind. Auch Šuppiluliuma ist von einem Naturelement, dem »reinen Teich« abzuleiten; Lombardi 1996, 49–80; Beal 2002a, 55–70 zu den »doppelten« Königsnamen.

2132 Börker-Klähn 1994, 356 f.; Börker-Klähn 1996, 42 mit Anm. 25.

2133 Börker-Klähn 1996, 42: Dies soll die Passage in der Bronzetafel erklären, nach der Muwatallis *hekur* und *kuntarra*-»Götterwohnung« verknüpft seien (Übersetzung Otten 1988, 44 f.; Puhvel 1997, 254: »abode or shrine of the storm-god«); zur Unterwelt s. III 1.3.3.2.

2134 s. I 1.2.2.1.

2135 Zur Wendung s. I 1.2.2.1.1.

2136 Zum KILAM s. III 1.3.1.1.

2137 Mazoyer 2006a, 267–270.

Landes²¹⁴⁰ und den einer regenbringenden Vegetationsgottheit²¹⁴¹. Sie werden in SchwurgöttInnenlisten in hethitischen ›Staatsverträgen‹, aber auch in Festrivalen erwähnt²¹⁴².

Vor allem mit dem Erstarken des hurritischen Einflusses sollen nach Popko ab dem Älteren Großreich der Berg(gottheits)kult sowie der Kult der Quellen und Flüsse wieder prominenter geworden sein²¹⁴³. Sie finden sich ebenfalls in keilschriftluwischen Ritualtexten erwähnt²¹⁴⁴. Die Reaktivierung ihres Kultes sei besonders unter Tutḫalija IV. zu beobachten²¹⁴⁵.

Jede (kleinere) Ortschaft besaß möglicherweise einen eigenen vergöttlichten Berg, auf den lokale saisonale Feste zielten²¹⁴⁶. Diese können auf alter lokaler Tradition basieren oder auch eigens durch die Zentralmacht eingeführt worden sein. Der Prozess dürfte unter Tutḫalija IV. über die Vergrößerung der GöttInnenwelt durch die Einführung neuer Gottheiten hinaus eine Vergrößerung des Einflussgebietes implizieren. Der Großkönig führte nicht nur neue, wichtige Berggottheiten in andere Kultsphären ein, sondern ›versetzte‹ nach Lombardi sogar die Berge von Zentralanatolien in den Süden²¹⁴⁷. Berge des Südens wiederum wurden in den nordanatolischen Kultkreis einbezogen²¹⁴⁸. In diesem Zusammenhang war wohl auch das AN.TAḪ.ŠUM^(SAR)-Fest eine programmatische Gestaltung. Die Verehrung des Tapala-Berges, der in der südlichen, luwischen Tradition stand, sowie des Pi/uškurunuwa, der in nördlicher, anatolischer Tradition stand, wurden stellvertretend für ihre geographischen Regionen ausgewählt und im Fest kombiniert²¹⁴⁹. Die luwische Tradition kannte zwar die Verehrung von Bergen, sie fand aber anscheinend nicht mit solcher Vielfalt wie im hattischen Gebiet statt. Die Einbeziehung verschiedener Traditionen unter Tutḫalija IV. wurde während der Festrivale in die Praxis umgesetzt²¹⁵⁰.

Diskutiert wurde von Lombardi die Existenz von Berggenien im luwisch-hurritischen Süden und die Bestrebungen des Tutḫalija IV., diese Aspekte auf Berge des Nordens zu übertragen. Während dieses Verschmelzungsprozesses könnten die Berge letztlich mit LAMMA-Gottheiten gleichgesetzt worden sein. Insgesamt 15 Berggottheiten erwähnt das ursprünglich luwische »Fest für alle LAMMA-Götter«, »die dem König auf der Jagd und im Krieg vorausziehen«²¹⁵¹. Die zu den 112 LAMMA hinzugekommenen Berge liegen größtenteils im zentralen bis nördlichen, wohl hattischen Gebiet; es befindet sich aber auch einer im Süden²¹⁵². Sie werden unter dem einleitenden Satz »alle Berge des mTutḫalija« aufgezählt, darunter auch der Berg Tutḫalija. Sie dienten als besondere Schutzgottheiten dieses Herrschers²¹⁵³.

2138 Zu den Kultbildern der Berggottheiten s. III 2.2.5.1.

2139 Ähnlich Freu 2006, 219. 237; Mazoyer 2006a, 262 »la montagne, qui était souvent divinisée«.

2140 s. CTH 381 A besteht aus Bo 1111/z + KUB 6. 45 + KUB 30. 14, s. Lebrun 1980, 256–293. Erwähnt werden darin Samuḫa (I 40, 45), Katapa (I 47–49), Ḫatti (I 55), Zippalanda (I 57 f.), Zithara (I 60), Urauna (I 61), Karaḫna (II 6), Liḫzina (II 9), Turmitta (II 11), Nenašša (II 14), Hubešna (II 17), Tuwanuwa (II 19), Ellaja (II 21), Šuwanzana (II 23), Arzija (II 25), Landa (II 50 f.), Ḫattina (II 51), Ḫarpiša (II 52), Kalimuna (II 54), Ḫakpišša (II 55), Ankuwa (II 61), des Landes Išūwa (II 65), des Landes Tegarama (II 66 f.), Tupazija (II 69 f.), Tapigga (III 3). Weitere Belege bei Birchler 2006, 166 Anm. 8 z. B. in »Gebet des Muwatalli II. an den Wettergott piḫaššašši«.

2141 Zum Vegetationsaspekt s. Haas 1982, 125 mit Literatur; Houwink ten Cate 1992, 84. In einem Beschwörungsritual aus Ebla und im Kult von Kaštama war es die Berg(gottheit), die um Regen angefleht wurde. Haas vermutet, dass diese Funktion später (allein) auf den Wettergott übertragen wurde.

2142 Haas 1982, 49.

2143 Popko 1995a, 96.

2144 Starke 1985, 215 Übersicht.

2145 Inventare CTH 501–530, s. zu Lokalkulten unter Tutḫalija Collins 2006a, 39–48.

2146 Lombardi 1997, 108 Anm. 97.

2147 Lombardi 1997, 109. Nach Ausweis der Karakuyu-Inschrift (I-Nr. 44) versetzte die Umorganisation

den Berg Tutḫalija in den Kultprozess des eher luwischen Südens.

2148 Vergleiche das »Fest für alle LAMMA-Gottheiten«.

2149 Lombardi 1997, 109, zum Fest s. I 1.2.1.; zu den Bergen s. III 1.3.2.1.

2150 Lombardi 1997, 109. Aber auch innerhalb der einzelnen Festakte für den jeweiligen Berg gibt es neue Elemente und Spuren von anderen kulturellen Traditionen.

2151 Archi 1975, 91. 93; McMahon 1991, 83–115 CTH 682 »Fest für alle Schutzgötter« KBo 12. 59. McMahon 1991, 116–131 u. a. KUB 44. 16 »Festival of Individual Offerings«. In KUB 2. 1 aus der Tutḫalija-IV.-Zeit werden insgesamt 112 LAMMA-Schutzgottheiten und 60 Ala-Schutzgöttinnen aufgezählt (Lombardi 1997, 89 f. Anm. 17 CTH 682 KUB 40. 101 Vs.). Ähnlich McMahon 1991, 126 f. CTH 682 KBo 11. 40: Die 15 Berge sind Ḫulla, Tutḫalija, Kammalija, Daḫa, Pi/uškurunuwa, Daqqurka/Daggurka, Ḫaḫarwa/Ḫaḫḫarwa, Šarpa, Zali(ya)nu, Šarišša/Šarešša, Kaššu, Arnuwanda, Amana, Daḫalmuna und Naḫuran-x-anta. Sie erhalten wie der Fluss Maraššanta und die Quelle Ḫatenzuwa Opfergaben.

2152 Archi 1975, 93, Am(m)ana, Amanus/Nur Daḫları, s. u.

2153 Haas 1994, 459; Hawkins 2006, 53 KUB 2. 1 Rs. VI: »Of the land Hatti all the mountains, all the lands which My Sun Tudhaliya habitually travels (*lahhiyaishkizzi*); all the mountains of the land Hatti which My Sun Tudhaliya Great King habitually shoots, hunts, all the mountains of the Upper Land which My Sun habitually shoots, [the river Mala], the river Mamranta«; Ullman 2010, 148.

Die Reorganisationen des Kultes unter Tutḫalija IV. beschränkten sich somit nicht nur darauf, nordanatolische Kulte lebendig zu halten und gleichzeitig verschiedene Kulte in den ›Staatskult‹ zu integrieren, sondern zielten darauf ab, zu einem umfassenden und kohärenten Kultsystem zu gelangen, das die verschiedenen Traditionen, wenn auch manchmal künstlich, miteinander verbindet. Ob dies aber allein auf die Zeit des Tutḫalija IV. zurückzuführen ist, ist fraglich, denn auch das AN.TAḫ.ŠUM-Fest fußt auf älteren Traditionen²¹⁵⁴.

Die Vereinheitlichung des Kultes erklärt Lombardi mit dem Versuch, zumindest im Kult eine Einheit zu bilden, wenn dies durch die politische Situation mit Tarḫuntaša schon nicht möglich war²¹⁵⁵. In dieser Situation soll für Tutḫalija IV. ebenfalls die Intention zu Grunde gelegen haben, das Königtum ideologisch mit der Verehrung der Berge zu verknüpfen, was jedoch bereits in althethitischer Zeit zu beobachten ist²¹⁵⁶.

Dies findet sich besonders eindrucksvoll im Monatsfest und in Passagen aus dem KILAM-Fest, in denen die Berggötter angerufen wurden, sich in der Hauptstadt zu versammeln²¹⁵⁷. Das Monatsfest begann mit der Aufforderung an den »Adler des Himmels« als göttlichem Boten, er solle die anzurufenden Gottheiten nach Ḫattuša, »[der Sta]dt der Gö[te]r«, einberufen und endete mit dem Omen »der guten Botschaft« für das Königspaar²¹⁵⁸. Wechselnd nahm ein EN ÉRIN^(MES)-Offizier unter Verbeugung eine Statue eines angerufenen Berggottes und stellte sich wieder in die Reihe der Offiziere. Die parallel formulierte Anrufung des L^UALAM.ZU₉-Rezitatoren²¹⁵⁹ lautet in Variationen: »Auf, Berg Puskuruḫuwa, erhebe dich; eile zurück zu deinen Genossen: Und deine Genossen sollen sich aufstellen«. Der nächste Offizier verneigte sich und es ertönte: »Auf, Berg Sarissa, erhebe dich! Für die fetten Zuchtrinder (und) Schafböcke – zurück zu unserer mächtigen Sonne (und) zu der Tawananna, zu den Wächtern, eile! Es soll dazu kommen, dass sie stark (und) beschützt sind. Die gute Botschaft soll sie finden, unsere mächtige Sonne (und) die Tawananna auf einem Thron aus Eisen. Es soll dazu kommen, dass nur Freude herrscht«. Die folgenden gleichen oder sehr ähnlichen Anrufungen sind an die Berggottheiten Tutḫalija, Arnuwanda, Ḫakkurma sowie an Telipinu²¹⁶⁰ und die Tor-/Berggottheit Aškašepa²¹⁶¹ und Šalawaneš²¹⁶² gerichtet²¹⁶³. Es handelt sich um Sprechakte, deren Aussagen durch die Handlungen der Offiziere aktualisiert und aktiviert wurden.

2154 s. zum Fest s. I 1.2.1, wohl seit Šuppiluliuma I.

2155 Lombardi 1997, 110.

2156 Laroche 1975; Lombardi 1997, 110 Anm. 98.

2157 Lombardi 1996, 50–65; Mazoyer 2006a, 267–270 CTH 591 »Monatsfest«; CTH 627 KILAM-Fest, zum KILAM s. III 1.3.1.1.

2158 »Die gute Botschaft soll [sie] finden, (nämlich) unsere mächtige [Son]ne (d. i. der König) (und) die Tawananna auf einem Thron aus Eisen. Es soll dazu [ko]mmen, dass n[ur] Freude herrscht«.

2159 Zum L^UALAM.ZU₉- s. III 3.1.2.

2160 Klinger 1996, 324 f.; Mazoyer 2002, 183–194; Mazoyer 2006a, 267. Sein Heiligtum war in der Nähe des Kaška-Gebietes.

2161 Haas 1982, 48; Puhvel 1984, 212–215; Archi 2004, 4: *aška-*, »Tor«, Aškašepa war Schutzgottheit des Tores und ein/e Berg(gottheit) in der Region Pala. Der Berg wird von Gonnet 1968, 118: Aškašepa, von Collins 1989, 63 KUB 1. 17 Rs. V 28 u. a. als Gašepa gelesen (zu den Redaktionen des Textes s. Steitler 2014, 301–308). Zur Berggottheit s. Gonnet 1968, 118 f.; del Monte – Tischler 1978, 46 f.; del Monte 1992, 15; Haas 1994, 614 KBo 18. 56 6; KUB 17. 8 Vs. I 10; KUB 58. 15 Rs. IV 5; Lombardi 1996, 57.

2162 Lombardi 1996, 63 f.; zu Šalawaneš s. III 1.3.1.1.

2163 Klinger 1996, 302–352; Lombardi 1996, 51 f.; Mazoyer 2006a, 267; Portnoff 2006, 277 f. Anm. 14 f.;

Haas 2008, 131 KBo 27. 76 + KBo 17. 88 + KBo 24. 116 + KBo 34. 151 + 179/e. – In Varianten des Monatsfestes werden in paarweise geordneten Anrufungen (»erhebe dich«) die Berge Daḫa und Ḫuwaḫurma, Kammalija und Tpaḫunuwa (KUB 1. 15 + III 3–10), Arnuwanda und Kaššu, Tatta und Šummijara (KBo 3. 26 + II 3–9) genannt. – Der Berg Kaššu wurde göttlich verehrt im »Monatsfest« KBo 3. 26 + IBoT 2. 84 und im »Festritual für KAL und Ala« KUB 40. 10 und KBo 11. 40 Gonnet 1968, 127 Nr. 91. Laut Frey 2006, 232 f. wurde er von der hethitischen Armee unter Šuppiluliuma bestiegen, als dieser Krieg gegen das Daḫara-Flussland (Devrez Çay) führte. Er soll den hellenistischen Namen Olgassys und den türkischen Ilgazdağları tragen, vgl. Ünal 1999, 208. del Monte – Tischler 1978, 195 f. KBo 14. 19 II 4–15 lokalisieren den Kaš(š)u zwischen Tumana und dem Fluss Taḫara. Er war nicht mit dem Wagen befahrbar. Er war auch Schauplatz für Kampfhandlungen unter Muršili II. in KBo 8. 34 + KBo 16. 12 und erneut in seinem 16. Jahr (Goetze 1933a, 158 f.), wo es heißt, dass sich die Bevölkerung erst auf den NA₄/Berg/Fels Kurušta zurückzog und dann versuchte, den Kaššu zu erreichen. s. auch del Monte – Tischler 1978, 139 KBo 14. 20 + II 4'–18': ^(NA₄)Kurušta beschrieben als steiler Fels/Berg, der nur über einen Weg begehbar war; del Monte 1993, 111 Nr. 140. 117 f.

Opfer für Berge bzw. Berggottheiten wie *Ḥaḥarwa*²¹⁶⁴ und *Šarlammi*²¹⁶⁵ oder *Daḥa*²¹⁶⁶ sind gut bezeugt. Neben Speisen wie verschiedenen Brotarten²¹⁶⁷ und (seltener) Fleisch und Trankopfern wurden auch nicht vergängliche Gegenstände wie Waffen²¹⁶⁸ geopfert²¹⁶⁹. Die Höhe der Opfergaben für Berge konnte sogar den Gaben des Wettergottes wie im Fall von Zippalanda und dem Berg Pi/uškurunuwa entsprechen, woraus auf eine prominente Stellung im Kult geschlossen werden kann²¹⁷⁰.

Das Opfer für Berg(götter) wie *Zalijanu*²¹⁷¹ oder *Ziwana*²¹⁷² konnte, wie oben dargelegt, auf dem Berg dargebracht werden, wurden aber überwiegend innerhalb des Tempels des zugehörigen Wettergottes

2164 Zu *Ḥaḥarwa* s. III 1.3.2.1.

2165 *Šarlammi*: Raimond 2006, 291–298. Es handelt sich laut Freu 2006, 224 um die höchsten Erhebungen des Taurus, z.B. der Ivriz Dağ in der Nähe von Ereğli. CTH 106 Vs. 28': *par-ga-u-wa-az-ma-aš-ši ḤUR.SAG-az* »High Mountain«, Höhe des Gebirges bzw. der ^{ḤUR.SAG}GAL, der »herrliche/gerühmte/erhabene« Berg. Partizip zu luwisch *šarlai-*, »rühmen, erheben«. Das Wort diente auch als Epithet der *IŠTAR* (Lebrun 2006a, 259). Er wurde in der Stadt *Ḥuḫiḫna/Ḥubešna* verehrt und dürfte in ihrer Nähe gelegen haben (Otten 1988, 35 f.). Nach del Monte – Tischler 1978, 118 wurden in dieser Stadt außerdem ^DGAZ.BA.A(A)-*Ḥuwaššana*, der Wettergott von *Ḥuḫiḫna*, ZABABA von *Ḥuḫiḫna*, männliche (und) weibliche Gottheiten, Berge (und) Flüsse von *Ḥuḫiḫna* verehrt. Die Stadt war am 12. Tag des *nuntarrijašhaš*-Festes (KUB 10. 48 II 6–8) und im KILAM-Fest (KBo 10. 24 V 11–18) lieferungspflichtig. Im Gebet des Mursili II. wird als einziger Berg in *Ḥuḫiḫna* der *Šarlammi* und nicht der *Šarpa* namentlich genannt (Singer 1996a, § 32; Schwemer 2006b, 237–241). s. auch Forrer 1926, 21; Goetze 1927, Sp. 569 Anm. 2 als allgemeine Bezeichnung des Taurus; Cornelius 1958, 393; Garstang – Gurney 1959, 72; Gonnet 1968, 135 f. Anm. 118; Haas 1982, 48; Otten 1988, 35 f. weist darauf hin, dass an anderer Stelle eine topographische Bezeichnung »Hohes Gebirge« nicht zu finden sei; Hawkins 1995, 51 Anm. 171; Forlanini 1998, 227; Lombardi 1998, 65–84; Dınçol u. a. 2000, 19 Karte; Freu 2006, 225 Anm. 26; Börker-Klähn 2007, 97–99.

2166 Meist zusammen mit dem Wettergott von Zippalanda, s. del Monte – Tischler 1978, 375: Trankopfer zusammen mit dem Wettergott in KUB 11. 30 + KUB 44. 14 III 25' f., IV 7' f.; KUB 20. 96 III 14' f.; KBo 13. 214 IV 3'–5'; zu ergänzen wohl in KUB 7. 27 1' f. Allein beopfert in KUB 9. 17 25' und IBoT 3. 29 4' f. letzteres s. Popko 1994, 300 f., vgl. zum Berg *Daḥa* s. III 1.3.2.1.

2167 Popko 1994, 266 f. 292–295 KUB 46. 13 + IBoT 3. 30 Vs. II 2'–6'; KUB 41. 28 Vs. II 10' *taparwašu*-Brotopfer »vor dem Ber[g...« vgl. (*h*)*išuwa*-Festritual mit Opfer von fünf flachen Broten mit darauf gelegter roher Leber für einen »steinernen Thron, Bergen und Flüssen«, vgl. Haas 1982, 67. 221 Anm. 137 KBo 20. 114 Vs. II 11'–17'. Eine der Opferlisten im (*h*)*išuwa*-Festritual mit den aufgezählten Bergen lautet nach Haas 1982, 103 f.: »Danach aber bringt man vierzig Sauerbrote, Brei (jeweils) eines halben Liters und eine *hanešša*-Kanne Wein herbei. Ein Klagepriester bläst zweimal das Horn, jene (anderen) aber spielen. Dann schüttet ein Mundschenk aus der *hanešša*-Kanne Wein aus und gibt dem König einen Becher. Aus einem silbernen Gefäß gießt er den Becher voll, den Rand aber berührt (das Getränk) nicht. Die Brote bricht man und legt sie vor den Wettergott. Die Klagepriester spielen und singen und man fertigt die Berge der Reihe nach ab«. Der König libierte insgesamt für 28 Berge. Dies sind in der Reihenfol-

ge Amanus, Manuzija, Šuwarzija, Kurkuddunni, Kalzatar-pijari, Namni und Ḥazzi, Kanzar-[...], Zallamura, Zullitta, Kuḫri, Edna, Ḥeḫe, Mulijanta, Ilišša, Zupanium, Tišna, Uppana, Uwallallaki, Šera, Šena-tilla, Gurna, Teririum, Šarraššila, Šurila, Šurumija, Uliggama und der Tutuwa. Zum Abschluss stellte er sich vor den Wettergott. Haas 1982, 103 f. 226 Anm. 242 240/f Rs. V. 6'–11' (KBo 33. 194 +) vgl. VBoT 72 (+) KUB 45. 57 Vs. I 11', Rs. III 14'; Bo 227/g 4', zum (*h*)*išuwa*-Festritual s. III 1.3.3.2.

2168 Beispielsweise wurde eine silberne Speerspitze in KUB 11. 30 + Rs. IV 21' am ^{NA}*ḫu-wa-ši-ja* (IV 24') für den Berggott *Daḥa* deponiert.

2169 Popko 1994, 37. 46 f. KUB 55. 15 Rs.² III² 2–5 eine Speerspitze aus Kupfer, in fragmentarischem Kontext eine weitere eventuell in KUB 54. 97, 5'; typisches Opfer und Teilnehmende während eines Herbstfestes (?) z.B. in KBo 11. 30.

2170 Freu 2006, 237, zum Pi/uškurunuwa s. III 1.3.2.1.

2171 Auch der (hattische) Berg- und Wettergott, der besser als Regengott anzusprechende *Zalijanu*, dürfte überwiegend intramural verehrt worden sein, s. Haas 1970, 84 ^{ḤUR.SAG}*Zalijanu*: KBo 3. 7 II 21; KUB 7. 11 I 12; KUB 20. 81 I 2; KUB 36. 90 Vs. 22; del Monte – Tischler 1978 KUB 6. 45 I 68–70 = KUB 6. 46 II 33–35 »Berg Zal[ijan]u von Kaštama, Berg *Zalijanu* ...«. Zugeordnet zur Stadt Kaštama, die in der Nähe von Nerik zu lokalisieren sein dürfte (Haas 1970, 25. 79–87 z.B. KBo 16. 73 5'; KUB 31. 57 I 13', 22'; VBoT 68 III 5; del Monte – Tischler 1978, 193 f. KUB 5. 1 I 70–89; Hazenbos 2003, 195 f.). Er wurde im *nuntarrijašhaš*-Fest in Kaštama gefeiert (Taggar-Cohen 2006, 236 KUB 20. 80 III 16' f.). Des Weiteren ist der Kult dieses Berggottes bei der Stadt Tanipija in GötInnenlisten (Taracha 2009, 44) und im *purullija*-Fest in Nerik belegt (Haas 1994, 703 f. 705 f. KUB 58. 11 + IBoT 3. 27 Rs.). Kultbildbeschreibung in KBo 26. 188 Vs. 5' f. Zum regenbringenden Aspekt, s. Zinko – Zinko 2007, 741 Illujanka-Text KBo 3. 7 II 25': »Und er [der Stabträger...] fordert vom Berg *Zalijanu* Regen«. Weiterhin hat der Berggott den Vorsitz im Illujanka-Mythos (Haas 1970, 80 f.; Haas 1994, 705 f.; Taggar-Cohen 2006, 252 f. 276).

2172 Ebenso intramural wurde der Berg(gott) *Ziwana* in der Stadt *Ḥartana* in einem Tempel mit Stele und Pithos als Fokuslokalitäten verehrt (KUB 38. 32). *Ḥartana* war eine Stadt im Norden (Houwink ten Cate 1992, 139 f. Anm. 42; Hazenbos 2003, 193; Lepšić 2009, 136). Ein Herbst- und ein Frühlingsfest mit dem Ritus des *ḫarši*-Gefäßes sind für den Berg bekannt (Taggar-Cohen 2006, 298 f., zum *ḫarši*- s. III 2.2.4.1). Im Herbst, im achten Monat des Jahres, wurden Reinigungen des Tempels und der Götterstatue vollzogen und am nächsten Morgen verschiedene Opfer zugerüstet und dargebracht. del Monte – Tischler 1978, 91 f.: ein *parisu* Spelt, ein *parisu šepit*-Getreide, ein *parisu*-Wein [...], ein Stier, ein Widder und ein Ziegenbock auf dem Pithos und auf das Postament werden ein

umgesetzt. Auch im KILAM-Fest erschienen Berggötter(-statuen) außerhalb ihrer üblichen Lebenssphäre Berg innerhalb der Stadt Ḫattuša.

Laut Haas gab es in Vorderasien neben den männlichen auch weibliche Berggottheiten wie die *Zašḫapuna*²¹⁷³ in der Stadt Kaštama. Daneben führt er die griechische Niobe²¹⁷⁴, die nordsyrische Kubaba als »Bergmutter«²¹⁷⁵ und die *IŠTAR*²¹⁷⁶ des Amanus²¹⁷⁷ bzw. als Herrin des

ḫuppar-Gefäß Bier und ein *w[alhi]*-Gefäß Wein geopfert. Ein *parisu* Mehl und vier DUG-Gefäße (gibt es) für die Gemeinschaft. Da in dieser Passage kein Ort angegeben ist, dürfte sich dies bei/im innerstädtischen Tempel abspielen. Dies bekräftigt die Aussage, dass die Tiere »auf dem Pithos« geopfert werden sollen. Börker-Klähn 1996, 41 f. vermutet hingegen einen »Verehrungsplatz« auf dem Berg. – Dem ^{HURSAG}*Ziwana*-Berg waren laut del Monte – Tischer 1978, 90 f. KUB 38. 32 Vs. 1–21 drei Götter zugeordnet: der Wettergott ^{HURSAG}*U ŠA* ^{HURSAG}*Ziwana*, ^D*Yarri* und die ^{IMIN}*IMIN.BI*-Sieben(gottheit), s. auch Birchler 2006, 166 Anm. 6 KUB 26. 24 I Rs. 12 f. 19. 20. 21.

2173 In CTH 321, *purullija*-Fest wird für *Zašḫapuna* und ihren Kreis ein Kult in Tanipija festgesetzt (Beckman 1982, 11–25; Taggar-Cohen 2006, 208). Verehrt auch in CTH 678 »Festritualfragmente von Nerik«, KUB 25. 25 Vs. Sie ist laut Haas 1982, 94–104 die einzige weibliche Berggöttin, die sich in Anatolien durchsetzen konnte. Schreibweise Haas 1982, 94–104: *Za(š)ḫapuna*, Textbelege Bo 2918 (+ Bo 3315 Vs. 10'/Rs. 6'. 15', hier auch ein Priester dieser Göttin erwähnt, Haas 1970, 277b) + Bo 3112 (Haas 1970, 313) + Bo 3332 = KUB 58. 31/KUB 59. 32 = Texte des späten Jüngerer Großreichs CTH 678. 3. A »Festfragmente aus Nerik«, Corti 2009, 17. Auch in Itinerar KBo 20. 87 Rs. 3' Trinken des Königs für diese Göttin im Sitzen (Haas 1970, 256–259). Die Berg- und Vegetationsgöttin *Zašḫapuna* ist die Begleiterin des Berg- und Regengottes *Zalijanu* (s. o). Haas 1970, 79–87. 214–219. (222–225 fragmentarisches Ritual KBo 11. 60, in dem u. a. diesen beiden getrunken wird: Reihenfolge: Wettergott von Nerik – Lücke? – *Taššimetti* – *Zalijanu* und *Tazzuwaši* – Wettergott von Nerik – *Zašḫapuna*); Haas 1982, 63–65. Durch die Verehrung der Göttin im Tempel in Nerik ist auch der Kult des Berges *Zalijanu* in der Stadt integriert (Haas 1970, 87). Zur intramuralen Verehrung im Tempel, s. KUB 20. 80 III 11'–17'; KBo 3. 7 IV 14–20; Haas 1970, 244–247 KUB 25. 24 II 15–23; 107/u mit (hattischer?) Variante *Zalinu*; KBo 9. 60 Rs. 6' f.; Bo 2710 = KUB 58. 11 + IBoT 3. 27 Rs. 3', s. auch Beckman 1982, 11–25; Hoffner 1990, 10–14. 22; Pecchioli-Daddi – Polvani 1990, 39–54; Haas 1994, 598 f.

Haas 1982, 94–104 sieht Analogien zum minoischen Kreta, zu Syrien bzw. Mesopotamien (*IŠTAR* bzw. *INANNA*, *NIN.ḪURSANGA*, die »Herrin des Gebirges«, die nordsyrischen Berggöttinnen *Išḫara*, *Liluri* und *Kubaba*).

2174 Eine weitere, laut Haas 1982, 69–72 ursprünglich hethitische Berggöttin sei die Gestalt der Niobe, die er in dem Sitzbild von Akpınar (**I-Nr. 1**) identifiziert. Die Verbindung von einer Quelle als fließende Tränen der Niobe und dem Fels, in den sich diese unglückliche griechische Mythengestalt verwandelte, sei laut Haas vergleichbar mit hethitischen Felsbildern und einem Mythos aus Georgien. Zum Mythos von Niobe in Georgien meint Haas 1982, 72. 221: Bei einem Einfall der Perser befand sich eine junge Frau auf der Flucht und um nicht den Verfolgenden in die Hände zu fallen, wurde sie auf eigenen

Wunsch in Stein verwandelt. »Diese Frau soll der Sippe der Gogoladze angehört haben, die jetzt im Dorf Sabue lebt. Bei Dürre und wenn die magischen Lazar-Gesänge nicht helfen, versammeln sich die Frauen dieser Sippe und stoßen einen Stein in einen Bach. Eine von ihnen streichelt ihn und flüstert ihm zu: ›Taute, komm hinter mir her!‹ Und der Stein rutscht leicht ins Wasser. Wenn übermäßig starker Regen kommt, setzen die Frauen den Stein möglichst weit vom Ufer des Baches weg. Man nennt den Stein *Kalkya*, was so viel wie Steinfrau bedeutet«.

2175 Haas 1982, 96–99: *Kubaba*, die »Bergmutter« sei eine ursprünglich nordsyrische Göttin, die in phrygischer Zeit wahrscheinlich zur Göttermutter *Kybele* wurde. Seit dem 13. Jh. erscheint sie zusammen mit der alten syrischen Gottheit *Adamma* auch in hethitischen Texten. Attribute der *Kubaba* sind Spiegel, Granatapfel, Vogel (Tauben?), Hase, Löwe und Stier, die auf ihre Funktion als Göttin des Lebens, der Fruchtbarkeit und als Herrin der Tiere verweisen.

2176 Das Folgende nach Haas 1982, 83–94: Spätestens Mitte des 2. Jts. gelangte diese Göttin unter ihrem hurritischen Namen *Ša(w)uška* in das hethitische Pantheon. Neben den bekanntesten Aspekten der mesopotamischen Liebes- und Kriegsgöttin stand *IŠTAR* in enger Beziehung zu den Gebirgen bzw. Berggöttern. Doch beherrschte sie nicht wie ihr Bruder, der Wettergott, die Gebirge, sondern sie dürfte in lokalen Kulturen – ähnlich wie *Zašḫapuna* im Kult der Stadt Kaštama – als Geliebte des jeweiligen Berggottes gegolten haben. Allerdings galt sie als Herrin des Amanus und des Libanongebirges. Die beherrschende Göttin des Amanusgebirges war *IŠTAR/Šaušga*, deren Kult mit dem des Berggottes eng verbunden war (Beckman 1983, 222 f. KUB 30. 31 IV 1 und KBo 19. 142 III 20). Für sie wurden verschiedene Feste gefeiert. In den dort begangenen Festen trat *IŠTAR* gemeinsam mit ihren Begleiterinnen *Ninatta* und *Kulitta* auf. Nach Beckman 1983, 222 f. handelt es sich bei dieser *IŠTAR* um eine *Šaušga*-Gestalt. In einem Kolophon der Bibliotheksübersicht KBo 7. 74 + II 3' f. werden für diese Gottheit drei verschiedene Feste aus dem Kontext von Fruchtbarkeit und Geburt gelistet: »[Fest] des Klagens (Kreißens)« (*[EZEN₄ (ú-e-ú-)]e-eš-ki-u-wa-aš*), »Fest des Mutterschoßes« (*[EZEN₄ ḫa-aš-ša-anna-a]š*) und »Fest der Taub(en)« (*[EZEN₄ ŠUM-MA-[TE^{MES}]]*), s. del Monte – Tischler 1978, 11 f. »Zeugungsfest«; Haas 1982, 89. 224 Anm. 187; Beckman 1983, 222.

Tauben standen anscheinend in enger Beziehung zur Göttin *IŠTAR*, s. Darstellung eines Vogels auf Imankulu (**I-Nr. 41**). Sie waren im Umfeld der *IŠTAR* selbst Empfänger von Opfergaben. Auch taubenförmige Gefäße (Danmanville 1962, 45; Carruba 1967, 96; Beckman 1983, 223), eine vergöttlichte Taube, ein hurritisches »Taubenlied« und ein »Taubenfest« (Wegner 1981, 134; Haas 1982, 89. 224 Anm. 186) sind belegt. Aus dem frühdynastischen *IŠTAR*-Tempel in Assur stammen beispielsweise tönernerne Hausmodelle, an deren Fassade Vögel (Tauben?)

Libanon²¹⁷⁸ bzw. des Bišaišabhi²¹⁷⁹ und den kizzuwatnäischen Berg Išḫara²¹⁸⁰ an. Bei allen diesen Belegen ist der Berggottaspekt jedoch untergeordnet und es handelt sich eher um Vegetationsgöttinnen. Es mag aber sein, dass eine ursprüngliche Vegetations- und Berggöttin in späterer Überlieferung mit *IŠTAR*

angebracht waren (Beckman 1983, 222). Vorderasiatisches Museum, SMB-PK Inv.-Nr. VA Ass 04321; VA 08767; VA 08143; VA 09906; VA 08807, Abb. z.B. in Marzahn – Salje 2003, 72 Abb. 4; 76 Abb. 8; 104 Abb. 5). In phönizischer und hellenistischer Zeit waren der Astarte Tauben als Symboltier zugeordnet, die auch in ihren Tempeln lebten (Beckman 1983, 223; Haas 1994, 360 f. mit weiterer Literatur). Aus Malatya gibt es eine Darstellung der Göttin auf zwei Vögeln, die ebenfalls Tauben darstellen könnten (Haas 1982, 84). In Tell Ačana/Alalaḫ war die Göttin auf einer Tonplakette mit zwei Tauben in heraldischer Anordnung dargestellt (Barrelet 1958, 42 Abb. 9). Die Taube soll nach Haas den erotischen Aspekt der Göttin symbolisieren. Dies habe sie gemeinsam mit der aus griechischen Überlieferungen bekannten zyprischen Aphrodite Urania, jener Liebes- und Taubengöttin, die von den Gebirgshöhen ihrer Insel aus über die syrisch-phönizische Küste bis nach Ägypten (in Gestalt der Hathor) und bis zum Berg Eryx in Sizilien (in der Gestalt der Venus Caelestis) Verbreitung fand (Haas 1982, 89). Aus dem Elkurniša- und Ašertu-Mythos ist überliefert, dass die *IŠTAR*, die eine Verschwörung von Elkurniša und Ašertu gegen den Wettergott belauschte, als Vogel in die *huripta*-Steppe davonflog, um den Wettergott zu warnen. Zum Vogel s. Puhvel 1991, 130 f. *hapupi*-, »Eule«; Haas 2003a, 486 »Schwalbe«; Singer 2007, 633. Zu *huripta*-, »Steppe« s. Singer 2007, 633 abgeleitetes Lehnwort nach akkadisch *HURIBTU*-, »desert, steppe«.

2177 Erwähnt wird Amanus in dem »Festritual für KAL und Ala« (KUB 40. 101), das Gebirge des gesamten hethitischen Gebietes nennt (Otten 1969a, 247–260; Freu 2006, 221). Im (*h*)*išuw*a-Fest erscheinen in Verbindung mit dem Berg Amanus (^{HUR.SAG}Ammana) *gurtawanni*-, die als »Burgmänner« oder »inhabitant and/or defender of a fortress« übersetzt werden und nahelegen, dass es an diesem Berg Verteidigungsanlagen gab (Brandenstein 1939, 76; Beal 1992a, 237 f. KUB 45. 58 III 6–8). Zur Übersetzung »Burgmänner« von *gurt*a-Burg s. Pecchioli-Daddi 1982, 561; Friedrich 1991, 119; Beal 1992a, 237 Anm. 903. Bereits INANNA soll auf den Gipfeln der Berge gewohnt und laut einem sumerischen Mythos gegen den Berg Ebeḫ gekämpft haben. In diesem Mythos wird auch erwähnt, dass der Berg der Aufenthaltsort, Standplatz und Sitz der Anunna-Götter war. Auch Hebat bzw. INANNA galt laut Haas 1994, 344 f. 383–392; Carstens 2008, 76 als Mutter bzw. Begleiterin der Berge. Das Amanusgebirge war bereits im Gilgameš-Mythos wegen seiner Zypressen und Buchsbäume berühmt und wurde auch das »Zypressengebirge« genannt (Haas 1982, 86–89). Es erscheint in den Texten unter dem (hurritischen) Namen *HUR.SAG Amanah*i (del Monte – Tischler 1978, 11 f.; Freu 2006, 221 KBo 22. 162 Vs. 4). Am(m)ana ist wahrscheinlich der Amanus/Nur Dağları in Nordsyrien. Der Name leitet sich laut Haas 1982, 86–89 von der hethitisch-hurritischen Benennung *pabana amana* ab. Jedes der Bergmassive des Amanus galt als selbständige Gottheit. Beispiele sind der Berg Tibar, der »Berg der Terebinthen« (Stol 1979, 26 f.; Haas 1982, 88. 224 Anm. 184) oder der Berg Adalur/Atalura

an der Mittelmeerküste, der auch in Ḫaššu(wa) verehrt wurde und der Göttin Liluri heilig war (Reiner 1956, 132 KUB 10. 146 8'; del Monte – Tischler 1978, 12 KBo 15. 44 Vs. 3–5; Haas 1982, 88. 224 Anm. 185; Richter 2002, 307 KBo 10. 1, »Annalen des Ḫattušili I.«). Hier wird die Eroberung von Ḫaššuwa beschrieben und der (Berggott) Adalur als eines der Götterbilder erwähnt, die in den Tempel der Sonne von Arinna überführt wurden. Ferner ist der Berg Amana Thema eines Briefwechsels zwischen Muwatalli II. und Adad-nirāri I. (CTH 171, del Monte – Tischler 1978, 12 KUB 23. 102 I 4 f.: »Von brüderlichen Verhältnissen, vom Besuch auf dem Berg A., was redest du davon?«).

Liluri/Lelluri war laut Haas 1982, 102–104 eine weitere »Herrin des Gebirges«, deren Kult zwischen Amanus und mindestens dem oberen Euphrat seit dem 3. Jt. verbreitet war. Erwähnt ist sie in hethitischen Quellen bei Ḫattušili I., der zu seiner Beute aus Ḫaššu(wa) eine Statue der Liluri zählt. Sie bildete zusammen mit dem Wettergott Manuzi(ja) ein Paar. Die Hauptquelle zum Kult dieser Göttin ist das (*h*)*išuw*a-Festritual, in dem sich Ḫattušili III. und Puduḫepa unter anderem an diese Göttin wandten, um für den Sieg über die FeindInnen zu bitten. In diesem Text steht sie in enger Verbindung mit einem Wettergott und mit Rindern bzw. Stieren, die sowohl ihr als auch dem Wettergott geopfert werden.

2178 Herrin des Libanon: In hethitischen Eideslisten der Staatsverträge mit syrischen Fürsten werden die Berge Libanon/Lablana/Niblani, Hermon/Šaria(na) und Bišaiša(bhi) stets gemeinsam angeführt, Haas 1982, 89 f. Eine Passage aus dem Gilgameš-Epos besagt: »Sie [Gilgameš und Enkidu] sehen den Zedernberg, die Wohnstatt der Götter, den Weihesitz der der Göttin Irnini«. (Haas 1982, 90. 224 Anm. 190). Irnini ist ein Beiname der *IŠTAR* (Haas 1982, 90). Azize 2002 äußert sich zum impliziten Verhältnis zur ›Natur‹ wie der Nutzung von Ressourcen und Bewahrung von natürlicher Schönheit z.B. des Schattenspendens, das in dem Epos erkennbar wird. In diesem Epos findet sich auch eine Ätiologie zur Entstehung des Libanon und des Antilibanongebirges (Lipiński 1971, 19 f.). Mehr Informationen lassen sich über die *IŠTAR* des Libanongebirges in den Texten nicht finden. Aus späteren Quellen bei Eusebios von Caesarea hören wir von einem Tempel der Astarte-Aphrodite bei Afqa, wo der Fluss Adonis (Nahr Ibrahim) in einer Grotte im Libanongebirge entspringt, (Lipiński 1971, 21 f. mit Literatur). Die Handlungen in diesem explizit extramural genannten Heiligen Bereich widersprechen in der – christlich tendenziösen – Beschreibung den guten Sitten (Vergewaltigung) und der Ort wird als ohne Wächter und damit als gesetz- und anstandslos beschrieben. Auch die Baalat, die Stadtgöttin von Byblos, galt als Herrin des Zedernwaldes, s. Haas 1982, 90. 224 Anm. 194. Zum Lablana s. Bittel 1941b, 54 CTH 53 »Vertrag Šuppiluliuma I. mit Tette von Nuḫašše«, CTH 49 »Vertrag Šuppiluliuma I mit Aziru von Amurru«, CTH 62 »Vertrag Muršili II. mit Duppi-Teššup von Amurru«. Zum Niblani s. Beckman 1999b, 40 Nr. 6A § 5; Freu 2006, 229 z.B. in CTH 41 I 47 als Grenzgebiet des Landes Ḫatti angeführt. Zum Hermon (Šaria(na) s.

synkretisiert wurde. Die Wahrnehmung von Bergen als männlich und weiblich ist durch die Verwendung der weiblichen Pluralform dennoch möglich; eine genauere Untersuchung wäre wünschenswert²¹⁸¹.

III 1.3.2.3 Diskussion zur ›Axis mundi‹

Hintergrund der Ausführungen zu den Bergen war die Untersuchung der eingangs erwähnten kosmischen Ordnungsprinzipien des Raums²¹⁸². Bekannt ist aus vielen Kulturen, dass Berge als Himmelsleitern mit vertikaler Raumqualität und Achse zwischen Oben und Unten als ›Axis mundi‹ und als Kontaktzone zwischen

Lipiński 1971, 15–41 KUB 27. 14 III 7. Name übersetzbar als »Tabu«, »heiliger Bezirk«, vgl. arab. *ḥaram*.

2179 Zum Bišaiša(bhi): In der Gegend zwischen Aleppo und Ugarit dürfte der Berg Bišaišabhi (^{HUR.SAG}Pišaiša) mit seinem Gott Bišaiša zu lokalisieren sein (Friedrich 1930; Bittel 1941b, 54: Schreibweise »Pišaiša«). Er wurde in den SchwurgöttInnenlisten neben der Stadt Ša(w)uška genannt, wo er wohl verehrt wurde. Auch erwähnt in den Vertragstexten CTH 49 »Vertrag Šuppiluliuma I. mit Aziru von Amurru«, CTH 53 »Vertrag Šuppiluliuma I. mit Tette von Nuḥašše«, CTH 62 »Vertrag Muršili II. mit Duppi-Teššup von Amurru«. Von diesem Berg ist ein Mythos CTH 350, KUB 33. 108 in Fragmenten erhalten, in dem es heißt, dass der Berg die Göttin IŠTAR gegen ihren Willen beschläft. Dieser Mythos gehörte in den Themenkreis des Kumarbi-Zyklus. Haas 1982, 93 meint dazu: »Somit scheint es eigentlich wahrscheinlich, daß Bišaiša, wenn er versucht, die Göttin zu beschlafen, nur von einem alten Recht Gebrauch macht, nämlich auf dem Gipfel des Gebirges die Heilige Hochzeit, den Hieros Gamos, mit der IŠTAR zu vollziehen – ein Brauch, der vor der Herrschaft des Wettergottes üblich gewesen, später aber abgeschafft worden zu sein scheint. Die im Mythos anklingenden Auseinandersetzungen würden dann religiöse Gegensätze zwischen der alteingesessenen syrischen und der neuen hurritischen bzw. hethitischen Priesterschaft reflektieren«. Die Zeitgebundenheit dieser Art von Interpretation liegt auf der Hand. Am Ende der Tafel werden die Berge Ḥazzi und Namni in fragmentarischem und somit unklarem Kontext erwähnt, s. auch Haas 1982, 91. 224 Anm. 198 mit Literatur; Rutherford 2001, 602 f. Laut Singer 2007, 634 f. in älterer Literatur als kanaanitisch gewertet. Durch einen Tafelfund in Mari mit einem syrischen Vorläufer konnte belegt werden, dass der Mythos nicht in kanaanitisch, sondern in amurritischer Tradition steht.

2180 Išhara war laut Haas 1982, 99–102 der Name einer Berggöttin und eines Berges in der Nähe der Städte Tarsus und Niriša in Kizzuwatna. Im Zuge der Hurritisierung des Kultes soll auch die Bedeutung dieser Göttin gestiegen sein. Sie wurde, ähnlich wie in Ugarit, zusammen mit Al-lani und den Schicksalsgöttinnen genannt und war wohl ebenfalls mit den ansonsten unbekanntem Gottheiten Halma, Tangara und Tuhhiura verbunden, die wohl ebenfalls ursprünglich aus dem nordsyrischen Raum stammten (Güterbock 1979, 137–144 KUB 10. 37 +; Haas 1982, 101. 226 Anm. 231). Zusammen mit dem Mondgott Kušuḥ war sie eine Eides- und Schwurgottheit, stand aber auch in Verbindung mit der Unterwelt, wie eine nach dieser Göttin benannte, wohl tödliche Krankheit (*išharišh-*, an der Išhara-Krankheit leiden) belegt (Burde 1974, 16; Popko 1995a,

99 f.). Ihr wurde in die Grube hinab geopfert (KBo 17. 94 Rs. III 26). Ihre Feste lagen im Frühjahr und im Herbst. Ein Tempel der Išhara sowie Opfer- und Kulthandlungen sind zudem in den (*h*)išuwa-Festritualen vorgeschrieben. Auf dem Berg Išhara soll ein Heiligtum für die Berggöttin errichtet gewesen sein. Der Kult ist seit dem 3. Jt. in den Texten von Ebla belegt, wo sie als »Herrin der Liebe« und der sexuellen Potenz der IŠTAR nahestand. In Anatolien begegnet sie bereits in KĀRUM-zeitlichen Texten. Im »Staatsvertrag« zwischen Ḥattušili III. und Ramses II. wird sie laut Haas 1982, 99. 225 Anm. 221 prominent als: »Išhara, [...], die Herrin der Berge und der Flüsse des Hatti-Landes, die Götter des Landes Kizzuwatna [...]« und auch sonst als »Herrin der Berge« bezeichnet. Von dem Priester der Išhara Ammihatna in Kummanni (Comana, Hazenbos 2003, 196, im Süden) sind mehrere kathartische Rituale in hethitischer Sprache überliefert (Haas 1982, 101. 225 Anm. 228: CTH 471–473, vgl. auch KBo 23. 1). Daneben liegen Rituale für diese Göttin in luwischer Sprache vor (Otten 1953, Nr. 88 f.; Haas 1982, 101. 225 Anm. 226). Ein Text aus der Zeit des Šuppiluliuma I. beschäftigt sich mit ihren Kultorten Niriša und Tarša im Land Kummanni (Haas 1982, 100 f. 22. 225 Anm. 227 KUB 40. 2 Vs. 12–24). »Als aber Talzu [König wurde], [...] errichtete er; im Be[rge Išhara...] auf dem Berge Išhara baute er [...], setzte er drei Stelen den Gottheiten [Muwanu], Muwatalli und dem Feuergott [...]. Er ließ Statuen dieser Gottheiten herstellen: Eine Statue aus Silber und Gold machte er; [er machte sie als das Bildnis] eines Mädchens – vollständig ausgestattet; zwei Paar Gürtel, [...], zwei *kukkullaimi*-Gewänder sind unter Eid [gegeben], [...] , ferner ein Vogel aus Bronze, ein Rind aus Bronze [...], ein Hund aus Bronze, eine Schale aus Bronze von einem Liter [...]«. Vgl. dazu auch Archi 1971, 198; Otten 1975, 15; Haas 1980, 59–69. Im weiteren Verlauf des Textes werden der Besitz bzw. die Schenkungen an den Tempel sowie das jährlich zu stellende Tempelgerät plus die jährliche Versorgung der PriesterInnen aufgezählt. Zur Stadt Tarša, s. del Monte – Tischler 1978, 408 KUB 20. 52 I 21'; KUB 40. 2 Vs. 30' zur Einleitung von KUB 40. 2 s. Collins 1989, 205; Hazenbos 2003, 196. Zur Stadt Niriša, s. Gonnet 1968, 125 KUB 40. 2 Vs. 33'; del Monte – Tischler 1978, 145. 289 f.

2181 Untersucht werden könnte beispielsweise, wann Berggottheiten mit oder ohne Bart (z.B. Šarruma in Hanyeri [I-Nr. 38]; Imamkulu [I-Nr. 41]; Yazılıkaya [I-Nr. 63 Nr. 44] dargestellt sind, oder ob die Symbole und Attribute sich differenzieren lassen. Auch sei untersucht, ob alle als Berggott angesprochenen Berggottheiten männlich sind oder dies der verkürzten Verwendung der weiblichen Form in der Literatur geschuldet ist.

2182 s. II 1.2.1.

Himmel und Erde, aber auch Erde und Unterwelt galten. Ob dies auch im hethitischen Bereich der Fall ist, ist zu untersuchen, denn implizit wird die Vorstellung einer ›*Axis mundi*‹ immer wieder auf die hethitische Kultur übertragen. Erkennbar ist es an Sätzen wie »after all [mountain] constituted the most impressive features of the topography of the Hittite homeland, rendered them an appropriate location – that is, sacred space – for making contact with para-human elements of the cosmos beyond Storm-gods and the mounts themselves«²¹⁸³. Nach Haas diente der Berg Ḫazzi als eine Art Himmelsleiter, auf der die Gottheiten vom Himmel hinunterstiegen²¹⁸⁴. Auch die Aussage von Bryce, dass Gottheiten erst auf den Bergen auf die Welt traten und dann in ihren Tempel einzogen, fügt sich in das Konzept der ›*Axis mundi*‹ ein²¹⁸⁵.

Ein Berg konnte aus sich heraus kultisch herausgehobene, reine Bereiche besitzen²¹⁸⁶. Ob Berge aber, wie Lebrun meint, eigene Kommunikationspotentiale besaßen, da sie an die himmlische Sphäre reichen, ist fraglich²¹⁸⁷. Hinweise auf die eingangs gestellte Frage, ob auch nach hethitischem Verständnis Berge als Kontaktzonen zu den Gottheiten galten, sind möglicherweise über die Beziehung zwischen Berg, Berggottheit und Adler zu erschließen. So galt der Adler als »Bote der Gottheiten«, der zwischen menschlicher, königlicher und göttlicher Ebene vermittelte²¹⁸⁸. Gleichzeitig war er Symbol des Himmels²¹⁸⁹ und Epitheton von mehreren Berggottheiten²¹⁹⁰ sowie des Sonnengottes²¹⁹¹. Der Wagen des Wettergottes von Aleppo glich einem Vogel (›Adlerwagen‹)²¹⁹².

In den erhaltenen Bildwerken ist aber der Adler bzw. der Falke(?) dem Schutzgott der Wildflure bzw. der Ala zugeordnet²¹⁹³. Die Botschaft zu den übernatürlichen Mächten ließ sich in bzw. auf Bergen an den Adler übermitteln. Beispielsweise wurden auf einem Berg bei Arinna dem Adler die Worte des Königspaares für das höchste Götterpaar zugebetet und um ein langes Leben ersucht²¹⁹⁴. Ferner stand der Adler wie der Löwe als Symbol der Macht in enger Beziehung zum Großkönigtum²¹⁹⁵ und konnte Unreinheiten in kontagiösen und sympathischen Ritualhandlungen von dem oder der RitualmandantIn lösen²¹⁹⁶. Das Wort *hara(n)* bedeutet »Adler«. Ḫarana ist ein Oronym, Toponym und Anthroponym. Ferner ist ein ^{NA4}ḫekur Ḫarana belegt. Eine etymologische Erklärung ist laut Lebrun, dass der Berg/das ^(NA4)ḫekur der Ortsraum der Adler war, die andere, dass ihre Form an einen Adler erinnere²¹⁹⁷.

2183 Beckman 2013a, 155. Durch die Zuschreibung »impressive« offenbart Beckman mehr über seinen Standpunkt als über den der HethiterInnen.

2184 Haas 1982, 115; zum Ḫazzi s. III 1.3.2.1.

2185 Bryce 2002, 154: »Once summoned, the god might use as his first stopping-place on earth a mountain which lay in the vicinity of the temple to which he has been summoned, and from here he came to his temple and entered into his cult image in the temple's innermost sanctuary«.

2186 Lebrun 2006a, 253 KUB 9. 28 I 10' ḪUR.SAG *šuppai pedi*, »en un lieu sacré de la montagne«.

2187 Masson 2001, 365 Berggipfel als Verbindung (›junction‹) zwischen göttlicher und menschlicher Sphäre; Lebrun 2006a, 253, aber daher rührt auch ein chthonischer Aspekt.

2188 Der Adler war laut einer mythologischen Erzählung der Gehilfe bzw. der Bote der Sonnengottheit (Fick 2004, 163). In einem althethitischen »Ritual für das Königspaar« (Otten – Souček 1969; Fick 2004, 163 CTH 416 Vs. II-Rs. III 2), das auf einem Berg bei Arinna abgehalten wurde, vermittelte der Adler ebenfalls zwischen dem Königspaar sowie der Sonnengöttin und dem Wettergott. In dem Gebet beim Sonnenaufgang heißt es: »Auf dem Berg trete ich der Sonnengöttin gegenüber; und ich spreche zur Sonnengöttin und zum Wettergott so: ›Gnade, Sonnengöttin und Wettergott! Der Adler (ist) unser [Ver]mittler/[Bo]te«²¹⁸⁸. s. zum Adler besonders Collins 1989, 103–136.

2189 Collins 1989, 103–136. 112–115. 126–129. In CTH 416 wird der Vogel anscheinend aus dem Palast, wo der Thron stand, ausgesandt. Auch in CTH 414, KUB 29. 1 II 39–45 tritt der Adler als göttlicher Bote auf. Er war außerdem in KUB 43. 60 I (Abschrift des Großreichs) ein Symbol des Himmels.

2190 s. auch **PM-Nr. 64**.

2191 Als Bote gehörte er in den Kreis des Sonnengottes: Collins 1989, 115–118 Telipinu-Mythos KUB 17. 10 I 24–29 und KUB 33. 4 12' + IBoT 3. 141 I 6'–10'. Auch in CTH 335 KUB 33. 80 Dupl. KBo 9. 110 9'–12'.

2192 Auf Imamkulu (**I-Nr. 41**), im postgroßreichszeitlichen Tempel von Aleppo (**I-Nr. 3B**), auf einem Halstopf aus Boğazkale (**PM-Nr. 57**); s. Güterbock 1993a, 113–116; Hawkins 2003, 169–175; Seeher 2007, 713 f.

2193 Collins 1989, 107 z. B. **PM-Nr. 35** links. 124. 130. 147; zum Schutzgott der Wildflure s. III 2.1.3.1.

2194 Collins 1989, 128 f. KBo 17. 1 II 40'–III 7 (althethitisch); Fick 2004, 163 CTH 416.

2195 Collins 1989, 113 Anrufung KUB 29. 1 II 52–54; KBo 21. 22 Vs. 27' f.; KUB 20. 54 + KBo 13. 122 Rs. 6'–9' Dupl. KUB 55. 2 Rs. 3–5.

2196 Durch symbolisch geschwungene Adlerflügel bzw. das Schwenken des Adlers über dem zu reinigenden Objekt, z. B. Haas 1982, 228 Anm. 293; KBo 15. 37 Vs. I 20 f. und KUB 32. 128 Vs. II 3. Collins 1989, 109. 121–124. 129–132. Collins übersetzt die Passage, als würde im Tempel des Wettergottes von Manuzija ein (vollständiger) Adler auf dem mit rotem Stoff versehenen Korb platziert, verweist aber für diese Handlung auf CTH 484, KUB 15. 31 I 33–35. 58–61 Dupl. KUB 15. 32 I 35–37. 60–62. Ähnlich in CTH 483, Ritual des Älteren Großreichs kizzuwatnaischer Herkunft KUB 15. 34 I Dupl. KUB 15. 33a + 33b + 38 oder CTH 423, KUB 7. 60 II; KUB 12. 58 I; KUB 7. 53 II, zu sympathischen Handlungen s. III 1.4.1.

2197 Gonnet 1968, 106; del Monte – Tischler 1978, 84; verschiedene gleichnamige Berge; Collins 1989, 105; Puhvel 1991, 137–139; Lebrun 2006a, 256 f. Anthroponym in lykischer Sprache (Dynastienname *Xerēi*). Für das

Der verbale Kontakt zu den Gottheiten konnte somit von Bergen ausgehen, doch war hier der Adler ein entscheidenderes Element. Da er noch nicht einmal in einer zwingend engen Beziehung zu den Bergen stand, sei die Hypothese formuliert, dass Berge keine besonderen Kommunikationspotentiale mit der göttlichen Sphäre aufweisen.

Es gab zwar Ritualgeschehen auf den Bergen, doch ist dies in den Texten der Hauptstadt im Vergleich zum innerstädtischem Ritualgeschehen in den Tempelbauwerken eher die Ausnahme. Eine besondere Wertigkeit zur Kontaktaufnahme mit den Gottheiten auf Bergen ist in diesem Zusammenhang nicht ersichtlich. Wenn Berge dieses besondere Potential gehabt hätten, müsste ein Großteil des Ritualgeschehens auf oder bei ihnen stattgefunden haben.

Die Verehrung auf den Bergen diene eher dazu, sämtliche Möglichkeiten der Verehrung auszuschöpfen, so wie auch in den Schriftquellen oftmals alle Gottheiten des Landes angerufen werden, um eben alle Eventualitäten abzudecken.

Eine weitere Qualität der ›*Axis mundi*‹ ist die Vertikalität bei Worten wie oben bzw. hoch. Das hethitische *ḥarpa* kann »oben«²¹⁹⁸ bedeuten. Daneben steht es jedoch auch für einen künstlich aufgeschütteten (Stein-/Holz-²¹⁹⁹) »Haufen(?) / Hügel«²²⁰⁰.

Bei der Übersetzung »oben« in Zusammenhang mit Kulthandlungen mögen moderne Betrachtende sich an ›*Axis mundi*‹ und christlich sakrale Konnotationen des Wortes erinnert fühlen. Das Ritualgeschehen »oben« ist zwar hethitisch belegt, doch war räumliche Höhe keine zwingende Voraussetzung für Ritualgeschehen und nicht prinzipiell sakral konnotiert. Bereits Müller-Karpe wies darauf hin, dass der innerstädtische Haupttempel entgegen der modernen Erwartung nicht auf dem höchsten Punkt, sondern am Hang errichtet war²²⁰¹. Daraus folgerte er ebenfalls, dass Höhe kein Kriterium für den Tempelbau war. Er überlegt als Grund, dass im Hethitischen nur ein kleiner Teil der verehrten Gottheiten »Himmelsgottheiten« waren. Dieser Argumentation wird nicht gefolgt, denn das bedeutendste Götterpaar – die Sonnengöttin von Arinna und der Wettergott (des Himmels) – war eine astrale bzw. eine meteorologische Gestalt. Bei beiden handelt es sich um Himmelsphänomene. Müller-Karpes alternative Erklärung ist, dass Gipfelpunkte auch im innerstädtischen Kult un bebaut blieben, um in diesem Freibereich Rituale umsetzen zu können. Da zumindest im ›offenen Raum‹ die potentielle Ritualumsetzung eben nicht auf den höchsten Punkten stattfand, was im Rahmen dieser Arbeit dargelegt wird, ist auch diese Erklärung wenig überzeugend. Auf die Frage wird zurückzukommen sein²²⁰². In diesem Zusammenhang sei bereits darauf verwiesen, dass Gesten im Ritualgeschehen nur selten in die Höhe zeigten²²⁰³, Sprechakte sich hingegen auch nach »oben, hoch, hinauf«²²⁰⁴ richteten.

Zusammenfassend ist festzuhalten, dass anscheinend die »vertikale Qualität/Höhe« der Berge in der Umwelt nicht ausschlaggebend war für ihre Sakralisierung und die Kontaktaufnahme zu den Gottheiten bzw. zu den Menschen²²⁰⁵. Ein kosmisches Prinzip von ›*Axis mundi*‹ bei der Sakralisierung der Berge als Umsetzungsräume gab es in dieser Form wohl für die HethiterInnen nicht. Ebenso war die Richtung »oben« im Hethitischen nicht prinzipiell besonders konnotiert.

^(NA,4) *ḥekur* s. KUB 23. 13 7 (Lebrun 2006a, 257 Anm. 12): *ḥekur ḥāranan-kan katta dahḥun* »j'ai occupé l'acropole rocheuse en forme d'aigle«. s. auch KBo 6. 28 Rs. 30 *ḥekur* des Pirwa.

Weiterhin ist auf den Siegeln des Großkönigs Arnuwanda das Profil eines Vogels, der möglicherweise ein Adler ist (PM-Nr. 64). Beispiele des Arnuwanda II. und III., die besser erhalten sind, s. Güterbock 1940, 31–38 Nr. 60. 61; Laroche 1960, 79 f. *133, *134; Otten 1993b, 14–20 Nr. 13 Abb. 7–12; Güterbock 1995, 17–19 Nr. 7, 36 Abb. 26. 27; Freu 2006, 241 f.

2198 Puhvel 1997, 180 f. u. a. in KUB 10. 88 I 3 als Bezeichnung für »oben«.

2199 Puhvel 1997, 181: In KUB 25. 13 + I 25 f. durchschreitet der König die Holzhaufen des Mannes des Wettergottes. In KBo 17. 3 IV 25 f. liegen der Haufen ihm und der Großkönigin zu Füßen, s. auch Puhvel 1997 s. v. *ḥarpali*-.
2200 Laroche 1951b, 62; Otten 1958, 140 f.; Kümmel 1967, 16; Archi 1973, 12 f.; Puhvel 1991, 184 f. *ḥarpa*- des Mondgottes, der im Ersatzkönigritual KUB 24. 5 Vs. 6'. 11' f. vom König aufgesucht wird, um darauf die Riten zu vollziehen. Unter anderem wird ein Stier auf den *ḥarpa* hinaufgetrieben und hier geopfert.

Weitere Belege s. Puhvel 1997, 180 f. IBoT 3. 47 Rs. 3. 6; KUB 7. 22 Vs. 17; KUB 8. 62 I 22: Aufhäufung von Tierfett; IBoT 2. 131 II 14–16: Die Statue des Pirwan wird auf einem *ḥarpa* aus Salz aufgestellt; KUB 6. 34 I 25–28: performative Beschwörung, in der die feindliche Armee aufgetürmt werden soll.

2201 Müller-Karpe 2017, 90.
2202 s. IV 1.3.
2203 s. III 6.1.1; III 6.2.1.
2204 s. III 3.1.2.
2205 Contra Haas 1982, 115 »Himmelsleiter«; Beckman 2013a, 155.

III 1.3.3 Quellen, Flüsse und Wasser

Weitere sakralisierbare bzw. verehrte Merkmale in der Umwelt waren Quellen, Flüsse und allgemeiner Wasseranlagen, weshalb im Folgenden zusammengefasst wird, welche Qualitäten ihnen in der Mindscape der HethiterInnen zugeschrieben werden konnten²²⁰⁶.

III 1.3.3.1 Wasser(bauwerke) und Wassergottheiten

Die in den Texten anzutreffenden Bezeichnungen für Wasser(bauwerke) wie Quelle, Brunnen und Quellbecken überschneiden sich in ihren semantischen Feldern. Die natürliche Quelle wurde hethitisch *šaku(wa)nni*-, *šak(k)uni*, *šakunija*²²⁰⁷, ein in das Grundwasser eingreifender Brunnen möglicherweise *wattaru*-²²⁰⁸ genannt. Daneben gibt es *tarman(a)*-Quelle, ^{PÚ}*šayatti*-Springquelle (oder Name einer Quelle), *šarunta/i*-Brunnen²²⁰⁹. Meist wird »Quelle, Brunnen« mit dem Sumerogramm TÚL, auch PÚ zu lesen, geschrieben, wobei in jenen Fällen die hethitische Wortform unbekannt bleibt. Das Sumerogramm konnte sowohl eine *šak(k)uni*-Quelle, einen *wattaru*-Brunnen als auch ein (*luli*-)Becken bezeichnen²²¹⁰. Erwähnenswert ist die Schreibung ^{URU}TÚL-na = ^{URU}Arinna für die Sonnengöttin von Arinna²²¹¹.

ÍD, NAR, hethitisch *hapa*- steht für Flüsse²²¹². Für Flüsse konnte es eine ^DLAMMA ÍD, Schutzgottheit, geben²²¹³. Auch in keilschriftluwischen Ritualtexten finden sich *hapi*-ÍD, Flüsse²²¹⁴, bzw. *hapinn(i)*-ÍD.TUR, kleine Flüsse²²¹⁵.

Die Materie Wasser galt zunächst erst einmal als rein, wobei es aber auch unreine, ungenießbare Quellen gab, wie eine Wegbeschreibung nach Šaššuna zeigt²²¹⁶. Dies könnte auf Vulkanismus und damit verbundene Gase oder Ähnliches hindeuten. Als Pflichten der ^{LÜ.MEŠ}SANGA-Priester²²¹⁷ ist vorgeschrieben, dass das Wasser zur Brotherstellung nur von zwei bestimmten Quellen außerhalb der Stadt zu verwenden war²²¹⁸. Es gab offensichtlich Qualitätsunterschiede beim Wasser; PriesterInnen hatten in besonderer Weise für die Reinheit des Tempels zu sorgen²²¹⁹.

2206 Ähnlich gingen bereits Erbil – Mouton 2012, 53–74 vor, s. auch Lebrun 2004, 77–82; Arroyo-Cambronero 2014, 222–341.

2207 Güterbock u. a. 2002, 77 f.

2208 Güterbock u. a. 2002, 130 s. v. -*šan* f: KBo 3. 7 IV 10–13: *nu-za* ^{LÜ}GUDU₁₂ *mān pūl tianzi* ^{LÜ}GUDU₁₂ ^DZalīnūn *kuiš ḥarzi nuš-šan* > *wattaru* *šer* ^{NA}ŠU.U ŠU.A *kitta naššan apiya ešari* »When the priest cast lots, the priest who holds ›Zalīnūn‹ – a basalt throne is placed above the spring/basin – he shall sit there«.

2209 Tischler 2001, 115. 125. 144; Lepšī 2009, 134. Daneben gibt es aus den Nachbarsprachen noch hurritisch *ald/tanni*-, »Quelle, Brunnen«, hattisch **arinna/arna*, »Quelle«, luwisch *dupša*, »Quelle (?)«, akkadisch *BŪRTU*, »Zisterne, Brunnen«, *ĪNU*, »Auge, Quelle«.

2210 Zum *luli*- s. I 2.2.1; Popko 1978, 22 f. 28 Anm. 18; Popko 1994, 256–261; Güterbock u. a. 2002, 78 z. B. Auflistung der Opferplätze in KBo 11. 30 I 15'–18'.

2211 Güterbock u. a. 2002, 78, die aber gegen eine pauschale Lesung **arinna* o. Ä. für TÚL sind.

2212 Puhvel 1991, 114 f.

2213 McMahon 1991, 44 CTH 530 KBo 26. 193 IV 7'–9': Diese Schutzgottheit wird einmal im »Kultinventar« eines Festes erwähnt, wo ihr ein Schaf geopfert wird. Darüber hinaus erscheint sie am 32. Tag des AN.TAḤ.ŠUM^(SAR)-Festes (für den Schutzgott von Tauriša) und hat ein eigenes Festritual. Da auch die Flüsse selbst vergöttlicht werden konnten, dürfte dieser Gott die allgemeine Schutzgottheit von Flussgottheiten sein. Zum Schutzgott der Wildflure s. III 2.1.3.1.

2214 Starke 1985, 151 KUB 35. 45 Vs. II 6 (in Z. 5 Berge erwähnt). Ansonsten ist der Zusammenhang unklar, denn der Text besteht fast nur aus luwischen Worten; Starke 1985, 238. 240 KUB 35. 107 Rs. III 11'. 15' + ÍD^{HIA}-; KBo 12. 100 Vs. 4 (»Beschwörung mit Nennung eines Götterfestes«): *[M]a-a-la-kān* ÍD-i *MUŠ^{HIA} IŠ-TUKUN^{HIA}-ŠU-NU ḥa-me-in-kān-ta-at*; Starke 1985, 228 KUB 35. 89 Vs. 16'] x ÍD *ḥar-wa-an-ni-it-ta a-aš-ta* ÍD-i[.

2215 Starke 1985, 215. 228 KUB 35. 89 Vs. 17': [...] *a-wa-ti zi-in-za* ÍD.TUR^{MES}-*KU-NU a-aḥ-ḥa t[i]*; KUB 35. 107 III 15'.

2216 Lorenz – Rieken 2007, 467 f. 473–476 CTH 230, Bo 2004/1 6 f. »Hirschhorn: eine krankheitsbringende, trügerische Quelle«.

2217 Zum ^(LÜ)SANGA- s. III 3.1.2.

2218 Nur von der Quelle aus dem *gaurija*-Wald oder dem *dunnarija*-Wald, beide lagen außerhalb der Stadt, beide Waldnamen sind Einzelbelege. Sie dürfen nicht von oben aus der Stadt gebracht werden. Vgl. Laroche 1948–1949, 11–15 zum Waldkult; Haas 1970, 130 f.; Taggar-Cohen 2006, 179 KUB 31. 113 2'–7', *išḫiul*-Text (Puhvel 1984, 400 f.; Taggar-Cohen 2011, 461–488: *išḫiul* als Loyalitätsverpflichtung).

2219 Singer 1998, 34: z. B. die Reinheitsvorschriften für PriesterInnen. Ritualbeauftragte hatten in erster Linie die Reinheit ihrer Person und der Umsetzungsräume wie Tempel und Verehrungsstätten im ›offenen Raum‹ zu gewährleisten. Neben der Reinigung galt es bisweilen auch, im Tempel zur Bewachung des Eingangs zu übernachten. Die Benennung von Kultpersonal im Hethitischen differenzierte zwischen Wächtern im Inneren des heiligen

Phänomene der Umwelt wie Flüsse wurden seltener als Quellen kultisch verehrt²²²⁰. Die Formulierungen der SchwurgöttInnenlisten gruppierten Quellgottheiten zumeist. Selten wurden sie namentlich verehrt. Ausnahmen wie die Quelle ^(PÜ)K u w a n n a n i j a sind als Umsetzungsraum, aber auch Ziel von Festen bekannt²²²¹. Namentlich genannte Flüsse sind der M a r a š a n t a (ija)/Kızılırmak²²²², H u l a j a ²²²³, M ā l a /Euphrat²²²⁴ und

Bereiches und denen außerhalb. So hießen die für das Innere *karimnaleš* und für das Äußere *halijatalleš* (»men of the sacred enclosure«), s. McMahon 1997a, 217–221 CTH 264; Strauß 2010, § 16 Reinigung am Fluss.

2220 von Schuler 1957, 41–59; nach Haas 1994, 464 f.: bes. 453 CTH 261 regelmäßige Opfer für Quellen, Berge, Flüsse von Tutḫalija IV. angeordnet. Auch im Kult von Zippalanda werden laut Popko 1994, 45 Flüsse genannt (KUB 6. 45 Vs. 57 f.), doch sind keine Texte zum konkreten Kultgeschehen bekannt; s. auch Beckman 2013a, 156 Anm. 39.

2221 Hazenbos 2003, 68–71 CTH 530, KBo 26. 182 Vs. I 7 (13. Jh.) »Kultinventar«, in fragmentarischem Zustand: ^{PÜ}adannja, auch lesbar als ^{PÜ}Kuwananija; Archi 2004, 24. Laut Hazenbos 2003, 58. 61 ist die Quelle ^(PÜ)Kuwan(n)anija(š) in VS 28. 111 Rs. 7¹–16¹ und in KUB 57. 97 des 13. Jhs. Gegenstand der königlichen Bestimmungen. So werden ihr zusammen mit der Gottheit Ijajaš in/bei der Stadt Anitešša eine (weibliche?) Statue und ein Tempel bestimmt. Die Kulthandlungen des Befüllens (?) des *ḥarši*-Gefäßes im Herbst und sein Öffnen im Frühjahr werden – wie in zahlreichen anderen Kultinventartexten – auch hier durchgeführt (zum *ḥarši*- s. III 2.2.4.1). Am zweiten Tag werden die beiden Gottheiten zu einem ^(NA₄)ḥuwaši getragen, von wo sie nach weiteren Opfern zurück nach Hause (*a]r-ḥa pé-e[-tan_x-zi*) gebracht werden. Auch hier sind keine Rückschlüsse auf die Orte des Ritualgeschehens möglich. Die Textvariante KUB 57. 97 ist ausführlicher (Hazenbos 2003, 62–65, 13. Jh., aus paläographischen Gründen nach Hatutušili III. zu datieren). Hier wird zusätzlich erwähnt, dass am ersten Tag Vergnügungen (*duškaraz*) stattfinden. Laut Hazenbos 2003, 99–102 ist in diesem Text auch in Rs. IV 1¹ f. bestimmt, dass die Quelle Werijadu regelmäßig von ihnen (?) gefeiert werden soll. – Hazenbos 2003, 68–71: Im »Kultinventartext« CTH 530, KBo 26. 182 Vs. I 7 aus dem 13. Jh. werden Handlungen an den Quellen ^{PÜ}Kuwananija, ^{PÜ}Adannija? im Frühjahr nach dem ersten Donnern beschrieben, wobei aber weder der Name des Gottes noch ein weiteres Toponym erhalten ist. Die Handlungen am *ḥarši*-Gefäß werden wie üblich praktiziert. – Im stark verkürzten »Kultinventar« KBo 39. 48 Rs. IV 17¹ wird die Quelle Kuwana[nijaš] mit dem Wettergott der Stadt Zikmar-, Pirwaš, Pentaruḫšiš und dem Wettergott des Himmels und nicht erhaltenen, weiteren Gottheiten von den BewohnerInnen der Stadt Zikmar- regelmäßig gefeiert. – Quelle (TÜL-i) Werijatu (Werijatu s. o., Popko 1978, 22. 28 Anm. 17 ^{TÜL}Ū-i-ri-ja-tu) zusammen mit dem Berg Pi/uškurunuwa beopfert (zum Pi/uškurunuwa s. III 1.3.2.1), KUB 25. 18 III 6; KBo 22. 205 6¹ f.; KBo 11. 35 Vs. 5 f. mit Gottesdeterminativ. Die hattische Göttin Tahattanuiti (Name bei den Menschen) heißt laut Haas 1982, 26 bei den Gottheiten »Mutter der Quelle«.

2222 Güterbock 1961a, 94 f.; Haas 1994, 604 KUB 36. 89 Vs. 50–60. Unter anderem steht der Wettergott von Nerik in engerer Beziehung zum Fluss Marašanta, wo er sich gerne aufhielt. Mit der Unterstützung des Flusses Marašanta (und Urunzimu) will der Wettergott des

Himmels die Menschheit untergehen lassen, wogegen eine Beschwörung in Rs. 1–10 direkt an den Fluss besagt: »Du [Maraš]š[anta] bist dem Sinn des Wettergottes von Nerik nahe«, weil dieser den Lauf des Flusses verändert hatte. Vgl. Hazenbos 2003, 198 KBo 26. 193.

2223 Der Fluss Hūlaja wird identifiziert mit dem Çarşamba Suyu, der aus der Konya-Ebene die westlich begrenzenden Berge (Erenler Dağ) durchbricht und in den Beyşehir-See entwässert, s. Garstang 1944, 14–37; Garstang – Gurney 1959, 60. 67. 70. 72; Freu 2006, 227. Zum Beyşehir-See (Caralis) s. Freu 2006, 28; Forlanini 1998, 220–222. 253 Karte 2; Dınçol u. a. 2000, 19 Karte mit fehlerhafter Lokalisierung. Die hethitische Provinz Hūlaja-Flussland wurde im 13. Jh. Bestandteil des Königreichs Tarḫuntašša. Zur Geschichte von Tarḫuntašša s. Beal 1992a, 52; Bryce 1998, 251–255; Klengel 1999, 120. Freu 2006, 221; vgl. die Vertragstexte CTH 106 und Bronzetafel Bo 86/299 (Tutḫalija IV.); Matessi 2016, 117–162.

2224 Gurney 1977, 5 f. CTH 51 KBo 1. 1 Rs. 53¹; KBo 1. 3 Rs. 24¹; Arkan 2007a, 45. Des Weiteren werden die Flüsse [Tigris ^{nār}Diklat] und Euphrat (^{nār}Purattu) in dem Vertragstext zwischen Šuppiluliuma I. und Šattiwaza von Mittanni als Zeugen angerufen. Arkan 2007a, 39–48. Der Māla wurde als göttlich angesehen. Identifizierung anhand der Bilingue KBo 10. 2 Rs. III 29 (»Annalen Ḫattušilis I.«), wo sich der König rühmt, nach Sargon von Akkad wieder diesen Fluss zu überqueren. Es handelt sich um den Euphrat oder einen seiner Zuläufe im Mittleren Euphratgebiet, akkadisch Purattu, hurritisch Puranti, Uruttu. In der KĀRUM-Zeit erstmalige Erwähnung in Kt. 87/k. 275 (9–136–87, ein Gerichtsprotokoll?), Zeile 17 *Pu-rá-tām*, wobei dieser Fluss wohl als außerhalb des anatolischen Gebietes gelegen angesehen wird.

Erwähnt wird der Fluss auch in dem Mythos CTH 342 »Elkurniša und Ašertu«, der wahrscheinlich ein Ritual gegen Impotenz enthält, s. Haas 1994, 172 f.; Arkan 2007a, 45; Singer 2007, 631–642. Ein nicht einheimischer Mythos aus Boğazkale. Elkurniša ist eine El-Gestalt, die den Beinamen »Schöpfer der Erde« enthält und mit seiner Gattin Ašertu an den Quellen des Euphrats wohnt. Diese umwirbt den Wettergott, da ihr Gatte sexuell impotent ist, was schließlich als Begründung für die Absetzung des El als höchstem Gott gedient habe. Als der Wettergott an den Quellen ankommt, betritt er das ^{GIS}ZA.LAM.GAR-Zelt (KUB 36. 35 Vs. I 7) des Elkurniša. Der Gott Elkurniša wird in der älteren Literatur in einem Gebirge in der Nähe Ugarits verortet: Ḫazzi/Mons Casius (s. zum Ḫazzi s. III 1.3.2.1), Amanus, Libanon (s. III 1.3.2.2) oder Antilibanon, hatte aber nach Singer 2007, 631–642 eher an den Quellen des Māla seinen »Wohnsitz«.

Im Gilgameš-Epos opfern Gilgameš und Enkidu bei ihrer Ankunft am Fluss, Arkan 2007a, 46 KBo 10. 47 Rs. III 2¹ f. (Jüngerer Großreich). Daneben noch Erwähnung in dem luwischen Gebetsritual KUB 35. 107 + 108 Rs. IV 22¹, *ḥa-a-pi Ma-a-la-aš*; (Starke 1985, 240). In der hethitisch-luwischen »Schwangerschaftsbeschwörung«

der Puruna/Ceyhan²²²⁵, Bekannt sind aber auch der Zulijaš²²²⁶ und der Malijaš²²²⁷ aus dem althethitischen Kultkreis von Ḫattuša. Einem Flussgott wurde besondere Reinheit, Nachkommenschaft und möglicherweise Fortpflanzungskraft zugeschrieben, sodass er zur Erlangung von Fruchtbarkeit angerufen werden konnte²²²⁸. Daneben war das Austrocknen eines Flusses ein negatives Anzeichen (für Dürre²²²⁹), das nur durch die Gottheiten beendet werden konnte, die beschworen wurden²²³⁰. Wasser wird – in auch naturwissenschaftlich nachvollziehbarer Weise – als lebensspendendes Element angesehen²²³¹. Ein Segenswunsch lautet: »Der Erdboden eures Landes sei ein Teich«²²³². Außerdem meint Yasemin Arkan, dass der Euphrat als natürliche Grenze gedient habe²²³³. Dabei ist zu hinterfragen, inwieweit das Konstrukt der menschlichen Grenze jemals ›natürlich‹ sein kann.

Die zumeist sitzenden Kultbilder für Wassergottheiten bestanden aus anthropomorphen Frauendarstellungen mit einer Kopfbedeckung und mit einem Becher in der Hand²²³⁴. Daneben konnten sie wie Brunnengottheiten²²³⁵ eigene ^(NA₄)huwaši besitzen²²³⁶. Diesen Wesen wurde getrunken und

KBo 12. 100 Vs. 4 [M]a-a-la-kán ÍD-i im Zusammenhang mit Schlangen erwähnt, s. Starke 1985, 244, in beiden Texten ohne Determinativ.

2225 Astour 1967, 43 Bo 4889 identifiziert den Ceyhan als Pyramos, also ^{IPu-u-ru-na}. – Haas 1983, 18 f. zum Tigris (^{NAR}Diklat), der bereits bei Strabo erwähnt wird, mit Literatur zu einer altiranischen und von den Armeniern übernommenen Überlieferung, dass der Tigris im Gebirgsland Niphates bzw. auf dem Berg Npat entspringt. Dieser Berg Npat ist der mythische Sitz des aus der Wasserwolke geborenen Blitzes. Der Berg wird mit dem 3.584 m hohen Tendürek Dağı, einem Vulkan im Ala Dağ-Gebirgsmassiv nordöstlich des Van-Sees identifiziert. Nach Haas 1983, 19. 28 Anm. 24 soll der heutige Fluss Bendimahi Çay, der am Tendürek entspringt, der Tigris sein. Dieser Fluss durchfließt im weiteren Verlauf (laut Legende) dann den Van-See und heißt daraufhin Mükis Çay. Dann verschwindet er in einem Felsschlund und kommt nach unterirdischem Lauf unweit von Tatvan wieder zum Vorschein. Laut Taracha 2009, 27 erscheint der Fluss Nakiliyat als theophores Element in den altassyrischen Urkunden.

2226 Die Flussgottheiten Zulijaš und Malijaš gehören nach Haas 1982, 27 zum althethitischen Kultkreis von Ḫattuša und sind auch schon in Kaneš in der KĀRUM-Zeit belegt, Goetze 1953, 263–277; Goetze 1960, 51 Anm. 8. Tischler 1990–1991, 100 f. geht von hethitischer oder hurritischer Herkunft des Zulijaš aus; Carruba 1994, 15 f. Anm. 7; Klinger 1996, 157. 166 f.; Richter 2002, 301. Erwähnt in Starke 1985, 238. 240 KUB 35. 107 + Rs. III 11'. 15' (»Schwangerschaftsbeschwörung«): ÍD^{HLA}. Er wird von del Monte – Tischler 1978, 560; Hazenbos 2003, 198 mit dem Çekerek oder dem Yeşilirmak identifiziert. Zur Identifizierung s. auch Arroyo Cambroner 2014, 300 Anm. 475 mit weiterer Literatur.

2227 Die Malijaš war eine Flussgöttin und Schutzgöttin der Gärten und Weinreben (*kaluti*- des Telipinu?). Malija(š) als Fluss(gottheit) ist erwähnt in CTH 509, KBo 2. 16 und mit einer ^{GIS}KAPPU-Schale auszustatten. Sie gehörte nach Hazenbos 2003, 115 f. zur Stadt Šuranḫapa, s. auch Haas 1982, 23; Lebrun 1982, 123–130: 127; Laroche 1984, 131.

2228 Otten – Siegelová 1970, 32–38; Beckman 1983, 19 Textvertreter A = Bo 3617, B = Bo 3078, C = KBo 23. 104 + Bo 6464 13' f.

2229 Alle sieben bzw. neun Jahre gebe es im kleinasiatischen Naturraum laut Ökse 2011, 218–220 eine Phase der Dürre. Diesem Intervall folge eine Anzahl von Ritualen, die dem Phänomen entgegenwirken sollten. Ökse unter

Verweis auf Haas 1994, 465 f., der jeweils eine Sieben- bzw. Neunzahl der Quellen aufführt. KBo 9. 119 Vs. I 4' f.: bei Lawazantija; KUB 15. 31 Rs. III 6–8, KUB 15. 34 Rs. III 23' f. (Evokationsritual an die Zederngötter): bei Tauriša. Siebenzahl laut Dardano 2014, 176 auf syrisch-mesopotamische Beeinflussung zurückzuführen.

2230 Oettinger 2004, 348–355. Mehrere Ritualtexte weisen Anklänge an die großen Mythen auf, so als Beispiel CTH 390 A, ein Text, der die Loslösung eines nicht näher bezeichneten, »gebundenen« Flusses als Motiv der Rückkehr der (Frühlings?) Flut oder Beendigung einer Dürre beschreibt. Der Umgang der Gottheiten mit dieser Problematik wird analog auf ein (unfruchtbares?/»gebundenes«) Kleinkind von einer Priesterin angewendet. Die Priesterin parallelisiert das körperteilweise »Gebunden sein« des Kleinkindes mit dem schrittweise »Gebunden sein«, d. h. der Trockenheit des Flusses. Damit parallelisiert sie ihre Handlungen mit den mythischen Handlungen der Gottheiten. Dadurch wird die Wirksamkeit des Rituals faktisch.

2231 Collins 1989, 53 KUB 12. 62 Vs. 16 f., Rs. 1 f. z. B. die Beschreibung des sterbenden/austrocknenden Lebens, die vom Versiegen einer Quelle ausgeht.

2232 Hethiterportal online CTH 52. I § 9 Kolon 172; CTH 51. I § 17' Z. 248.

2233 Der Fluss Māla diente laut Arkan 2007a, 42 f. 48 lange als »natural border« des hethitischen Reiches im Osten, so z. B. für Muršili I. oder Ḫattušili III., die den Fluss als Grenze des Reiches unter Šuppiluliuma I. ansahen (KUB 19. 9 Vs. I 14' f.); vgl. Wilhelm 2016 »Vertrag des Šuppiluliuma«, der den Euphrat (ÍDUD.KIB.NUN.NA) als Grenze nennt.

2234 s. III 2.2.5.1.

2235 Carter 1962, 55. 64: ^{TOL}Ḫapurijata; Carter 1962, 54. 63: KBo 2. 1 Vs. II 11 ^{TOL}Uttalija; Darga 1969, 20: KBo 2. 1 Vs. II 33.

2236 Carter 1962, 105–115 KUB 20. 85 (+) KUB 20. 48 »Frühlingsfest auf dem Berg Tapala«; Darga 1969, 7–11 CTH 510, KUB 38. 6 »Kultinventar der Ortsfeste«, I 14': Siedlung Parmašhapa – Quelle Allatinnāš – ^(NA₄)huwaši. I 15' (auch KUB 38. 12 III 20): Flussgottheit Parmašhapa – ^(NA₄)huwaši – Siedlung Parmašhapa. I 24': Šapitta – Quellgottheit Pi-x-x[-^(NA₄)huwaši. I 25'; Flussgottheit Baluḫaššaš – ^(NA₄)huwaši – Siedlung Šapitta; (Fluss) Zalarijaš. I 31': Quellgottheit Tauttawaziš – Kanzana – ^(NA₄)huwaši. I 36': Quelle Zigurwaš – Siedlung Iššanašši – ^(NA₄)huwaši als Kultobjekt ausgestattet. IV 9' Siedlung Šapagurwanta – Quelle Šawantaš – ^(NA₄)huwaši. IV 10' (mindestens zweimal) Siedlung Šapagurwanta – Quelle Šanijaš – ^(NA₄)huwaši.

geopfert²²³⁷: bisweilen durch Schütten²²³⁸, bisweilen durch Bröseln²²³⁹ (des Brotes) in die Quelle. Auch den Flüssen wurde getrunken und das Opfer durch Schütten²²⁴⁰ übergeben bzw. das Brot in sie hineingebrösel²²⁴¹. In einem Textfragment heißt es bei der Aufzählung von Opferungen: »durch das Fenster hinaus für die Quelle Kuwannanni einmal [opfern]«²²⁴². Es war aber auch möglich, das Wasser der Quellen stellvertretend im Tempelinneren zu verehren bzw. zu verwenden²²⁴³. Sowohl Quellen²²⁴⁴ als auch Flüsse²²⁴⁵ konnten eigene Feste besitzen. In einer der jüngsten Fassungen des AN.TAḪ.ŠUM^(SAR)-Fests erhielten auch lokale Gottheiten wie Quellen und Flüsse Verehrung²²⁴⁶.

Das Ritualgeschehen konnte direkt am Flussufer²²⁴⁷ oder an Quellen²²⁴⁸ stattfinden, wohin in Frühlings- wie auch Herbstfesten Kultbilder gebracht wurden. Anscheinend waren aber eher Quellen als Flüsse Ziel von Prozessionen. An Quellen gab es bisweilen kabinenartige Strukturen aus Holz und Stein mit einem Tor²²⁴⁹. Eine bereits vorgestellte Prozession führte zu einer »sprudelnden Quelle«²²⁵⁰, wo diverse

IV 10' Siedlung Šapagurwanta - Quelle Waššantataiš - ^(NA₄)huwaši. IV 19' Siedlung Malitta - ^(NA₄)huwaši - Quelle Huršanijaš. IV 20' Siedlung Malitta - ^(NA₄)huwaši - Flussgottheit Zaranijaš; IV 20': Siedlung Malitta - Quelle Kuwannanni - ^(NA₄)huwaši. Auch eine Quelle Tinataššiš benannt. Kultinventar KUB 38. 7 Rs. 18': Flussgottheit Zulijaš - weibliche Statue - Stadt Šapi-[nu⁷]-w[a⁷] (zu Zulijaš s. III 1.3.3.1). KUB 38. 12 III 20': ŠA ^{NA₄}ZI.KIN^{III.A} - (Flussgottheit) Gazzarunailiš (Hapax) - Stadt Karahna; ebenda 17: (Quelle) Warwatalijanža.

2237 Beispielsweise KUB 25. 18 III 6; KBo 11. 35 Vs. 5 f., KBo 22. 205 6' f.; KUB 30. 24 I 5; von Schuler 1957, 47; Popko 1978, 22. 28; Haas 1982, 55 f.: Tutḫalija IV., der die Kultrestaurationstätigkeit seines Vaters Ḫattušili fortsetzte, verordnete in einer Instruktion für bestimmte Beamte, dass Bergen, Flüssen und Quellen regelmäßig Opfergaben darzubringen sind. »Betreffs der Quellen, die bei der Stadt liegen: Ist für eine Quelle ein Opfer festgesetzt, so soll man es ihr darbringen und sie regelmäßig besuchen. Die Quelle, für die kein Opfer vorgesehen ist, soll man erst recht häufig aufsuchen. Man soll sie fernerhin nicht ungefeiert lassen. Den Bergen und Flüssen, für die ein Opfer vorgesehen ist, soll man regelmäßig opfern«.

2238 Hazenbos 2003, 68-71 CTH 530, KBo 26. 182 (13. Jh.): »(14) The[y] pour meal down into the well. (15) 3 ŠUTU of flour (and) 2 vessels of beer for provision,... [«. 2239 Erbil - Mouton 2012, 70 KUB 7. 53 + I 33-38.

2240 Starke 1985, 322: In CTH 772, KUB 35. 135 »Festritual aus dem Kult des Pantheon von Istanuwa« wurde u. a. für die Flüsse ^DMa-a-li-ja [-an] (Rs. IV 15') und ^{ID}Ša-a-giri [-j]a-an-na (16') getrunken; Haas 1992, 99-109; Diñcol 1995, 119 (h)išuwa-Festritual, im Weizen und Feinöl. Der Fluss(gott) Māla bekam laut »alten Tafeln« Opfer, die er aber zu der Zeit von Muršili II. nicht mehr erhielt und deren Fehlen dieser als mögliche Ursache der Pest ausmachte und wieder einführen ließ, Arıkan 2007a, 43 f. Haas 2008, 127 Anm. 427 merkt dazu an, dass - funktionalistisch - der Zusammenhang zwischen Überschwemmung und Epidemie naheliegend sei, da bei Hochwasser Kadaver und Ratten die Entstehungen begünstigen. Die »alten Tafeln« dürften laut Arıkan 2007a, 45 mythologische Texte wie CTH 365, KUB 23. 79 (Älteres Großreich?) sein, wo es beispielweise in Vs. 3' heißt: »(all) the rivers in the country (merge) with the Mala River [...]«.

2241 Zum Bröseln s. Erbil - Mouton 2012, 70 CTH 402 §§ 40 f., Mouton 2016.

2242 KUB 2. 8 I 37 f., II 27 f. Popko 1978, 21 f. 48. 28 Anm. 15: Zu dieser Quelle KUB 2. 8 III 9, V 21; KUB 12. 2

III 9 (Carter 1962, 77. 85), KUB 27. 13 IV 21; KUB 38. 6 IV 20; KUB 44. 62 re. Kol. 1'. Zu Fenstern s. III 2.2.6.1.

2243 Haas 1994, 680; Lepš 2009, 135: Rituale mussten nicht immer direkt bei den verehrten Flüssen stattfinden. So war es in einem Festritual für Teššup und Ḫebat und ihren Kreis sowie die Flüsse auch möglich, Wasser aus den Flüssen zu entnehmen und es stellvertretend in Ḫattuša zu verehren, s. CTH 767, »Beschwörungsfragmente mit Luwismen«. In diesem Fall betraf es das Wasser der Flüsse Tulmar, Zuwaḫḫa, Šitarbu, Puratti, Ḫapahḫupa, Kapšalla, Maraššanta und des Kanals Ubilpaše.

2244 Archi 2006, 160 KUB 27. 13 IV bezieht sich auf ländliche Kulte von Quellen, Felsen und Felsheiligtümern (TÜL, ^{NA₄}ḫegur).

2245 In den Annalen des Muršili II. wurde - wohl zur Verbesserung des Verhältnisses zum Gott Māla - ein Frühlingsfest unter Beteiligung des Königs abgehalten, Arıkan 2007a, 47 KUB 19. 37 Vs. II 46 f., nochmals erwähnt in Rs. III 1.

2246 CTH 604. Dies sind die Quellen Kalimma und Kuwan(n)anija(š) und der Fluss Zulijaš, der heutige Çekerek nördlich von Boğazkale oder der Yeşilirmak, zum Fest s. I 1.2.1.

2247 Jakob-Rost 1972; Kohlmeyer 1983, 28 Anm. 202. Ein Text, der sich mit Ritualgeschehen an Flussufern beschäftigt, ist Mouton 2016 CTH 402, KUB 24. 9 + »Ritual der Malli/Alli aus Arzawa gegen Behexung«.

2248 Lebrun 2004, 77-82 z. B. KUB 17. 35 III 23-38 für die »Große Quelle«.

2249 Ünal 1998a, 83-97. Ullman 2010, 26 f. Anm. 39 CTH 776 »Mythologische Erzählung: Teššup und die Flüsse« KBo 23. 27. Ein hurritisches Ritual des Älteren Großreichs für Flüsse und Quellen. »At or around the springs were cabin-like fountains that were built of stone and timber: ›these fountains, mainly set up on the headwaters (harshumna^{-sict}) of the rivers and springs in the countryside of Šapinuwa and Shulpassi, possessed gates (KA^{sict}); the gates were probably decorated at the right and left ends of the lintels with a fist shaped ornament, made of cedar; in regard of the architectural details and wood-work it is important to note that these ›fist‹-shaped ornaments were inlaid with erippi-, tamarisk, and olive wood« (Ünal 1998a, 84). These gates have also been mentioned with regard to rituals associated with the Hittite city of Zippalanda and the sacred Mt. Dahi (Popko 1994)«.

2250 Carter 1962, 201 za-ri-mi-im-ma al-da-an-niš²; Carter 1988, 186; Hazenbos 2003, 135. 140 Anm. 76 KBo 2. 8 Rs. III 13' zarim(m)i/am(m)a-, »rippling, agitated«.

Ehrerbietungen und ein Kultmahl stattfanden²²⁵¹. Neben Opfer, Libation, Waschung, Reinigung von kontagiöser *Materia Magica* und Kultmahl fanden Handlungen wie *duškaratta*²²⁵² an Quellen statt²²⁵³.

Daneben galten Quellen als bevorzugte Aufenthaltsorte von Muttergottgestalten wie der *Ḫannahanna* oder einer *IŠTAR*²²⁵⁴-Gestalt. Wie Wetter- und Vegetationsgottheiten dazu tendierten, sich in den Bergen und Gebirgen aufzuhalten, tendierten diese zu Quellen und Flüssen. Der Wettergott von Nerik war aber in Ausnahmefällen am Fluss *Maraššanta* anzutreffen²²⁵⁵.

Das *ḪArunaš*, das vergöttlichte Meer, spielte eine untergeordnete Rolle, auch wenn ihm geopfert wurde und es im Mythos erwähnt ist²²⁵⁶. Es diente eher als Ziel von hurritisch-hethitischen Reinigungsritualen und der Aufnahme von Unreinheiten²²⁵⁷. Einen chthonischen Bezug gab es beim Meer wohl ebenfalls²²⁵⁸.

III 1.3.3.2 Transportmedium und Kontaktzone

Eine besondere Beziehung bestand zwischen Quellen und Flüssen als Verkörperung der Reinheit und der Unterwelt als Verkörperung der Unreinheit. Wasser diente im Zusammenhang mit Reinigungsritualen einerseits als Transportmedium für Unreinheiten und andererseits im Raumkonzept als Kontaktzone, wobei sich diese Funktionen überlagern konnten²²⁵⁹.

Die unheilabweisenden und gleichzeitig reinigenden Handlungen konnten mit dem flüssigen Transportmedium vollzogen werden²²⁶⁰. Oft fanden Reinigungsrituale für Gottheiten mit dem Wasser der

2251 Hazenbos 2003, 131–141 KBo 2. 8, s. III 1.3.1.2.

2252 Zu Unterhaltung s. III 6.1.3.1.

2253 Grundlegend für die folgende Zusammenstellung ist Lepšič 2009, 133–150. Haas 1994, 466. 502 f. nennt einen Text für das Ritualgeschehen an Quellheiligtümern wie *Eflatun Pınar* und berichtet, dass für Quellnymphen ein neuer Tempel errichtet wird. s. auch Taracha 2009, 135; Erbil – Mouton 2012, 53–74; Murat 2012, 125–158.

2254 Collins 1997b, 164 CTH 716, KUB 15. 35 + KBo 2. 9 (Älteres/Jüngeres Großreichs-Schriftform); KBo 2. 36; KBo 21. 48 (Älteres/Jüngeres Großreichs-Schriftform), §§ 5 f. Anrufung der *IŠTAR* von Ninive, herbeizukommen, unter Aufzählung von mindestens 42 Namen von Städten, in denen sie sich aufhalten könnte, und direkt anschließend allgemeiner »in den Flüssen und Bächen«. Das Ritual selbst mit Opfern an die Göttin findet (§ 11) an einer Quelle statt. Bemerkenswert ist, dass sie nicht nur angerufen wurde, aus bzw. von den Flüssen bzw. Quellen herbeizukommen.

2255 Haas 1970, 102 f. 175–183. KUB 36. 90 Vs. 11 + Rs. 32; KUB 38. 60 lk. Kol. 10'. Üblicher ist sein Aufenthalt im Himmel, auf diversen Bergen, in seinem Haus oder bei seiner Mutter *Ereškigal*. Haas 1994, 604: *Ereškigal* als seine Mutter; s. auch Haas 1970, 196 f. sprach noch von der Sonnengöttin von Arinna unter Berufung auf KUB 31. 136 Rs. III 8'. Zum *Maraššanta*- s. III 1.3.3.1.

2256 Dem Meer ist der Gott *ḪArunaš* im »Lied vom Ozean« (CTH 346, KBo 26. 105 »Fragmente des Mythos von Kumarbi«) zugeordnet. Puhvel 1984, 180 *ḪArunaš* in KUB 20. 1 II 2, III 5, 11; KUB 33. 108 II 17; *ḪA.AB.[BA]* in KUB 33. 89 15; Haas 1994, 467 Rituale für das Mittelmeer; Rutherford 2001, 603; Blam 2004, 69–81 zum Mythos; Portnoff 2006, 280; Taracha 2009, 114. Eine Stadt gleichen Namens wie auch ein *EZEN*₄ *ḪArunitaš* sind ebenfalls belegt. In KBo 26. 105 wird dem Meer Tribut gebracht, um eine Flut (?) zu beenden. Das *āla(i)-/aruna*-Meer s. Puhvel 1984, 178–182. Aussagen zum Geschlecht sind widersprüchlich. Puhvel 1984, 180: in den Texten der

hurritischen Mythen von Kumarbi und Ullikummi handelt es sich um eine männliche Gottheit. Laut KUB 17. 8 IV 15–20 wird die Gottheit als Zeugin und als Tochter der Heilgottheit *Kamrušepa* dargestellt. In KUB 12. 60 I 12 besitzt die Gottheit eine eigene Tochter. Diese Gottheit wird in den Städten *Ḫupišna*, in der Entourage der *Ḫuwaš(š)anni* und in *Tuwanuwaš* verehrt. Zu den Städten s. del Monte – Tischler 1978, 448 KUB 20. 1 in *Tuwanuwa* (*Tyana/Bor*), wo sie eine hölzerne Statue besaß. Börker-Klähn 2007, 99 mit Anm. 48 vermutet, dass es sich um ein Binnenmeer, konkret um einen großen See, das »Schwäbische Meer« östlich des *Karadağ* handelt. Warum ausgerechnet dieser Binnensee in *Tuwanuwa* verehrt worden sein soll, wo er sich aufgrund der Höhenlage (30 m liegt *Tyana* höher) nicht bis zur Stadt *Tyana/Bor* erstreckt haben kann, erklärt sie mit einer »unlogischen« Kultstreuung«. Das Meer wird u. a. in Texten mit luwischen Hintergrund erwähnt, s. Starke 1985, 215; KUB 35. 102 + Rs. III 11: *a-a-Ia-ti-it-ta a-aḫ-ḫa LÚ-iš a-ú-i-ta* [(S. 223); KUB 35. 107 + III 12' f. (S. 238); KBo 9. 127 + I 22' [*nu-w*] *a-ra-aš a-ru-ú-ni pa-it nu-wa a-ru-na-an x*] (S. 241).

2257 Portnoff 2006, 281 f., CTH 446, CTH 400.

2258 Verbindung Meer zu Unterwelt s. in KUB 13. 65 III 8 f. Die Beziehung zwischen dem unterirdischen Meer als dem Aufenthaltsort des Wettergottes von Nerik sieht Haas 1970, 105 in dem regenbringenden Aspekt des Gottes. Wenn dieser in einer Notzeit verschwunden ist, versiegen auch die Flüsse und verbleiben somit quasi in der Unterwelt.

2259 Mouton 2012, 69–87.

2260 Auch das Wasser verschwand in der Unterwelt, Haas 1977b, 105. Besonders anschaulich ein Vereidigungsritual Collins 1997b, 167 f. CTH 493, KUB 43. 38: »§ 10' [Aft]erwards they pour out water [and simultaneously] he sa[ys as follows]: ›Just as the earth [swallows down] this water and afterward no trace of it is visible, may the earth swallow [you] down in the same way, and, like the water, may no [trace] of you be visible afterward«.

Peter 2004; Mouton 2014, 441–452.

Quelle statt²²⁶¹, bisweilen in Begleitung von Musik²²⁶². Die Bezeichnung für die reinigende Waschung lautet *šuppjahh-*, »rein machen«²²⁶³, die kultische Reinheit wird durch *šuppi-* ausgedrückt. Für die Verwendung von Quellwasser, stets *šak(k)uni*, *šakunija*²²⁶⁴, als kathartisches Medium sei auf die im Rahmen der Touchscape der Reinigung beschriebenen Handlungen verwiesen²²⁶⁵.

In einem Hausentsühnungsritual finden sich genauere Angaben und Erklärungen für die Reinheit des Wassers und seines Lehms²²⁶⁶. Nachdem die unterirdischen Gottheiten beschworen mit Bier, Wein, Öl, Brot, Grütze und Brei beopfert und ihnen ein Lamm an der Quelle geschlachtet worden war, nahm der Ritualbeauftragte Ton und Lehm²²⁶⁷ vom Quellrand und formte daraus Gottheiten. Anstelle des Entnommenen waren weitere Opfer abzustellen. Der Beschwörungspriester ging erneut zur Quelle und mithilfe der Göttin *IŠTAR* der Steppe rief er die Gottheit des Wassers an. Das Bittgebet der *IŠTAR* um das »Wasser der Reinigung« lautete: »>das Blut (und) (Mein)eid reinigt, das den Torbau reinigt, das das Gerede der Gemeinde, Fluch, Vergehen (und) Angst reinigt!< Die Quelle antwortet *Ištar*: »Schöpfe Wasser siebenmal oder achtmal, gieße das Wasser (aber) siebenmal, achtmal (wieder) aus! Das Wasser, das du aber beim neunten Mal verlangst, schöpfe jenes Wasser und nimm es mit! Das Haar wird vom Thron hinab zu Kumarbi fließen, das Haar wird zur Sonnengöttin der Erde (und) zum Meer³ fließen. Inzwischen schaffst du jenes Wasser fort, und der Falke wird dann mehr Wasser vom Meer bringen«²²⁶⁸. Ebenso wie es die Göttin gemacht hat, schöpfte der Priester das Wasser, mehrere weitere Handlungen schließen an²²⁶⁹. Das Geschehen *in illo tempore* diente als Vorbild für die menschlichen Reinigungshandlungen²²⁷⁰. Das Unheil sollte wie beschrieben durch das Wasser und den Fluss in das Meer und dann in die Tiefen des *APZÛ*, der *U n t e r w e l t*, transportiert werden, wo es im Anschluss durch die Berge und die Quelle wiederum gereinigt werden konnte²²⁷¹. Ein (unterirdisch verlaufender) Kreislauf des Wassers dürfte den HethiterInnen bekannt gewesen sein. Die Entsorgung von *Materia Magica* erfolgte per Fluss, das Wasser der Reinheit wurde einer Quelle entnommen.

Reinigungsrituale sind reich belegt und handelten oftmals im »offenen Raum«. Sie standen zumeist am Anfang der Kontaktaufnahme mit den göttlichen Mächten und aktivierten vor allem die Touchscape, weshalb die Handlungen dort genauer diskutiert werden²²⁷². Dabei ergaben sich Hinweise auf Statusübergänge an Schwellenzonen wie in diesen Kontaktzonen oder an Toren²²⁷³. Mouton argumentierte dafür, dass auch

2261 Hazenbos 2003, 68–71 z.B. CTH 530 KBo 26. 182 (13. Jh.). Es ist weder der Name des Gottes noch ein Toponym sicher zu lesen, sodass hier lediglich die umgesetzten Praktiken beschrieben werden können. Im Herbst wird für die neu erstellte Statue der Gottheit NN das *harši*-Gefäß gefüllt. Dieses wird im Frühjahr, wenn es erstmals donnert, geöffnet und sein Inhalt verarbeitet. Am nächsten Tag wird die Gottheit zur Quelle (möglicherweise zur Quelle Kuwannanija) getragen und dort durch die *hazgarai*-Frauen entkleidet und gereinigt. Des Weiteren gehen diese Frauen zu den Früchten und bringen Blumen, kochen, stellen Fleisch hin, füllen (?) das *harši* mit zerkleinertem dickem Brot, stellen *marḥa*-Speise und *ippia*-Getränk (Wein? Hazenbos 2003, 238) hin, befüllen die Gefäße und schütten (von dem) Mahl in die Quelle. Anschließend wird die Gottheit unterhalten und bei Sonnenuntergang zurück in den Tempel (der Sonnengottheit) gebracht. s. auch Beckman 2015, 43–64 zu CTH 714; vgl. auch das Ritual KBo 2. 8 in III 1.3.1.2, zum *harši*- s. III 2.2.4.1.

2262 Hazenbos 2003, 137 KBo 2. 8, s. III 1.3.1.2. Nach Hazenbos 2003, 170 f. IBoT 2. 103 IV 5'–18' wird ein ähnliches Fest auch für einen Wettergott (von Partiašša?) gefeiert. Gemeinsam ist den beiden Garbenfesten nur, dass der Gott *Hilaššaš* eine unterstützende Rolle spielte. Hier waschen sich die AkteurInnen selbst, auch das Zubehör des Gottes wird gewaschen, Opfergaben wurden gebracht und Musik und Rezitationen vortragen. KBo 2. 8 I 17–30 schildert die Feier eines Festes wohl am ersten Tag des Monats. Hierzu wurde Getreide vom Dreschplatz gebracht

und im Tempel mit Wasser aus einer Quelle gehandhabt und Gebete gesprochen.

2263 Popko 1978, 125 KUB 10. 85 I 15 und KUB 20. 99 II 6 f.: *šuppjahh-*. KUB 41. 14, 11': »Waschung«. Ähnlich KUB 17. 35 III 1 f.

2264 Belegstellen s. Güterbock u. a. 2002, 77 f.

2265 s. III 6.1.2.

2266 Collins 1997a, 168–171; Miller 2008, 209 f.; Lepš 2009, 145 f. CTH 446 »Hausentsühnungsritual«.

2267 Zum Ton/Lehm vom Quellenrand s. auch Handlungen, die die Touchscape aktivieren unter III 6.1.2.

2268 Lepš 2009, 145 f.; Beckman 2011, 95–102: Blut sei als »Bluttat, Mord« zu interpretieren. Interessant ist, dass in der späteren hurritischen Tradition auch unbelebte Objekte mit »Blut« gereinigt werden konnten (101 f.) *ešḥarnumāi-*, »to bloody«. Zur Reinigung mit Blut s. auch de Roos 2007b, 625–627; zur Zahl neun s. III 1.3.3.2.

2269 Lepš 2009, 146: So fügt er zweimal sieben Kieselsteine dem Wasser hinzu, opfert.

2270 Zu Vorbildern s. II 4.3.2; zu *in illo tempore* s. II 3.3.4.

2271 Strauß 2006, 145 KUB 7. 53 + Rs. III 12–16.

2272 Zur Reinigung in der Touchscape s. III 6.1.2.

2273 Ähnlich zu den Statusübergängen an Toren Mouton 2008b, 14 f. als »Pseudo-Rite de Passage«. Ullman 2010, 280: »By moving through a gate a person was transformed from one space to another or one state to another. Gates were used or set up to be used in rituals that involved passing through the gate to transform one's self [Rituale mit Tieren s. Collins 1990, 219–222]. The

die in manchen Ritualen beschriebene Nacktheit, der Transport von Quellwasser und das Schlagen der nackten Teilnehmer Ausdruck eines kathartischen Übergangsrituals und der Reinigung sei²²⁷⁴, andere halten es für eine Form der Bestrafung²²⁷⁵, wobei sich diese Interpretationen nur scheinbar widersprechen. Allerdings entbehren die Reinigungsrituale oft des *communitas*-Elementes²²⁷⁶. Sie sind nur personenbezogene Übergangsrituale und keine Übergangsrituale im engeren Sinn eines gesamtgesellschaftlichen Statuswechsels wie bei einer Initiation²²⁷⁷. Sie verweisen auf die (täglichen) Verunreinigungspotentiale, denen sich die Menschen in ihrer Umwelt ausgesetzt sahen.

Quellen, Brunnen, Flüsse und Gruben galten weiterhin als Kontaktzone und Zugang zur Unterwelt bzw. zur Sonnengöttin der Erde²²⁷⁸. Der Weg der Unreinheit in die Unterwelt konnte dabei durch (*api*-) Gruben oder Höhlen²²⁷⁹, durch eine Quelle oder einen Fluss führen²²⁸⁰. Die eher in hurritischer Tradition stehenden, einfachen in den Boden gegrabenen *api*-/*abi*-Gruben lagen oftmals nahe eines Flusses²²⁸¹. In Gruben – auch *pateššar*- oder *hateššar*- genannt²²⁸² – wurden Opfer an die Unterirdischen entrichtet²²⁸³. Flüsse waren eher eine Trennlinie zwischen Reinheit und Unreinheit und funktionalistische Transporteure von Unreinheiten. Dies drückt sich auch in den hethitischen Gesetzen aus, wo bisweilen Schuld und Unschuld durch ein Gottesurteil per Wasser getrennt werden²²⁸⁴. Auch Gottheiten wie der Wettergott von Nerik

passage through a gate is frequently used in Hittite rituals to achieve a transition from a negative to a positive state«. Dieses bisweilen verstärkt durch Tierhälften, die jeweils zu Seiten des Tores lagen (Collins 2003, 323); zu Toren als Umsetzungs- s. III 1.3.1.3 und als Rechtsräume s. III 1.4.2. 2274 Mouton 2015, 69–85; Mouton 2017, 107; zu Nacktheit s. III 2.2.1.1.

2275 Zur Bestrafung durch Nacktheit s. III 1.4.2.

2276 Zu *communitas* s. II 3.1.3.

2277 Zu Übergangsritualen s. II 3.1.3.

2278 Zur Sonnengöttin der Erde s. KUB 17. 27 II (›Ritual der Allaiturahi«, CTH 780) mit verbalen Beschwörungen und Verfluchungen und Haas – Wegner 1988, 48–207 Nr. 1–39 KUB 17. 10 IV 8–13; Erbil – Mouton 2012, 62 f. 71: »Although we should not go too far in interpreting this passage [KUB 7. 53 + I], it clearly connects springs with the Dark Earth, that is, the netherworld. The ritual mentions both the river and the spring as purifying places but not necessarily as vehicles leading to the netherworld.«.

2279 Eine Beschwörung des erzürnten und verschwundenen Wettergottes von Nerik an einer natürlichen Höhle wird in KUB 36. 89 Vs. 1–4 durchgeführt. Das »Beschwörungsritual an den Wettergott von Nerik« datiert in die Zeit des Ḫattušili III./Tuthaliya IV., Haas 1970, 28 f. 101 f. 141–174. 99 f.: »Der Gesalbte [neu ^{L0}GUDU₁₂-Priester zu lesen, zu GUDU₁₂ s. III 2.3.1.2] begibt sich nach Nera (und) Lala und bringt dem Wettergott von Nerik ein Schaf als Blutop[fer dar und d]er Ereškigal, der Wuruntemu und den ewigen Gottheiten bringt [er drei (?) Schafe] als Blutopfer dar. In eine Höhle [GAM-an-da?] hinab schlachtet man die Schafe«. Ein ^{L0}GUDU₁₂ ruft in die Höhle hinunter (Haas 1970, 143): »Herbei, herbei, Dämonen der Erde, Dämonen der Erde«. Und der Priester spricht weitere Beschwörungen zur Rückkehr des Wettergottes von Nerik, den er in der Unterwelt, in dem (unterirdischen) Maraššanta-Fluss und in den tiefen Quellen vermutet. Die Höhle soll in der Nähe der Städte Nera und Lala in Nordanatolien gelegen haben, wobei Nera außerhalb der Grenzen Neriks war und unter Ḫattušili III. dem Reich hinzugefügt wurde. Die Ausführung des Opfers eine Höhle hinab lässt an einen chthonischen Aspekt des Rituals denken. So argumentiert auch Haas 1970, 100, dass

Wuruntemu der chthonische Aspekt der Sonnengöttin von Arinna ist und sich der erzürnte Wettergott in der Unterwelt versteckt.

2280 Popko 1995a, 130; Erbil – Mouton 2012, 61 f. Verweis auf KUB 43. 60 über die Wanderung der menschlichen Seelen zur Unterwelt oder 70 f. Verweis auf das Ritual der Tunnawi, das »Ritual des Flusses«, KUB 7. 53 + I 33–38. In diesem Ritual wird eine Quelle um Reinigung und die Muttergöttin des Flussufers (*wappuwaš* DINGIR. MAḪ) gebeten, die Unreinheit abzustreifen (*šapiyai*-) s. Macqueen 1959, 178 der dies mit dem Einstieg der Persephone in die Unterwelt durch die Quelle Kyane vergleicht; van den Hout 1994, 44.

2281 Popko 1995a, 130; Arroyo Cambronero 2014, 323–330, 159 Anm. 697 erwähnt, dass die runde ›Struktur W‹ von Tell Mozan/Urkeš ebenfalls als *abi*- interpretiert wird, s. Buccellati – Kelly-Buccellati 2001, 66–71. 78–80; Buccellati – Kelly-Buccellati 2004, 13–40; Kelly-Buccellati 2002, 131–148.

2282 Güterbock – Hoffner 1997, 246 f. Collins 2002a, 224–242. Die Gruben tragen die hethitischen Namen *hateššar/hatteššar* und *pateššar/pateššar*. Hethitisch *wappu*- benennt speziell die Gruben in Ton am Ufer der Flüsse; auch *api*- erscheint in den Texten, Vorratsgruben werden als ARÄḪ bezeichnet. Die unterirdischen, chthonischen Gottheiten konnten aber auch durch einen Kanal auf die Erde gelangen.

2283 Puhvel 1984, 99–102, z. B. im Umsiedlungsritual für die Göttin der Nacht. Beal 2002b, 197–208; Collins 1997c, 173–177. Diese Grube wurde mit einem Šekel Silber für ihre Dienste in der Kontaktierung der Unterirdischen bezahlt. Opfer an ausgehobenen Gruben (nach Haas 1970, 101 Anm. 5) für unterirdische Gottheiten KUB 7. 41 Vs. I 6, Otten 1961, 116. Eine *pateššar*-, »Grube« der Sonnengöttin der Erde und ^PḪalkijaš *hateššar* der Getreidegöttin ist belegt in IBoT 2. 80 VI 1 f. Hier überlegt Haas, ob es sich um Getreidegruben bzw. Kornkammern handeln könnte. Am Rande sei erwähnt, dass auch Odysseus unter Anleitung eine Grube für das Opfer an die Unterirdischen gräbt, Helft 2010, 153.

2284 Puhvel 1991, 114; Erbil – Mouton 2012, 53; KUB 13. 3 III 32, 188; KBo 3. 28 II 27.

benutzten Wasserwege zwischen Unterwelt und Oberwelt²²⁸⁵. Die Unterirdischen wiederum konnten auf den sieben Wegen (7 KASKAL^{MEŠ}) zu den Menschen gelangen²²⁸⁶. Die Wege zu den Menschen wurden u. a. mit wohl duftenden Materialien bestreut, um die Gottheiten anzulocken²²⁸⁷. In der Unterwelt flossen neun Flüsse u. a. der Maraššanta, denen zu opfern war²²⁸⁸. Verwiesen sei darauf, dass auch im Totenkult immer wieder Wasser und Quellen erwähnt wurden²²⁸⁹. Besonders deutlich wird ein engerer Bezug zur Unterwelt bei den KASKAL.KUR, den auch Erbil und Mouton durch die Diskussion des Südburgkomplexes von Ḫattuša bestätigt sehen²²⁹⁰.

Es gab nicht nur Reinigungsrituale an Flüssen und Quellen oder einem ^É*šinapsi*-Gebäude²²⁹¹ im ›offenen Raum‹, die sich auf die Reinheit von Einzelpersonen oder das hethitische Heer²²⁹² bezogen,

2285 Der Wettergott von Nerik gelangte durch seine(n) »geliebte(n) Quelle/Brunnen« zu seiner Mutter in die Unterwelt herab, s. Haas 1970, 175–183 KUB 36. 90 Rs. 32: »geliebte Quelle (von) Nerik«. Evokation anlässlich der Weihe Tuthalijas zum Priester des Wettergottes von Nerik. Hoffner 1988, 191–199; Haas 1994, 604: zu hethitischen Unterweltskonzeptionen. Haas 1994, 464 KUB 28. 6; Collins 1997b, 164 in § 13. Angemerkt sei, dass in Oymaağaç, das wohl das hethitische Nerik ist, eine Treppenanlage/Poterne ausgegraben wurde, s. I 2.1.4. Zugänge in die Unterwelt gab es für den Wettergott von Nerik auch durch Quellen und Flüsse z. B. den Maraššanta, der dies aber verhindern sollte. Haas 1970, 103. 105. 152 f. 170 KUB 36. 89 Rs. 14–20: »Und der Wettergott sprach zum Marašanta-Fluß: ›Wenn jemand den Wettergott von Nerik erzürnt, so daß er von Nerik, vom *daḫanga*-Kultraum we[geht], dann lasse du Marašanta-Fluß ihn nicht in einen anderen Fluß (und) in eine an[dere] Quelle.‹ Der Wettergott des Himmels sprach zum Marašanta-Fluß: ›Be[schwor]en sei es dir; und die Strömung wende nicht!‹ Und der [Maraš]anta-Fluß wandte die Strömung nicht. Ihr Götter sollt es machen!« s. auch Yakubovich 2006, 42; Zorman 2007, 765.

2286 Macqueen 1959, 178: Die Unterweltsgottheiten stiegen durch Quellen bzw. Brunnen in die Oberwelt herauf. s. auch Otten 1961, 114–157: 121, eine Beschwörung an die Unterirdischen, die den Weg zu den Menschen nehmen sollen. Ullman 2010, 257. Erbil – Mouton 2012, 60–63. Diese Wege sollen von den Bergen (1), dem Meer (2), dem Fluss (3), dem Tal (4), der Wiese (5), dem Himmel (6) und der Erde (7) kommen.

2287 Strauß 2006, 47–56. Aufenthaltsorte konnten Berge, Flüsse, Täler, eine Wiese, der Himmel, die Erde oder – seltener – das Feuer sein, s. Erbil – Mouton 2012, 60 z. B. KBo 24. 45; KUB 15. 34 III 24–40, zum Telipinu-Mythos s. III 1.5.1.

2288 Die Zahl neun könnte in besonderer Beziehung zur Unterwelt stehen: Den Unterweltsgöttinnen ^DGulšeš und DINGIR.MAḪ werden neun Vögel und neun Brote dargebracht (KUB 15. 31 II 1), die Sonnengottheit der Erde erhält neun Schafe (KUB 25. 15 44), neun Brote (KBo 9. 10 III 31), neun Trankopfer (KUB 25. 32 + III 43). Die DINGIR^{MEŠ} *uktureš* erhielten neun Vögel (KUB 7. 41 IV 14). Und in der Unterwelt befinden sich neun Meere und neun Flüsse, an deren Ufern sich der Wettergott von Nerik – wenn er zürnt – aufhalten kann. Haas 1970, 103 f. 152 f. KUB 36. 89 Rs. 21–23. Die neun Flüsse sind auch in einem Ritual in Tawinija, der Kultstadt des Telipinu, genannt (KUB 15. 31 III 58 f. Opfer von zwei bzw. drei Vögeln). Neun Gruben wurden für die Gottheiten der Unterwelt gegraben, in die hinein geopfert wurde. Des Weiteren wurden laut de Roos

2007b, 625 in jede der Gruben ein silbernes Ohr(modell) und eine bronzene oder silberne Leiter gelegt bzw. gestellt. Zur Neunzahl, die seines Erachtens mit dem Venuszirkel zu tun hat s. Müller-Karpe u. a. 2009, 60–62 mit weiterer Literatur.

2289 Zum Totenkult (CTH 450) s. I 1.2.2. Lorenz – Taş 2012, 115–129. Anzumerken ist, dass Flüsse in der griechischen Kosmologie und auch bei den Saami nach Bradley 2000, 27 als Grenze zwischen der Welt der Lebenden und der Unterwelt gesehen wurden. Die bei Bradley untersuchten ›offenen Räume‹, die er als »outside the sphere of normal domestic life« bezeichnet, waren Räume der Statusumkehr.

2290 Erbil – Mouton 2012, 54–63, zum ^DKASKAL.KUR s. I 1.2.2.5.

2291 Gentili Pieri 1982, 3–37; Beckman 1983, 94 f. 111–113, s. KUB 9. 22 III 16–28 Jüngerer Großreich nach Muwatalli II.; hurritisch-luwischer Kontext, Gottheiten des ^É*šinapsi* erwähnt. Weiterhin ^É*šinapsi* des Tempels des Wettergottes im Kontext von Defäkation genannt in Puhvel 1997, 37 *kam(m)arš-*, *gamarš-*, »shit, defecate; shit on, befoul«; *kamaršuwant-*, »defecation«, KUB 30. 31 I 1–8: »while the sun is not yet up, king [and] queen make excrement in Hattusas, and they seat themselves apart; but when the sun goes up, they defecate in Kizzuwatna in the *šinapsi* of the temple of the storm-god; but when of the day [something like half an hour] goes by, king [and] queen bathe and on that day do not do anything more«. Im weiteren Verlauf von KUB 30. 31 IV 42–44 werden »Früchte des *šinapsi*« an Tempel übergeben. Puhvel 1997, 52: »to the temple of the storm-god of the *duhapsi* [and] of Hebat of the *duhapsi* they give the vegetables of the *šinapsi*-house in the *šinapsi*-house«. Nach Beckman 2011, 101 Anm. 60 CTH 705, KBo 33. 169 + Rs. 10' konnte dieses Gebäude auch mit Blut gereinigt werden (*papanni šinapsi*). Mouton 2013, 236–240 CTH 476 »Ritual der Papanikri«, KBo 5. 1 I 12 f., I 31–40, II 1–3, I 7, IV 21–29: Hier wechselte die Handlung u. a. Opfer zwischen (Wohn-) Haus und *šinapsi*. Da ein »Großes Tor« durchschritten werden musste, lokalisiert Mouton 2013, 238 das *šinapsi* im ›offenen Raum‹.

2292 Kümmel 1967, 151 f.; Hauptmann 1975a, 65 Reinigungsritual für das hethitische Heer KUB 17. 28 IV: »(45) Wenn Truppen vom Feind besiegt werden, (46) dann richtet man ›hinter‹ dem Fluß folgendermaßen ein Opfer her: Hinter den Fluß schneidet man einen Menschen, ein Zicklein, einen jungen Hund (und) ein Ferkel mitten durch (48) und legt auf die eine Seite die (einen) Hälften, auf die andere Seite die (anderen) Hälften hin. Davor macht man ein Tor aus *ḫatalkešna*-Holz

sondern auch Reinigungshandlungen im Rahmen von überregionalen Festen wie dem (*h*)*išuwā*-²²⁹³ und dem *purulli(ja)*-Festritual²²⁹⁴. In letzterem Fall wurden beispielsweise GöttInnenstatuen und Ritualgegenstände unter Beteiligung des Großkönigs oder Prinzen zur Reinigung an Quellen gebracht²²⁹⁵. Bei diesen Festen werden auch die Wege in den ›offenen Raum‹ zu den Quellen und Flüssen beschrieben, da sie als Prozessionen mit musikalischer Begleitung inszeniert wurden. Die Reinigungshandlung selbst konnte ebenfalls von Musik begleitet werden und Kultmahle kennzeichneten oft das Ende der Handlungen im ›offenen Raum‹.

Hintergrund für die Wahl von Quellen und Ähnlichem als Umsetzungsraum für reinigendes Ritualgeschehen dürfte gewesen sein, dass neben Wasser auch Bächen und Flüssen eine ›entsorgende‹ Funktion als Transportmedium zugesprochen wurde, die das Unheil analog mit sich forttragen. Die Entsorgung von Ritualrückständen war im hethitischen Kult ein wichtiger Bestandteil des Rituals, konnte doch die fehlerhafte Deponierung von Schadstoffen großes Unheil anrichten und anderen Menschen schaden. So wurden Ritualrückstände auch in den Fluss geworfen²²⁹⁶.

Bemerkenswert sind Rituale, in denen auf Teichen, Flüssen und in Kanälen (Modell-)Boote mit kontagiösen Materien zu Wasser gelassen wurden, wobei diese Rituale eher in mesopotamischer Tradition

(50) und zieht eine Leine (?) quer darüber. Daraufhin zündet man vor dem Tor auf der einen Seite ein Feuer an, (und) (52) auch auf der anderen Seite zündet man ein Feuer an. Die Truppen gehen mitten hindurch«. Popko 1995a, 105.

2293 Haas 1992, 99–109; Dinçol 1995, 119. Im Rahmen des (*h*)*išuwā*-Festrituals fanden kultische Reinigungshandlungen am Ufer des (vergöttlichten) Flusses Alda statt. Die *hilištarni*-Objekte, bei denen es sich wahrscheinlich um eine Art göttliche Kultbilder handelt (genauer s. Dinçol 1995, 117–122), wurden von den *tapri*-Frauen bekleidet und von den *purapši*-Priestern unter musikalischer Begleitung in einem Korb zum Fluss Alda getragen. Sie werden auf der achten und neunten Tafel mit dem *kazzarnul*-Stoff abgewischt. Auch die zu den *hilištarni*-Objekten gehörigen Rhyta wurden am Fluss gewaschen. Vorher fanden – wie aus zerstörtem Kontext zu schließen ist – musikalische und sportliche (wettläuferische) Performanzen statt. Deren Durchführungsort bleibt unklar, doch waren diese Handlungen vor dem Auszug zum Flussufer vorgeschrieben, sodass der Ort des Geschehens eher in der Nähe des Tempels des Wettergottes von Manuzija zu suchen ist. Ebenso wird der Fluss Alda in diesem Fest auf der fünften und neunten Tafel mit seinem *kaluti*-Gefolge genannt. Er wurde durch das Schütten von Weizen und Feinöl in seine Fluten beopfert. Nach weiteren Handlungen an den Kultobjekten wurde zu Ehren mehrerer Gottheiten getrunken. Zu diesen gehörte auch der Alda. Nach den Kulthandlungen im ›offenen Raum‹ wurden die *hilištarni*-Objekte wieder in den Tempel des Wettergottes von Manuzija gebracht und dort auf *tapri*-Schemel gestellt.

2294 Die Ritualhandlungen des *purullija*-Festes in Nerik handelten vornehmlich im ^{GIS}*daḥanga*-Kultschrein, vor dem ein »großer Baum« stand (Haas 1970, 214–218 Bo 2710 = KUB 58. 11; Haas 1994, 741 f., zum ^{GIS}*daḥanga* s. III 2.2.6.1). Handlungen mit dem *eya*-Baum (s. I 1.2.1.2.2) und das alte Jahr(essymbol) wurde in den ^Ē*hešta*-Bau (zum *hešta*- s. I 1.2.2.3) von *Ḫattuša* überführt und rituell bestattet, was dieses zu einem Erneuerungs-/Jahresanfangsfest macht. Möglicherweise ersetzte das AN.TAḪ.ŠUM-Fest im Laufe des Jüngeren Großreichs dies Fest, vgl. Torri 1999, 8 f. 21–29; Schwemer 2004, 396.

Haas – Jakob-Rost 1984, 10–91. 204–236; Taracha 1986, 180–183; Haas 1994, 742–747. 862. 865. 867: Am vierten Tag des vom Kronprinz geleiteten Festabschnitts des *purulli(ja)*-Festes mit an den Vegetationsgott *Telipinu* adressierten Handlungen bei *Ḫannaḥanna* wurden die Ritualgegenstände und Statuetten am Fluss gereinigt. Die in einer Prozession unter Musikbegleitung zum Fluss gebrachte Lade wurde am Fluss geöffnet. Von dem Wagen bzw. von der Lade wurde eine rote Stoffbahn auf den Boden herabgelassen, auf die man die Kultgegenstände stellte. Beim Reinigen sangen Mädchen das hattische »Lied des Waschens«. Nach der Waschung setzten sich die vier Priester von *Kašḫa* mit Blick auf den Fluss nieder und nahmen sich von den Lebern und Herzen der Opfertiere, aßen davon, erhoben sich und sprachen zum Provinzgouverneur: »Und er [*Telipinu*?] entfernte sich zum Fluß«. Nach dem Reinigen wurden die Kultgegenstände in die Lade zurückgepackt und in den Wagen zurückgestellt. Auch die Rückkehr in den innerstädtischen Tempel wurde von Musizierenden und Singenden begleitet.

2295 CTH 324 A, *Telipinu*-Mythos (s. III 1.5.1), Rieken 2012 und CTH 638 »Feste für *Telipinu*«: Haas – Jakob-Rost 1984, 60. 62. 27; Görke 2008, 62 f. KUB 9. 3 + Vs. I 7–15'. Die Geräte Hacke und Spaten des Gottes *Telipinu*, sowie die Götter *Ḫatipinu*, Sonnengott und Wettergott wurden in einer ^{GIS}*ḫuluganni*-Kutsche zum Fluss gebracht (zu Fortbewegungsmitteln s. III 2.2.9). Dieser Zug wurde von *arkammi*- und *galgalturi*-Instrumenten angeführt und dem Prinzen folgten wiederum singende KLSIKIL-Mädchen. Paralleltext KUB 58. 30 Vs. II 19'–26' bearbeitet bei García Trabazo – Groddek 2005, 75–77. – Taggar-Cohen 2006, 189 vergleicht diese Reinigungen mit der mythischen Erzählung um *Zalijanu* und *Zašḫapuna*, die vom Statuswechsel der Göttin *Zašḫapuna* berichtet (zu diesen Gottheiten s. III 1.3.2.2).

2296 Collins 1989, 124 KUB 12. 58 III 12–14: Entsorgung von Unreinheit durch Werfen in den Fluss. Schwemer 1998, 72 f.; Haas 2008, 18 KUB 17. 28, die Vs. 11 37 f. In einem akkadischen Ritual aus *Boğazkale* werden die pathogenen Substanzen »in einem Brunnen, dessen Quellen nach Westen hin (liegen)«, beseitigt. s. auch Erbil – Mouton 2012, 71 CTH 409 »Das Ritual des Flusses« aus luwischem Kontext; CTH 447 »Beschwörungsritual«.

stehen, die durch die Vermittlung Kizzuwatnas nach Ḫattuša gelangt war²²⁹⁷. In Mesopotamien war das Boot ein gängiges Hilfsmittel zur Entsorgung der Unheilstoffe oder böser Dämonen²²⁹⁸. Der Ritus mit dem Boot bleibt in den hethitischen Ritualen auf das *babili*-Ritual²²⁹⁹ und das Šamuḫa-Ritual²³⁰⁰ sowie in fragmentarischem Zusammenhang auf einen dem Ersatzkönigritual nahestehenden Text²³⁰¹ beschränkt²³⁰². Träger konnten neben den Modellbooten auch Fische sein. Fische sind laut Rita Strauß im Kanon der hethitischen *Materia Magica* selten belegt und wohl auf Texte beschränkt, die in der Tradition von Kizzuwatna oder Šamuḫa stehen²³⁰³.

Die ^{NA}*paššilu*-/^{NA}*paššila*-, »Kieselsteine« standen ebenfalls in Bezug zu Wasser, in das sie meist hineingeworfen wurden. Sie erscheinen in Beschwörungen, die sowohl von personenbezogener Relevanz wie in einem Geburtshilferitual²³⁰⁴ als auch – im Kontext von Festrivalen – von gesellschaftlicher Bedeutung waren²³⁰⁵. In den Festrivalen dienten sie der Beschwörung von Gottheiten wie dem Wettergott von

2297 Strauß 2002, 323–338. Soweit nachvollziehbar fanden die Rituale außerhalb der Siedlungen statt. In einem Beschwörungsritual soll sympathisch der »Rote Fluß« und dann der Marašanta die Verzauberung zum Meer transportieren, s. Otten 1973, 21 f. KBo 12. 94 2'–6'. Allgemein zu Ritualen aus Kizzuwatna Miller 2004.

2298 Schwemer 1998, 69–74; Meyer 2001, 278–283; Strauß 2006, 203 f. 328 Anm. 28 mit weiteren Verweisen.

2299 Strauß 2006, 202 KUB 39. 71 + + Rs. IV. So die Passage aus CTH 718, dem (mesopotamischen) *babili*-Ritual: »[Danach aber nimmt] der *šankunni*-Priester (Anm. SANGA-Priester) ein mit Silber besetztes Boot. Auf dem Boot aber steht eine Holzfigur. Kopf und Augen [der Figur ab]er sind mit Silber versehen. Auf dem Boot aber Fritte [...] liegen eine [x]-Pflanze(?), eine Leine und ein Rohr/eine Rinne. (§) [Der *šankunni*-Priester nimmt das Boot hoch, bringt [es] zum Fluß hinab und überläßt [es] dem Fluß. Dabei [spricht er] folgendermaßen: »Wie die Leine [nicht] wieder [aufgel]öst wird, ebenso soll auch das Übel [nicht] wieder [gel]öst werden! Wie die Rinne/das Rohr (das Regenwasser) [besei]tigt, ebenso soll sie auch das Übel beseitigen! [...] soll das Boot in das Meer forttragen.«

2300 CTH 480 KUB 29. 7 + Rs. 48–61 »Das Ritual von Šamuḫa« des Älteren Großreichs handelte an einem Kanal und einem Fluss in einer Obstplantage, s. Götze 1955, 346; Macqueen 1959, 175; Lebrun 1976, 117–143; Haas 1988b, 130 f.; Emre 1993, 14; Haas 1994, 906. 911; T. Özgüç 1994, 369–375; Klinger 2002, 148; Strauß 2006, 203: »Danach aber macht man vor [der Gottheit?] ein Bassin [*išta-peššar*]. Von dem Bassin (ausgehend) aber ist ein Kanal gemacht. In den Fluß hinein lenkt man ihn. Ferner läßt man ein kleines mit etwas Silber (und) Gold ausgestattetes Boot (dort) hinein. (Mein-)Eid aber und Fluch mach[t man] aus einer kleinen (Menge) Silber (und) Gold; die stellt man in das Boot hinein. Dann trägt der Kanal des Bassins das Boot [aus dem] Bassin hinaus in den Fluß. Ferner gießt er dahinter etwas Feinöl und Honig aus. Dabei aber spricht er folgendermaßen: »Wie der Fluß dieses Boot hinaustrug und hinter ihm keine Spur sichtbar ist, und wer vor der Gottheit die böse Sache/(Nach-)Rede, (Mein-)Eid, Fluch (oder) *papatar*-Unreinheit gemacht hat – dies soll der Fluß ebenso hinaustragen! Und wie hinter diesem Boot keine Spur sichtbar ist, (ebenso) soll die böse Sache/(Nach-)Rede auch vor der Gottheit und dem Ritualherrn, in seinem Körper, nicht mehr sein! Die Gottheit und der Ritualherr sollen von dieser Angelegenheit frei sein! (§) Siehe aber, Feinöl und Honig goß ich dahinter

aus. Euch/Ihnen ist die Spur dahinter mit Feinöl und Honig bestrichen. Die bösen Worte sei(en) hinweg gesandt! Und wie der Fluß nicht zurückfließt, ebenso soll er auch diese bösen Worte hinaustragen! Zurück aber soll(en) sie nicht (mehr) kommen!« Puhvel 1984, 473 übersetzt *išta-peššar*-, »Bassin« als »dam«.

Strauß 2002, 323–338: sympathethische Handlung (»Analogmagie«) in mesopotamischer Tradition mit Zwiebel und Schnuraufflechten. Der Kult von Šamuḫa stand in enger Beziehung zu Kizzuwatna, vgl. Cammarosano 2010, 8 f. CTH 482, KUB 32. 133 Umsiedlung der »Göttin der Nacht« von Kizzuwatna nach Šamuḫa aus Muršili II-Zeit. CTH 481 Umsiedlungsritual der »Expansion des Kultes der Göttin der Nacht«.

2301 KUB 43. 49 11'; Neu 1999, 71–79; Strauß 2002, 327 Anm. 27.

2302 Haas – Wilhelm 1974, 26–28; Strauß 2002, 327; zum Ersatzkönigritual s. III 1.4.1.

2303 Strauß 2006, 199–201.

2304 Beckman 1983, 44–59: 45 KBo 17. 61 Rs. 2'–6': »[...] let him chase! [...], [...sh]ort years, ditto 3, [...di]tto 4. But [to the mor]tal (i. e., the child) may he [continually giv]e long year[s]! [...] May the Sun-goddess of the Earth turn them into pebbles! [And away from him] let him/her take [them]!« In einem königlichen Geburtshilferitual des Älteren Großreichs wird die Sonnengöttin der Erde angerufen, Schlechtes in (^{NA}*paššiluš*) Kieselsteine zu verwandeln und somit das Neugeborene rein zu halten. Ein Abschnitt mit einem Sündenbockritual schließt an (zu Sündenbockritualen s. III 1.4.1).

2305 Frühjahrsfest am Berg Daḫa: Popko 1986a, 218; Popko 1994, 67 KUB 11. 30 + KUB 44. 14 Rs. IV 5'. In dem Frühjahrsfest des Jüngeren Großreichs werden königliche Handlungen am Berg Daḫa beschrieben, wobei am Ende der Aufstiegspassage in unklarem Kontext das Wort »Kieselsteine« (^{NA}*pa-aš-ši-l[u- uš]*) erhalten geblieben ist. Opfer an den Wettergott von Zippalanda, den Berg Daḫaja und den Berg [x] durch den König schließen an. ^{NA}*paššilus/a*-Kieselsteine erscheinen außerdem in fragmentarischem Kontext im Festrival KUB 20. 66 Vs. III 1'; KUB 41. 29 Rs. III 18'. In CTH 450, Totenritual an Tag 8 in das PÜ- geworfen, s. Kapehús 2011b: § 5' 21 f.: »(21) [Th]en [they th]row fourteen pebble[s] (inside), (22) [inclu]ding seven rock crystals (and) seven Ba[bylon-stones]«. (21) [*na*]mma=kan 14 ^{NA}*paššilu[s]?* katta *išh]ūwanz*i (22) [ŠĀ].BA 7 ŠĀ NA₄ ^{NA}*DUĪ.ŠŪ.A* 7 ŠĀ N^{[A*}KÁ.DINGIR.RA], zum Totenritual CTH 450 s. I 1.2.2.

Zippalanda²³⁰⁶ oder der Sonnengöttin von Arinna. Kieselsteine und andere Objekte waren an einem »reinen Ort« bei der Quelle der *IŠTAR* in eine Kanne zu werfen, um ein Bild dieser Göttin herzustellen²³⁰⁷. Am *luli*-Becken der Sonnengöttin rezitierten Akteure die »Worte der Kieselsteine« für das Wohlergehen des Königs²³⁰⁸. Im »Fest der Eile« in der Stadt *Ḫišarluwa* reichte man die Kieselsteine von der rechten zur linken Hand, damit der König sie anschließend in den Fluss werfen konnte²³⁰⁹.

Angemerkt sei ein Fund von zahlreichen, unbearbeiteten Obsidiansplittern in der Schwemmschicht des Wasserbeckens auf *Büyükkale* aus der Schicht III²³¹⁰. Möglicherweise entsprechen Obsidiansplitter und nicht Kieselsteine dem hethitischen Wort ^{NA4}*paššilus*²³¹¹. Ein reinigender Aspekt wie das sympathische Werfen in den Fluss war mit den ^{NA4}*paššilu* verbunden, wie auch Flüsse Transporteure von unreiner Materie waren.

III 1.3.3.3 Wasser und Mantik

Laut den Texten wurde im ›offenen Raum‹ Mantik – Zukunftsschau – betrieben. Belegt sind Auguren, die Vögel im freien Feld – oftmals an Flüssen – beobachteten und deren Bewegungen protokollierten²³¹². Die Ornithomantie (Vogelschau) war ein wesentlicher Bestandteil der Orakelanfragen an die Gottheiten²³¹³. In den Texten werden etwa 30 verschiedene Vogelarten unterschieden, deren ornithologische Zuordnung schwierig ist²³¹⁴.

2306 Wettergott von Zippalanda in KUB 41. 29 Vs. III 18' f. Dupl. IBoT 4. 92, Popko 1994, 217: Als Handelnde zu Beginn der Prozession, die die Götterstatue auf den Berg *Daḫa* bringen soll, treten der König bzw. die Frau des Wettergottes auf.

2307 Szabó 1971, 21. 41. 45; Haas 1982, 109 f. 226 Anm. 258 KBo 22. 7 Vs. I; Anm. 259 KUB 9. 28 I 10-19: Die Kanne ist mit Wasser gefüllt, ein kleines Stück Silber und sieben kleine Kieselsteine sind hineingeworfen. Der Rand (der Kanne) ist mit Gras beschmiert. Die Göttin ist bekleidet mit einem Kleid, mit blauer Wolle gegürtet, ihre *ipulli*-Schärpe(?) ist aus roter Wolle, auf ihrer Brust liegt rote Wolle und sie trägt eine Kette aus Schmucksteinen. Sie hält ausgestreckt einen kleinen silbernen Köcher oder kleinen Speer. Der Text wurde bearbeitet von Vieyra 1957, 132. 135 f.; s. auch Beckman 1983, 105.

2308 Collins 1989, 78 althethitischer Text KBo 21. 22 Rs. Übersetzung Haas 2008, 15: »Eine Quelle der Sonnengöttin sprudelte hervor. [...] Die Kieselsteine sollen den Labarna, den König, beschützen! Und er soll zu Eisen der Sonnengöttin werden«!

2309 Popko 1986a, 219 f.; Popko 1994, 67 f. CTH 626 »Das Eilfest«, KUB 25. 13 + KUB 44. 8 + Bo 2792 Vs. I 16'-32' in der Stadt *Ḫišarluwa* (Pecchioli-Daddi 2004, 363) + KUB 58. 22 I 4'-27' (Nakamura 2002, 148-150) Dupl. KUB 2. 7 I. Das Werfen von Kieselsteinen in den Fluss, nachdem sie durch die Hände aller Genannten gewandert sind, kann als kontagiöse Handlung verstanden werden, die die Beteiligten in der Touchscape vereinigte. Popko 1986a, 220: »Der *ziliipurijatalla*-Mann hält mit der linken Hand Kieselsteine. Er gibt sie mit der linken Hand dem Hofjunker; dieser gibt sie mit der linken Hand dem König, der sie mit der linken Hand schwenkt und in den Fluß hineinwirft«. Zum *nuntarijašhaš*-Fest. III 1.3.

2310 Zu Impluvium Bau C/D bzw. Regenbecken s. I 2.1.4, s. auch Neve 1971, 11. 15: Bau C bzw. Regenbecken; Neve 1982, 128 f. neben an die hundert Votivgefäßen, Henkelkrügen, Bechern, Schälchen. Während sich Tongefäße

im Westteil des Beckens lagen, fand sich im Ostteil Obsidian. – Auch im *šuppitaššu*-Teich oberhalb von *Kuşaklı* (I-Nr. 51, zum Befund s. I 2.1.4; zum *šuppitaššu*- s. I 2.2.2) wurden möglicherweise Obsidiansplitter gefunden. Sie werden jedoch nur kurz in Zusammenhang mit den tephchronologischen Untersuchungen erwähnt. Bei den »vulkanischen Gläsern« könnte es sich auch um Mikropartikel von Vulkanausbrüchen handeln. Der Kontext ist nicht eindeutig, denn in Zusammenhang mit der »Mikrosondenanalyse« werden lediglich »Tuffpartikel« erwähnt. Über die ›Tragweite‹ und Größe der »vulkanischen Gläser« (Obsidian?) wird keine Auskunft gegeben, s. Dörfler u. a. 2000, 373.

2311 Vermutet wird Obsidian üblicherweise hinter dem Wort *kunkunu(z)i-*, »hard mineral or meteoric rock (basalte, dolerite, diorite, granite, obsidian, flint)«, s. Puhvel 1997, 251-254. Polvani 1988, 38-47 übersetzt es als »Diorit, Basalt, Granit«. Weitere archäologische Fundkomplexe in den Teichen sollten ebenso wie die philologischen Felder des Wortgebrauchs geprüft werden – ein Gedanke, dem aus Zeit- und Kapazitätsgründen nicht weiter nachgegangen werden konnte.

2312 Beobachtung an Flüssen s. beispielsweise Hoffner 2009, 84, 262; Ullman 2010, 44 Verweis auf KBo 15. 28; KuT 50. Laut Haas 2008, 27 f. 34 wurden in Nordsyrien gefangene Vögel freigelassen und ihr Flug beobachtet. Es gibt auch für den hethitischen Bereich Hinweise, dass Adler und Falken gezähmt wurden, um sie zu Orakelanfragen in den Himmel aufsteigen zu lassen.

2313 Ünal 1973, 27-56; Kammenhuber 1976b; Schwemer 2002, 140-145; Bawanypeck 2004, 31-46; Bawanypeck 2005; Haas 2008.

2314 Haas 2008, 35 f. So sind nur mit gewisser Wahrscheinlichkeit der Adler als ^{MUSEN}*ḫara(n)* und der Falke als *kallikalli-* zu identifizieren. Dies sollen die Oberbegriffe für diese Vogelarten gewesen sein, da es noch weitere Spezifizierungen gibt. Zum Adler als Boten der Gottheiten s. III 1.3.2.3.

Ornithomantie ist sicher ab dem Älteren Großreich nachzuweisen, aber schon für die althethitische Zeit stark zu vermuten²³¹⁵. Da zahlreiche der Termini luwisch sind, könnte die Ornithomantie ihren Ursprung in diesem Bereich haben²³¹⁶. Die Rituale um die LÜ.MEŠ MUŠEN.DÜ-Vogelmänner stammen wahrscheinlich aus Arzawa²³¹⁷. Die Orakel wurden wohl oftmals begleitet von heute nicht mehr zu erklärenden Ritualhandlungen²³¹⁸. So ist auch das hethitische *huk-* nicht nur ein Verbum Dicendi für »beschwören«, sondern impliziert auch (rituelle) Handlungen des Beschwörens²³¹⁹. Daneben kann es auch »schlachten« bedeuten²³²⁰.

In seinem Buch zu den hethitischen Orakeln stellt Haas wie oben dargelegt Überlegungen zu den Schauplätzen der Mantik am *šuppitaššu-* Teich in Šarišša und in Eflatun Pınar an²³²¹. Er untermauert diese Idee mit dem Hinweis, dass an Wasserstellen besonders viele Tiere und vor allem Vögel zusammenkommen²³²².

Auch in Flussauen versammeln sich Vögel, wodurch sich diese Bereiche für Orakel anboten. In Texten sind die reißenden Flüsse Zulijaš und Maraššanta(ija)/Kızıllırmak als Stätten der Vogelflugbeobachtung belegt²³²³. Die Beobachtungs- oder Orakelfelder waren in *warpi*-Abschnitte²³²⁴ aufgeteilt und durch Markierungen abgegrenzt²³²⁵. Der Fluss trennte die Beobachtungsbereiche der Auguren in »links« und »rechts« und in »vor« bzw. »hinter dem Fluss«. Dies geht bei einer personenbezogenen Körperlichkeit von dynamischen Richtungen aus²³²⁶. Der linke Bereich stand laut Auskunft der Schriftquellen für negative, der rechte Bereich für positive Zeichen²³²⁷.

Aus einem Brief der Auguren aus Tapigga (Maşat Höyük) an den König ist zu entnehmen, dass Vogelflug ebenfalls in »unwirtlichen Gebieten« beobachtet wurde: »Für uns haben sich die Vögel dort in guter Weise versammelt. Und wir waren nicht angegriffen von Löwe(n), Leoparden, wilden Hunden und *kurala*-Raubtieren«²³²⁸.

Neben dem Vogelorakel gibt es auch Fischorakel, Ichthyomantie der MUŠ-Serie (»Schlangenorakel«)²³²⁹. Das Fischorakel wurde so vollzogen, dass auf dem Boden eines *altanni*-Wasserbeckens verschiedene Markierungen angebracht waren, die – verkürzt – mit Begriffen wie »König, Haupt, Hebat, [Berggott] Sarruma« belegt waren²³³⁰. Diese Markierungen galten als positive, negative bzw. neutrale Felder²³³¹. Aus dem Verhalten der Fische in Bezug zu den Markierungen wurden Voraussagen gewonnen²³³². Die Verortung in Eflatun Pınar wurde oben bereits als unwahrscheinlich erachtet²³³³.

III 1.3.3.4 Zwischenergebnis Wasser

Zusammenfassend ist festzuhalten, dass Wasser in der hethitischen Mindscape nicht nur der subsidiären Versorgung der Menschen und Agrarwirtschaft diene und göttlich verehrt wurde. Mit seiner Hilfe fanden in kontagiösen Abstreifungsritualen vielmehr auch Statuswechsel von »unrein« zu »rein« statt und es diene als Transportmedium. Der mythologische Übergang in die Unterwelt hinein bzw. aus ihr heraus und der Transport der Verunreinigung sympathisch in die Unterwelt, fanden bevorzugt an Wasserstätten statt,

2315 Haas 2008, 27 f.

2316 Haas 2008, 31.

2317 McMahon 2003, 274; Helft 2010, 36; zum Ursprung der Ersatzrituale in Arzawa s. Hutter 2003, 235; Collins 2010a, 57.

2318 Haas 2008, 46.

2319 Haas 2008, 47 f.

2320 Friedrich 1991, 70; Puhvel 1991, 327–330; Lebrun 1993, 232.

2321 Haas 2008, 14–16; zum *šuppitaššu-* s. I 2.2.2.

2322 Haas 2008, 14 f.

2323 Haas 2008, 31 Anm. 120 KBo 16. 36 Rs. III 1: [¹⁷zuliyi]aš-ma-kann uwanza und KUB 19. 9 Rs. IV 4 mekki uwanza esta »der Fluß war sehr reißend«.

2324 Hoffner 1989b, 260 vgl. römisches/lateinisches *templum*.

2325 Zeichnung der Felder auf der Tafel KUB 49. 60; Beckman 1999c, 529, s. Darstellung bei Haas 2008, 33 f. Abb. 4 a–b. c.

2326 s. III 6.

2327 Imparati 2004, 768; Schuol 2004a, 89. 91; Haas 2008, 17 f., zu »links« und »rechts« s. III 6.1.1.3.

2328 Haas 2008, 34 Verweis auf Alp 1991, 206–211 Nr. 48 11–13.

2329 Lefèvre-Novaro – Mouton 2008, 7–51 mit Bezügen zu späteren Traditionen. MUŠ hier übersetzt als »Aal« oder ein ähnlich schlanker Fisch.

2330 Laroche 1958b, 150–162; Haas 1982, 223 Anm. 177 CTH 575, IBoT 1. 33; s. ausführlich Lefèvre-Novaro – Mouton 2008, 7–51; zu *altanni-* s. I 2.2.1.1.

2331 Lefèvre-Novaro – Mouton 2008, 4.

2332 Haas 1982, 82. 223 Anm. 178 mit Literatur. Das Orakel mit in Becken schwimmenden Fischen soll sich noch länger in Lykien gehalten haben (lykische Fischorakel in Sura). Bestätigt bei Lefèvre-Novaro – Mouton 2008, 7–51.

2333 s. I 2.2.2.

da diese Bereiche als Kontaktzonen galten. Auch zur Erkundung der Zukunft und des göttlichen Willens wurden ›offene Räume‹, die in direktem Zusammenhang mit Wasser standen, aufgesucht. Hier zeigten sich körperbezogene Orientierungen von links mit schlechten und rechts mit günstigen Omen²³³⁴.

III 1.4 ›Nicht-sakrale‹ Qualitäten

III 1.4.1 Entsorgung und Deponierung

Mögliche Räume, denen eben keine ›sakrale Qualität‹ zugemessen wurden, finden sich in den personenbezogenen Reinigungs- und Heilungsritualen wie auch im gruppenbezogenen Telipinu-Festritual²³³⁵.

Unter Zuhilfenahme verschiedener Materien und Techniken wurden die von Krankheit Betroffenen behandelt, denn abnormes Verhalten bzw. abnorme Zustände galten als kontagiös. Abweichungen vom ›normalen‹ Verhalten konnten durch verschiedene kontagiöse und *sympathische* Techniken²³³⁶ in personenbezogenen, entsühnenden Ritualen überwunden werden²³³⁷. Sympathischen oder auch mimetischen Riten liegt ein Grundsatz von Gemeinsamkeiten und Analogien²³³⁸ von Objekten zugrunde, der besagt, »Ähnliches erzeugt Ähnliches«²³³⁹, was an anderer Stelle *do ut des* genannt wird²³⁴⁰. Dieses impliziert Statusübergänge von ›unrein‹ zu ›rein‹²³⁴¹. Verwundungen durch Verletzungen werden hier bewusst ausgelassen²³⁴².

In den behandelten Texten lässt sich eine räumliche Separierung für Kranke bisweilen nachvollziehen, der Aufenthalt im Bett bzw. heimischen Zimmer deutet sich an. Diese Räume sind keine »Heterotopien der Krisis«, da sie gleichzeitig Alltagsräume sind²³⁴³.

Auf die mit dem Kranken in Kontakt gekommene(n) Menschen und Materie übertrug sich in der hethitischen Vorstellung die Krankheit. Der Umgang mit diesen Miasmen musste reguliert werden. Die Menschen wie auch die Ritualrückstände hatten unschädlich gemacht zu werden. Der Raumaspekt erscheint stets erst gegen Ende der Ritualanweisungen, wenn die verunreinigten Hilfsmittel ›entsorgt‹ werden mussten. Ihre Deponierungs- und Entsorgungsorte sind genauer in den hethitischen Gesetzen und am Ende der Reinigungsrituale überliefert. Demjenigen, der die Anweisung zur Unschädlichmachung nicht befolgte, drohten nicht genauer benannte, schwerwiegende Strafen²³⁴⁴.

Festgelegt ist in den Texten, dass entlegene, unbesiedelte, wörtlich »unberührte«²³⁴⁵ Ortsräume, »wo ein Pflug nicht hingelangt«²³⁴⁶, zu diesem Zweck aufgesucht werden sollten²³⁴⁷. Als potentielle Zielorte in

2334 Zu ›links‹ und ›rechts‹ s. auch III 6.1.1.3.

2335 Zum Telipinu-Mythos s. III 1.5.1.

2336 Durkheim 1981, 479: »Das Prinzip, auf dem sie [die Riten] beruhen, ist eines von jenen, die an der Basis dessen stehen, was man im allgemeinen und unberechtigt die sympathische Magie nennt. [... es folgt das erste Prinzip:] Was ein Objekt berührt, berührt auch alles, was in der Nähe dieses Objekts liegt oder irgendwelche Solidaritätsbeziehungen unterhält«.

Gell 1998, 99: »(i) contagious magic, the magic of contact, in which influence passes from one object to another, and (ii) sympathetic magic, which depends on shared properties, that is, if object A shares properties with object B, A has influence over B or vice versa. The Frazerian idea of ›imitative‹ sympathetic magic has had an enormous influence on aesthetics and the philosophy of art in the course of this century«.

2337 M. Zinko 2004, 672. Zu personenbezogenen »magischen« Handlungen im Hethitischen ist umfangreiche Literatur erschienen, z. B. Haas 1977b; Haas 1988b, 35–41; Hutter 1988; Haas 1994, 876–912; Meyer – Mirecki 1995; Beal 2002b, 197–208; Collins 2002a, 224–242; Meyer – Mirecki 2002; Haas 2003a; Haas 2004a, 213–226; Trémouille 2004, 157–203; zur Kritik an »Magie«-Modell s. II 3.2 durch Peter 2004, 146–148.

2338 Schechner 2009, 55. Eine wahrhafte Identifikation des Teils mit dem Gesamten, über das der Mensch nun Macht hat, wird durch Analogiezauber erreicht.

2339 Durkheim 1981, 479.

2340 s. II 3.2.

2341 s. III 1.3.3.2.

2342 Sie wurden zumeist durch die Einnahme von Pflanzen bzw. Behandlung mit empirisch bestätigten Heilungsmethoden kuriert. Medizinische Texte mit Auflistungen von Krankheitsnamen und der Symptomatik sowie Heilungsmethoden z. T. mit Rezept und Zubereitung wurden durch Burde 1974 gesammelt.

2343 Zu Heterotopien s. II 1.2.2.

2344 Haas 1994, 908 vgl. Friedrich 1971, 30 f. § 44b; Haas 2004, 278–286. Da diese aber vor dem Königsgericht entschieden werden mussten, dürfte es sich um ein Kapitalverbrechen mit schwerwiegenden Strafen gehandelt haben.

2345 van den Hout 1995a, 562 hethitischer Ausdruck *dam-meli pidi* »an unberührter Stelle«, wohl hieroglyphenluwisch *502-*mili* TERRA-*li*, zum Beispiel in Emirgazi (I-Nr. 31).

2346 Haas 2004a, 215 VBoT 24 Vs. I 30–33; Mazoyer 2004, 83: Typisch ist die Behandlung von Unreinheiten in diesem Ritual der Anniwiyani. »Eine Jungfrau, begleitet von einem Hund [und einem Ziegenbock], bringt die Ritualrückstände zu einem ›unberührten Platz‹ in das Gebirge, ›wo ein

unbewohntem Gebiet sind oft mehrere gelistet: die hohen Berge, die tiefen Täler, die langen Straßen²³⁴⁸. Auch in der *gimra*-Steppe²³⁴⁹ oder in verlassenem Siedlungen konnten diese Objekte deponiert werden²³⁵⁰. In anderen Ritualen heißt es: »Er wird sie hinwegtragen zu den hohen Bergen, er wird sie hinwegschaffen zum Gras der (Berg-)Wiese«²³⁵¹.

Verwiesen sei auch auf die Reinigungsrituale, die am Fluss(ufer) stattfanden, sodass der Fluss die Unreinheiten direkt in die Unterwelt abtransportieren konnte²³⁵². Die Unreinheiten konnten in einem anderen Fall per Beschwörung in die Unterwelt zur Sonnengöttin der Erde geschickt werden, wo sie in einem Gefäß verschlossen wurden²³⁵³. Ähnlich verlief das »Ritual des Irija für die Reinigung einer Stadt«, wo der Ritualbeauftragte rezitiert, dass die Berge an seiner Seite stehen und die Unreinheiten zu den unterirdischen, alten Gottheiten gegeben werden sollen, damit diese sie in die dunkle Erde bzw. das Meer mitnehmen²³⁵⁴. Die Unterwelt galt als ein sicheres Lager für die Schadensstoffe und Unheilsträger. Seit der althethitischen Zeit ist die Vorstellung eines verschlossenen Gefäßes, das in der Erde vergraben ist, belegt²³⁵⁵. So wird der Zorn des Telipinu beschworen, in die Unterwelt hinter die sieben Tore²³⁵⁶, in einen Bronzekessel/*palhi*-Gefäß mit bleiernem Deckel und eisernen Ringen/Riegel(?) zu gehen, aus dem es laut den Beschwörungen kein Zurück gibt²³⁵⁷.

In den Kontext der Unterwelt und ihrer Unreinheit gehören auch die *taknāz dā*-Rituale, die wörtlich übersetzt »aus der Erde nehmen« heißen²³⁵⁸. Es handelt sich um eine Ritualgruppe südanatolischer, d. h. hurritischer oder luwischer Tradition, die seit dem Älteren Großreich belegt ist²³⁵⁹. Es ist wahrscheinlich ein bildhafter Ausdruck dafür, jemanden durch Substitution von den gefährlichen Einflüssen der Unterwelt zu befreien²³⁶⁰.

Die liminale Kontaktzone zur Unterwelt wurde durch Gruben – bisweilen bei Quellen und Flüssen – hergestellt und begrenzt, die *Materia Magica* in diese hinein entsorgt²³⁶¹. Ebenso verfuhr z. B. der Beschwörungspriester im »Hausreinigungsritual« an einer vorgeschriebenen Stelle in der Steppe bzw. am Flussufer²³⁶². Weiterhin forderte er die unterirdischen Gottheiten, die er durch das Graben von (Opfer-)Gruben anzog, auf, die Ritualrückstände und die Verunreinigungen in die Unterwelt mitzunehmen.

Pflug nicht hingelangt«». Vergleiche Mazoyer 2006a, 262, der diese Textstelle (I 32 »Nous allons à la montagne, en un lieu non touché, là où l'air ne laboure pas«) heranzieht, um die negative Konnotation von Bergen als Aufenthaltsorte zu belegen; s. auch Bawanypeck 2016 CTH 393.

2347 Haas 1982, 109–111. Auch z. B. McMahon 2003, 271 f. Ziel für die Deponierung der unreinen *Materia Magica* waren stets unbelebte Gebiete, die Unterwelt, das Feindesland und Ähnliches. Der Verbleib von Miasmen im menschlichen Nahbereich wurde als Schadenszauber angesehen.

2348 Collins 1989, 202 f. CTH 391, KUB 27. 67 II 34–40; III 38–54 »Ritual der Ambazzi betreffend die Gottheiten Zarniza und Tarpatašši«; s. auch Christiansen 2006, 34–68, 171–173. Zum Ritualgeschehen an *hattareššar*-Straßen s. I 1.2.2.5.1.

2349 Als Beispiel sei CTH 398, KBo 4. 2 Vs. II 30–53 »Ritual des Huwarlu« angeführt, in dem verschiedene Materialien zur Reinigung des Königs paares und des Palastes Anwendung fanden. Diese wurden von der Beschwörerin in die Steppe gebracht und dort fortgeworfen. Kronasser 1962, 90 f.; Mouton 2003, 86; Strauß 2006, 145. Oder Haas 1994, 911 KUB 9. 32 per Schafsbock dorthin getragen und in KUB 9. 25 + KUB 27. 67 Vs. II 34–40 per Maus, s. auch Vanséveren 2007, 703–717; Vanséveren 2008, 783–796.

2350 Zu verlassenem Stätten, an denen trotzdem Kulte ausgeübt wurden, Mazoyer 2004, 83; Haas 2009, 1–8; *gimra*- als Gegensatz zu Siedlungsbereichen.

2351 Haas 1982, 110 KBo 17. 61 (bearbeitet von Berman 1972, 466–468); Haas 1994, 911 KUB 9. 32 Vs. 25–27 oder in KUB 9. 25 + KUB 27. 67 Vs. II 34–40 Variante zu Steppe sind jeweils die »hohen« Berge. Am Ende der Passage werden die Rückstände verbrannt.

2352 Zu Fluss als Kontaktzone und Transportmedium s. III 1.3.3.2.

2353 Haas 1994, 909 CTH 470, Bo 7615, »Ritualfragmente«. Das Konzept dieser Gottheit ähnelt im Übrigen der griechischen Göttin Demeter; vgl. Collins 2002b, 224–242; Lorenz 2008, 501–511; Collins 2010, 54; zu Unterwelt und Sonnengöttin der Erde s. III 1.3.3.2.

2354 Francia 2004, 395 f.; Portnoff 2006, 281 f. Anm. 22, CTH 400 »Ritual des Irija für die Reinigung einer Stadt«; zum *arunaš*, Meer s. III 1.3.3.1.

2355 Otten 1950, 130 f.; Haas 1994, 717 f. KUB 17. 10 Rs. I 1–19 »Telipinu-Mythos«; Strauß 2006, 145.

2356 Hoffner 1990; Haas 1994, 280; Popko 1995a, 87 KUB 17. 10 IV 13 f. sieben Riegel (»bars«).

2357 Zum Telipinu-Mythos s. III 1.5.1; Haas 1994, 911; Popko 1995a, 130 vgl. die Büchse der Pandora im griechischen Mythos.

2358 Zu den *taknaz dai*-Ritualen mit Gruben (u. a. Ritual des Ašdu, der Tunnewija) s. Taracha 1985, 278–282; Taracha 1990, 171–184. Diese holen aber »jemanden« aus den Tunneln (Gruben) aus der Unterwelt hinaus.

2359 Taracha 1985, 278; Taracha 1989, 296; Beckman 1990, 160; Hutter 1991, 36 KUB 9. 4 III 13–18; vgl. Hutter 1988, 11. 85–87 für die Parallelität von KUB 9. 4 zu KUB 11. 34.

2360 Taracha 2001a, 685 f.

2361 Zu Gruben s. III 1.3.3.2.

2362 Otten 1961, 114–157; Collins 1997a, 168–171; Portnoff 2006, 281; Strauß 2006, 145 CTH 446 KBo 10. 45 Rs. IV 42–45. Hurritisch-hethitisch ätiologischer Text, der im Älteren Großreich entstanden sein dürfte und dessen

Gemeinsam ist diesen Mindscapes, dass sie in unbewohntem Randgebiet lagen. Dort wurden die Rückstände verbrannt²³⁶³ oder in einer Grube begraben. Ebenfalls war die Ablösung der Unreinheiten durch das Aufsteigenlassen von Vögeln oder durch das Verschießen eines kontaminierten Pfeiles in den Himmel möglich²³⁶⁴. Bemerkenswert und stimmig zu dem oben Erwähnten bezüglich der Berge ist, dass auch diese als Entsorgungsraum dienen konnten.

In diesen Kontext passt ebenfalls der Umgang mit Fäkalien und Müll²³⁶⁵. Die Vorschriften für den *hazannu*-Bürgermeister der Stadt Hattuša besagen, dass Fäkalien auf die Felder oder in die Weingärten gebracht werden sollen²³⁶⁶. Laut dem Text gab es in Hattuša mindestens zwei *huššulli*-Abfallgruben²³⁶⁷: eine »oben« und eine »untere, große«, in die laut Anweisungen auch Asche des Hauses gebracht werden konnte²³⁶⁸. Ein *idargi*, »Abfallplatz« ist laut Haas vergleichbar mit dem *huššulli*-²³⁶⁹. Diese Siedlungsreste verblieben somit innerhalb des menschlichen Aufenthaltsbereiches und wurden nicht wie heute üblich räumlich stark separiert. Auch die ›Toiletten‹ des Königs und der Königin waren nur wenig räumlich getrennt²³⁷⁰. Ein Zusammenhang zwischen Krankheiten und Fäkalien wurde demnach anscheinend (noch) nicht gezogen. Dennoch waren die Worte *šakkar*-Kot und *šaknuwant*-, »unrein«, wörtlich »voll von Kot« eng miteinander verwandt, und die *šaknuwantes*-, »Unreinen«²³⁷¹ durften am Ritual nicht teilnehmen, woraus folgt, dass »Kot« negativ besetzt war²³⁷².

Eine besondere Lösung für die Verbringung unerwünschter Stoffe findet sich in den Sündenbock- oder Ersatzritualen. Ein Sündenbock wurde eingesetzt, wenn die Ritualhandlungen in der Nähe einer Ortschaft und nicht im Gebirge stattfanden²³⁷³. Mit ihnen sollte/konnte das ›Böse‹ auch über die Grenze in Feindesland geschickt werden. Positiver Nebeneffekt war die Schwächung des Gegners. In diesem Zusammenhang wird denkbar, dass in hethitischer Zeit die Grenzverläufe nicht nur bekannt, sondern möglicherweise auch markiert waren. In Sündenbockritualen wurde durch kontagiöse bzw. sympathische Übertragungsriten die Unreinheit von einer Lebensform – einzelnen oder kollektiven RitualmandantInnen²³⁷⁴ – entfernt²³⁷⁵. Das kathartische Sündenbockritual war die rituelle Inszenierung der Projektion einer Verunreinigung während

Kopie in das Jüngere Großreich datiert. Die Gottheiten der Unterwelt (UrgöttInnen oder Alte Götter bzw. Göttinnen) werden in dem zweitägigen Löseritual angerufen, die Unreinheiten eines Hauses mit sich in die Unterwelt zu tragen. Der Umsetzungsraum wechselt zwischen Haus und ›offenem Raum‹ (u. a. Steppe), wo die Paraphernalien abgelegt wurden.

2363 Haas 1994, 909 f.; Erbil – Mouton 2012, 70 CTH 409, KUB 7. 53 »Rituale der Tunyawija«: Verbrennen eines Ferkels und eines Hundes. Der Ortsraum der Verbrennung galt ebenfalls als »anderer Ort«.

2364 Haas – Wegner 1984, Nr. 9; Haas 1994, 911 KUB 29. 8 Vs. II 8–11.

2365 Ünal 1993a, 119–139.

2366 Ünal 1993a, 134 CTH 257, KUB 31. 100 Rs. 14–18 »Instruktionen Arnuwandas I. für den Bürgermeister (*hazannu*)«.

2367 Friedrich 1991, 77: »Lehmgrube, Grube (?)«. Es handelt sich wohl um eine Lehmgrube, in die Abfälle entsorgt wurden. Wie bereits Ünal 1993a sagte, ist der sorgsame Umgang mit Asche in Hattuša und die Deponierung in feuchtem Ton sicherlich pragmatisch; Puhvel 1991, 409 f. mit Textbelegen; Glocker 1997, 148. Varianten *huššil(l)/huššelli-/huššulli*-. Zu (Opfer-)Gruben s. III 1.3.3.2.

2368 Haas 1994, 910 KBo 15. 148 Rs. III 8–10; Glocker 1997, 148 KBo 24. 57 I 7 f. Dupl. KUB 23. 42 + I 7 f.

2369 Haas 1994, 910 KBo 23. 42 + Vs. 1 7 f.

2370 Puhvel 1997, 37; s. genauer zum *šinapši*- im Kontext von Defäkation III 1.3.3.2.

2371 Cohen 2002, 57, s. CTH 790 KUB 45. 49.

2372 Güterbock u. a. 2002, 41. 47–49 *šaknuwant*-, »impure, soiled, defiled«, Gegenteil zu *parkui*- und *šuppi*-, seit Älterem Großreich mit statusverändernder Macht. Beachte

auch *šaknuwant*-, »voll von Öl, Fett«, »fatty«, jeweils mit Belegen sowie *šakkar*-, »excrement, dung, faeces«.

2373 Haas 1982, 110.

2374 Kollektiv ist vor allem das Militär zu nennen, das hier aber als Einheit verstanden wird. Das Ritual ist somit ebenfalls den personenbezogenen Ritualen zuzuordnen.

2375 Zu Ersatz- und Sündenbockritualen, die bereits aus der althethitischen Zeit stammen, ist umfangreiche Literatur erschienen, s. z. B. Janowski – Wilhelm 1993, 109–169; Haas 1994, 893–903; Bremmer 2001, 175–186; Goedegebuure 2002, 61–73 zum althethitischen Fragment des Ersatzkönigrituals KBo 17. 17 +; Haas 2003b, 131–141; Mouton 2004a, 1 f. zu den Wortbedeutungen *tarpalli*-, (luwisch) *tarpaša*-, (hurritisch) *puḫugari*, *PÜḪU*, »Ersatz, Tausch«; Collins 2010, 63, die hier (u. a.) explizit nochmals darauf hinweist, dass die Sündenbockrituale in Arzawa ursprünglich zur militärischen Lebenswelt gehörten.

Zatelli 1998, 254–263; Taracha 2001a, 685–695; Oettinger 2010, 111–120 zu Belegen aus Ebla und dem biblischen Sündenbock. Im Hethitischen und Luwischen ist der *nakušši* nur ein Träger in ein fremdes, entferntes oder feindliches Land und kann (fast) jede Art von Substitut sein. Manchmal hat dieser Träger Wertsachen bei sich, woraus geschlossen werden kann, dass es aufgrund der Wertsachen eher von einem Menschen angenommen wird, der damit auch das Übel übernimmt. Belege für Mitgabe von Wertsachen in CTH 777, itkalzi-Ritual und KUB 41. 11 gegen Verunreinigung durch Sodomie: »Wer dieses Schaf findet, der möge Ärger und Sünde (auf sich) nehmen; der Ritualherr aber möge [von dieser Sün]de frei sein!« Dabei handelt es sich möglicherweise um eine kizzuwatnäische-hurritische Tradition, da die

einer (gesellschaftlichen) Krise. Durch die Abwendung des Schadens von der Gemeinschaft wurde die Fortsetzung des sozialen Lebens ermöglicht²³⁷⁶.

Es gab zwei Kategorien von Sündenböcken: Die eine beschreibt ein Substitut, das den negativen Einfluss durch Übertragungsriten auf sich nimmt. Die Unreinheit wurde als eine Substanz angesehen und ein Substitut/Transportmittel konnte sie stellvertretend aufnehmen, aber auch ein Tier konnte sie abstreifen²³⁷⁷. Zentral war dabei die Identifizierung des Ritualbeauftragenden oder des Ritualobjekts mit dem Substitut²³⁷⁸, das je nach Stellung des Ritualbeauftragenden, gewünschter Wirkmacht des Rituals oder nach formellen bzw. gestaltlichen Analogien ausgewählt wurde²³⁷⁹.

Der anderen Kategorie von Sündenböcken wurde der Miasmus von einer befleckten Person/Sache übertragen. Als Träger hatte ein Tier (seltener eine Person) die Funktion, dieses wegzuschaffen, wobei es sich gewöhnlich um ein verbranntes oder vergrabenes, aber eher wertigeres Substitut handelt²³⁸⁰. Die Übergänge waren fließend.

Im Ersatzkönigritual dienten Menschen als lebende Substitute/Träger²³⁸¹. Hier wurden sowohl die Kleider und Insignien als auch der Name des Königs auf das Substitut – in diesem Fall einen mittellosen Menschen – übergeben und dieser zum König gesalbt²³⁸². Es ist vergleichbar mit den mesopotamischen Ersatzkönigritualen. Haptisch wurde die Verunreinigung durch Handauflegen, Legen der Hand oder Spucken in den Mund und Ausspeien durch die ^{MUNUS}ŠUGI-Priesterin auf das Substitut/den Träger übertragen²³⁸³. Die

dortigen Belege älter und die Termini hurritisch sind. Auch musste im Hethitischen erst erklärt werden, wie das Ritual zu vollziehen war.

2376 Gebauer – Wulf 1998, 155.

2377 Zu Toren als Umsetzungs- s. III 1.3.1.3 und als Rechtsräume s. III 1.4.2; Abstreifung beim Heer s. III 1.3.3.2; zur körperlichen Ebene der Reinigungsrituale s. III 6.1.2.

2378 Klinger 2002, 147 f.

2379 So konnte das Substitut eine kleine Figur oder ein Modell des oder der RitualmandantIn aus leicht zerstörbaren Materialien wie Wachs, Ton, Talg oder Teig sein oder aber nur ausgewählte Bereiche seines Körpers umfassen. Modelle wurden auch als Defixions- oder Rachepuppen eingesetzt. Im Fall der Behexung gab man zwei je männlichen und weiblichen Modellen den Namen des oder der Verhexenden und die Figuren wurden auf diese Weise zu Persönlichkeitsträgern. Nach dem Ritual wurden sie mit der linken Hand zerdrückt und über ihnen fanden Waschungen statt, um Schlechtes auf den oder die genannte VerursacherIn zu übertragen. Im Anschluss wurde die Figur zerstört, wobei die schwarze Zauberei analog zerstört wurde. Wenn die Puppe Substitut war, wurde ihr der Name übertragen und durch die Verbindung von Puppe und Mensch per Schnur die Unreinheit abgezogen.

2380 Vor allem Schafs- und Ziegenböcke: Beispielsweise wurden bei den Pestritualen gegen Seuchen im Land und im Heer ein mit verschiedenfarbigen Wollfäden behängter Widder ausgetrieben, s. Haas 1994, 910 CTH 407, KBo 15. 1 »Ritual des Puliša gegen eingeschleppte Seuchen« oder CTH 394, KUB 9. 32 Vs. 25–27 »Ritual des Ašhella von Ḫapalla gegen Seuche im Heer«. Belegt sind auch Stiere, Ferkel und Hunde. Beispielsweise wurde ein Hund von der »Alten Frau« über König und Königin geschwenkt und dann weggebracht, s. Rost 1953, 345–379; Kronasser 1962, 89–107 CTH 398, Ḫuwarlu-Ritual«; Bawanypeck 2004, 31–46 CTH 404, KBo 39. 8 »Rituale der Maštigga von Kummanni«. – Mäuse: Haas 1982, 110; Collins 1989, 202 f.; Christiansen 2006, 34–68, 171–173; Collins 2010, 55 f. In CTH 391, KUB 27. 67 Vs. II 34–40 »Ritual der Ambazzi«. Hier wickelte die Alte Frau erst

Zinn um eine Bogensehne, die dann um die rechte Hand und den rechten Fuß des oder der Ritualbeauftragten geschlungen und dann analog um eine Maus gewickelt wurde, woraufhin diese in unbewohntes Gebiet ziehen sollte. – Esel: Haas 1994, 910 CTH 425, KUB 7. 54 Rs. III 15–18 mit Dupl. »Rituale gegen Seuche im Heer«, wobei der Vogler Dandank Handelnder ist und das Ritual für den Pestgott Yarri ausgeführt wird. – Daneben gab es Nachbildungen von Tieren, aber auch pflanzliche und mineralische Substanzen sowie Gerätschaften mannigfaltiger Art als Substitute. Bei den lebendigen Substituten wurde auf Ähnlichkeit mit dem oder der RitualmandantIn Wert gelegt. So verwendete man ein männliches Tier für einen Mann und ein weibliches für eine Frau. Die Analogie ging so weit, dass für eine schwangere Frau ein trächtiges Tier herangezogen wurde. Das Substitut hatte ansehnlich und gesund zu sein, da es der Gottheit besser als der oder die Befallene erscheinen musste. Es wurde bisweilen wie der oder die RitualmandantIn hergerichtet, geschmückt und bekleidet. Zusätzliche Wertigkeit konnten die Substitute durch vorherige Reinigung mit Tamarisken- und Ölbaumholz, Silber und Wasser erhalten.

2381 Kümmel 1967; Kümmel 1968, 289–318; Haas 1994, 910; Taracha 2000 CTH 419 »Ersatzrituale für den König«. Auch in CTH 378 »Pestgebete Muršiliš II.« oder CTH 407 »Ritual des Puliša gegen eingeschleppte Seuchen«, wo verschiedene Substitute, Mann, Frau, Stier, Schaf in das Feindesland gesendet wurden. Dieses Ritual ist vergleichbar mit den babylonischen Ersatzkönigritualen. Königliche Ersatzrituale galten noch bei Kümmel 1967, 188 als ohne Spuren ins Althethitische, doch dies ist nach Taracha 2001a, 691 nicht mehr aufrechtzuerhalten.

2382 Ünal 1998b, 600–602 vergleicht diese Handlungen mit der Darstellung eines Nackten auf den Reliefs von Alaca Höyük (I-Nr. 2), was wenig überzeugt.

2383 s. Kümmel 1967, 11. 28–31. 43–49: In KUB 24. 5 + KUB 9. 13 Vs. 18'–22' wird der Ersatz mit dem Feinöl des Königtums gesalbt, erhält die Gewänder und das Diadem des Königs. Der Ersatzkönig wird ausgerufen, zum Ersatzkönig s. III 1.4.1.

Rituale waren mehrstufig und aufwendig. Beschworen wurde der negative Einfluss ebenfalls durch Emporhalten oder Herumschwenken von diversen Dingen (u. a. Opfertiere, eine Feder bzw. ein Vogel²³⁸⁴) über dem Kopf, wobei ein Vogel zur dauerhaften Beseitigung der Unreinheit benutzt wurde. Auch Wollfäden wurden zum Lösen des Negativen vom Ritualbeauftragenden um diese oder diesen gewickelt. Die Farbe der Fäden war ebenso von Bedeutung wie die Art des Umwickelns²³⁸⁵.

Es kann gefolgert werden, dass in der Analogie die Körperlichkeit der Ritualteilnehmenden im Fokus der Aufmerksamkeit stand. Die Handlungen zielten oftmals auf die Wirkung der Touchscape²³⁸⁶. Zusätzlich konnten der Kontakt und die Übertragung auf den Körper des Substituts nicht nur haptisch, sondern auch per Vokalisierung (Sprechakt, Performanz) in der Soundscape erfolgen²³⁸⁷. Die Art und Räume der Entsorgung sind vergleichbar mit den bereits genannten.

Die Vorstellungen von der Entsorgung von Ritualrückständen sind für uns heute widersprüchlich. So heißt es in einem – von hurritischen Vorstellungen geprägten²³⁸⁸ – Hausreinigungsritual: »Let it [die Unreinheit des Hauses] go into the sacred mountains. Let it go into the deep wells«²³⁸⁹. Das Wort »sacred« ist eine Übersetzung von *šuppi-*, »(kultisch) rein«²³⁹⁰, in ähnlichen Passagen fehlt es²³⁹¹. Wenn die Berge aber eine »reine« Qualität besaßen, warum wurden die Unreinheiten zu ihnen geschickt?

Lohnenswert wäre sicherlich eine detailliertere Betrachtung, wann wer im Rahmen welchen Rituals wo(hin) die *Materia Magica* wie entsorgte.

III 1.4.2 Bestrafung

Der Umgang mit straffällig gewordenen Menschen enthielt ebenfalls räumliche Aspekte, die nur kurz angerissen werden können²³⁹². Es gab zwar keine Heterotopien der Divergenz²³⁹³ wie Gefängnisse zur Verbüßung von Haftstrafen, doch traf man räumliche Vorkehrungen, um Beschuldigte bis zum Prozess festzuhalten²³⁹⁴. Kaspar Riemschneider argumentiert, dass dies nicht direkt innerhalb der Einflusszone des Königs gewesen sein dürfte und möglicherweise einfach ein verschließbares Zimmer in einem Wohnhaus war²³⁹⁵.

Die eigentliche Bestrafung der Schuldigen geschah jedoch an räumlich separierten Plätzen im ›offenen Raum‹, (nackte) Straffällige bzw. zu reinigende Priester sind aber auch am *luli-* des Labarna belegt²³⁹⁶. Für die Personen, die abnormes Verhalten gezeigt und ein Verbrechen begangen hatten, galt, dass sie Unreinheit

2384 Vgl. Goetze – Pedersen 1934; Görke 2015 CTH 486 »Muršilis Sprachlähmung«.

2385 Haas 2003a, 638–689; vgl. Haas – Wegner 1988, 233–239 CTH 407 »Ritual des Puliša gegen eingeschleppte Seuchen«: Die Fäden/Schnüre wurden in der Kniekehle befestigt, zum Kopf hin abgewickelt und dann an einer Substitutspuppe angebracht, dieser Vorgang wurde siebenmal wiederholt. Im Anschluss wurde der Faden von den Füßen zum Kopf über den Rücken nach oben und wieder nach unten gezogen. Wenn dies erfolgt war, wurde er abgeschnitten. Auch Wollfäden wurden zum Lösen des Negativen um den oder die Ritualbeauftragende gewickelt; zu Farbe/Farbenlehre s. II 5.2.1.

2386 s. genauer III 6.1.2/III 6.2.2.

2387 Zur Soundscape s. III 3; bes. zu Sprechakten und Performanz s. II 3.3.1.

2388 Otten 1961, 115.

2389 Otten 1961, 126 f.; Collins 1997a, 170 CTH 446 § 26; KUB 7. 41 III 57 f. Dupl. KBo 10. 45 + II 55: *na-aš-ša-an [(an-d)]a ḪUR.SAG-aš šu-up-pa-ja-aš pa-id-du*.

2390 Genauer Moyer 1969; s. III 1.3.3.2.

2391 Beckman 1983, 58. 205 CTH 430, KBo 17. 61 Rs. 18' Ziel für unerwünschtes Böses ist: »[*pargauwaš*'] ḪUR.SAG^{III.A}-aš *halluwaš ḫariy[aš]*, [to the high] moun-

tains, to the deep valley[s]«, s. auch KBo 29. 17 Vs. 5'. Ähnliche Passage in Mazoyer 2004, 83 VBoT 24 I 32: »Nous allons à la montagne, en un lieu non touché, là où la charrue ne labore pas«.

2392 Auch Nacktheit diente möglicherweise als Bestrafung, s. III 2.2.1.

2393 Zu Heterotopien s. II 1.2.2.

2394 Riemschneider 1977, 114–126: seit altassyrischer Zeit in den Schriftquellen belegt, wörtlich *ANA KIŠERŠIM*. Nach Riemschneider handelt es sich um ein Lehnwort aus einer anatolischen Sprache. Es ist nur in den altassyrischen Texten belegt. In der hethitischen Zeit wurde das babylonische *BĪT KĪLI* oder das sumerische *É.EN.NU.UN* verwendet. Im Hethitischen nur selten belegt, z. B. CTH 8 althethitische »Palastchronik« oder CTH 89 »Dekret Ḫattušilis III. hinsichtlich der Leute von Tiliura«, wo Kaškäer, die über Nacht in der Stadt blieben, eingesperrt wurden.

2395 Souček 1961, 1–29; Riemschneider 1977, 119 f.

2396 Erbil – Mouton 2012, 74 KUB 13. 4 III 31–34: Tempelpersonal mussten nackt dreimal Wasser vom *luli-* des Labarna holen (zu *luli-* s. I 2.2.1). Möglicherweise passierten sie dabei Tore u. a. Übergänge, s. zu Nacktheit III 2.2.1.

auf sich versammelt hatten. Die AkteurInnen²³⁹⁷ wie auch die Schauplätze²³⁹⁸ eines Verbrechens mussten gereinigt werden.

Die Menschen wurden wie die miasmatischen Ritualrückstände in den nicht anthropogen genutzten ›offenen Raum‹ überführt²³⁹⁹. Haas erwähnt, dass die Aussetzung im Gebirge und die Preisgabe an die Dämonen bereits seit althethitischer Zeit als schwere Strafen belegt sind²⁴⁰⁰. Laut den – allerdings eher anekdotenhaften – Palastchroniken fand die Exekution eines betrügerischen Bäckers bzw. zweier Rechtsbrecher im Gebirge Taḥaja statt²⁴⁰¹. Durch die Bestrafung entstanden wiederum Unreinheiten, die – wenn die Exekution nicht außerhalb der bewirtschafteten Bereiche durchgeführt worden wäre – die besiedelten Gebiete und die Landschaft infiziert hätte. So konnte der Ortsraum, an dem Verbrechen geahndet wurde, als Entsorgungsraum fungieren²⁴⁰². Die Trennung von Schuld und Unschuld mithilfe eines Flusses ist belegt²⁴⁰³. Ähnliche Räume wie die der Entsorgung und Deponierung wurden aufgesucht. Wie bei diesen sind die Strafräume aber – soweit erkennbar – nicht baulich begrenzt.

Im Rahmen der Rechtsordnung spielten Tore eine besondere Rolle²⁴⁰⁴. In den hethitischen Gesetzen wird der Ort der königlichen Rechtsprechung als ›Tor des Königs‹²⁴⁰⁵ bezeichnet und dürfte in Ḫattuša gelegen sein. Die Legitimation für sein (juristisches) Handeln erhielt der König, da er als Stellvertreter der Gottheiten auf Erden agierte²⁴⁰⁶. Am Tor entschied der König über die menschliche Ordnung. Die Trennung von schuldig und unschuldig wurde hier vorgenommen²⁴⁰⁷. Die Umsetzung der Strafe erfolgte wie aufgezeigt vor allem außerhalb der menschlichen Lebensbereiche, wahrscheinlich um den inneren, bewohnten Bereich zu schützen. Tore können somit als Manifestationen von Liminalität inklusive eines Statuswechsels von schuldig zu unschuldig

2397 Zum Beispiel für die (königlichen) Opfer von Ungerechtigkeit das SISKUR *mantallijaš*, Hutter 1991, 38 CTH 404, KUB 24. 84 + »Maštigga-Ritual«; ebenda Anm. 27 Verweis auf Ünal 1975–1976, 179–182: »A. Ünal hat gezeigt, daß die Rituale immer für jene Personen durchgeführt werden mußten, denen (politische) Ungerechtigkeit widerfahren ist oder die aus politischen Motiven ermordet wurden. Aufgrund des Rituals sollen die Toten wieder besänftigt werden. Obwohl nun die ausführliche Form der Durchführung eines SISKUR *mantallijaš* erst aus der Zeit Hattušilis III. und Tudhalijas IV. bezeugt ist, darf der Begriff *mantalli-* im Maštigga-Ritual m.E. nicht davon getrennt werden.«.

2398 Marquardt 2004, 447–453 KUB 7. 29 vgl. zum Umgang mit dem Tatort eines Mordes z.B. CTH 399 »Ritual des Ijarri von Lallupija gegen Unreinheit«, zu Lallupijäern s. III 6.1.3.2.

2399 s. III 1.4.1.

2400 Haas 1982, 110 KUB 13. 3 II 7–13, ein königliches Edikt. Dies geschah mit ehemaligen Palastbediensteten: »[Wenn] jemand eine [Unrein]heit begeht und jemand des Königs Sinn erzürnt – und ihr dazu folgendermaßen sagt: [Der König] sieht uns nicht, so sehen euch aber des Königs Götter schon längst, und sie werden euch einen Rohrstock bereiten und euch ins Gebirge jagen ... Und euch zu dem Felsen jagen.«.

2401 Kümmel 1967, 162 f.; Haas 2004a, 214–216; Gilan 2007b, 299–304 CTH 8, »Palastchronik«, die nach Kümmel einen anekdotenhaften Charakter hat und wechselweise als erzieherisch, propagandistisch, juristisch bzw. »Proto-*išhiul*« interpretiert wird. Gilan sieht diese Anekdoten als Teil der Unterhaltung während eines Festmahls. In KBo 3. 34 Vs. I 1–4, § 1 »Bestrafung eines betrügerischen Bäckers«. Vs. I 11–22, § 3 (Strafe für Unterschlagung): »Den Šarmaššu und den Nunnu brachte man weg in das Gebirge Taḥaja und schirrte sie nach Ochsenart an. (Aus

der Sippe) des Nunnu ergriff man seinen Sippenangehörigen und schlachtete ihn vor dem Šarmaššu und dem Nunnu, (nämlich) vor ihren Augen ab. Als es hell wurde, da rief der Vater des Königs: ›Wer hat diese weggeführt? Warum sind ihre Kleider und ihre Schärpen nicht blutig?‹ Folgendermaßen (antwortete) die Palastgarde: ›Ihre Mäntel sind nach innen gekehrt.‹ Da schlugen sie die Kleider auseinander, und der König sah das Blut«. s. auch Haas 1982, 110. 227 Anm. 263; zum Daḥa s. III 1.3.2.1.

2402 Haas 1994, 910 KUB 30. 34 Rs. IV 19–24. Hier wurden der kontaminierte Bock und der *šurašura*-Vogel vergraben.

2403 Puhvel 1991, 114; Erbil – Mouton 2012, 53; KUB 13. 3 III 32, 188; KBo 3. 28 II 27.

2404 Börker-Klähn 1994, 145–151 mit Darstellung von mesopotamischen Verbindungen zum Tor als Ort der Gerichtsbarkeit und hethitischen Textbelegen; Miller 2011, 88–91; Miller 2012b, 46; Miller 2012c, 675–686 weitere Funktionen von Toren zusammenfassend; Weißl 2012 zu Toren im interkulturellen Vergleich; Gilibert 2015, 138 f.; zu Toren als Umsetzungsräume s. III 1.3.1.3.

2405 Taggar-Cohen 2006, 53. 76. 108: In CTH 264 »Instruktionen für Tempelpersonal« § 8, 54 ist vom »Tor des Königs« die Rede, das in Ḫattuša zu lokalisieren sei und wo der König zu Gericht saß: *na-an LUGAL-an a-aš-ka UL ú-wa-te-iz-zi nu-uš<-ma>-ša-át-aš-pát*.

2406 Taggar-Cohen 2011, 463 f.: ^{LU}*maniahḫatalla*, »administrator«, »deputy«. vgl. z.B. IBoT 1. 30; KUB 36. 89 Rs. 49; KUB 29. 1 I 17–20; KUB 2. 2 II 43; (KUB 36. 98b Rs. 8 f.).

2407 Neu 1974, 26 § 187 LUGAL-*an a-aš-ki*, § 198 A-NA KÁ É.GAL; Bryce 2002, 38. 43 hethitische Gesetze §§ 198.199; vgl. Beckman 1983, 159 »Telipinu-Erlass« KUB 11. 1 IV 23' f. »[Whos]ever in the (royal) family should practice sorcery, you, the (royal) [f]am[i]ly, seize him and deliver him to the gate of the palace [A-NA KÁ É.GAL]«.

gelten, wie sich bei Prozessionen bereits die Trennung von unrein zu rein andeutete²⁴⁰⁸. Laut Haas soll es sogar ein spezielles Tor gegeben haben, durch das Verbrecher aus der Stadt herauszugehen hatten²⁴⁰⁹.

Das Raumkonzept des Tores kann also unter bestimmten, zeitlich begrenzten Voraussetzungen als Trennungselement zwischen ›nicht-sakralem‹ und ›sakralem‹ Raum und somit als liminaler Übergangsbereich interpretiert werden²⁴¹⁰.

III 1.5 ›Temporale‹ Qualitäten

Eine weitere Qualität erscheint in der Strukturierung von Zeit und der Einteilung des Jahres mit verschiedenen Namen und Indikatoren für den kultisch richtigen Zeitpunkt des Beginns eines Rituals. So kann die Zeitrechnung und Einteilung des Jahres möglicherweise Auskunft über ›produktive‹ (Saat- und Erntezeiten), ›historische‹ (Rückgriffe auf traditionelle Handlungen) wie auch ›sakrale‹ Qualitäten (als mythische Ätiologien des Wachstums) des ›offenen Raums‹ geben.

Gerade hier gibt es einen erhöhten Untersuchungsbedarf, denn die Benennungen des hethitischen Jahres sind bisher vor allem in Analogie zu modernen Jahreszeiten bestimmt worden²⁴¹¹. Da auch die Teilnahme des Großkönigs an vielen Ritualen von entscheidender Bedeutung war, ist das Feiern des neuen Jahres nach der Schneeschmelze im Frühling/Frühsummer vor dem Beginn der militärischen Kampagnen und das Feiern des »Fests der Eile« vor dem Schneefall im Herbst tendenziell wahrscheinlicher²⁴¹². Die militärischen Feldzüge begannen laut den Schriftquellen nach der Schneeschmelze (modern Frühling/Frühsummer genannt) und endeten mit dem Einsetzen des Schnees (modern Winter genannt), wie u. a. aus den »Annalen des Muršili II.« zu entnehmen ist²⁴¹³.

Bereits Bittel wies darauf hin, dass unklar ist, wann die HethiterInnen ihr Frühjahrsfest feierten, da nichts über die Einteilung ihres Jahres bekannt sei²⁴¹⁴. Haas hingegen meinte, dass ab dem Älteren Großreich, spätestens aber nach der Neuordnung des Muršili II. als Jahresbeginn wohl wie in Babylonien der 21. März galt²⁴¹⁵. Der Orientierung an den solaren Phänomenen schloss sich Müller-Karpe an²⁴¹⁶. Harry A. Hoffner Jr. hält einen Jahresbeginn sowohl im *zena*-Herbst als auch im *hamešha(ant)*-Frühling für denkbar, befürwortet aber die Monate nach der Schneeschmelze, vor allem den April²⁴¹⁷.

Die Schneeschmelze dauert in Anatolien heute von Ende März bis in den Juni, was gegen einen Jahresbeginn in März oder April sprechen würde, da dann noch viel Schnee liegt. Der Monat mit dem höchsten Niederschlag ist in den Höhenlagen der Türkei bei Ankara und Sivas der Mai. Aus heutiger Sicht ist demnach vorstellbar, dass die Regenrituale²⁴¹⁸ wie auch das AN.TAḪ.ŠUM^(SAR)²⁴¹⁹ und das *purullija*-Neujahrsfest, in denen u. a. um günstige Klimabedingungen gebeten wurde, zu Anfang Mai gefeiert wurden.

Ein weiteres Indiz für die zeitliche Verortung des AN.TAḪ.ŠUM^(SAR) könnte sein, dass es nach der AN.TAḪ.ŠUM-Pflanze benannt wurde. Die Übersetzungsvorschläge reichen von Krokus bzw. gelbem Safrankrokus²⁴²⁰ über Lilie²⁴²¹ und Linse²⁴²² bis Fenchel²⁴²³. Ein Frühblüher als Zeichen des Jahresbeginns wäre

2408 s. III 1.3.1.

2409 Haas 1994, 910.

2410 Dafür sprechen auch die Reinigungsrituale und das Wechseln der königlichen Kleider im Vorfeld des Tores am ^Ē*tarnu*-, s. Pierallini 2002b, 269–272, zu ^Ē*tarnu*- s. I 1.2.1.2.

2411 Beckman 2004, 259–264.

2412 s. auch Archi 2015, 11–23 zu den vielen Tagen, die der Großkönig mit dem Kult beschäftigt war.

2413 Goetze 1933a, 188, Rs. III 38–43.

2414 Brandenstein 1939, 68–81; Goetze 1957a, 165; Bittel 1975c, 254; González-García – Belmonte 2011, 471–473.

2415 Haas 1994, 693.

2416 Müller-Karpe 2013, 345–351; Müller-Karpe 2015, 85 f. 92 Abb. 9, Zeichnung des (Sonnen-)Jahreszyklus, der von Sonnenwenden und Tagundnachtgleichen halbiert wird, woraus er vier Jahreszeiten ableitet. Der zeitliche Abstand zwischen den solaren Phänomenen beträgt

ca. 90 Tage, woraus er wiederum eine Verbindung zum 90°-Winkel in Kuşaklı konstruiert.

2417 Hoffner 1974a, 12–22. 24–28. 42 f. 48–51; Sommer BURU_x-, Winter *gimm(ant)*-.

2418 Hoffner 1974a, 18: EZEN *hewaš*, EZEN ZUNNI, EZEN *tethešnaš*, EZEN *tethuwaš*.

2419 Zum Fest s. I 1.2.1.

2420 Ertuğ 2000, 129–136, (gelber) Frühlingskrokus, Safran, »gelber Safrankrokus«.

2421 Hoffner 1974a, 16.

2422 Süel – Soysal 2003, 362 mit weiteren Referenzen.

2423 Zu Fenchel s. Zinko 1987, 14–18; Haas 1994, 773. Dagegen Durnford – Akeroyd 2005, 1–13, die auf Grundlage des Fundes aus Ortaköy (Süel – Soysal 2003, 349–365 Or 95/3, Çorum Museum Inv.-Nr. 4-3-95) *marāšanha* bzw. ZÁ.AḪ.LI^(sic) überzeugend als Fenchel identifizieren. Damit ist Fenchel aus der Liste der möglichen Übersetzungen zu streichen. In den akkadischen Texten wird die

vorstellbar. Safrankrokus wird zumeist als Übersetzung favorisiert. Dieser erblüht in der heutigen Türkei allerdings erst im Oktober.

Anzumerken ist, dass der europäische und der anatolische Erntezyklus unterschiedlich sind. In den Monaten September und Oktober beginnen anatolische Landwirte mit der Aussaat, während in Europa zumeist in den Monaten Februar bis April ausgesät wird. Das Aufgehen der Saat erfolgt in Anatolien nach langer Keimzeit je nach Höhenlage und Frucht im April, eine erste Ernte kann im Juni, Juli (Frühling/Frühsummer), eine zweite im November (später Herbst) eingebracht werden²⁴²⁴. In Europa grünen hingegen nach relativ kurzer Keimzeit im Mai und Juni die Feldfrüchte und werden im September oder Oktober, je nach Witterung, eingeholt. Die Erntezyklen sind deutlich verschoben.

Fruchtbar sind in Anatolien die Herbstmonate vor allem aufgrund ihres hohen Niederschlags. Vor und nach den heißen Sommermonaten kommt es in Anatolien zu schweren Gewittern. Gewitter sind in den hethitischen Ritualen als »wenn es im *ḥa-me-eš-ḥi*-[>Frühling<] donnert prominent erwähnt. Das erste Donnern (und Blitzen) des Jahres galt als Zeichen des Neubeginns und diente als – allerdings zeitlich flexibles – Startzeichen für Rituale und möglicherweise damit des Jahres²⁴²⁵. Das Motiv des Donnerns als Zeichen des Beginns dürfte spezifisch hethitisch sein und wurde bereits in der althethitischen Zeit praktiziert²⁴²⁶. Spezielle Gewitterrituale²⁴²⁷, aber auch Frühlingsrituale wurden aufgrund ihrer Bedingtheit *ad hoc* gefeiert und erforderten schnelle Reaktionen des Königs auch in dem Fall, dass er den Winter außerhalb der Hauptstadt Ḫattuša verbracht hatte²⁴²⁸. Dies galt jedoch nicht für so prominente Frühlingsfeste wie das AN.TAḪ.ŠUM, für die allgemein ein Beginn im *ḥamesḫant* galt²⁴²⁹.

Ätiologisch verursacht das Donnern entweder das wütende Grollen des Gottes selbst oder das Rollen seiner Wagenräder. Aus diesem Grund wird der dafür typische Telipinu-Mythos zur Untersuchung von Zeitkonzepten genauer betrachtet²⁴³⁰.

Aus mehreren Orakelanfragen, die den winterlichen Aufenthaltsort des Königs festlegen, ist zu erkennen, dass das Donnern nicht nur ein Zeichen für das Frühjahr, sondern auch für den Winter sein konnte²⁴³¹. Hethitische Worte für Gewitter sind *ḥaršiharši* und *tetheššar*. Dass es einen Zusammenhang zwischen *ḥaršiharši*-Gewitter²⁴³² bzw. ^(NINDA)*ḥarši*-Brot²⁴³³, einem häufig bezeugten (Opfer-)Brot, und dem

AN.TAḪ.ŠUM^(SAR) als Speisepflanze unter den Zwiebeln geführt, in medizinischen Texten schreibt man ihr bei verschiedenen Krankheiten heilende Wirkung, aber auch Schutzwirkung gegen Hexerei zu.

2424 Haas 1994, 693 f. z. B. KBo 2. 8 III 28 dürfte in die Erntezeit fallen, denn der Name des Festes »Handhabung der Sichel für die Gottheit der Nacht« und das Sammeln der Früchte verweisen auf einen spätsommerlich-herbstlichen Zeitraum, s. III 1.3.1.2.

2425 Güterbock 1959, 207; Haas 1970, 309 Bo 3136 Rs. 10' (»Fest für den Wettergott von Nerik«) oder ABoT 8 + (»Fest für den großen Wettergott«); KUB 5. 7 Vs. 12 (»Fest für den Wettergott von Zippalanda«) oder ebenfa 50 KUB 25. 23 I 8 GIM-*an-ma ḥa-me-eš-ḥi DÛ-ri te-et-ḥa-i* »Sobald es Frühling wird (und) es donnert« KUB 27. 35 II 12 GIM-*an-ma TE-ŠI DÛ-ri te-et-ḥi-ma-an is-ta-ma-aš-ša-an-zi* »Sobald es Frühling wird (und) man den Donner hört«.

2426 Neu 1970, 44–49; Archi 1973, 7–27: bes. 13 f. Anm. 34; Hoffner 1974a, 18 f.; Houwink ten Cate 1992, 92. 137 Anm. 21; Barsacchi 2015, 37–48.

2427 CTH 631, »Gewitterrituale« (EZEN^{HLA} *tethešnaš*) sind bereits seit der althethitischen Zeit nachweisbar und dürften hattischen Ursprungs sein (Neu 1970, 44. 46 f.). Eine »Scheu«, hethitisch *naḫun*, hatten die HethiterInnen vor Gewitter, dies ist einer Passage Vs. 2 f. aus »Muršilis Sprachlähmung« zu entnehmen, s. Williams-Forte 1993, 185–190 zur Darstellung dieser Naturgewalten. Wilhelm 1995a, 381–388 KBo 17. 74 + mit althethitischem Dupl. KBo 17. 11 + sowie KBo 17. 75; ebenda, 383 Anm. 5: (28)

mān D^IŠKUR-*aš titha* »Wenn der Wettergott donnert«. Im Rahmen des hattischen »Mondmärchens« (Kammenhuber 1955, 104 f.) wird ein Gewitterritual abgehalten (Neu 1970, 44 f.). Weitere Texte, die Gewitterrituale erwähnen, sind u. a. das Fragment CTH 631. 3 KUB 32. 132; CTH 630 KUB 32. 135 »Mond- und Donnerfest«; CTH 563 KUB 5. 4 I 27 f., 38 f. »Orakel über Überwintern des Königs«; CTH 517 KUB 38. 12 II 8 f. »Der Schutzgott von Karahna«; CTH 264 KUB 13. 4 I 10 Festkatalog »Instruktionen für Priester und Tempelpersonal«. Auch der Katalogeintrag KUB 30. 57 + lk. Kol. betrifft Gewitter, s. auch Gewitterlieder (?) auf KBo 4. 11 Rs. lk. Rand, oder KBo 17. 78, wo Reinigungsrituale aufgrund eines tödlichen Blitzschlages vorgeschrieben sind. – Bearbeitung durch Barsacchi 2015, 37–48, Zusammenfassung seiner Dissertation Barsacchi 2017. Hinweise z. B. darauf, dass im Gewitterritual das ^{GIS}*luttija*-, Fenster als Übergangsraum eine besondere Rolle spielte, zu Fenster s. III 2.2.6.1.

2428 Houwink ten Cate 1992, 92.

2429 Otten 1956, 101–105; Güterbock 1960, 80–89; Neve 1989, 346 CTH 600 KUB 36. 97 AN.TAḪ.ŠUM-Frühlingsfest, wo der Beginn des Festes eben nicht durch Donnern markiert wird, s. allgemein zu diesem Fest I 1.2.1.

2430 Überlegungen zur Ätiologie s. II 1.2.1; zum Telipinu-Mythos s. III 1.5.1.

2431 CTH 563, CTH 564 und CTH 568.

2432 Puhvel 1991, 198 f.: auch Name für ein Gefäß »(n.) >(thunder)storm (HI.HI); jar, pithos«.

2433 Puhvel 1991, 190–198: NINDA.KUR₄.RA, »dickes Brot«.

(DUG) *harši(jalli)*-Gefäß²⁴³⁴ gab, ist wahrscheinlich²⁴³⁵. Vielleicht verursachte das in den Texten belegte Öffnen/Schließen des Gefäßes oder das anschließende Mahlen/Mörsern des Getreides ein Geräusch, das an das Donnern erinnerte bzw. erklärte oder es gab einen zeitlichen Zusammenhang zwischen dem Öffnen bzw. Schließen des Gefäßes und einem Gewitter. Das wahrscheinlich vollzogene Befüllen dieses *harši*-Gefäßes lag wohl im Erntemonat Herbst zur Bevorratung und sein Öffnen zu Beginn der Aussaat im Frühling²⁴³⁶. Der zeitliche Zusammenhang des Endes der Bevorratung zu den Saatzeiten erscheint wahrscheinlicher²⁴³⁷. Hoffner nennt die Monate ab Mai als diejenigen mit den intensivsten Gewittern²⁴³⁸. Dieser Monat ist jedoch als Aussaatzeitraum aufgrund der folgenden sommerlichen Dürre eher unwahrscheinlich.

Die Zeitbestimmung zur Ernte oder Aussaat erfolgte in vielen Kulturen anhand astronomischer Kriterien, für deren Bestimmung ein Spezialist benötigt wurde²⁴³⁹. Im Hethitischen ist wahrscheinlicher, dass Rituale und damit Jahreszeiten anlassbezogen, d. h. nach dem ersten Gewitter begannen, wie die Bestimmung der Zeit für gewisse Rituale zeigt.

Ob die Jahreszeiten von gleicher Zahl und Dauer waren wie heute, d. h. vier mit je drei Monaten, ist ebenfalls nicht geklärt. Horst Klengel notiert, dass sie von unterschiedlicher Dauer gewesen seien, aber das Jahr viergeteilt war²⁴⁴⁰. Dabei dürften die Bezeichnungen *hamešha(nt)*²⁴⁴¹ für Frühling, möglicherweise die Monate März bis Juni – nach Klengel April bis Juni; BURU₁₄²⁴⁴² für Sommer/Erntezeit (Juli bis Oktober, ebenso Klengel) und *zena-* für Winter bzw. Herbst²⁴⁴³ (November bis Februar – nach Klengel nur Oktober) sowie gemäß Klengel der Winter als *gimm(ant)*- in den Monaten November bis März gestanden haben. Die (modern) Herbst und Winter genannten Jahreszeiten wurden im Hethitischen möglicherweise nicht differenziert²⁴⁴⁴. Im Jüngeren Großreich begann der *zena*-Herbst/Winter im achten hethitischen Monat, wie einem Kultinventar zu entnehmen sein könnte²⁴⁴⁵.

Die Einteilung in zwölf Monate ist hingegen für Taggar-Cohen nach IBoT 1. 29 wahrscheinlich²⁴⁴⁶. Sie begründet dies mit einem Fest für den Prinzen (in *Ḫattuša/Ankuwa* für die Göttin *Kataḫḫa*), bei dem die Zahl Zwölf eine besondere Rolle spielte²⁴⁴⁷. Auch bei einem Monatsfest ist in einem Ritual für den Wettergott der Stadt *Zaḫaluqa* die Anzahl Zwölf festgelegt²⁴⁴⁸. Möglicherweise ist dies ein Hinweis darauf, dass das Jahr in zwölf Monate unterteilt war. Ob diese Zwölfeinheit sich jedoch auf die Monate bezieht, muss offenbleiben. In einer Tafel mit Geburtsomina werden dreizehn Monate aufgeführt, wobei nach Beckman der dreizehnte ein Schaltmonat sei²⁴⁴⁹.

Die hier zusammengestellten Aussagen zur Einteilung der hethitischen Zeit sind widersprüchlich. Es gibt sowohl Argumente wie die funktionalistische Planung der Feldzüge nach der Schneeschmelze für einen Jahresbeginn im (heutigen) Frühling als auch Argumente für einen Jahresbeginn im Herbst wie die Aussaatzeiten in der türkischen Agrarwirtschaft oder das Blühen des AN.TAḪ.ŠUM-Safrankrokusses. Die Bitte um

2434 Zum *harši-* s. III 2.2.4.1.

2435 Neu 1970, 38 z. B. in KBo 17. 74 »Gewitterritual«. In diesem Zusammenhang sei noch auf die reduplizierenden Wortbildungen für »donnern« *tithai/tethai-* und »Blitz« *wantewantema-* (neben *wantemma-*)/*uwantiwanta-*, verwiesen, wodurch ein iterativer Charakter deutlich wird.

2436 Güterbock 1964c, 65. 69 Anm. 69; Hoffner 1974a, 50; Müller-Karpe 2017, 80 f.

2437 Müller-Karpe 2017, 80 f.

2438 Hoffner 1974a, 18 f.

2439 Vgl. Elias 2004, 66–74. Zu hethitischer astronomischer Zeitrechnung: González-García – Belmonte 2011, 461–494; Belmonte – González-García 2014, 110–123. Sie schlagen vor, dass sich der Beginn des AN.TAḪ.ŠUM und des *nuntarijašas*-Fests an den Äquinoktien orientierten, vgl. zur Orientierung an solaren Fixpunkten auch Aussagen bei Neve 1992a, 22 zur Orientierung der Oberstadt von Boğazkale oder Müller-Karpe 2015, 85 f. 92 Abb. 9, Zeichnung des (Sonnen-)Jahreszyklus mit vier Jahreszeiten mit jeweils 90 Tagen und Differenzierung anhand von Sonnenwenden und Tagundnachtgleichen.

2440 Hoffner 1974a, 14; Beckman 2004, 259 f.; Klengel 2006, 7.

2441 Rüster – Neu 1991, 23 Ü.BAR₈.

2442 Puhvel 1991, 183 f. *harp(iy)a* »Sommer«; Rüster – Neu 1991, 67.

2443 Rüster – Neu 1991, 84 führen keinen Eintrag für Herbst, aber für Winter: SÊD, SE₂₄, ŠE₁₂, ŠED₉.

2444 Rüster – Neu 1991, 84.

2445 Taggar-Cohen 2006, 298 f. KUB 38. 32 Vs. (8) GIM-an zé-e-na-aš ki-ša-ri A-NA MU-UḪ-TU ITU 8 KAM[(9) pa-ra-a UD.KAM¹⁷ ua-ar-pu-an-zi« [...] »When it becomes autumn, at the beginning² of the 8th month [on the following day they wash«. Zum Kalender s. auch del Monte – Tischler 1978, 91–92. 515 deutsche Übersetzung von KUB 38. 32 Vs. 1–21; Güterbock 1983, 203–217; Haas 1994, 692–695.

2446 Taggar-Cohen 2010, 113–131: bes. 118 f.; auch Belmonte – González-García 2015 gehen von einer Einteilung in zwölf Monate aus.

2447 Taggar-Cohen 2006, 352: So essen zwölf (LÜ.MEŠ)SANGA-Priester mit dem Prinzen, der Prinz libiert zwölf Göttinnen, u. a. zwölf Bauern, zwölf (MUNUS.MEŠ)KAR. KID werden erwähnt.

2448 Taggar-Cohen 2006, 183.

2449 Beckman 1983, 14–17 KUB 8. 35.

günstiges Klima ist kein valides Zeitkriterium, denn dies dürfte zu allen Jahreszeiten erwünscht gewesen sein.

Eine nähere Untersuchung zur Sakralisierung von Zeit und dem »Donnern« des Wettergottes bzw. des Fruchtbarkeitsgottes Telipinu sei angeschlossen, denn hier gab es einen – auch ätiologisch bedingten – räumlichen Zusammenhang, der spezifisch hethitisch ist²⁴⁵⁰.

III 1.5.1 Jahreszeiten- und Raumwechsel: Telipinu-Mythos

Die jahreszeitlichen Übergänge sind im Telipinu-Mythos gut zu verfolgen²⁴⁵¹. In der althethitischen Fassung war das Telipinu-Fest in Ḫannaḫanna und Kašša wohl ein sechstägiges Festrival, das ohne den Großkönig, aber unter Beteiligung eines DUMU.LUGAL-Prinzen durchgeführt wurde.

Die Erklärung für den Wechsel der Fruchtbarkeit im Lauf der Jahreszeiten war der Statuswechsel des Fruchtbarkeitsgottes von »besänftigt« zu »erzürnt«, was ihn dazu veranlasste, sein Heim zu verlassen und zu verschwinden. Da es *in illo tempore* gelungen war, den Gott zurückzuholen, enthält der Mythos traditionelle, aber auch ätiologische Züge²⁴⁵². Die Verstimmung des Gottes musste im Ritual durch Beschwörungen und Handlungen rückgängig gemacht, der Gott von seinem Zorn, einem unreinen Zustand, »gereinigt« werden, damit er in seinen innerstädtischen Tempel zurückkehrte²⁴⁵³.

Bei den Übergängen des Telipinu von einem verschwundenen, erzürnten Gott im »offenen Raum« zu einem besänftigten Gott innerhalb des Tempels spielten räumliche Schwellenbereiche eine große Rolle. Es ist ein Übergang und Wechsel in den Jahreszeiten von fruchtbar zu unfruchtbar und wieder in den fruchtbaren Zustand zurück. Gerade die Zeit der Krise, zu der wohl auch das Ritual abgehalten wurde, bedurfte einer Reaktivierung der *communitas*²⁴⁵⁴, um sich der Wiederkehr der fruchtbaren Zeit und somit der sozialen Ordnung zu vergewissern.

Die Zeit der göttlichen Abwesenheit ist als Zeit des Chaos²⁴⁵⁵ beschrieben, es ist die Übergangs- oder liminale Phase. Hierbei ist das »Haus« laut Romina della Casa das zentrale Symbol für die Ordnung²⁴⁵⁶. Indiz und Teil der Notzeit²⁴⁵⁷ waren, dass der sonst so mächtige Wettergott die Tür nicht öffnen konnte, um außerhalb nach Telipinu zu suchen; Flüsse flossen in die falsche Richtung, Schwangere gebären nicht und Ähnliches.

Als potentielle Aufenthaltsorte und somit Gegenräume zum architektonischen Kontext sind die Steppe, die Wiese, Felder und Moore genannt. Gefunden wurde der wütende Gott von einer Biene schlafend in einem

2450 Barsacchi 2015, 37–48, s. auch III 1.5.1; zur »Sakralisierung von Zeit« s. II 1.2.1; Überlegungen zur Ätiologie s. II 1.2.1.

2451 Zum Telipinu-Mythos u. a. Otten 1942; Güterbock 1959, 207–212; Jakob-Rost 1984, 10–91. 204–236; Kellerman 1986, 115–117; Taracha 1986, 180–183; Parker 1989, 283–296; Pecchioli-Daddi – Polvani 1990, 71–84; Rüter 1992, 475–482; Podella 1993, 427; Haas 1994, 442–445. 707–719; Beckman 1997c, 151–153; Haas – Hoffner 1998a, 14–17; Mazoyer 2001, 115–122; Polvani 2001, 413–420; Mazoyer 2003a; Hutter 2004b, 432–437; Popko 2007, 580; Görke 2008, 62 f.; della Casa 2010, 97–116; Rieken 2012; Asan 2014. Die (schriftliche) Zusammenstellung des Mythos (KUB 17. 10) wird aufgrund philologischer Kriterien in das Ältere Großreich, wahrscheinlich sogar schon in die althethitische Zeit datiert. Der Name ist abzuleiten von *teli*, »stark«, und *pinu-/puna-*, »Kind, Halbwüchsiger«.

2452 della Casa 2010, 97–116 untersuchte den Mythos mithilfe von Eliades Hierophanien-Modell (s. II 4.1.3), der Rituale als »gelebte Vorbilder« ansieht. Mithilfe seines Modells des Raums der Anordnungen von zentralen, geordneten und peripheren, chaotischen Räumen, die Durands Archetypen Tag – Nacht/hell – dunkel/belebt – unbelebt ähneln. Problematisch bei ihrer sehr spannenden

Interpretation ist allerdings, dass sie die moderne Methode als eine Art Beweis heranzieht, dass auch die HethiterInnen ähnlich dachten wie die bei Durand untersuchten Kulturen. Dies ist aber ein Zirkelschluss. Die modernen Methoden können nie als Beleg für etwas dienen – außer man geht von einer klaren Determinierung des Menschen und nicht von einem »freien Willen« aus. Auch wurde die kognitive Distanz (s. II 1) zur Gegenwart nicht beachtet. Ebenfalls erstaunt es, dass sie das Modell der Übergangsrituale (s. II 3.1.3), die in diesem Fall genau das beschreiben, was sie untersucht, nicht erwähnt. Sie gebraucht dagegen Bilder von Geburt und Wiedergeburt des Gottes bzw. vergleicht seinen Aufenthalt im Moor mit einer symbolischen Rückkehr in den »telluric womb« (della Casa 2010, 103). Zur Wirksamkeit des *in illo tempore* s. II 3.3.4. – Görke – Mouton 2014, 117–146 untersuchten weitere Rituale (u. a. CTH 591 KUB 10. 89 »Monatsfest«) auf liminale Phasen und den Wechsel des königlichen Status.

2453 Weitere Reinigungsrituale s. III 6.1.2.

2454 Zu *communitas* s. II 3.1.3.

2455 della Casa 2010, 102 f.

2456 della Casa 2010, 101 f.

2457 Podella 1993, 427 Notzeitmythos.

Wald bei der Stadt Lihzina bzw. in einer anderen Variante auf einer Wiese. Genannt werden als potentieller ›Stopp‹ auf diesem Weg das Tor, wo etwas »Gutes [...] geschnitten« wurde²⁴⁵⁸. Da dieses für die folgenden Passagen die einzige Ortsangabe ist, steht zu überlegen, ob am Tor die Opfertagen hergerichtet wurden und der verlockende Duft, die Smellscape, dort entstand. Die nächste Ortsangabe war der zu beschreitende Weg, der mit Feinöl besprenkelt wurde²⁴⁵⁹.

Diese Art der Beschwörung, die mit Feinöl, Getreide und Ähnlichem vollzogen werden konnte, trägt den hethitischen Namen *mugawar* (»Entsöhnung/Bittgebete«) und wurde auch zu anderen Anlässen vollzogen²⁴⁶⁰. Intention war stets, Gottheiten auf einen bestimmten Weg (zurück/herbei) zu bringen.

Als letzte Lokalität stand der Versammlungsort der Gottheiten unter einem Weißdorn²⁴⁶¹. Hier begannen die Ablösungsriten für den Zorn und die Wut des Telipinu. Der Zorn und die Wut wurden umgekehrt beschworen, in die unbelebte Landschaft zu gehen. Ein Statuswechsel von wütend zu beruhigt vollzog sich in dieser performativen Analogie. Der Sprechakt besagte, das Haus solle den Zorn gehen lassen, der innere Pfeiler, das Fenster, die Türangel ebenso²⁴⁶². Weiterhin sollte der Zorn den inneren Hof, das Tor, den Torbau und den Königsweg passieren. Er sollte nicht in die fruchtbaren Felder, die Gärten oder den Wald gehen, sondern auf den Weg zur Sonnengöttin der Erde, d. h. in die Unterwelt²⁴⁶³.

Das sind erwähnte und somit erwähnenswerte, relevante Übergangsstationen zwischen ›innen‹ und ›außen‹, ›architektonischem‹ und ›offenem Raum‹ bzw. der Unterwelt. Die Unterwelt wiederum dürfte negativ konnotiert gewesen sein, da sie die negativen Kräfte aufnehmen sollte²⁴⁶⁴. Der Raumbezug wurde besonders an den Schwellenbereichen des Tempels (innere Pfeiler, Fenster, Türangel, Hof, Tor) und denen des ›offenen Raums‹ wie Torbau oder Königsweg betont²⁴⁶⁵. Ansätze für zukünftige Untersuchungen, sowohl an den Schriftquellen als auch an den Baubefunden, zeichnen sich für diese Schwellen deutlich ab. Als räumliches Konzept tritt die Gegenüberstellung von städtischer zu ländlicher Umwelt auf.

Erst wenn es gelungen war, den Gott zurückzulocken, konnte die Zeit voranschreiten. Als zeitliches Konzept diente im Telipinu-Mythos die Soundscape des Gewittergrollens als Signal. Erst nachdem der Gott wieder in den Tempel eingezogen war, war Ruhe und kehrten die Fruchtbarkeit und der Regen auf die Erde zurück. Raum und Zeit bilden hier gemeinsam die Grundlage für die Gesellschaft.

Eine zeitliche Zuordnung ist dennoch für den Ablauf des Rituals nicht möglich. Es könnte sowohl für die Monate März/April gelten, in denen nach dem Schnee der (Gewitter-)Regen zurückkehrt, als auch für den Oktober/November, in dem nach langer Dürre der Regen wieder Einzug hält.

III 1.5.2 Zeit- und Raumkonzept

Zu den weiteren, für uns selbstverständlichen zeitlichen Konzepten gehört die Unterteilung von Tag und Nacht. Tag und Nacht haben möglicherweise ebenfalls Auswirkungen auf die Wahrnehmung von ›offenen Räumen‹. Beobachtbar ist beispielsweise, dass zu Beginn der Dämmerung, wörtlich »wenn die ^{GIS} *zup(p)ari*-Fackeln entzündet werden«, die Prozessionen und Umzüge in Siedlungen zurückkehren²⁴⁶⁶. Gegen Sonnenuntergang wurden die Gottheitsbilder meist in den Tempel zurückgebracht und dort die Kulthandlungen fortgesetzt²⁴⁶⁷. Nur in Ausnahmefällen blieben die Kultgegenstände außerhalb der Stadt²⁴⁶⁸.

Angemerkt sei weiterhin zur Konzipierung von Zeit eine Beobachtung an den Felsbildern Nr. 28/29 in Yazılıkaya (I-Nr. 63). Bereits ihre äußere Form als stierköpfige Mischweser, ihre zentrale Position

2458 Text nach Beckman 1997c, 151-153 CTH 324 KUB 17. 10 II 3'-8'.

2459 KUB 17. 10 II 28'-32'.

2460 Pecchioli-Daddi – Polvani 1990, 75. 81; García Trabazo 2002, 109. 123. 126; della Casa 2010, 107; zu *mugawar* s. III 3.1.2.

2461 KUB 17. 10 III 28-34.

2462 Hoffner 1998a, 17; zu Fenster s. III 2.2.6.1.

2463 Zur Unterwelt bzw. Sonnengöttin der Erde s. III 1.3.3.2.

2464 Zu diesen Kontaktzonen s. III 1.3.3.2; della Casa 2010, 97-116 argumentiert sogar für eine negative Wertsetzung in der Konzeption des ›offenen Raums‹.

2465 Vgl. auch zu Toren als Umsetzungs- s. III 1.3.1.3 und als Rechtsräume s. III 1.4.2; zu den Schwellen als Fokuslokalitäten s. III 2.2.6.1.

2466 Beispielsweise KUB 20. 96 Rs. IV, V Rückkehr abends, denn es werden Fackeln erwähnt.

2467 Carter 1962, 105-115; Darga 1969, 17; KBo 2. 13.

2468 Carter 1962, 26-50: 28 f. KBo 2. 7 Rs. 19-22.

in einer der ersten Sichtachsen von Kammer A und das Durchbrechen der Standfläche machen sie zu herausragenden Figuren. Die beiden Mischwesen werden – wie im Rahmen der Vorstellung von Yazılıkaya dargelegt – üblicherweise als die Begleittiere des Wettergottes Šeri(š) und Ḫurri(š) angesprochen²⁴⁶⁹. Das Symbol, das sie über ihren Köpfen tragen, wird als Himmel, das, auf dem sie stehen, als Erde gedeutet. Die Namen der Stiermischwesen Šeri(š) und Ḫurri(š) könnten aber auch in Verbindung mit den Worten für Tag und Nacht stehen²⁴⁷⁰. Zu überlegen ist, ob in dieser emblematischen Darstellung eine Konzeptualisierung von Zeit und Raum bei den HethiterInnen verborgen liegt. Dann würden auf der horizontalen Zeitachse, auf der sich die Gottheiten befinden, symbolisch Tag und Nacht stehen und Himmel und Erde quasi den vertikalen Rahmen bieten. Dies wäre ein duales Prinzip von Gegensatzpaaren, die sich sowohl zeitlich als auch räumlich ausschließen, aber dennoch als zwei Seiten einer Medaille verbunden sind.

In diesem Bild der Mischwesen sei daher die Manifestation einer Verehrung eines abstrakten Zeit- und Raumkonzepts vorgeschlagen, das von den anderen göttlichen Abstrahierungen in den Zuständigkeitsbereichen wie Wetter, Weisheit oder Fruchtbarkeit abweicht.

III 1.6 Zwischenergebnis Mindscape

In erster Linie ist festzuhalten, dass sich die Ausgangsüberlegung bestätigte, dass in der schriftlich überlieferten Mindscape Qualitätsunterschiede im ›offenen Raum‹ im Hethitischen zu erkennen sind. Selbst in der Mindscape der Zeitvorstellungen fanden sich Aspekte der Landschaft, wenn nämlich Rituale zur Rückkehr der fruchtbaren Jahreszeit an liminalen Übergängen wie Toren umgesetzt wurden.

›Offener Raum‹ selbst besaß produktive Qualitäten, die ihn bezüglich seiner Nutzung aufteilten. Hawkins verband beispielsweise die Felsbilder mit der sakral-produktiven Landschaft, wenn er die von Tuḫalija errichteten als Markierung für kultisches Jagdgeschehen interpretiert²⁴⁷¹.

Die historischen Qualitäten fanden sich einerseits in Benennungen der Landschaft, in die damit Geschichten eingeschrieben waren, und andererseits im politischen Diskurs bei der Verhandlung von Grenzen und Zuständigkeiten der Raumpflege. Die hethitischen Felsbilder daneben mit einer historischen Erinnerungskultur der Ereignisgeschichte zu verbinden, – ist, wie vieles andere auch – nicht auszuschließen. Verbindungen zur (historischen oder mythologischen) Ereignisgeschichte sind jedoch nicht verifizierbar.

Sakrale sowie nicht-sakrale Qualitäten waren nicht omnipräsent, sondern in ausgewählten bzw. aktivierbaren Bereichen verortet. Aufenthaltsorte von Gottheiten mussten herausgefunden werden und waren nicht auf menschliche Einflusszonen wie die städtischen Tempel beschränkt. Die Urbanisierung der Gottheiten wäre den HethiterInnen jedoch anscheinend ausgesprochen willkommen gewesen, denn das Ziel zahlreicher Rituale war die Herbeirufung von Gottheiten. Prozessionen mit Gottheitsbildern in den ›offenen Raum‹ wiederum mussten teilweise unter ›Sicherheitsvorkehrungen‹ vollzogen werden; auch bei Umzügen ohne Mitnahme von Gottheitsbildern war die rituelle Reinheit der Teilnehmenden bedroht²⁴⁷². Der Vorschlag von Peter und Wilhelm bewährte sich, zwischen ›reinen‹ und ›unreinen‹ statt zwischen ›sakralen‹ und ›profanen‹ Räumen zu differenzieren²⁴⁷³. Bei der Untersuchung dieses Kapitels dominierten Differenzierungen von ›rein‹ und ›unrein‹²⁴⁷⁴. Beim Begriffspaar ›rein‹/›unrein‹ war menschliche Manipulation und aktive Gestaltung durch körperlichen Einsatz möglich, während ›sakral‹/›profan‹ statische Zustände darstellen und nicht manipulierbar sind²⁴⁷⁵.

Weiterhin konnte festgestellt werden, dass in der Mindscape göttlicher Zugang nicht gleichbedeutend mit vertikaler Qualität und dem Besuch von Bergen war²⁴⁷⁶.

2469 Zur Beschreibung s. I 1.1.4.

2470 Haas 1982, 77 f. 223 Anm. 167; Portnoff 2006, 278 Anm. 14; bestärkt durch den Neufund einer *kaluti*-Liste aus Ortaköy, s. Oliva 2017, 177, zu Šeri(š) und Ḫurri(š) s. III 2.1.3.3.

2471 Hawkins 2006, 49–76; Hawkins 2015, 4; ähnlich Müller-Karpe 2015, 84.

2472 s. III 1.3.1.

2473 Wilhelm 1999, 204 f.; Peter 2004, 268; s. II 1.2.1; II 3.1.2; III 1.3.

2474 s. III.1.3.3.

2475 Zur Dichotomie s. II 1.2.1; Auflösung der Dichotomie durch Körperlichkeit s. II 3.1.2; Einsatz des Körpers in der Touchscape s. III 6.1.2, abschließend s. IV 1.1.

2476 s. III 1.3.2.

III 2 Visionscape

Begonnen wird die relationale Untersuchung der Beziehungen der Ortsräume zu den schriftlichen Konzepten der Mindscape der BewohnerInnen Anatoliens im entwickelten 2. Jt. anhand der umfassenden Visionscape²⁴⁷⁷. Das Folgende verbindet modellhaft die Bildwelten des immobilen und passiv-mobilen Bildkonzepts mit dem Habitus der aktiv-mobilen Lebensformen und den Konzipierungen der Textquellen. Die so ermittelte Inszenierung der Umsetzungsräume erlaubt Rückschlüsse auf die praktische Manipulation auf der Ebene der visuellen Wahrnehmung.

III 2.1 Immobil: Bildwerke im ›offenen Raum‹

Die immobile Visionscape bezeichnet im Rahmen dieser Methodenentwicklung die raumgestaltenden ortsfesten Felsbilder, Stelen und (Wasser-)Becken im ›offenen Raum‹ als Bildwerke²⁴⁷⁸. Wie dargelegt ist ›immobil‹ ein Hilfsbegriff für die immobile Affordanz im gelebten ›offenen Raum‹²⁴⁷⁹. Der Begriff fokussiert neben der Affordanz eine zeitliche Komponente: Immobiler Raumbilder, aber auch die Mindscape können von längerer Dauer als beispielsweise passiv-mobile Ausstattungen und Realien oder aktiv-mobile Lebensformen sein. Eine Zuordnung zu ›immobil‹ bzw. ›passiv-mobil‹ war nicht in allen Fällen eindeutig. So wurde beispielsweise eine Göttinnendarstellung (**PM-Nr. 9**) in ihrer übermenschlichen Größe zwar wahrscheinlich ortsfest verehrt, doch wird sie wie die anderen Gottheitsbilder dem passiv-mobilen Raum zugeordnet, da sie eher Handlungselement und Agens war. Hingegen wurden ein wohl als Opferstein genutztes, ortsfestes bauliches, aber potentiell bewegliches Element aus Tempel 5 (**I-Nr. 16B**) sowie die Emirgazi-Altäre (**I-Nr. 31**) dem ›immobil‹ zugeordnet, da sie eher Raumelemente bilden.

Die immobile Visionscape wird in die Annäherungsstufen Makro-, Medium- und Mikroebene unterteilt²⁴⁸⁰. Im Kapitel Makroebene wird der Frage nachgegangen, nach welchen Kriterien Ortsräume zur Durchführung des Ritualgeschehens im ›offenen Raum‹ ausgewählt werden konnten.

III 2.1.1 Makroebene: Lage

Die Felsbilder, Wasserbauwerke und Stelen sind annähernd über Gesamtanatolien verbreitet (s. Karte 1 S. 438). Die Beschreibung der jeweiligen Lage ist dem Katalog zu entnehmen²⁴⁸¹. Es sei lediglich vermerkt, dass es von den 16 Felsbildern, deren Ortsraum bekannt ist, mehrere Gruppen gibt: eine westliche bestehend aus Akpınar, Karabel A, B, Suratkaya²⁴⁸², eine westlich-zentrale aus Beyköy, Gâvurkalesi und Hatip²⁴⁸³, eine zentrale aus Malkaya und Yazılıkaya²⁴⁸⁴ und eine südöstliche Gruppe aus Fıraktın, Hanyeri/Gezbel, Hemite, Imamkulu, Sirkeli 1, 2 und Taşçı A, B²⁴⁸⁵. Die Himmelsrichtungen orientieren sich an der Perspektive von Boğazkale. Im Norden wurde bisher kein Felsbild gefunden, die Mehrheit lag im Südosten.

Die Fundorte der Stelen sind hingegen selten bekannt, reichen aber ebenfalls von Westanatolien (Torbali, **I-Nr. 59**) bis an die syrische Grenze (Çağdın, **I-Nr. 23**).

2477 Vorüberlegungen zur Visionscape s. II 5.2.

2478 Popko 1978 diskutierte weitere Fokuslokalitäten des Raums wie spezielle Gebäude, Mauern, Türen und Türriegel, Fenster. Diese sind nicht Gegenstand der vorliegenden Untersuchung. – Positivliste: 16 Felsbilder: Akpınar (**I-Nr. 1**), Beyköy (**I-Nr. 9**), Fıraktın (**I-Nr. 34**), Gâvurkalesi (**I-Nr. 35**), Hanyeri/Gezbel (**I-Nr. 38**), Hatip (**I-Nr. 39**), Hemite (**I-Nr. 40**), Imamkulu (**I-Nr. 41**), Karabel A (**I-Nr. 42**), Malkaya (**I-Nr. 53**), Sirkeli 1, Sirkeli 2 (**I-Nr. 55**), Suratkaya (**I-Nr. 56**), Taşçı A, Taşçı B (**I-Nr. 57**), Yazılıkaya (**I-Nr. 63**). – Vier Wasseranlagen: Eflatun Pınar (**I-Nr. 30**), Gölpınar (**I-Nr. 37**), Kuşaklı (**I-Nr. 51**), Yalburt (**I-Nr. 62**).

2479 s. II 1.1.2.2.

2480 s. II 5.2.3.

2481 Zur Lokalisierung vor allem Kohlmeier 1983; Rossner 1988; Ehringhaus 2005; Bilgin online.

2482 Akpınar (**I-Nr. 1**), Karabel A (**I-Nr. 42**), Suratkaya (**I-Nr. 56**).

2483 Beyköy (**I-Nr. 9**), Gâvurkalesi (**I-Nr. 35**), Hatip (**I-Nr. 39**).

2484 Malkaya (**I-Nr. 53**), Yazılıkaya (**I-Nr. 63**).

2485 Fıraktın (**I-Nr. 34**), Hanyeri/Gezbel (**I-Nr. 38**), Hemite (**I-Nr. 40**), Imamkulu (**I-Nr. 41**), Sirkeli 1 (**I-Nr. 55A**), Sirkeli 2 (**I-Nr. 55B**), Taşçı A, Taşçı B (**I-Nr. 57**).

Die nur teilweise bebilderten Wasserbauwerke und -dämme von Eflatun Pınar, Köylütolu Yayla und Yalburt hingegen befinden sich im Südwesten, Gölpınar und Boğazkale zentral und im Osten Göllüce, Karakuyu und Kuşaklı²⁴⁸⁶. Auch hier ist der Nordbereich ohne einschlägige Befunde, bemerkenswerterweise aber auch der Südosten, der die Mehrheit der Felsbilder beherbergt.

Die Lage der Anbringung in Bezug auf zeitgleiche Siedlungen ist relativ inhomogen. Collins meinte zwar, dass jeder Ortschaft ein besonderes Heiligtum zugeordnet war²⁴⁸⁷, aber nur vier der Felsbilder lagen sicher in der Nähe von zeitgleichen Siedlungen, bei Staudämmen ist eine Nähe üblicher²⁴⁸⁸. Im Fall von Yazılıkaya war die Stadtmauer der Hauptstadt etwa 1,6 km entfernt, im Fall von Eflatun Pınar die zeitgleiche, bisher unerforschte Siedlung nur 350 m weit weg (**I-Nr. 30**). Nachvollziehbar ist dies auch bei Gâvurkalesi (**I-Nr. 35**), dem Staudamm von Gölpınar bei Alaca Höyük (**I-Nr. 37**), dem (^{NA4})*huwaši* mit Teich bei Kuşaklı (**I-Nr. 51**) und den Felsbildern von Sirkeli (**I-Nr. 55**) und eventuell Hatip (**I-Nr. 39**). Sie nennt jedoch auch Yalburt (**I-Nr. 62**), wo während eines Surveys keine zugehörige Siedlung gefunden wurde²⁴⁸⁹, und Ağılonü als Kultplatz bei Ortaköy, das eher ein Werkstattbereich mit Gruben sein dürfte²⁴⁹⁰. Auch Firaktin wurde in ca. 2 km Entfernung liegender Höyük zugeordnet, dessen Funde in diese Zeit datieren sollen (**I-Nr. 34**)²⁴⁹¹.

Von keiner Siedlung aus waren jedoch die Felsbilder erkennbar, von dem Siedlungsrücken wenigstens partiell die Fassade des Quellbeckens von Eflatun Pınar. In Sirkeli und Gâvurkalesi wandten sich die Bilder von der Siedlung ab. Damit bildeten auch die genannten Siedlungen keinen Teil der Mediemebene. Bei der Mehrheit der Anlagen im ›offenen Raum‹ konnte kein Bezug zu einer Siedlung im Umkreis von 5 km gefunden werden.

Überlegungen zur regionalen Verteilung erhellen bei der derzeitigen Befundlage die Interpretation der Felsbilder nicht. Grenzverläufe, die Gruppierungen oder Lagen erklären, waren außerdem sicherlich nicht dauerhaft gültig, sodass die Lage der Felsbilder nicht zwingend unserem heutigen Verständnis der Ausdehnung eines hethitischen ›Reiches‹ entsprechen muss²⁴⁹². Angemerkt sei auch, dass Grenzen im Altertum oft mehr ein ›Niemandland‹, ein breiterer Streifen oder Abschnitt in der Umwelt gewesen sind. In diesem fehlte es den sich bewegenden Menschen an Schutz, die nächste Siedlung war weiter entfernt²⁴⁹³. Symbolisch bot laut den BefürworterInnen der Markierungsfunktion in diesem – ›seinem‹ – Bereich der König seinen Schutz, indem er auch göttliche Mächte mit einband²⁴⁹⁴. Damit wären die AdressatInnen menschliche Reisende und hier lebende ›Untertanen‹ und nicht die Gottheiten.

Für die Solitärdarstellungen von Lokalfürsten als Bogenträger wie in Karabel und Torbalı²⁴⁹⁵, Hanyeri und Hemite ist ein Konzept der ›historischen‹ Qualität der Felsbilder als Besitz- und Schutzindikatoren diskutierbar. Vor allem die Bogenträger befanden sich an Passwegen, von deren Intensität ihrer Nutzung allerdings nichts bekannt ist. Für die Darstellungen im kurzen Gewand mit Waffen wie Kurunti in Hatip und der namenslosen Person von Ermenek²⁴⁹⁶ sind sie ebenfalls möglich. Auf letzterem ist jedoch der Bogen nicht erkennbar.

2486 Boğazkale (o. Nr., Staudämme aus der Magnetik bekannt, s. I 1.1.1), Eflatun Pınar (**I-Nr. 30**), Göllüce (**I-Nr. 36**), Gölpınar (**I-Nr. 37**), Karakuyu (**I-Nr. 44**), Köylütolu Yayla (**I-Nr. 50**), Kuşaklı (**I-Nr. 51**), Yalburt (**I-Nr. 62**).

2487 Collins 2013, 102 f.

2488 Vgl. Gâvurkalesi (**I-Nr. 35**), Sirkeli (**I-Nr. 55**), Yazılıkaya (**I-Nr. 63**) sowie im Umfeld von Hatip (**I-Nr. 39**). Hier wurden u. a. spätbronzezeitliche Funde gemacht, was aus eigener Anschauung für den Sporn oberhalb des Bildes bestätigt werden kann, s. Bahar 1998, 105–120; Bahar u. a. 2007, 2 Abb. 3. – Bei den Wasserreservoirs dürfte es sich anders verhalten: Eflatun Pınar (**I-Nr. 30**), Gölpınar bei Alaca Höyük (**I-Nr. 37**), Staudämme im Umfeld von Boğazkale, Kuşaklı (**I-Nr. 51**), unklar: Göllüce (**I-Nr. 36**), Karakuyu (**I-Nr. 44**) und Köylütolu Yayla (**I-Nr. 50**) (eventuell Befestigung bei Zaferiye).

2489 Erbil – Mouton 2012, 65 nennen Çobankaya (Şuhut Höyük) in 8 km Entfernung. Die Surveyergebnisse von

Harmanşah – Johnson 2012, 335–360; Harmanşah – Johnson 2015a, 235–250; Harmanşah – Johnson 2015b, 259–281; Harmanşah u. a. 2015, 217–234 sprechen jedoch dagegen.

2490 M. Süel 2010, 31–52; M. Süel 2015, 113–121.

2491 Pro Bittel 1939b, 568 und Ehringhaus 2005, 65; contra: Persönliche Kommunikation A. Schachner, Istanbul 2009.

2492 Stokkel 2005, 171–188 weist weiterhin darauf hin, dass die Bezeichnungen (z. B. Berge, Flüsse) in den Texten als Grenzen des hethitischen Reiches heute nicht in der Topographie zu identifizieren seien. Zu Grenzen s. auch Bryce 2007b, 125–131; Melchert 2007a, 507–513.

2493 Seeher 2009, 119–139.

2494 Ähnlich Bonatz 2007a; Ullman 2010, 188.

2495 Torbalı (**I-Nr. 59**).

2496 Ermenek (**I-Nr. 32**).

Im Rahmen des Netzwerkes signifikanter Räume stellte Ullman die Hypothese auf, dass die Anbringungsorte bedeutsamer seien als das, was auf ihnen dargestellt ist²⁴⁹⁷. Wahrscheinlich waren – seiner Meinung nach – die Ortsräume bereits vor der Anbringung der Felsbilder ›Wert-voll‹ und kulturell signifikant, d. h. mit sakralen Qualitäten ausgestattet. Ullman erweiterte diese Aussage auf die Anbringungsorte aller hethitischen Felsbilder.

Für die Makroebene ist die Lage der Felsbilder an Pässen und anderen Übergängen oder abseits der Wegesysteme relevant. Zahlreiche Forschende wiesen darauf hin, dass sich die Felsbilder »am Rand oder außerhalb des Verbreitungsgebiets der materiellen Kultur des hethitischen Kernlandes« befanden und sich eher auf Wege und Pässe beziehen²⁴⁹⁸.

Auch die Diskussion um die Funktion der Bildwerke verweist auf die Lage in der Makroebene. So differenzierte Kohlmeyer zwischen den Felsbildern mit und ohne Darstellung von Gottheiten²⁴⁹⁹. Ersteren gestand er eine kultische Funktion zu, während die Solitärdarstellungen von menschlichen Herrschern zwar auch Bezug zu »kultisch genutzten Orten« wie Wasserläufen und Ähnlichem hätten, jedoch eher Repräsentation von Macht an verkehrsgeographisch bzw. strategisch wichtigen Orten seien²⁵⁰⁰. Schachner zählte Firaktın, Imamkulu, Taşçı, Hanyeri, Sirkeli zu den Grenzmarkierungen²⁵⁰¹. Ebenso argumentierte Turgut Yiğit zusätzlich für Hemite²⁵⁰². Börker-Klähn wies darauf hin, dass sich Hanyeri auf der gleichen Linie wie die Vilayet-Grenze von Kayseri zu Adana befindet, woraus sie eine auch damalige Grenzfunktion ableitete²⁵⁰³. Heute verläuft die Straße nah des Reliefs²⁵⁰⁴. Allerdings ist das Relief nicht auf der Passhöhe, sondern unterhalb angebracht. Sirkeli liegt möglicherweise an einer Überlandroute, Hemite (angeblich) an einer alten Furt, was durch eine mittelalterliche Burgbebauung in diesem Bereich möglich erscheint. Karabel, Hanyeri und Ermenek im Seitental des Göksu befinden sich zumindest an heute noch genutzten Passstraßen, ebenso wie die Bilder von Akpınar und Keben²⁵⁰⁵.

Hawkins sprach vor allem Karabel und Hatip eine markierende Funktion zu, wobei Hatip die Grenze zwischen der Siedlung İkkuanija (Konya) in Hatti und Karahöyük (Uşša) in Tarhuntaşša markieren könnte²⁵⁰⁶.

Auch Eflatun Pınar, Fassılar – allerdings leicht nördlich versetzt – und Hatip sollen an einer alten Route entlang des Çavuş Çay und der Inlüce Deresi eine markierend-kommunikative Funktion gehabt haben²⁵⁰⁷. Stokkel sieht Hanyeri und Imamkulu als ›profane‹ Landmarkierungsgruppe, Firaktın und Taşçı hingegen als ›sakrale‹ Markierung²⁵⁰⁸. Schließlich argumentierte Seeher, dass die Felsbilder »Siegelabdrücken« gleichen, die der Landschaft einen Besitzanspruch »aufdrücken«²⁵⁰⁹, differenziert aber zwischen »Visitenkarten« der Machtdemonstration und denen, die »Teil eines Heiligtums« gewesen sein könnten wie Firaktın und Imamkulu²⁵¹⁰.

2497 Ullman 2010, 20.

2498 Rossner 1988, 37 f.; Börker-Klähn 1996, 52 f.; Starke 1997, 451: verkehrsgünstig Karabel A, B (I-Nr. 42); Alexander 1998, 15; Hawkins 1998a, 21–25: verkehrsgünstig Karabel A, B und Hatip (I-Nr. 39); Ehringhaus 2005, 87 f. 106. 108: verkehrsgünstig Karabel A, B, Hatip und Hemite (I-Nr. 40); Stokkel 2005, 171–188; Seeher 2009, 119–139; Glatz – Plourde 2011, 33–66; Schachner 2012, 150; Simon 2012, 687: Befürworter einer »verkehrsgünstigen Lage«; Hawkins 2015, 3 f. 6; Yiğit 2016, 59–67.

2499 Kohlmeyer 1983.

2500 Kohlmeyer 1983, 106: Zu ersteren zählt er Yazılıkaya (I-Nr. 63), Gâvurkalesi (I-Nr. 35), Eflatun Pınar (I-Nr. 30) und Akpınar (I-Nr. 1). »Stätten religiösen oder magischen Charakters« sind Hanyeri, Karabel B, Taşçı, Firaktın (I-Nr. 34) und Sirkeli (I-Nr. 55), aber auch den anderen können kultische Überlegungen zugrundeliegen. Ähnlich Ökse 2011, 237; zu Macht s. II 3.3.4.

2501 Beispielsweise Schachner 2012, 150; s. auch Seeher 2009, 119–139; Glatz – Plourde 2011, 33–66. Firaktın (I-Nr. 34), Imamkulu (I-Nr. 41), Taşçı (I-Nr. 57), Hanyeri (I-Nr. 38), Sirkeli (I-Nr. 55).

2502 Yiğit 2016, 59–67: für Firaktın, Taşçı, Hanyeri, Imamkulu, Sirkeli, aber auch Hemite (I-Nr. 40).

2503 Börker-Klähn 1996, 52 f. In römischer Zeit wurde der Kuruçaybel-Pass als Verbindung mit Kayseri genutzt. Daneben gab es noch den Kurubel-Pass..

2504 Kohlmeyer 1983, 86 Anm. 808 Sie wurde jedoch erst nach 1983 als Verkehrsweg ausgebaut.

2505 Akpınar (I-Nr. 1), Ermenek (I-Nr. 32), Hanyeri (I-Nr. 38), Karabel (I-Nr. 42), Keben (I-Nr. 48).

2506 Hawkins 2015, 3 f. 6. Hatip (I-Nr. 39). Simon 2012, 688 f. verortet hier den nördlichen Grenzverlauf von Tarhuntaşša, weil »die Grenzlinie aus Arimmatta abknickt«, weist aber dennoch auf die geringe Sichtbarkeit hin. Angemerkt sei weiterhin zu Simon, dass das angeführte Relief von Karabel A (I-Nr. 42) zwar – im Unterschied – über eine gute Sichtbarkeit verfügt, doch nur knapp »überlebensgroß« ist und auch nicht über eine maximale Sichtbarkeit verfügt, Ausführungen zur Visionscape s. III 2.1.2.3.

2507 Ullman 2010, 237–239. Eflatun Pınar (I-Nr. 30), Fassılar (I-Nr. 33).

2508 Stokkel 2005, 171–188: zur Abfolge Hanyeri (I-Nr. 38), Imamkulu (I-Nr. 41), Taşçı (I-Nr. 57), Firaktın (I-Nr. 34).

2509 Seeher 2009, 119–139.

2510 Seeher 2012, 38 f.

Mit Ausnahme von Yazılıkaya, Gâvurkalesi, Malkaya und zumeist Eflatun Pınar wurde fast jedes der Bildwerke in diesem Kontext diskutiert²⁵¹¹. Es herrscht also kein Konsens, welches der Bildwerke im Bereich von Grenzen lag und damit ›(grenz)markierende‹ Funktion des ›historischen‹ Herrschaftsanspruches markierte. Kohlmeyer ließ die Ursachen der Anbringung weitestgehend offen, allein stilistisch sah er einen engen Zusammenhang zwischen den Bildern. Ihre Wirkung lag seines Erachtens sowohl im propagandistischen als auch im kultischen Kontext²⁵¹².

Glatz nannte die Felsbilder »landscape monuments« und sieht in ihnen Bestandteile eines »ideological discourse«, der territoriale Hegemonie bzw. das Streben danach an erweiterten Grenzsituationen ausdrückt²⁵¹³. Auch Seeher interpretiert sie zwar als Demonstration politischer Macht in den Randgebieten des Reiches, weist ihnen aber auch kommunikative Potentiale zu²⁵¹⁴. Ullman meint in seiner Dissertation, dass durch die Bilder ein »imaginary network of lines« entstand, welches Siedlungen mit Ritualschauplätzen verband und hethitische Landschaften formte und dominierte²⁵¹⁵.

Zusammengefasst ist dieser Ansatz eine funktionalistisch-historische Interpretation mit der Betonung kommunikativer Funktionen (an Wegesystemen). Wie anhand dieser Zusammenstellung erkennbar, sind es vor allem die modernen, zentraleuropäischen Betrachtenden der Bildwerke und ihr Zeitgeist, die zu Veränderungen in den Interpretationen führten. Die Funktion ist nicht aus sich heraus eindeutig interpretierbar.

Wie in der Mindscape festgestellt gab es potentiell ›produktive‹, ›historische‹, ›sakrale‹, ›nicht-sakrale‹ und ›temporale‹ Qualitäten²⁵¹⁶. Den hethitischen Felsbildern und damit ihrer Mindscape werden bei obiger Diskussion ›sakrale‹ bzw. ›historische‹ und ›politische‹ Qualitäten zugeschrieben, ›produktive‹ und ›nicht-sakrale‹ Qualitäten allerdings nicht diskutiert. Die Interpretation der Felsbilder als Markierung von Gebietsgrenzen entspricht dabei der ›historischen‹ Qualität, die als kultische Markierungen der ›sakralen‹.

Kulturelle Faktoren wie historische Memorieren von Grenzen und Ereignissen u. a. sind aus heutiger Sicht ohne Inschriften nicht verifizierbar. Ein oft angeführtes Argument ist, dass die Grenzverläufe, die in den Texten festgelegt wurden, auch im ›offenen Raum‹ sichtbar gemacht werden sollten. Dagegen kann angeführt werden, dass eine der umstrittensten Grenzen die im Norden zu den Kaškäern war. Dort ist (bisher) kein Felsbild erhalten²⁵¹⁷. Gegenargument mag sein, dass die Grenze zu den Kaškäern besser bewacht und dichter mit Türmen bestellt war, sodass hier ein symbolischer Schutz nicht benötigt wurde. Doch auch aus dem Südosten sind zahlreiche Siedlungen und dennoch Felsbilder bekannt. Andere Gründe, möglicherweise der interkulturellen Beeinflussungen, sind vorstellbar²⁵¹⁸, warum die Felsbilder eher ein Phänomen im Westen und Süden von Hattuša waren. Zu überlegen ist, ob die sprachliche und somit wohl kulturelle Beeinflussung aus dem heutigen ägyptischen oder syrischen Gebiet ein Grund ist, warum Felsbilder im Süden verbreitet sind und sie zu einer Zeit aufkommen, in der die Kontakte intensiver wurden.

Weiterhin ist gegen die Interpretation als Grenzmarkierung anzuführen, dass die historische Qualität der Memorierung bislang nur bei den Inschriften von Boğazkale-Nişantepe, Çay, Emirgazi, Köylütolu Yayla, Malkaya, Yalburt nachvollziehbar ist²⁵¹⁹. Gerade diese Stelen und Anlagen werden aber nicht als historische Grenzmonumente diskutiert. Vor allem das innerstädtische Nişantepe wäre dafür auch kaum geeignet.

Abschließend ist festzuhalten, dass aufgrund der sehr heterogenen Lage im ›offenen Raum‹ keine einheitliche Begründung für die Anbringung anhand der Makroebene erkannt werden kann. Die Auswahl dürfte ein multisensorischer Prozess gewesen sein, dessen Hauptanteil in der hethitischen Mindscape formiert wurde. Wie unter Mindscape dargelegt, waren die ›offenen Räume‹ aber nicht prinzipiell in ›sakral‹ bzw. ›profan‹, sondern in ›rein‹ bzw. ›unrein‹ aufgeteilt²⁵²⁰, weshalb eine »profane Landmarkierungsgruppe« unwahrscheinlich erscheint.

2511 Yazılıkaya (I-Nr. 63), Gâvurkalesi (I-Nr. 35), Malkaya (I-Nr. 53).

2512 Kohlmeyer 1983, 103–107.

2513 Glatz 2009, 127. 136 f.; Glatz – Plourde 2011, 33–66; neben verschiedenen, ungenannten anderen Funktionen und Bedeutungen.

2514 Seeher 2009, 119–139; Seeher 2012, 25–42.

2515 Ullman 2010, abstract; Ullman 2014, 114.

2516 s. III 1.

2517 Auch Ullman 2010, 185 nutzt dies als Argument gegen eine ›propagandistische‹, besitzanzeigende Funktion.

2518 Bonatz 2002b, 69–83.

2519 Boğazkale-Nişantaş (I-Nr. 22), Çay (I-Nr. 26), Emirgazi (I-Nr. 31), Köylütolu Yayla (I-Nr. 50), Malkaya (I-Nr. 53), Yalburt (I-Nr. 62).

2520 s. II 1.2.1; II 3.1.2; III 1.3; III 1.6, s. auch IV 1.1.

III 2.1.2 Medieebene: Visionscape

Als signifikant für die immobilen Bildwerke wird ihr Kontext, d. h. die (An-)Ordnung im Raum in der Medieebene, aus der sie noch sichtbar sind, erachtet. Ziel des folgenden Kapitels ist die Untersuchung der unmittelbaren Umgebung, der Lebensatmosphäre sowie ihres weiteren Umfelds.

Es wird sich dabei an den Fragen Richard Bradleys zur Untersuchung von ›natürlich‹ belassenen Kultplätzen in der transkulturellen Studie »Archaeology of Natural Places« orientiert²⁵²¹: Wie wurden die Ortsräume genutzt, wie bedeutungsvoll waren die Nutzungen in den antiken Kulturen, und welches Verhältnis zur ›übernatürlichen Mächten‹ signalisieren sie im Vergleich zu gebauten Monumenten²⁵²²? Können Gründe für die Auswahl des Standortes für ein Felsbild ausgemacht werden, war es die Beschaffenheit des Gesteins, seine Lage, gibt es eine Beziehung zwischen Abbildung und Anbringungsort bzw. ›kosmische Bezüge‹, welches Publikum wurde angesprochen, war der Zugang restriktiv oder offen? Wie wurden die Plätze genutzt, welche Objekte finden sich? Wie ist die Art der Veränderungen und des Eingriffs bzw. dessen Fehlen in den Ortsräumen? Kurz: Nach welchen Kriterien könnten Räume ausgewählt und in Prozesse der Raumkonstitution eingebunden worden sein.

Einige dieser Fragen beantwortete Bradley durch die Untersuchung der Lage der bewohnten Siedlungen im Verhältnis zu den Felsbildern, andere wie die nach den Gründen der Anbringung werden seines Erachtens wohl kaum je zu beantworten sein²⁵²³.

Da die naturräumliche Einbettung des Platzes, seine Lage, seine Zugänglichkeiten und besonderen Eigenheiten bisher selten unter den genannten Fragestellungen betrachtet wurden, waren eigene Forschungsreisen notwendig. Anhand der Untersuchung der hethitischen Felsbilder und ihrer Umgebung ist es dadurch möglich, nicht nur die Frage nach den Zugangsmöglichkeiten des Einzelnen oder einer Gruppe zu den Gottheiten und der transzendentalen Welt und weitere Fragen zur Lage der Plätze zu beantworten, sondern auch anhand der Ausstattung, durch Befunde und Funde, Rückschlüsse auf Handlungsabläufe im Umsetzungsraum zu ziehen.

Die zur Verfügung stehenden hethitischen Schrifturkunden rituellen Inhalts bieten Rückschlüsse auf Konzepte zu Praktiken, die in dem geformten Raum stattgefunden haben können. Zahlreiche der oben genannten Fragen könnten ohne die Zuhilfenahme der Texte nicht beantwortet werden.

Laut Kapitel II 5.2 wird für die Visionscape mit einer Distanz der Sichtbarkeit ab etwa 180 m für Felsbilder und ab 400 m für größere Bildwerke ab mindestens 2 m Höhe und Gebäude gerechnet. Die Dichte der in diesem Bereich aufgestellten Menschen dürfte maximal 2,5 Personen, wahrscheinlicher 0,8 pro Quadratmeter betragen²⁵²⁴.

Die Angaben zu den Größen der Flächen sind den Kartenwerken entnommen und wurden zur Verbesserung der Lesbarkeit gerundet, was ebenso für die Angaben zur maximalen NutzerInnenmenge gilt. Die

2521 Bradley 2000, 65 f.

2522 Bradley 2000, 36; Tilley – Bennet 2004, 222 f.: »1. Was it the shape, surface texture, colour, intrinsic characteristics such as cracks or fissure lines of the rock that were of significance? 2. Was it the particular relationship of the rock to others in the surrounding landscape that made it important? Was a carved rock significant, not in isolation, but only in relation to others, with their own specific forms and characteristics in the immediate area surrounding it? 3. Was the landscape setting of a carved rock, or series of rock, intimately related to the fact that it was carved? How might it relate to prominent local topographic features 4. How does one's experience of the carved rocks change and alter as one approaches them from other carved rocks and different kinds of places, following different paths of movement? Are there specific groupings of designs in relation to different visual fields on a decorated rock or can one see them all at once? Can one see from one carved rock to another? How easy is it to approach a carved rock? What other kinds of rocks

(carved or uncarved) does one have to pass, or clamber over, to reach it? 5. Going beyond vision, what do the rocks and the carvings feel like? Might changes in tactile sensations important? What about the relationship between carved rocks and auditory dimensions of experience that can still be recorded in the surrounding landscape, such as the sound of the near or distant sea? 6. How do points 1–5 relate, if at all, to the specific characteristics of the rock art: the form, size, position, orientation and arrangements of designs on specific rocks? 7. Going beyond the decorated rocks themselves, how do these relate to the locations of other known cultural feature of the landscape, either contemporary with the rock art, or those which are earlier or later such as cairns and barrows, monuments and settlements, votive deposits, distributions of local or exotic artefacts, etc.«.

2523 Bradley 2000, 66.

2524 Zur Dichte s. Einleitung von II 5; zu Näheindex s. II 5.6; III 6.1.1.2; III 6.2.1.1.

mathematisch ermittelten Zahlen finden sich in Tabelle 2 S. 424–435. Anhand dieser Zahlen wurden im Anschluss an die genauere Betrachtung der Fallbeispiele Yazılıkaya und Eflatun Pınar die Raumpotentiale aller Einzelbefunde untereinander verglichen und nach vergleichbaren Konzipierungen befragt. Die modellierten Karten sind unter der jeweiligen Nummer im Katalog dargestellt; die Farbe der Visionscape ist grün.

In Kapitel III 2.1.2.4 soll weiterhin den Fragen nach Bradley nachgegangen werden, welche Gelände-merkmale innerhalb der Visionscape der Bildwerke lagen und ob sich hier Gemeinsamkeiten abzeichnen. Mit einem kurzen Zwischenfazit endet das Kapitel zur Visionscape im Bereich der Mediumebene.

III 2.1.2.1 Umsetzungsraum Yazılıkaya

Bei Yazılıkaya wird der Ortsraum durch die südlich vorgelagerten Bauwerke dominiert. Ein Blick in die Kammern und auf die Bildwerke war ohne die vorherige Querung des Gebäudekomplexes (fast) nicht möglich (I-Nr. 63)²⁵²⁵. Die Sichtbarkeit der Bildwerke war baulich reguliert und durch Menschen regulierbar. Von östlich oberhalb am Hang könnte es jedoch von einigen Stellen möglich gewesen sein, einen Blick in die Kammern A und B zu werfen. Die Distanz dürfte jedoch zu groß und vor allem vom Blickwinkel nicht geeignet gewesen sein, die Bildwerke oder den Fußboden mit den Teilnehmenden zu erkennen, geschweige denn zu differenzieren. Lediglich der Blick von Nordosten erlaubt heute die Sicht auf Reliefs 69–80 in Kammer B²⁵²⁶, was jedoch in der Zeit der Nutzung durch die Aufmauerung an Kammer C wahrscheinlich verhindert wurde.

Es gab zwei Zugangsmöglichkeiten zu den Kammern. Eine schmale Treppenanlage in Kammer C dürfte aufgrund der Enge des Durchgangs als Hintereingang zu deuten sein.

Der Hauptzugang erfolgte durch die Bauanlagen, die hangabwärts in ihrer Längsseite von Nordwest nach Südost zu passieren waren. Die Datierung dieser Gebäude ist nicht gesichert²⁵²⁷. Festgehalten werden kann, dass die bauliche Regulierung durch eine Art Temenos-Mauer sicherlich bereits vor der Ausgestaltung mit Bildwerken erfolgte. Danach wurde der sechsräumige Torbau III errichtet, der sich auf die einfache Mauer bezieht und später mit einer weiteren Mauer mit den leicht versetzt orientierten Gebäuden II bzw. IV verbunden wurde. Von der unteren Treppenstufe des Torbaus III bis in die Kammer A hinein musste ein Niveauunterschied von knapp 7 m überwunden werden²⁵²⁸.

Bei der Größe des Torbaus III ist von einer Sichtbarkeit auch einiger Details aus bis zu 400 m auszugehen²⁵²⁹. Eine Begrenzung des Ortsraumpotentials zur Aufstellung von Menschen ist vor Torbau III befundbedingt nicht gesichert. Auf dem Gelände befindet sich heute ein teilweise angeschütteter Parkplatz, sodass für das Altertum zumindest möglich erscheint, dass es eine ebene Fläche mit einem Ortsraumpotential für eine größere Menschenansammlung gab. Ein in den publizierten Plänen vorgelagerter Bergrücken wurde dabei berücksichtigt, sodass auf dieser annähernd ebenen Fläche von etwa 1.400 m² nach dem Modell maximal etwa 3.500 Personen Platz fanden²⁵³⁰. Die Gesamtfläche der Visionscape von Torbau III war nicht auf die Ebene beschränkt und könnte bei einer Grundfläche von etwa 240.000 m² deutlich mehr Personen Aufstellungsfläche geboten haben.

Der Weg führte nach den Treppenstufen des Torbaus III in beiden Bauphasen über eine schmale Freifläche und durch einen baulichen Riegel in den zentralen Hof²⁵³¹.

Der zentrale Hof von Gebäude II/IV, der vor dem Durchgangsraum 21 zu Kammer A liegt, bot mit seinen knapp 120 m² einer Gruppengröße von einer bis zu maximal 295 Personen Raum²⁵³². Der Hofraum des

2525 Contra Kohlmeyer 1983, 50, der meint: »Das Heiligtum ist von Süden her von höher gelegenen Hängen leicht einsehbar«. Genauer zur Befundbeschreibung s. I 1.

2526 Seeher 2011, 138 f. Abb. 149.

2527 Datierung s. I 1.1.6.

2528 s. Bittel u. a. 1975b, Beil. 2, Sockel des Torbaus III zwischen -9,05 m; -8,16 m; -7,22 m und -7,50 m, gebildeter Mittelwert ist -7,98 m. Tritthöhe in Kammer A knapp hinter dem Durchgang 21 wohl bei -1,14 m.

2529 Fläche eines Halbkreises mit Radius 400 m ($A = \pi \times r^2$) beträgt 251.327 m², woraus sich ohne Rücksicht

auf das Geländere relief eine Menge von ein bis maximal 628.318 Menschen innerhalb der Visionscape des Torbaus III errechnet.

2530 I-Nr. 63: Abb. Scapes vor Torbau III (Google Earth mit referenziertem Plan Seeher 2011, 18 Abb. 10, Bearbeitung B. Hemeier).

2531 Sowohl im Fall des älteren Gebäudes II, als auch beim jüngeren Gebäude IV.

2532 Gebäude IV: Westliche Seitenlänge des Hofes 10 m, nördliche Seitenlänge des Hofes ca. 12 m (120 m²), abzüglich Fläche des fest installierten Sockels/

Gebäudes II könnte zwar größer gewesen sein, da aber die erweiterten Flächen der Nebenräume von 49 m² nicht in der direkten Visionscape des Hofes lagen, werden sie nicht mitgerechnet²⁵³³.

Insgesamt gab es mindestens drei, zumindest theoretisch verschließbare Tore/Durchgänge von der Ebene außerhalb bis in Kammer A. Um in Kammer A zu gelangen, mussten sich die Ritualteilnehmenden im Hof von Gebäude II/IV nach links wenden, um sich auch durch diesen Durchgang zu bewegen, was die Prozession möglicherweise zum Stocken brachte.

Die sichtaxiale Orientierung in Kammer A wurde durch die Blicke des Großteils der Gottheiten reguliert und auf die hintere Ecke mit der Hauptgruppe gelenkt. Die Gottheiten waren wie bei einer »Siegelabrollung«²⁵³⁴ hintereinander angeordnet und standen nur bei Nr. 42 in anthropomorpher Form übereinander. Auch der einzige Mensch Nr. 64 reiht sich in die Blickrichtung zu dem höchsten Bildwerk der Kammer A ein. Gleichzeitig stand er vis-à-vis zu diesen Gottheiten. Insgesamt ist davon auszugehen, dass der hintere Teil der Kammer eine der Fokuslokalitäten des Ritualgeschehens in Kammer A darstellte. Möglicherweise waren sogar die Lücken, die zwischen dynamisch gereihten männlichen bzw. weiblichen GöttInnenzügen und Hauptbild lagen, konzeptionell bedingt und nicht (nur) das Resultat von Ausbrüchen. In einer solchen räumlichen Distanz könnte sich auch eine ›Ehrfurcht‹ und »dramatische Dominanz«²⁵³⁵ ausdrücken. Die Blicke der menschlichen Nutzenden der Anlage waren aufgrund der Ausrichtung nach Nordnordost nicht von der Sonne geblendet.

Auch der Untergrund stieg bis zum Aufeinandertreffen der weiblichen und männlichen Gottheiten an. Des Weiteren war das Podest linker Hand vor Nr. 36–39 deutlich breiter als die anderen aus dem Felsen ausgearbeiteten Stufen und zudem mit einer Rinne versehen. Vor dem Hauptbild könnten ebenfalls ephemere Installationen gestanden haben. Ein weiteres Podest ist hier nicht auszuschließen. Zumindest theoretisch boten solche Installationen Abstellflächen für Opfergaben und Ähnliches.

Denkbar ist außerdem, dass die treppenartige Bodenerhöhung, die bei Nr. 54 in einen pilasterartigen Vorsprung mündet, für eine räumliche Separation der Engstelle der Kammer A genutzt wurde und eine weitere, vierte Beschränkung auf dem Weg zum Hauptbild bot. Die Grundfläche der Kammer A ist nur schwer zu ermitteln, denn die Installationen sind wie gezeigt nicht mehr nachvollziehbar. Wenn davon ausgegangen wird, dass es außer den Bänken vor den Bildwerken und der Kammer D keine weiteren Konstruktionen gab, ergibt sich eine Grundfläche von 300 m² weshalb sich hier maximal 750 Personen gleichzeitig aufhalten konnten²⁵³⁶. Der Sichtbereich der Hauptbildgruppe 40–46 umfasste lediglich etwa 180 m² mit einem Ortsraumpotential von 450 Personen.

Auf dem felsigen Untergrund vor den Nr. 25–33 war das Gestein an drei Stellen verwitterter als seine Umgebung, was zur Rekonstruktion von Feueraltären oder einem Vordach führte. Dies erscheint aus bereits angeführten Gründen unwahrscheinlich²⁵³⁷.

Aussagen über Aufstellplätze von passiv-mobiler Ausstattung wie z. B. von gegebenenfalls eingebrachten rundplastischen GöttInnenstatuen sind nur begrenzt zu treffen, denn das Inventar der Kammern ist nicht erhalten. Von einer Verwendung von GöttInnenstatuen wird jedoch – zumindest für die letzte Nutzungsphase mit den immobilen Bildwerken – nicht ausgegangen.

In der Nähe des Eingangs Nr. 21 befindet sich ein für die hier vorgelegte Analyse wichtiges Bildwerk²⁵³⁸. Das Relief zeigt eine Speiseszene von zwei thronenden Gottheiten. Diese ist zum einen auf den Zwischenraum zwischen Eingang und einem Felsen mit Schalengrube ausgerichtet und zum anderen das räumlich nächste Bild zum gebauten Eingangsraum und möglicherweise bereits aus dem Hof sichtbar. Neben ihm endete die (rekonstruierte) Mauer, die den Felsspalt D zusetzte.

Podestes von 1,5 m × 1,5 m Seitenlänge (2,25 m²) ergibt 117,75 m² × 2,5 Teilnehmende pro Quadratmeter (= 294,38). Dass die Messung des Polygons in Google Earth 120 m² ergibt, bestätigt die anderen Ergebnisse, s. I-Nr. 63 Fläche 1 (Google Earth mit referenziertem Plan Seeher 2011, 18 Abb. 10, Bearbeitung B. Hemeier).

2533 Auch bei Gebäude II wird von dieser Fläche ausgegangen, da die ›Erweiterung‹ durch Raum 20 verdeckt ist. Wenn man davon ausgeht, dass sich hier dennoch Personen aufgestellt hatten, dann ist eine Fläche von 49 m² (4 m × 3,5 m + 10 m × 3,5 m) hinzuzufügen.

2534 Seeher 2009, 119–139.

2535 Goffman 2010, 93.

2536 I-Nr. 63 Fläche 2 (Google Earth mit referenziertem Plan Seeher 2011, 18 Abb. 10, Bearbeitung B. Hemeier), Werte mittels Polygon in Google Earth ermittelt, vgl. Tabelle 2 S. 424–435.

2537 Zu den Flächen s. I 1.1.4.

2538 Nr. 65/66 s. I-Nr. 63 Übersicht Kammer A (Seeher 2011, 32 Abb. 23).

Bisher wurde das Bild in den Interpretationen des Bildprogramms eher vernachlässigt, da es weniger gut erhalten und relativ klein ist, doch ist seine Darstellung außergewöhnlich. Zeigt es doch neben den stehenden bzw. schreitenden Figuren die einzigen Sitzenden, die dazu eine klare Handlung – das Speisen – vollziehen. Ihre Blickbeziehungen ruhen aufeinander. Die anderen Gottheiten vollziehen allein mit ihrem Blick eine Richtungsangabe, ohne dass sie (heute erkennbare) Handlungen ausüben. Es ist somit eine legitime Hypothese, den Eingangsbereich der Kammer A und den Bereich des Übergangs zu Kammer B als ikonographisch sitzendes, statisches Raumelement im Unterschied zu den richtungsweisenden, dynamischen Gottheiten im hinteren Teil zu interpretieren. Wenn die Felsbilder in ihrer Dynamik bzw. Statik handlungsleitend interpretiert werden, wäre im Vorfeld dieses Bildwerkes der Bereich der Statik zu erkennen. Der Sichtbereich vor der Speiseszene Nr. 65/66 umfasste ca. 130 m² und bot Platz für maximal 325 Personen²⁵³⁹.

Eine hier postulierte, erhöhte Verweildauer könnte die unterschiedlichsten Gründe gehabt haben. Die Einhaltung der rituellen Reinheit, sodass das analog vollzogene, menschliche Kultmahl nicht in direkter räumlicher Nähe zu den höchsten Gottheiten stattfand, wäre einer. Ein weiterer könnte in dem Bezug zwischen Kammer A und der Felsspalte D zu erkennen sein. Die Felsspalte war zwar möglicherweise baulich von Kammer A abgetrennt, doch hätte die Mauer bis auf die Höhe des Felsen reichen müssen, um den Spalt in seiner Gesamtheit zu verdecken. Außerdem wurden bereits die Vorbehalte, die Naumann gegen die Rekonstruktion eines Gebäudes hatte, angeführt²⁵⁴⁰. Von einer massiven Mauer, die eine Gründung benötigt hätte, ist somit sehr wahrscheinlich nicht auszugehen. Einen Bezug zwischen dem Felsbild Nr. 65/66 und dem Spalt D könnte es somit auch visuell gegeben haben. Der Befund des Schweineembryos in Spalte D wurde vorgestellt, die Interpretation als Reste eines Abwehrrituals begründet²⁵⁴¹. Auf die Lage des Befunds an einer Schnittstelle von Felsspalte D und den Kammern A und B wurde ebenfalls hingewiesen. Da derartige Opfer oftmals an Durchgängen deponiert wurden, sei als Anregung die Idee vorgestellt, dass der Felsspalte – Kammer D – als Durchgang in die Unterwelt²⁵⁴² verstanden wurde. Handelt es sich bei diesem Felsspalte möglicherweise um einen ›Weg in die Unterwelt‹ (KASKAL.KUR), auf dem sich unheilvolle Kräfte sowie die unterirdischen Gottheiten nähern konnten? Das Ortsraumpotential in diesem Bereich ist mit 55 m² und maximal 137 Personen das geringste in Yazılıkaya (**I-Nr. 63**)²⁵⁴³. Die Lage der Kammer D zwischen Kammer A und B, die jeweils Ober- bzw. Unterwelt symbolisiert haben könnten, würde demnach den Übergangsbereich charakterisieren. Möglicherweise fungierte dabei das fixierte Ferkel als apotropäische Sicherung des Übergangs gegen Unterirdische.

Damit hatte der Bereich zwischen dem Relief Nr. 65/66 und dem Eingang die Aufgabe, die räumliche Kontaktzone zwischen göttlicher ›Oberwelt‹ der Bildwerke von Kammer A und (göttlicher) ›Unterwelt‹ in Spalte D und einem Teil der Bildwerke von Kammer B zu bilden. Hinzu kam der Kontakt mit den in diesem Bereich die Kammer betretenden, menschlichen Lebensformen. Dass bei einer Übergangszone bevorzugt Ritualgeschehen stattfand, wurde bereits thematisiert²⁵⁴⁴. Ausrufe waren eine der typischen Handlungen.

Gegen die Interpretation einer Kontaktzone vor Spalte D mag angeführt werden, dass die dynamische Richtung der Gottheiten der Kammer A nicht auf diese zu verlief und Spalte D demnach nicht Zentrum der Aufmerksamkeit war. Ein Grund für die gewählte Anordnung mag die Produktion einer Distanz zwischen wichtigsten Gottheiten der Oberwelt bei den Bildwerken 40–46 und den nicht Dargestellten der Unterwelt gewesen sein.

Der Bereich im Sichtfeld des Zugangs zu Kammer B wiederum umfasste nur etwa 65 m² und bot maximal 162 Personen Platz²⁵⁴⁵. Der Gang zu Kammer B ist mit ca. 1,20 m relativ schmal und reguliert. Von Kammer A zu Kammer B gibt es einen Niveauunterschied von ca. 4,45–4,6 m Anstieg im Vergleich zum +/- 0 m vor Nr. 25–33 in Kammer A. Innerhalb der Kammer B senkt sich der Boden nach Süden.

2539 s. **I-Nr. 63** Fläche 4: Kammer A, Sichtbereich vor Nr. 65/66 (Google Earth mit referenziertem Plan Seeher 2011, 18 Abb. 10, Bearbeitung B. Hemeier).

2540 s. I 1.1.1.3.

2541 s. I 1.1.1.3; I 1.2.4.

2542 Zur Unterwelt s. III 1.3.3.2.

2543 s. **I-Nr. 63** Fläche 8: Kammer D Gesamtfläche (Google Earth mit referenziertem Plan Seeher 2011, 18 Abb. 10, Bearbeitung B. Hemeier).

2544 Schwellenräume als Umsetzungsräume s. z.B. III 1.3.1.3.

2545 Grundfläche ca. 75 m² abzüglich der Fläche der Felsblöcke (ca. 10 m²) in dem Bereich, s. Tabelle 2 S. 424–435, ohne Abbildung.

Für Kammer A wurde argumentiert, dass der Blick des Besuchenden mit den abgebildeten Blicken mitgeführt wurde. In Kammer B ergibt sich ein gegenteiliges Bild: Die Mehrheit der Gottheiten sowie der Großkönig blicken zum verbreiteten, tiefer liegenden Nordende der Kammer, wo der Übergang aus Kammer A mündet und damit den Eintretenden entgegen. Die Blicke sind auf die hier vorgeschlagene ›Kontaktzone‹ vor Nr. 65/66 bzw. den Spalt D gerichtet ohne zu diesen einen Sichtbezug zu haben. Mit den Eintretenden hingegen mitgeführt ist die Blickrichtung der Namenskartusche sowie die am nördlichen Kopfende rekonstruierte Königsstatue, wenn sie frontal ansichtig war²⁵⁴⁶.

Die Fokuslokalität der Kammer B könnte demnach – analog zur Bodenhebung der Kammer A bis vor das Hauptmonument – im südlichen, höher gelegenen Bereich der Kammer B und am andere Ende vom Zugang gelegen haben. Aufgrund der fehlenden Befundbeobachtungen lassen sich hierfür jedoch keine weiteren Argumente finden. Der Innenraum der Kammer B misst 75 m² und nahm maximal 187 Personen auf.

Bezüge der Anlage in ihre Umwelt gibt es kaum. Es macht eher den Anschein, dass die Anlage keine Ausrichtung auf umliegende Felsen, Berge, Quellen o. Ä. besaß. Innerhalb der Kammern waren keine Ausblicke mit Ausnahme auf den Himmel möglich. Der heutige Blick nach Südwesten, der auf eine markante Felskuppe trifft, dürfte während der Nutzungszeit durch die Bauwerke verstellt gewesen sein²⁵⁴⁷. Eine Quelle war nur mittelbar durch Tonröhren mit der Anlage verbunden. Ein Staudamm lag, wie die Daten der Magnetik gezeigt haben, zwischen der Kultanlage und der Stadt, aber nicht in unmittelbarer Nähe²⁵⁴⁸.

Festzuhalten ist demnach, dass sich die Mediumebene von Yazılıkaya auf Bezüge innerhalb der Anlage beschränkte. Maximal konnten 750 Menschen am Ritualgeschehen in Kammer A teilnehmen, wobei sich die Zahl bei Aufstellungen vor bestimmten Bildwerken und Übergängen bzw. in der Kammer B stetig reduzierte und sich im Bereich der Kammer B nur maximal 187 Personen aufgehalten haben können.

III 2.1.2.2 Umsetzungsraum Eflatun Pinar

Nach der Besprechung des baulich geschlossenen Yazılıkayas bietet sich in Eflatun Pinar ein anderes Bild (**I-Nr. 30**). Die Bauanlagen in der Quellsenke beschränken sich auf die Gestaltung des Beckens und der damit verbundenen Bildwerke. Damit ist keine Sichtbeschränkung auf die Bildwerke verbunden.

Angemerkt sei, dass selbst wenn die Umsetzungen in der modellierten Form vorstellbar sind, sie dennoch Konzipierung blieben, denn die Anlage von Eflatun Pinar wurde – wie die Tuben der Stierprotome zeigten – wohl nie vollendet. Das Ritualgeschehen und seine Scapes sollen dennoch für diesen Ortsraum modelliert werden.

Die Annäherung an die Bildwerke dürfte von Südwesten von der kleinen, zeitgleichen Siedlung erfolgt sein. Das muss nicht bedeuten, dass allein die BewohnerInnen dieser Siedlung bei der Anlage feierten. Im Gegenteil, die ikonographische Nähe zu den Bildwerken im Südosten legt nahe, dass es sich um einen überregionalen kultischen Umsetzungsraum handelte.

In Luftlinie musste von der Siedlung nur eine Distanz von ca. 350 m ohne markante Anstiege überwunden werden. Der Weg führte jedoch wahrscheinlich eher nach unten an den Bachlauf. Der Sichtbezug konnte auf dem Weg stets gewahrt bleiben, wenn sich eine Prozession in die Nähe des Flusslaufs begab. Der vorgeschlagene Weg ist etwa 430 m lang und dürfte bei einer angenommen angemessenen Schrittgeschwindigkeit von 3–5 km/h etwa 9–14 min dauern²⁵⁴⁹. Um an den Beckenrand zu gelangen, musste der Wasserlauf überschritten werden. Im Süden des Beckens ist sein Verlauf im Unterschied zu der Kanalisierung im Osten unklar. Bekannt sind aus diesem Bereich lediglich die unfertig gebliebenen Stierprotome, die entweder für seinen Ausfluss oder den Ausfluss aus dem Becken vorgesehen waren. Es ist davon auszugehen, dass es eine Art Brücke gab. Dieses wäre ein Übergangsbereich, an dem die Prozession zumindest verlangsamt worden wäre, wenn alle Beteiligten hintereinander durchzugehen hatten. Vorstellbar ist auch, dass ab diesem Übergang nur spezielle Ritualbeauftragte weitergehen durften.

2546 Ähnlich Güterbock 1952, 65 f. 73 f. Kein anderes der Bildwerke von Yazılıkaya ist frontalansichtig, was einen deutlichen Unterschied z. B. zur Anlage von Eflatun Pinar (**I-Nr. 30**) darstellt.

2547 **I-Nr. 63** (Abb. Naumann 1975a, 39 Abb. 9 b).

2548 s. I 1.1.1.

2549 Hemeier 2022, 3 Abb. 2; **I-Nr. 30**: Scapes mit Handlungszentrum auf der Plattform und Plan mit vorgeschlagenem Weg (Grundlage Bachmann – Özenir 2004, 104 Abb. 26; Bearbeitung B. Hemeier/Ch. Hübner).

Das Ziel der Prozession dürfte die 6,5 m × 8,8 m große Plattform gegenüber den Bildwerken im Südwesten gewesen sein. Sie lag zwar aus der Achse versetzt, doch weisen die Bildrichtungen eine enge Verbindung zwischen Hauptbild und Plattform auf²⁵⁵⁰. Mit ihren 57,2 m² könnte sie zwar maximal 143 Personen Platz geboten haben. Ein Sicherheitsabstand zum Wasserbecken ist jedoch wahrscheinlich, denn der Sturz eines der Teilnehmenden in das Wasser dürfte den Ritualablauf stark gestört bis unwirksam gemacht haben. Abzurechnen sind somit mindestens 50 cm zum Wasser, sodass sich eine reduzierte Fläche von 46,8 m² für maximal 117 Personen ergibt²⁵⁵¹.

Eine bequemere Aufstellung, bei der auch Handlungen möglich waren, geht von einer Aufstellung mit einer Grundfläche von 0,8 m² und einem Sicherheitsabstand von 100 cm zum Wasser aus²⁵⁵². Dies würde bedeuten, dass relativ einfach bis zu 30 Personen Platz gefunden hätten. Die Personenzahl ist selbstverständlich zu erhöhen bei Gedränge oder zu verringern, wenn an diesem Ort nur eine herausragende Person ihren Platz einnehmen durfte oder er sogar ›tabu‹ war. Wahrscheinlich ist es, dass die Plattform die ›dramatische Dominanz‹ einer/s Ritualbeauftragten/HauptdarstellerIn inszenierte und dort somit nur wenige Personen agierten. Sichtbar war die Plattform von einer Fläche von ca. 80.000 m² von etwa 200.000 Personen gleichzeitig.

Die Beckentiefe von 0,5 m könnte eine Nutzung für Handlungen wie Scheinkämpfe und andere *duškarratta* innerhalb des Wassers ermöglicht haben²⁵⁵³.

Vergleichbar mit Yazılıkaya ist, dass es einen ›Hintereingang‹ gab. Sein Verlauf ist unklar, sein Ziel dürfte der Innenraum hinter dem Bildwerk gewesen sein. Die Größe des Innenraums ist zwar nur für die Länge von knapp 5 m baulich heute determinierbar, dürfte bei einer mutmaßlichen Tiefe von maximal 3,5 m aber etwa 17,5 m² umfasst haben, was einer maximalen zeitgleichen Nutzung von 44 Personen entsprechen würde. Es ist jedoch eher davon auszugehen, dass nur eine Person wie ein/e RegisseurIn hinter der Bühne war und den Wasserausstritt regulierte. Eine zweite Person könnte zeitgleich den Einlauf von Norden in das Becken verriegelt haben. Der Austritt des Wassers mag der Signalisierung der göttlichen Anwesenheit gedient haben. Da die Anlage keine Beschränkungen hatte und wohl auch außerhalb des Ritualgeschehens aufgesucht worden sein dürfte, ist ein solches Signal, das sowohl auf der Ebene der Visionscape als auch der Soundscape mit dem Plätschern gewirkt haben dürfte, nicht unwahrscheinlich zur temporalen Aktivierung der sakralen Qualität²⁵⁵⁴.

Um das Becken herum gab es eine arenenartige Böschung, auf der ebenfalls Menschen gestanden haben können. Bei ihrer Visionscape auf die Bildwerke ist allerdings von einem ungünstigeren Winkel auszugehen und hier dürften also eher passive ZuschauerInnen aufgestellt gewesen sein. Sie waren zwar Bestandteil der leicht beschränkten Visionscape, ob sie jedoch Anteil an den anderen Scapes hatten, ist zu überlegen. Der Austritt des Wassers aus den Schuppenröcken der Berggötter²⁵⁵⁵ ist aus größerer Distanz und aus einer seitlichen Perspektive sicherlich weniger eindrucksvoll als direkt aus dem unmittelbar gegenüber liegenden Sichtbereich.

Des Weiteren halbiert die Visionscape des Hauptbildwerks den Raum in davor und dahinter. Sie umfasst nicht wie in Yazılıkaya die Menge der Teilnehmenden durch ›bauliche‹ Beschränkung von allen Seiten. Sie reichte nach eigener Messung und Anschauung zwischen 80–400 m und bot damit auf bis etwa 90.000 m² maximal 226.000 Personen Platz²⁵⁵⁶.

2550 Hemeier 2022; 5 Abb. 4 s. I-Nr. 30 Plan (Bachmann – Özenir 2004, 114 Abb. 37, Bearbeitung D. Greinert/ B. Hemeier).

2551 An beiden Längsseiten sind 50 cm abzuziehen, was 7,8 m Länge ergibt. Von der Tiefe grenzt nur eine Seite an das Wasser, sodass nur 50 cm abzuziehen sind, was 6 m ergibt.

2552 Hemeier 2022, 10 Aufstellungsfläche reduziert auf 37,4 m² mit 29,92 Personen.

2553 Zum Wettkampf s. III 6.1.3.1; zum Scheinkampf s. III 6.1.3.2.

2554 Hemeier 2022, 10.

2555 Zu den Zacken und der Beschreibung s. I 2.1.2.

2556 Hemeier 2022, 10: Von Osten ist die Zentralfassade ab einer Distanz von ca. 80 m sichtbar, von Norden erst ab ca. 40 m, von Westen ab ca. 100 m und von Süden ab ca. 100 m. Nur von Südwesten reicht der Blick entlang des Tals mit dem Flussverlauf über eine Distanz von etwa 400 m.

III 2.1.2.3 Umsetzungsräume weiterer Anlagen

Insgesamt waren mindestens 19 Felsbilder, zehn Stelen und mindestens neun Wasserbecken bzw. Staudämme im ›offenen Raum‹ angebracht und sichtbar²⁵⁵⁷. Allerdings ist die Mediumebene nur eines Teils zu untersuchen. Bei drei Felsbildern sind aufgrund rezenter Zerstörungen die genauen Anbringungsorte nicht mehr zu ermitteln²⁵⁵⁸, bei fünf Wasserbecken aufgrund fehlender topographischer Informationen die lokalen Gegebenheiten und somit die wahrscheinliche Sichtbarkeit unter Anpassung an die Geländesituation nicht klärbar²⁵⁵⁹. In diesen Fällen kann nur allgemein die Fläche des Umkreises (Sicht ca. 400 m) benannt werden. Auch bei den Stelen bzw. kleineren Beckenanlagen sind die ursprünglichen Aufstellungsorte im ›offenen Raum‹ nicht bekannt.

Toranlagen und andere Bildgestaltung innerhalb der Stadt bilden aufgrund ihrer intramuralen Lage keinen Gegenstand der Untersuchung²⁵⁶⁰.

Dies ergibt eine Anzahl von 16 Felsbildern und vier Wasseranlagen, deren Visionscape bestimmt werden kann²⁵⁶¹. Die errechneten Werte können der beigefügten Tabelle 2 S. 424–435 entnommen werden, der Text verwendet gerundete Zahlen.

Der Unterschied in der Visionscape liegt in der Beschränkung bzw. ihrem Fehlen bei den Fallbeispielen von Yazılıkaya (I-Nr. 63) und Eflatun Pınar (I-Nr. 30). Leichte Strukturen wie Überdachungen und Zelte sind aus den Textkonzepten bekannt²⁵⁶². Inwieweit sie die Visionscape – auch innerhalb von baulichen Arrangements – begrenzen, kann als Frage nur aufgeworfen werden.

2557 Insgesamt 19 Felsbilder: Akpınar (I-Nr. 1), Beyköy (I-Nr. 9), Ermenek (I-Nr. 32), Fıraktın (I-Nr. 34), Gāvurkalesi (I-Nr. 35), Hanyeri/Gezbel (I-Nr. 38), Hatip (I-Nr. 39), Hemite (I-Nr. 40), Imamkulu (I-Nr. 41), Karabel A, Karabel B, Karabel C (I-Nr. 42), Malkaya (I-Nr. 53), Sirkeli 1 (I-Nr. 55A), Sirkeli 2 (I-Nr. 55B), Suratkaya (I-Nr. 56), Taşçı A, Taşçı B (I-Nr. 57), Yazılıkaya (I-Nr. 63), von denen drei nicht mehr erhalten sind: Ermenek (I-Nr. 32), Karabel B, Karabel C (I-Nr. 42).

Nicht gezählt wurde Keben (I-Nr. 48), da nicht hethitisch und das möglicherweise geplante dritte Relief von Sirkeli (Kozal – Novák 2017, 379), da es nicht zur Ausführung einer Bildgestaltung kam. Ein viertes Relief in Sirkeli wird vermutet (Kozal – Novák 2017, 382). Die bei Hawkins 2000a, 17 zu den hieroglyphenluwischen Beischriften des hethitischen Großreichs gezählte von Taçın, konnte unter diesem Namen nicht verifiziert werden. Taşçı ist offensichtlich nicht gemeint, da ebenfalls aufgezählt. Das Felsrelief von Ephesos datiert ebenfalls nicht in die hethitische Zeit (İçten – Krinzing 2004, 159–164).

Neun Wasseranlagen: zwei Dämme bei Boğazkale (ohne I-Nr., zur Magnetik s. I 1.1.1), Eflatun Pınar (I-Nr. 30), Göllüce (I-Nr. 36), Gölpınar (I-Nr. 37), Karakuyu (I-Nr. 44), Köylütolu Yayla (I-Nr. 50), Kuşaklı (I-Nr. 51), Yalburt (I-Nr. 62).

Zehn Stelen im ›offenen Raum‹: Altınyayla (I-Nr. 4), Atabey? (I-Nr. 6), Çalaperverdi (I-Nr. 24), Çay (I-Nr. 26), Delihasanlı (I-Nr. 27), Emirgazi (I-Nr. 31), Fassılar (I-Nr. 33), Karga (I-Nr. 46), Torbalı (I-Nr. 59), Yağrı (I-Nr. 61).

Stelenartige Bildwerke für/mit Aufstellung innerhalb der Siedlung/eines Befundes: diverse in Boğazkale, Karakız bei Sorgun (Steinbruch, I-Nr. 43), Tell Açıana (I-Nr. 58), Yekbaş (I-Nr. 65).

Drei/Vier kleinere Wasserbecken im ›offenen Raum‹: Arifegazili/Bişek (I-Nr. 5); Beşkardeş (I-Nr. 8), auch wenn dies eher nicht hethitisch ist; Derbent (I-Nr. 28); Dokuz (I-Nr. 29), s. auch Haas 1994, 315 f.

Bei Ullman 2010, 165 Anm. 362 werden zwei (weitere?) »bull relief fountains« erwähnt, die außerhalb des Museums Çorum präsentiert werden. Um welche der Becken es sich handelt bzw. ob es sich um zwei weitere handelt, bleibt unklar. Möglicherweise ist eines dasjenige aus Arifegazili/Bişek.

2558 Zerstört sind Ermenek (I-Nr. 32), Karabel B und Karabel C (I-Nr. 42).

2559 Zum Staudamm bei Yazılıkaya s. I 1.1.1. – Die Dämme von Köylütolu Yayla (I-Nr. 50); Karakuyu (I-Nr. 44); Göllüce (I-Nr. 36), letzterer bisher nur erwähnt.

2560 Toranlagen (mit Bildgestaltung): Alaca Höyük (I-Nr. 2), drei Stadttore in Boğazkale (I-Nr. 18–20), eventuell Meydancık Kale (angeblich Namenskartusche Muwatallis II., Ullman 2010, 163 f. Anm. 359 meint, dass die Inschrift, die Laroche in Mellink 1972, 171 erwähnt, nicht mehr verifizierbar ist. Die anderen Befunde seien nicht zwingend hethitisch.) s. beispielsweise Gilibert 2015, 137–156 zu Toren, ihrer Gestaltung (Alaca Höyük als späte Ausgestaltung) und ihrem Nachleben in Karkemiš.

Intramural, d.h. Gebäude mit Bildgestaltung: diverse in Boğazkale u.a. Bauschmuck an und in diversen Großbauten, Kammer 2 bei den Teichen (I-Nr. 21), Nişantepe (I-Nr. 22): Lage allerdings eher ohne Überbauung, Quellgrotte (I-Nr. 14) sowie Aleppo (I-Nr. 3), Kayalıpınar (I-Nr. 47): Gebäudeeingang) und Ortaköy Gebäude D (I-Nr. 54).

2561 16 Felsbilder: Akpınar (I-Nr. 1), Beyköy (I-Nr. 9), Fıraktın (I-Nr. 34), Gāvurkalesi (I-Nr. 35), Hanyeri/Gezbel (I-Nr. 38), Hatip (I-Nr. 39), Hemite (I-Nr. 40), Imamkulu (I-Nr. 41), Karabel A (I-Nr. 42), Malkaya (I-Nr. 53), Sirkeli 1, Sirkeli 2 (I-Nr. 55), Suratkaya (I-Nr. 56), Taşçı A, Taşçı B (I-Nr. 57), Yazılıkaya (I-Nr. 63). – Vier Wasseranlagen: Eflatun Pınar (I-Nr. 30), Gölpınar (I-Nr. 37), Kuşaklı (I-Nr. 51), Yalburt (I-Nr. 62).

2562 s. III 2.2.8.

Bei der Felsanlage Yazılıkaya wurde die Menge der potentiell Teilnehmenden immer weiter baulich reduziert. Eine Reduzierung fand zwar in Eflatun Pınar durch die Größe der Plattform bzw. den Zugang hinter das Bildwerk statt, doch war die Visionscape der Fassade mit dem immobilen Bildwerk dadurch nicht beeinträchtigt.

Wie bereits erwähnt, ist die Größe der Visionscape bei den meisten Wasserstaudämmen nicht zu ermitteln und wird daher für einen Sichtradius von 400 m bei annähernd 503.000 m² auf maximal rund 1.255.000/400.000 Personen errechnet²⁵⁶³. Jeweils zu reduzieren ist lediglich die Wasserfläche mit ihrer negativen Affordanz für eine Aufstellung.

Diskutiert wird im Folgenden eine Personenzahl von 2,5 pro Quadratmeter. Die angegebene Anzahl dürfte aufgrund der zu erwartenden hethiterzeitlichen Population nie erreicht worden sein und dient in dem Modell der Vergleichbarkeit der Befunde zueinander.

Die Frage, ob Felsbilder versteckt oder weithin sichtbar lagen, wird kontrovers geführt²⁵⁶⁴. Mit dem festen Schema der Visionscape, das von einer Sichtbarkeit in Sprüngen, d. h. 180 m oder 400 m ausgeht, kann ihr im Folgenden jedoch nur bedingt nachgegangen werden.

Aus subjektiver Anschauung ist anzumerken, dass die Bildwerke zum überwiegenden Teil ›gefunden‹ werden mussten. Ausnahmen bildeten Akpınar (**I-Nr. 1**), Gâvurkalesi (**I-Nr. 35**), Karabel A (**I-Nr. 42**) und die Bauwerke von Yazılıkaya (**I-Nr. 63**)²⁵⁶⁵.

Im Schnitt ist die Visionscape aller immobilen Felsbilder und Anlagen etwa 135.200 m² groß und bot Potential für maximal 338.000 Personen²⁵⁶⁶. Die vier lokalisierbaren Wasserbauwerke sind mit einem etwa doppelt so hohen Mittelwert von 275.000 m² (687.500) klar eher auf flächige Sichtbarkeit errichtet. Felsbilder hingegen liegen mit 102.000 m² (255.000) deutlich unter dem Gesamtmittelwert.

Zum Vergleich: Der Sichtbereich der Plattform von Eflatun Pınar (**I-Nr. 30**) ist mit ca. 90.000 m² und maximal 225.000 Personen eher vergleichbar mit den Felsbildern. Das Becken von Yalburt (**I-Nr. 62**) bietet hingegen mit ca. 148.000 m² und bis zu 370.000 Personen fast doppelt so viel Platz. Die von der Quelle gespeiste Doline von Kuşaklı (**I-Nr. 51**) konnten am Quellaustritt sogar gut viermal so viele Menschen gleichzeitig sehen: ca. 369.000 m² mit 923.000 Menschen. Besonders groß aber war die Sichtbarkeit des Damms von Gölpınar (**I-Nr. 37**), wo wohl lediglich die Wasserfläche abzuziehen ist (490.000 m² mit maximal 1.228.000 Personen).

Diese Zahlen allein bieten noch wenig Aussagekraft, vor allem, da sie wahrscheinlich nie im Zuge einer Versammlung in diesem Bereich erreicht worden sind. Hinzuweisen ist jedoch darauf, dass sich der subjektive Eindruck, dass das Bildwerk von Eflatun Pınar nicht auf weite Sicht gebaut worden ist, bestätigte. Bei Eflatun Pınar fehlen an der Maximalzahl von 1.257.000 gut eine Millionen Personen; es ist knapp ein Drittel so groß wie die Visionscape von Yalburt (**I-Nr. 62**) und nur ein Viertel so groß wie die der wasserführenden Doline von Kuşaklı.

Anders verhält es sich bei den Zahlen zu den Felsbildern. Bei Yazılıkaya war eine Reduzierung bis auf maximal 137 Personen in Kammer D ermittelt worden. Bei den anderen Felsbildern fehlt die bauliche

2563 Dies gilt für die Staudämme von Göllüce in den Şama Bergen (**I-Nr. 36**), Karakuyu (**I-Nr. 44**), GPS-Koordinaten aus Ullman 2010, 447: 37 S 0300700 UTM 4314581 konnten auf dem Satellitenbild nicht verifiziert werden); Köylütolu Yayla (**I-Nr. 50**, der bei eigenem Besuch nicht verifiziert werden konnte, die GPS-Koordinate von Ullman markiert eine Straßenkreuzung); zwei Staudämme bei Yazılıkaya (Koordinaten interne Werte Boğazkale Netz ca. N 4200-4400; E 3900-4200 bzw. ca. N 5100-5150; E 3900-3950).

2564 Jüngst z.B. konträre Aussagen bei Ullman 2014, 114 (beeindruckend und sichtbar) und Harmanşah 2015 (versteckt).

2565 Subjektiv wenig auffällig: Beyköy (**I-Nr. 9**), Eflatun Pınar (**I-Nr. 30**), Fıraktın (**I-Nr. 34**), Hanyeri/Gezbel (**I-Nr. 38**), Hatip (**I-Nr. 39**), Hemite (**I-Nr. 40**), Imamkulu (**I-Nr. 41**), Kuşaklı Teichanlage (**I-Nr. 51**), Malkaya

(**I-Nr. 53**), Sirkeli 1 (**I-Nr. 55A**), Sirkeli 2 (**I-Nr. 55B**), Suratkaya (**I-Nr. 56**), Taşçı A, Taşçı B (**I-Nr. 57**), Yalburt (**I-Nr. 62**).

2566 Gebildet aus der Positivliste von 21 Ortsräumen ohne Innenräume, pro Anlage jeweils nur die Fläche mit dem Hauptmonument ausgewählt (Ausnahme Kuşaklı, hier sowohl Quellaustritt als auch das sogenannte ^{NA}huwaşi; Yazılıkaya, hier Bereich vor Torbau III, da dieses kein Innenraum): Akpınar (**I-Nr. 1**); Beyköy (**I-Nr. 9**); Eflatun Pınar, Plattform (**I-Nr. 30**); Fıraktın (**I-Nr. 34**); Gâvurkalesi (**I-Nr. 35**); Gölpınar (**I-Nr. 37**); Hanyeri (**I-Nr. 38**); Hatip (**I-Nr. 39**), Hemite (**I-Nr. 40**), Imamkulu (**I-Nr. 41**); Karabel (**I-Nr. 42**); Kuşaklı, sogenanntes ^{NA}huwaşi und Quellaustritt (**I-Nr. 51**); Malkaya (**I-Nr. 53**); Sirkeli 1; Sirkeli 2 (**I-Nr. 55A, B**); Suratkaya (**I-Nr. 56**); Taşçı A, Taşçı B (**I-Nr. 57A, B**); Yalburt (**I-Nr. 62**); Yazılıkaya, vor Torbau III (**I-Nr. 63**).

Regulierung. Dennoch sind Unterschiede in der Visionscape erkennbar, vor allem, wenn die gut begehbaren, ebenen Bereiche vor den Bildern berücksichtigt werden.

Nicht alle Felsbilder haben vor dem Bildwerk eine solche Fläche. Diese wurde von der Gesamtvisionscape abgesetzt und als potentielle Aufstellungsfläche berechnet²⁵⁶⁷. Durch den Größenvergleich der Ortsraum-potentiale zeichnen sich Gruppen ab.

Relativ ebene Bereiche gibt es bei Gâvurkalesi (**I-Nr. 35**), Hanyeri (**I-Nr. 38**), Suratkaya (**I-Nr. 56**) und Taşçı A (**I-Nr. 57**). Darunter sind Taşçı A und Suratkaya mit unter 400 potentiell Teilnehmenden besonders klein²⁵⁶⁸. Der Bereich vor Taşçı A umfasst beispielsweise nur etwa die doppelte Fläche der Kammer D von Yazılıkaya. Die schroffen Berghänge begründen auch bei Suratkaya, dass nur wenige Personen in der Visionscape stehen konnten. Der Blick von den luwischen Hieroglyphen im Abri ins Tal reicht hingegen sehr weit.

Die nächst größere Gruppe konnte zwischen 2.000 und 10.000 Personen umfassen. Zu ihr gehören die flachen Areale vor Hanyeri und Gâvurkalesi und die Visionscape von Taşçı B²⁵⁶⁹. Auch die (gesamte) Visionscape von Taşçı B ist sehr klein²⁵⁷⁰. Die Sichtfläche inklusive der gegenüberliegenden Hänge bemisst nur knapp dreimal die Fläche direkt vor den Gâvurkalesi-Bildern. Dabei ist anzumerken, dass die Hänge teilweise sehr steil sind und in diesem Bereich eher keine Menschen aufgestellt waren. Dementsprechend klein ist mit 2.450 m² auch die Schnittmenge des Bereichs, aus dem Taşçı A und B gleichzeitig sichtbar sind.

Die ebenen Flächen vor Hanyeri und Gâvurkalesi liegen unmittelbar vor den Felsbildern. In Gâvurkalesi könnte der Hang unterhalb durch ein Gebäude entweder abgestützt oder baulich gerahmt gewesen sein. Die zeitliche Stellung dieser spärlichen Mauerreste wurde jedoch nie geklärt. Auch die Anordnung der Felsbilder von Gâvurkalesi auf zwei Felswänden, die einen tendenziell bauräumlichen Effekt erzielen, ist nur mit Yazılıkaya zu vergleichen. Die Größe der Fläche von Hanyeri hingegen ist durch den Verlauf des Hanges bestimmt, der wohl noch vor dem Straßenbau vor dem Felsbild eine gut begehbare Fläche bildete.

Ein kleiner Sprung ist es zur nächsten Gruppe der Visionscape von Beyköy (**I-Nr. 9**) und Taşçı A (**I-Nr. 57A**) – bei letzterem in diesem Fall ohne die Ebene zu berücksichtigen – mit 30.000 bis 35.000 Personen. Beide sind geritzte, kleinformatige Felsbilder.

Die nächste, relativ eng zusammen liegende Gruppierung von Visionscapes umfasst zwischen 60.000 bis 82.500 Personen. Ihr gehört die Mehrheit der Felsbilder an: Fıraktın, Hatip, Hemite, Imamkulu und Sirkeli 1 und 2²⁵⁷¹.

Deutlich mehr – 136.500 Personen – fasste die gesamte Visionscape ohne Ebene von Hanyeri (**I-Nr. 38**). Der Großteil der Visionscape von Hanyeri liegt jedoch auf der anderen Talseite, weshalb die Zuordnung anhand der Größe der davor liegenden Ebene wohl eher der ursprünglichen, potentiellen Nutzungsfläche entsprechen dürfte. Beiden letztgenannten Gruppen ist – mit Ausnahme von Hatip – die Lage in Südostanatolien gemeinsam und Hatip steht Südostanatolien zumindest nahe.

Mit einem Aufstellungspotential von 200.000–400.000 Personen sind die Visionscapes der folgenden Bildwerke deutlich größer. In dieser Größenordnung liegen sowohl die Fassade als auch die Plattform von Eflatun Pınar (**I-Nr. 30**), Akpınar (**I-Nr. 1**), Gâvurkalesi ohne Ebene (**I-Nr. 35**), Karabel (**I-Nr. 42**) und Yalburt (**I-Nr. 62**). Sie waren überwiegend auf Sichtbarkeit und weniger auf eine ebene Aufstellungsfläche angelegt. Eine weitere Gemeinsamkeit ist ihre geographische Lage in der westlichen Türkei.

Noch größer ist die Visionscape des Torbaus III von Yazılıkaya (**I-Nr. 63**) und sein Aufstellungspotential für knapp 600.000 Personen.

Die größten Visionscapes jedoch mit 900.000 Personen bzw. mehr bieten der Quellaustritt bei der Doline bzw. das ^(NA₄) *huwaši* von Kuşaklı (**I-Nr. 51**) und der Felsblock von Malkaya (**I-Nr. 53**). Diese besitzen auf leicht zugänglichen Flächen Ortsraumpotential für eine größere Ansammlung von Menschen. Ihnen ist weiterhin die Lage in der heutigen Zentraltürkei gemeinsam. Die Anlage oberhalb von Kuşaklı, für die zwar im Rahmen der Vogelschau eine kleinere, für die überregionalen Kultfeste mit Beteiligung des Großkönigs

2567 Die Flächen der Ebenen wurden nicht bei der Ermittlung des Mittelwertes verwendet.

2568 Taşçı A (**I-Nr. 57A**): Ebene bei 134 m² und maximal 335 Personen; Suratkaya (**I-Nr. 56**): Ebene bei 153 m² und maximal 382 Personen.

2569 Hanyeri (**I-Nr. 38**): Ebene mit Sichtfeld vor Bild ca. 780 m² mit maximal 1.950 Personen; Gâvurkalesi

(**I-Nr. 35**): Ebene bei 1.610 m² mit maximal 4.025 Personen, Schnittmenge Taşçı A und B (**I-Nr. 57**) 2.450 m² mit 6.125 Personen, s. auch Tabelle 2 S. 424–435.

2570 4.050 m² und maximal 10.125 Personen.

2571 Fıraktın (**I-Nr. 34**), Hatip (**I-Nr. 39**), Hemite (**I-Nr. 40**), Imamkulu (**I-Nr. 41**) und Sirkeli 1 und 2 (**I-Nr. 55**), plus Kebe (**I-Nr. 48**), s. Tabelle 2 S. 424–435.

jedoch eine größere Personenzahl wahrscheinlich ist²⁵⁷² –, ist auch im Modell der Visionscapes signifikant und flächenmäßig groß. Ob eine ähnliche Funktion aufgrund der vergleichbaren Größe Malkaya (**I-Nr. 53**) zugeschrieben werden kann, muss offenbleiben.

Zusammenfassend ist zu sagen, dass mithilfe der Visionscape die Bildwerke von den Beeinflussungen der Mikroebene wie Größe des Bildes, Inschrift, Bedeutsamkeit der Darstellung befreit und dennoch geographische Gruppen erkannt werden konnten. Besonders auf Sicht wurde im Westen und im Zentrum gebaut, während die Bildwerke im Südosten tendenziell dahinter zurückblieben. Dieses deckt sich mit der oben geäußerten, subjektiven Anschauung, dass nur Akpınar (**I-Nr. 1**), Gâvurkalesi (**I-Nr. 35**), Karabel A (**I-Nr. 42**) und Yazılıkaya (**I-Nr. 63**) nicht versteckt im Raum lagen, wobei auch Gâvurkalesi und Karabel ohne die Differenzierbarkeit von Details lediglich bis etwa 1,5 km in die Umgebung wirken²⁵⁷³ und bei Yazılıkaya nur die Bauwerke, nicht aber die Bildwerke sichtbar waren.

Die Form der Visionscape der Felsanlagen im ›offenen Raum‹ ist – mit Ausnahme des Inschriftensteins von Malkaya – maximal halbkreisförmig. Hinter die Fassade der Bilder konnte die Visionscape nicht reichen. Eine besondere Beschränkung bildete der bebaute Raum von Yazılıkaya. Nur die Staudamm- und Wasseranlagen konnten aus einem breiteren Umkreis betrachtet werden, was die Größe der Visionscapes erklärt.

Weiterhin sind die errechneten Flächen der Visionscape und somit Zahlen der Personen im potentiellen Umsetzungsraum sehr hoch. Aufgrund der Schriftquellen ist – mit wenigen Ausnahmen – von weniger als 200 aktiven Ritualbeteiligten auszugehen. Bei überregionalen Festritualen konnten im Rahmen eines Ritualabschnitts verschiedene AkteurInnengruppen genannt werden²⁵⁷⁴. Diese Gruppen werden zumeist im Plural ohne die Nennung einer Anzahl aufgeführt. Singer hält jedoch eine Anzahl von zehn bis 15 Personen pro Gruppe für wahrscheinlich²⁵⁷⁵. Dazu ist noch die Anzahl der ZuschauerInnen zu zählen.

Konkrete Zahlen für die aktiven und passiven Ritualbeteiligten können nicht ermittelt werden. Eine genauere philologische Untersuchung sei angeregt. Erkennbar ist jedoch, dass eine Dichte von weniger als 2,5 Personen pro Quadratmeter bei der Nutzung des Raumes wahrscheinlich ist. Selbst im kleinsten Raum, der Kammer hinter der Fassade von Eflatun Pınar (**I-Nr. 30**) mit maximal 44 Personen, hätten sogar vier Gruppen Platz gefunden.

Somit ist zumindest abzuleiten, dass in den vorgestellten Ortsräumen die Aufstellung der Menschen nicht zu einem Gedränge, sondern zu einer lockeren Verteilung führte, was ein erster Hinweis auf einen Näheindex ist.

III 2.1.2.4 Elemente in der Visionscape

Zur Medienebene der Bildwerke gehören nicht nur die Visionscape, in der die Bilder differenzierbar sind, sondern auch weitere Elemente innerhalb der Visionscape. Nach Gemeinsamkeiten bzw. Unterschieden wird im Folgenden gesucht. Zu den Elementen gehören beispielsweise der Bezug zu einer Quelle bzw. zu einem Fluss, die Beschaffenheit des Gesteins, anthropogene Veränderungen und Relikte (Siedlungen, Bauwerke, Kleinfunde) sowie andere Geländemerkmale.

Insgesamt ist die Lage von 24 Anlagen im ›offenen Raum‹ bekannt²⁵⁷⁶. Karabel B und C (**I-Nr. 42**) sowie Karakuyu (**I-Nr. 44**) und Köylütölu Yayla (**I-Nr. 50**) werden ebenfalls berücksichtigt, da sie zumindest annähernd lokalisierbar sind.

Die Fallbeispiele Yazılıkaya und Eflatun Pınar unterscheiden sich unter anderem in den dominierenden Elementen Gestein bzw. Wasser und durch die Eingriffe in die Umwelt, die das Ritualgeschehen gestalteten. Wie in den Zusammenstellungen von Kohlmeyer 1983 und den Abbildungen bei Horst Ehringhaus 2005 schon erkennbar, arbeiteten die HethiterInnen fast beliebig in Höhe und Tiefe, mit oder ohne Gewässer

2572 Zum Befund s. I 2.1.4; zur Interpretation s. I 2.2.2.

2573 Eigene Beobachtungen und GPS-Messungen.

2574 Zu aktiv-mobil s. III 2.3.1.

2575 Singer 1983, 164.

2576 16 Felsbilder: Akpınar (**I-Nr. 1**), Beyköy (**I-Nr. 9**), Fraktın (**I-Nr. 34**), Gâvurkalesi (**I-Nr. 35**), Hanyeri/Gezbel

(**I-Nr. 38**), Hatip (**I-Nr. 39**), Hemite (**I-Nr. 40**), Imamkulu (**I-Nr. 41**), Karabel A (**I-Nr. 42**), Malkaya (**I-Nr. 53**), Sirkeli 1, Sirkeli 2 (**I-Nr. 55**), Suratkaya (**I-Nr. 56**), Taşçı A, Taşçı B (**I-Nr. 57**), Yazılıkaya (**I-Nr. 63**). – Vier Wasserbauten: Eflatun Pınar (**I-Nr. 30**), Gölpinar (**I-Nr. 37**), Kuşaklı (**I-Nr. 51**), Yalburt (**I-Nr. 62**).

sowie auf Kalkstein oder anderem anstehenden Gestein Bilder ein. Dies wird im Folgenden nochmals überprüft.

Bereits früh wurde die Anbringung der Felsbilder als durch Quellen, aber auch andere Faktoren bedingt interpretiert²⁵⁷⁷. Damit einher ging ihre Interpretation als Verehrungsstätten für (Quell-)Wasser, denn (felsige) Berggötter und Quellgöttinnen ständen in enger Verbindung²⁵⁷⁸. Einen Bezug zu Wasser hatte tatsächlich mehr als die Hälfte: acht direkt zu Quellen²⁵⁷⁹ und acht zu den daraus resultierenden Bächen bzw. Rinnsalen²⁵⁸⁰. Keinen bzw. einen nur mittelbaren, teils saisonalen Bezug zu Wasser gab es innerhalb von acht Visionscapes²⁵⁸¹. Die oftmals vermutete Verbindung von Quelle und Fels als Gründe für die Wahl eines Umsetzungsraums gilt anscheinend für zwei Drittel der Felsbilder nicht, was diese Hypothese relativiert.

Die 16 am Ortsraum verbliebenen Felsbilder des Jüngeren Großreichs vereint *per definitionem* der Umstand, dass sie auf Felsen angebracht wurden. Dabei weist die Materialität des anstehenden Gesteins keinen gemeinsamen Nenner auf. Obwohl mehrheitlich auf Kalkstein gearbeitet wurde, gibt es auch Bilder auf metamorphen Gesteinen, am Übergang von Gneis/Granit oder auf Trachyt²⁵⁸². Nur innerhalb von Boğazkale deutet sich eine farbige Gestaltung durch die Wahl des Gesteins auf Wegen auf die Büyükkale und in der Quellgrotte (I-Nr. 14) an²⁵⁸³.

Im Umfeld der Felsbilder wurden im Fall von Firaktın (I-Nr. 34)²⁵⁸⁴, Sirkeli (I-Nr. 55)²⁵⁸⁵ und Yazılıkaya (I-Nr. 63) sogenannte cup-marks, Schalensteine registriert²⁵⁸⁶. Innerhalb von Boğazkale gibt es sie u. a. am Löwentor (I-Nr. 20)²⁵⁸⁷ und in Yenicekale²⁵⁸⁸ bzw. außerhalb bei dem Gräberfelsen von Osmankayası²⁵⁸⁹ und vor dem Relief von Bau D in Ortaköy (I-Nr. 54). Dabei handelt es sich um kleinere, zylindrische Aushöhlungen

2577 Barnett 1953, 3 f. 81; Güterbock 1956b, 54 Anm. 5: Felsbilder immer am Wasser; Carter 1962, 46 f. Anm. 6; Akurgal 1976, 83 f. 85; Bittel 1976a, 185–197: bes. 193. 195 neben Wasser und Quellen kam vor allem Felsen bei den HethiterInnen eine »wesentlichere Rolle« bei der Wahl des Anbringungsortes zu, denn sie waren »geheimnisvolle(m) und mit fast magischen Kräften erfüllte(m) Gebilde [...] von starker Anziehungskraft«. Laut Börker-Klähn 1982, 88 f. »besteht keine Veranlassung, diese Betrachtung [den Bezug zu Wasser und die ausschließlich kultische Interpretation] auf alle Monumente auszudehnen«. s. auch Kohlmeyer 1983, 103; Emre 2002, 233; Ehringhaus 2005; Seeher 2009, 119–139.

2578 Erbil – Mouton 2012, 53 meinen, dass sowohl durch Texte als auch durch Felsbilder und deren Nähe zu Quellen eine enge Beziehung zwischen Berg- und Quellgottheiten klar werde.

2579 Akpınar (I-Nr. 1): Quelle am Hangfuß; Eflatun Pınar (I-Nr. 30): hinter dem Bildwerk; Gölpinar (I-Nr. 37): Quelle speist Teich; Hanyeri/Gezbel (I-Nr. 38): am Hang Reste einer beim Besuch jedoch trockenen Quelle; Hatip (I-Nr. 39): Quellaustritt direkt am Felshang; Köylütölu Yayla (I-Nr. 50): Quelle in der Ebene als potentieller Fundort der Stele auffindbar, der Damm lag an dem daraus entspringenden Bach (?); Kuşaklı (I-Nr. 51): direkter Quelleinlauf in den Teich; Yalburt (I-Nr. 62): oberhalb des Beckens Reste von wasserführenden Schichten (Quelltopf) erkennbar.

2580 Firaktın (I-Nr. 34): kleiner Bach entlang der Felskante sowie mehrere Zuflüsse und eventuell auch eine Quelle in der Nähe; Gâvurkalesi (I-Nr. 35): unterhalb der Felsbilder zwei kleine Bäche; Hemite (I-Nr. 40): auf Höhe des Ceyhan; Karakuyu-Staudamm (I-Nr. 44) eines Baches; Sirkeli 1 (I-Nr. 55A) und Sirkeli 2 (I-Nr. 55B) oberhalb des Ceyhan, der jedoch möglicherweise nicht direkt unterhalb der Felsbilder verlief: s. Hübner – Hemeier 2019 zur Geophysik; Taşçı A und B (I-Nr. 57): am/im Zamantı Irmağı bei dessen Zusammenfluss mit dem Şamaz Dere.

2581 Beyköy (I-Nr. 9); Imamkulu (I-Nr. 41 – Haas 1982, 72 meint, dass Imamkulu in Verbindung zu einer sprudelnden Quelle steht. Nach eigener Anschauung hat es in näherer Umgebung des Felsblocks nie eine Quelle oder einen Wasserlauf außer dem Wadi im Taleinschnitt gegeben); Karabel A, Karabel B, Karabel C (I-Nr. 42); Malkaya (I-Nr. 53); Suratkaya (I-Nr. 56) und bei Yazılıkaya (I-Nr. 63), wohin eine Tonröhre Wasser transportieren musste.

2582 Kalkstein: Akpınar (I-Nr. 1); Beyköy (I-Nr. 9), Hanyeri (I-Nr. 38), Hatip (I-Nr. 39), Hemite (I-Nr. 40), Karabel A, Karabel B, Karabel C (I-Nr. 42), Sirkeli 1 (I-Nr. 55A), Sirkeli 2 (I-Nr. 55B), Taşçı A und Taşçı B (I-Nr. 57), Yazılıkaya (I-Nr. 63), plus Boğazkale-Nişantaş (I-Nr. 22). – Metamorphes Gestein: Gâvurkalesi (I-Nr. 35), Malkaya (I-Nr. 53) – Trachyt oder Andesit: Eflatun Pınar (I-Nr. 30), Firaktın (I-Nr. 34), Imamkulu (I-Nr. 41) – Gneis/Granit Übergang: Suratkaya (I-Nr. 56) – Unbekannt: Ermenek (I-Nr. 32).

2583 Neve 1969/1970, 106.

2584 Bittel 1939b, 566 Anm. 6: Deutung zur Befestigung von Stangen; Ussishkin 1975, 85–87: Libationseintiefungen; Kohlmeyer 1983, 68. 74. 106: Dm 35–43 cm, T bis 70 cm ist gegen Vorrichtung für Stangen und interpretiert eine kultische Nutzung im Rahmen von Reinigungsritualen.

2585 Ussishkin 1975, 86 f.; Kohlmeyer 1983, 96: zwei Stück, T ca. 15–20 cm, Dm 26–32 cm.

2586 Auch »cup-mark«, Schalengrube genannt, runde Mulden unterschiedlicher Tiefe in Felsen, s. Ussishkin 1975, 85–103.

2587 Ussishkin 1975, 91–93 Löwe auf der linken Seite mit Blick von außerhalb der Stadt hat zwei Stück vor den Pfoten, Dm 12 cm, T 8 cm bzw. Dm 8,5 cm, T 4–5 cm, der auf der rechten Seite eine mit (erhaltenem) Dm ca. 8 cm, T ca. 4 cm.

2588 Schachner – Seeher 2016, 16–18.

2589 Bittel 1958, 4; Schirmer 1975b, 79–82; Ussishkin 1975, 101 Dm 7,9–8,5 cm; T 2,7–3,1 cm; s. allgemein zu Osmankayası I 1.1.1.

im Gestein. Sie gelten als Indikator für Trankopfer²⁵⁹⁰. Besonders bei Firaktin spricht die beobachtete Verteilung über das gesamte Plateau jedoch gegen artifiziell angelegte Schalensteine²⁵⁹¹. Sie sind vielmehr natürliche Auswaschungen der Kalksteine. Außerdem liegen sie nicht innerhalb der Visionscape und wohl nur teilweise innerhalb der anderen Scapes. Ihre Verwendung im Rahmen von Libationen schließt das Gesagte nicht aus. Wenn dennoch im Umfeld von Firaktin an ihnen Ritualgeschehen umgesetzt wurde, dann eher nicht das primäre für die Bilder. Sie könnten eventuell einen ›Stopp‹ auf dem Weg des Umzuges gebildet haben. Dabei bliebe jedoch offen, wie ohne Treppenanlage von der Felsstufe, auf der sich die Aushöhlungen befinden, auf die Ebene vor das Felsbild gelangt wurde, ohne einen längeren Weg zurückzulegen.

Oberhalb von Sirkeli (**I-Nr. 55**) ist die Anlage auf dem Felsrücken wie dargelegt nicht sicher hethitisch²⁵⁹², was auch die Datierung dieser Schalensteine unsicher macht. Ihre Verteilung und Anlage spricht in diesem Fall für eine menschliche Produktion. Wenn sie zeitlich zu den Bildwerken gehören, würden sie – wie bei Firaktin – ebenfalls nicht innerhalb der Visionscape liegen. Ein viertes Relief in Sirkeli wird unter der Erde als durch eine Schalengrube markiert vermutet²⁵⁹³. Wenn dies zutrifft, wäre die Interpretation von Firaktin zu überdenken und ein Opfer oberhalb der Bildwerke mit Wirkrichtung nach unten würde wahrscheinlicher.

Der Schalenstein in Yazılıkaya befindet sich auf einem ansonsten kaum bearbeiteten Steinblock in Kammer A²⁵⁹⁴. Direkte Bildbezüge fehlen. Auch wenn er leicht erhöht liegt, verläuft die Libationsrichtung nicht von oben nach unten.

»Ebenfalls nicht zu erklären« ist laut Schachner die Anordnung der Schalensteine im intramuralen Yenicekele²⁵⁹⁵. Neve sieht sie als Indiz für (ausschließlich) hethitische Aktivitäten, wogegen Schachner Belege eisenzeitlicher Schalensteine anführt und sie daher eher eisenzeitlich datiert²⁵⁹⁶.

Gemeinsam ist den genannten Anlagen im ›offenen Raum‹, dass sie von Großkönigen stammen. Die Lesung der Inschrift von Firaktin (**I-Nr. 34**) und die Art der Anlagen werden als Bestandteil des königlichen Ahnenkultes diskutiert. Bei der ebenfalls möglicherweise funeren Kammer 2 im Südburgkomplex, die als »Weg in die Unterwelt« funktioniert haben könnte, wurden zwar keine Schalensteine gefunden, aber eine eckige, eingetiefte Grube (**I-Nr. 21**). Dies würde die Annahme von Charles Allen Burney bestärken, der Schalensteine/Gruben im funeren Kontext deutet²⁵⁹⁷. In diesem Zusammenhang würde dann auch möglicherweise bedeutsam, dass über alle Felsbilder getreten werden konnte und die Schalensteine oberhalb gelegene Ritualumsetzungsräume markierten. Analog zur Mindscape der Unterwelt als räumlich unterhalb, wären die Bilder der Verstorbenen in der Visionscape unterhalb der Lebenswelt arrangiert. Da mehrere der Details ungeklärt sind, kann dies keine abschließende Folgerung sein. Angemerkt sei auch, dass in Gâvurkalesi oder in Yazılıkaya Kammer B, das im Totengedenken ebenfalls eine Rolle gespielt haben soll, keine Schalensteine erhalten sind.

Des Weiteren ist die Verbreitung der Schalensteine bei nur drei von 20 Ortsräumen wenig signifikant. Somit gehörten sie wohl nicht unabdingbar zum Ritualgeschehen im ›offenen Raum‹ und ob sie im Kontext des Verstorbenenengedenkens fungierten, ist offen.

Bemerkenswert ist jedoch, dass die Hälfte der Felsbilder in unmittelbarer Umgebung Spalten bzw. Höhlungen im Felsen aufweist. Die Adorationsszene von Gâvurkalesi wird von einer kleineren Felsspalte getrennt, bei der sich die Blicke der Dargestellten treffen, und im Rücken der Thronenden befindet sich eine weitere, mindestens 2 m tiefe (**I-Nr. 35**). Zwischen Sirkeli 1 und 2 liegt eine Felsspalte zwischen den Solitärarstellungen und reicht bis zu den Bauwerken auf der Kuppe (**I-Nr. 55**). Bei Firaktin ist links, d. h. im Rücken der Gottheiten, in Blickrichtung der Menschen ein Rücksprung mit kleiner Spalte im Fels (**I-Nr. 34**). In Hatip (**I-Nr. 39**) liegt in Sichtweite eine begehbare Quellgrotte am Hang und oberhalb der Bilder von Taşçı A und B befindet sich jeweils eine mindestens mannsgroße Höhlung im Felsen, die durch Auswaschung (des Flusses) geglättet wurde (**I-Nr. 57**). Die Spalte bei Kammer D von Yazılıkaya wurde

2590 Ussishkin 1975, 91–95. 101; Neve 1977/1978, 61–72 zum Befund in Boğazkale; van den Hout 2002, 90 f. als Zeichen der Libation beim Totenkult. Dies greift zu kurz. Es gibt sie auch an Toren und ähnlichen Anlagen.

2591 Eigene Anschauung. Besuch am 20.08.2008, contra Ussishkin 1975, 86, der von »two or more« spricht und etwas später im Text auf mehr als zwei verweist.

2592 s. I 1.2.2.2.2.6.

2593 Kozal – Novák 2017, 382.

2594 Ussishkin 1975, 91 in Kammer A auf Felsblock, H 4–23 cm; Dm 27–32 cm.

2595 Schachner – Seeher 2016, 16.

2596 Neve 2001, 95–101; Schachner – Seeher 2016, 16 unter Berufung auf Berndt-Ersöz 2006, 62 f. Abb. 78.

2597 Burney 2004, 19–21.

bereits als räumliche Kontaktzone zwischen göttlicher Oberwelt der Bildwerke von Kammer A und (göttlicher) Unterwelt in Spalte D und einem Teil der Bildwerke der Sterblichen von Kammer B diskutiert (**I-Nr. 63**)²⁵⁹⁸. Es sei auch auf den Baubefund von Kesikkaya in Boğazkale hingewiesen, der ebenfalls im Kontext einer Felsspalte steht²⁵⁹⁹.

Diese Spalten und Höhlungen sollten jedoch – ebenso wie die Schalensteine – bei der Suche nach den Gründen der Ortsraumwahl nicht überbewertet werden. Im Umfeld fanden sich bei fast allen Felsbildern ähnliche Situationen wie die von den Bildhauern markierten²⁶⁰⁰. Dennoch fällt eine weitere Gemeinsamkeit der Gruppe mit Spalten auf. Es handelt sich dabei um alle, bei denen durch die Inschriften ein unmittelbarer Bezug zu Hattuša hergestellt werden kann. Bei den Bildwerken der lokalen Fürsten gibt es – zumindest nach heutigem Erhaltungsstand – nie einen Bezug zu Felsspalten oder Höhlungen.

Keine dieser Höhlungen kommt aufgrund fehlender Sichtbezüge bzw. Erreichbarkeit für die Aufstellung von Statuen oder anderen passiv-mobilen Realien in Betracht. Die Höhlungen von Taşçı (**I-Nr. 57**) und Gâvurkalesi (**I-Nr. 35**) liegen deutlich oberhalb der Reichweite eines ausgestreckten Armes im Felsen. Nur durch Klettern oder Hilfsmittel sind sie erreichbar. Die betretbare Quellgrotte bei Hatip (**I-Nr. 39**) befindet sich am Rand der Visionscape und ist damit zu weit entfernt, um unmittelbar mit dem Geschehen zusammenzuhängen. Nichtsdestotrotz könnte sie in Zusammenhang mit der Wahl des Anbringungsortes des Felsbildes stehen, der Bogenträger blickt in ihre Richtung. Beim Spalt von Sirkeli wäre ein Sichtbezug zwar gegeben, doch wenden beide Großkönige eben dem Spalt den Rücken zu.

Die Sichtbezüge der abgebildeten Personen in ihre Umwelt lassen nach heutigen Maßstäben keine Gruppierungen oder Regelmäßigkeit erkennen.

Die Bildwerke von Akpınar (**I-Nr. 1**) und Eflatun Pınar (**I-Nr. 30**) waren frontalansichtig, die anderen blicken seitlich. Häufiger, aber das wohl materialbedingt, sind parallele Linien der Blickrichtung zu Flussbett bzw. Felsstufe wie bei Firaktın, Hatip, Imamkulu, Sirkeli 1, Taşçı A und B²⁶⁰¹. Die Blickrichtungen gehen sowohl in die Ebene²⁶⁰² als auch in die Berglandschaft²⁶⁰³ und das ohne erkennbares topographisches Ziel²⁶⁰⁴. Bei Sirkeli 2 (**I-Nr. 55B**) sieht der Herrscher nur vermeintlich zur gegenüberliegenden Felsformation der Yılkale²⁶⁰⁵.

Auf topographische Merkmale beziehen sich potentiell Gâvurkalesi²⁶⁰⁶ (Felsspalte) und Eflatun Pınar²⁶⁰⁷ (gegenüberliegende Plattform, Wasseraustritt) sowie Hemite (Flussenge)²⁶⁰⁸. Nicht zum gegenüberliegenden Hang, sondern in die kurze Distanz zur Felswand richten sich der Lokalfürst von Karabel A (**I-Nr. 42**) und Sirkeli 1 (**I-Nr. 55A**). Bei Toren ist ebenfalls auffallend, dass deren Bilder nicht einheitlich den aus der Stadt Austretenden oder den Eintretenden anblickten (**I-Nr. 2. 18–20**).

Bezüge innerhalb der Mikroebene der Bildwerke bei sich anblickenden Gestalten auf den Bildern gibt es bei Firaktın (**I-Nr. 34**), Hanyeri (**I-Nr. 38**), Imamkulu (**I-Nr. 41**) und Yazılıkaya (**I-Nr. 63**)²⁶⁰⁹. Die Blicke bei

2598 s. III 2.1.2.1.

2599 Schachner 2015a; Schachner 2015b, 69–73 mit 77–81 Abb. 9–15.

2600 Gâvurkalesi (**I-Nr. 35**): ähnliche Felsformationen und Stufen auf umliegenden Bergrücken; Firaktın (**I-Nr. 34**): Felswand langgezogen; Sirkeli (**I-Nr. 55**): im Umfeld der Siedlung keine ähnliche Situation; Yazılıkaya (**I-Nr. 63**): weitere Felsformationen im Umfeld.

2601 Firaktın (**I-Nr. 34**) zueinander und alle Blicke entlang der Geländestufe, parallel zu heutigem Wasserlauf und der Ebene. Hatip (**I-Nr. 39**) entlang des Felshangs zu Quellhöhle (kein direkter Sichtbezug). Imamkulu (**I-Nr. 41**) zueinander sowie grob parallel zu Flussbett und Geländekante. Sirkeli 1 (**I-Nr. 55A**), Taşçı A und B (**I-Nr. 57**) flussabwärts den Fels entlang. Auch Kebe (**I-Nr. 48**) blickt parallel zu Weg, Flussbett und Felshang.

2602 Akpınar (**I-Nr. 1**) über die Ebene; Beyköy (**I-Nr. 9**) in eine Ebene mit Bachlauf und Bergen am Horizont.

2603 Hanyeri (**I-Nr. 38**) Personen blicken zueinander bzw. der Lokalfürst blickt auf die gegenüberliegende

Hangseite ohne erkennbar prominenten Raumbezug wie z. B. einen Berg oder Fels.

2604 Die Darstellung von Yalburt (**I-Nr. 62**) mit der Umarmung wurde nicht im Raumverband gefunden.

2605 Sirkeli 2 (**I-Nr. 55B**) mit dem Rücken zur Spalte vermeintlich in Richtung auf die gegenüberliegende, markante Felsformation der Yılkale Berge, jedoch bei genauerer Betrachtung genau an dieser vorbei.

2606 Gâvurkalesi (**I-Nr. 35**) jeweils auf (kleinere) Spalte im Felssknick.

2607 Eflatun Pınar (**I-Nr. 30**): Thronende blicken über die ins Becken eingestellte Plattform zum gegenüberliegenden Hang mit möglicherweise einem weiteren Quellaustritt (heute trocken).

2608 Hemite (**I-Nr. 40**) von Fels weg in Richtung Fluss und gegenüberliegenden Felsen.

2609 Bezüge aufeinander, zu Fels, Blickrichtung zum Treffen weiblicher und männlicher Gottheiten bei Nr. 40–46, Nr. 65/66, Kammer B zu Kopfende – alle Bezüge wohl innerhalb der Anlage zu verorten.

Gâvurkalesi kreuzten sich nicht (**I-Nr. 35**). Die Themen des Arrangements von Körpern und Gesten auf der bildimmanenten Mikroebene werden unten genauer behandelt²⁶¹⁰.

Bemerkenswert ist entgegen heutiger Erwartungen, dass es in allen Fällen möglich war, sich relativ einfach über den Bildwerken aufzustellen. Dies gilt sowohl für die Wasserbauten von Eflatun Pınar (**I-Nr. 30**) und Yalburt (**I-Nr. 62**) als auch für die Felsbilder und kann sogar bei Yazılıkaya nicht ausgeschlossen werden.

Implizit ist bei der anschließenden Fragestellung nach der Blickweise der/s Betrachtenden die moderne christliche Prägung der göttlichen Richtungsmacht ›oben‹. Somit lautete eine der Arbeitshypothesen²⁶¹¹, dass Bilder Informationen über Raumkonzepte und Weltenordnungen tragen und möglicherweise als Mittler zu den Gottheiten durch ihre Anbringung oberhalb der menschlichen Partizipierenden zu verstehen sind. Aufgrund morphologischer und anthropogener Veränderungen kann diese Perspektive nur von den modernen Gegebenheiten ausgehen. Erhöhungen des Laufhorizontes sind vor allem im Umfeld von Flüssen möglich, während Anschüttungen einer Straße wie im Fall von Yalburt (**I-Nr. 62**) oder Taşçı (**I-Nr. 57**) die hethiterzeitlichen Gegebenheiten überdecken. Dennoch sei der Versuch unternommen.

Der menschliche Blick muss im Nahbereich des Bildwerkes (Felsbilder, Wasseranlagen, Tore) in sieben von 22 Fällen deutlich nach oben gerichtet werden²⁶¹². Bei zehn Bildwerken richtet er sich bei einer Körpergröße von 170 cm nur leicht nach oben bzw. horizontal²⁶¹³, tendenziell nach unten bei fünf²⁶¹⁴. Gerade bei Taşçı dürfte dies aber nicht den ursprünglichen Zustand widerspiegeln.

Gemeinsam ist den Bildwerken an Toren, dass sie mit Ausnahme der Portalfiguren der Sphingen in Alaca Höyük den Blick nicht in die Höhe zwingen. Eine leichte Tendenz, Bilder eher in der Höhe als unten anzubringen, konnte erkannt werden. Dies ist jedoch nur eine leichte Tendenz und wenig signifikant, da über die menschlichen Nutzenden und ihre Laufhorizonte zu wenig bekannt ist.

In der Umgebung eines Großteils der Bildwerke wurden keine geophysikalischen Prospektionen oder Grabungen durchgeführt. Bauwerke gestalteten – soweit bekannt – lediglich das Umfeld der Felsbilder in Yazılıkaya und Gâvurkalesi (**I-Nr. 35**) und möglicherweise in Sirkeli (**I-Nr. 55**)²⁶¹⁵. In Sirkeli liegt oberhalb der Bildwerke zumindest die teils zeitgleiche Besiedlung. Die zeitliche Unsicherheit beim Steinbau wurde benannt²⁶¹⁶. Oberhalb von Gâvurkalesi befindet sich ebenfalls eine zeitgleiche Besiedlung, während auch hier der Einraumbau nicht zwingend, aber möglicherweise in die hethitische Zeit datiert.

Angemerkt sei ein vor Ort beobachteter Befund am Felsblock von Imamkulu (**I-Nr. 41**). Dieser Felsblock war Ziel von wahrscheinlich illegalen Grabungstätigkeiten. An der dem Felsbild abgewandten und dem Hang zugewandten Seite führten vor 2008 Unbekannte eine kleine, ca. 30 cm tiefe Schürfung durch. Kleinfunde wurden in dem Raubloch nicht beobachtet, flache Steine könnten hingegen zur Substruktion und Erhöhung des Felsblockes mit dem Felsbild künstlich aufgeschichtet worden sein²⁶¹⁷. Der Felsblock erscheint durch diese steinerne Unterfütterung aufgestellt. Kleinfunde aus der hethitischen Zeit waren im Bereich der Medienebene sehr selten. Im Raubloch am Fuß von Malkaya fehlten sie ebenfalls (**I-Nr. 53**).

2610 s. III 2.3; III 6.1.1; III 6.2.1, zu Gâvurkalesi bes. III 6.2.1.1.

2611 s. Einleitung zu II.

2612 Deutlich bis steil nach oben: Akpınar (**I-Nr. 1**), Gâvurkalesi (**I-Nr. 35**, zur Göttin), Hanyeri/Gezbel (**I-Nr. 38**), Hatip (**I-Nr. 39**), Hemite (**I-Nr. 40**), Karabel A (**I-Nr. 42**), Sirkeli 1 (**I-Nr. 55A**). Stelen wurden nicht untersucht, da unklar ist, ob bzw. wie hoch sie auf einem Sockel standen. Dass sie auf einem Sockel standen, machen die Plinten u. ä. Zapfungen wahrscheinlich.

2613 Eflatun Pınar (**I-Nr. 30**), Fıraktın (**I-Nr. 34**), den drei Toren der Oberstadt von Boğazkale (**I-Nr. 18-20**), Imamkulu (**I-Nr. 41**), Malkaya (**I-Nr. 53**), Sirkeli 2 (**I-Nr. 55B**), Suratkaya (**I-Nr. 56**), Yazılıkaya (**I-Nr. 63**): zumindest teilweise.

2614 Zu den Bildern am Tor von Alaca Höyük (**I-Nr. 2**): mit Ausnahme der hockenden Sphinx; den Felsritzungen Beyköy (**I-Nr. 9**) und Taşçı A, Taşçı B (**I-Nr. 57**) sowie dem Becken von Yalburt (**I-Nr. 62**).

2615 Das Becken von Eflatun Pınar (**I-Nr. 30**) ist baulich gestaltet, Yalburt (**I-Nr. 62**) aus beschrifteten Mauerblöcken geschichtet und Staudammanlagen, selbst wenn sie nicht kammerartig wie im Südburgkomplex Kammer 2 (**I-Nr. 21**) arrangiert waren, anthropogene Eingriffe in die Umwelt.

2616 s. I 1.2.2.2.2.6.

2617 Eigene Beobachtung bei Besuch in Imamkulu am 22.08.2008 (**I-Nr. 41**).

III 2.1.2.5 Zwischenergebnis Medieebene

Die einleitend formulierten Fragestellungen von Bradley wurden – soweit möglich – am hethitischen Befund getestet²⁶¹⁸. Zusammenfassend ist festzustellen, dass lediglich durch das »Wie« der Anbringung und damit der Raumgestaltung Gruppen mit verschiedenen Sichtbarkeiten differenziert werden konnten, die auch geographisch zusammenhängen. Sie indizieren damit möglicherweise die kulturelle Produktion des ›offenen Raums‹ in den jeweiligen Gebieten. Im westlichen Teil der heutigen Türkei wurden demnach Bildwerke eher auf Sicht, aber im eher ansteigenden Terrain angebracht. Im Zentralgebiet schuf man im Umfeld von deutlich weniger steilen Flächen bis an die Maximalgrößen Aufstellungspotentiale. Die Mehrheit der Bildwerke, die im Südosten liegt, ergibt auch im Raumpotential der Visionscape ein überwiegend vergleichbar großes Bild.

Anhand der Untersuchung von uns heute ›sinnvoll‹ erscheinenden Elementen der Medieebene konnten hingegen keine signifikanten Gemeinsamkeiten bei der Wahl der Anbringungsorte der Felsbilder erkannt werden. Die Ortsräume boten jedoch oftmals ausreichend Potential, größere Gemeinschaften zu versammeln, ohne dass dies zu einem Gedränge führte. Es ist demnach von einem eher distanzierten Näheindex von 0,8 der Lebensformen untereinander auszugehen.

III 2.1.3 Mikroebene: Themen

Das Folgende diskutiert die Themen der Darstellungen auf den 19 Felsbildern und fünf Wasseranlagen mit bildlicher Gestaltung, die wohl im ›offenen Raum‹ aufgestellten raumgebenden, zehn Stelen sowie ausgewählte, baulich gefasste und damit ortskonstante intramurale Bildwerke²⁶¹⁹. Die Themen der Bilder von Yazılıkaya bzw. Eflatun Pınar wurden bereits in Kapitel I vorgestellt.

Es fällt auf, dass das Themenrepertoire der auch zeitlich relativ nah beieinander stehenden Bildwerke eingeschränkt und wiederholend ist. Anthropomorphe Figuren finden sich auf 21 Felsbildern, Toren und Wasseranlagen sowie auf sechs Stelen²⁶²⁰. Bilder mit (anthropomorphen) Darstellungen von Gottheiten sind mit 16 Vertretern tendenziell häufiger als zehn Solitär Darstellungen von sterblichen Herrschern im langen ›Sonnengottornat‹²⁶²¹ bzw. in kriegerischen Kurzkleidern als Bogenträger. Unklar ist die Zuordnung von Akpınar (I-Nr. 1). Daneben gab es 13 reine Inschriften, wobei die Differenzierung ortsfest zu potentiell beweglich und stelenartig fließend ist²⁶²². Theriomorphe Darstellungen sind vermehrt auf (Wasser-)Becken und bei Toren anzutreffen, aber auch als Bestandteil der ortsfesten Bildwerke²⁶²³.

2618 s. III 2.1.2.

2619 Zu Darstellung und Diskussion von Bildwerken der hethitischen Zeit s. Akurgal 1961; Bittel 1976; Kohlmeyer 1983; Darga 1992, 129–198; Özyar 2006, 125–148; Schachner 2012, 130–166, Gesamtmenge s. III 2.1.2.3.

2620 Anthropomorphe Figuren auf 21 Felsbildern, Toren und Wasseranlagen plus sechs Stelen:

16 zusammen mit Gottheiten: (Alaca Höyük, -Nr. 2), Altınyayla (I-Nr. 4), Atabey? (I-Nr. 6), (Boğazkale-Königstempel, I-Nr. 18), Çağdın (I-Nr. 23), Eflatun Pınar (I-Nr. 30), Fassılar (I-Nr. 33), Firaktın (I-Nr. 34), Gāvurkalesi (I-Nr. 35), Hanyeri (I-Nr. 38), Imamkulu (I-Nr. 41), (Kayalpınar, I-Nr. 47), Yağrı (I-Nr. 61), Yalburt (I-Nr. 62), Yazılıkaya (I-Nr. 63). In Klammern stehende Namen beziehen sich auf die Toranlagen. Ortaköy (I-Nr. 54) dürfte Binnenbebauung gewesen sein, die wie im Fall von Boğazkale keinen Schwerpunkt bildet. Plus ein unklares: Akpınar (I-Nr. 1).

Zehn nur Sterbliche: Ermenek? (I-Nr. 32), Hatip (I-Nr. 39), Hemite (I-Nr. 40), Karabel A, Karabel B (I-Nr. 42), Sirkeli 1 (I-Nr. 55A), Sirkeli 2 (I-Nr. 55B), Taşçı A und Taşçı B (I-Nr. 57), Torbalı? (I-Nr. 59).

Nicht gewertet wurde die Person von Keven (I-Nr. 48), die aufgrund ihrer abweichenden Gestaltung

als nicht zugehörig interpretiert wird, zur Datierung von Keven s. III 2.1.3.1.

2621 Herbordt 2005: Mann im Mantel, s. III 2.2.1.2.

2622 Plus tendenziell ortsfeste Wasseranlagen: Karakuyu (I-Nr. 44), Köylütolu Yayla (I-Nr. 50), Yalburt (I-Nr. 62) und die Felsreliefs von Karabel C (I-Nr. 42), Malkaya (I-Nr. 53), Suratkaya (I-Nr. 56) und das (Stadt?)-Tor von Meydancık Kale, von dem es jedoch keine Spuren mehr gibt, s. Ullman 2010, 163 f. Anm. 359.

Sechs Stelen: Çalapverdi (I-Nr. 24), Çay (I-Nr. 26), Delihanlı (I-Nr. 27), Emirgazi (I-Nr. 31), Staudamm von Gölpınar (I-Nr. 37), Karga (I-Nr. 46).

2623 Tore: Alaca Höyük (I-Nr. 2): Tor; Boğazkale (I-Nr. 19. 20): zwei Stadttore; mehrere Eingangstore von Gebäuden (z.B. Ortaköy, I-Nr. 54), Karakız (I-Nr. 43): Steinbruch ohne Baubefund, Yazılıkaya (I-Nr. 63): Torbau III.

Becken: Arifegazili (I-Nr. 5), Beşkardeş? (I-Nr. 8), Derbent (I-Nr. 28); Dokuz (I-Nr. 29).

Zusammen mit anderen Elementen: Altınyayla (I-Nr. 4), Eflatun Pınar (I-Nr. 30), Fassılar-Stele (I-Nr. 33), Hanyeri (I-Nr. 38), Imamkulu (I-Nr. 41), Yazılıkaya (I-Nr. 63).

Bemerkenswert ist, dass nur wenige Gegenstände, aber so gut wie keine Darstellungen der unbelebten Umwelt überliefert sind. Dies gilt ebenso für Orthostaten wie Reliefvasen. Nur auf passiv-mobilen Objekten wie Metallgefäßen und auf Steinblöcken in Alaca Höyük wurde unbelebte Umwelt dargestellt. Ein dreiteiliges vegetables Ornament dekoriert außerdem im (Jüngeren) Großreich wiederholt die Flanken von Tieren²⁶²⁴.

Zur dargestellten unbelebten Umwelt gehörten auch Berge. Sie indizieren aber eher nicht die Umwelt im Bildgeschehen, sondern dienten als räumliche Darstellungen der Gottheiten.

Die toposartigen Wiederholungen sollten die Themen laut Piotr Taracha für die Betrachtenden besonders verständlich, konsistent und homogen machen²⁶²⁵. Dies ist nachvollziehbar, jedoch im Vergleich mit den heterogenen kulturellen Traditionen überraschend, sind es doch viele unterschiedliche lokale Eigenarten, die sich in den Texten widerspiegeln. Allerdings stammt der Großteil der passiv-mobilen Bildwerke, für die Taracha seine Aussage tätigte, aus Boğazkale, was eine zentralisierte Bildpraxis und Bildsprache erklären würde. Aber auch die Felsbilder sprechen zumeist eine ›hethitische Sprache‹ bzw. bedienen sich der (hieroglyphen-)luwischen Schrift.

Durch die Produktion der Bildwerke auf Stein entstand eine Dauerhaftigkeit der Motive. Monumente müssen eine Zukunft haben – so von Stackelberg²⁶²⁶. Es ist schwer, sie zu einem späteren, von der Bezug gebenden Vergangenheit gelösten Zeitpunkt zu (re-)aktivieren, wenn sie zu eng an ein bestimmtes Element der Vergangenheit geknüpft sind. Dies ist eine Überlegung, die mit fast allen hethitischen Felsbildern zu verknüpfen ist. Ihre Darstellung verbindet sich oft mit benennbaren Herrscherpersonen. Da diese nur eine gewisse Zeitspanne lebten, ist zu untersuchen, ob es sich um eine postmortale, deifizierte Verehrung und Reaktivierung der Umsetzungsräume durch nachfolgende, sich in die Tradition stellende Herrscher handeln könnte²⁶²⁷. Auch ist eine zeitliche Entwicklung der Felsbilder – abseits der Beschriftungen – im Stil kaum auszumachen. Allerdings könnte der Fund von Kayalıpınar (**I-Nr. 47**) die Darstellung von weiblichen Thronenden bereits in das 15. Jh. umdatieren, was sich auf die Datierung von Gâvurkalesi (**I-Nr. 35**) und Alaca Höyük (**I-Nr. 2**) auswirkt²⁶²⁸. Dennoch dürften überindividuelle Traditionen und ›Zeitlosigkeit‹ eine Rolle spielen²⁶²⁹. Auch ist eine Erwartungshaltung für die Zukunft erkennbar, dass in der Zukunft die Bilder Identifizierung und Rückbesinnung auf Traditionen bieten können²⁶³⁰. Möglicherweise sind kulturelle Techniken der Selbstvergewisserung und Schaffung von Gesellschaften erkennbar²⁶³¹, die wie die bei Gilan erwähnten, zeitlichen Rückgriffe auf eine ›gemeinsame Vergangenheit‹ wirkten, wenn es eben diese gemeinsame Vergangenheit nicht gab²⁶³².

Die Ausarbeitung im Gestein war weitaus zeitintensiver, als es eine Ausmalung gewesen wäre. Bemalung ist zumindest theoretisch möglich, wie die Reste roter Farbe auf der Kampfszene 1 (**I-Nr. 10**) oder Wandmalerei aus Boğazkale belegen²⁶³³.

Durch das Trägermedium Fels kann davon ausgegangen werden, dass auch den HethiterInnen bewusst war, dass die Bilder eine Zukunft haben. Diese Permanenz lässt auf ein Zeitbewusstsein, genauer, ein Zukunftsbewusstsein schließen. Möglicherweise wurde hier sogar bewusst eine Botschaft an kommende Generationen gerichtet²⁶³⁴.

Eine Besonderheit der hethitischen Bildwerke ist, dass überdurchschnittlich häufig die Darstellungen nicht detailliert sind. Dies ist vor allem der Fall bei thronenden weiblichen Gottheiten²⁶³⁵, aber möglicherweise auch in Akpınar (**I-Nr. 1**). Es stand zu überlegen, ob dies eine Bedeutung wie zum Beispiel ein Tabu der Darstellung bedeuten könnte. Durch den Neufund eines Reliefs von Kayalıpınar, das eine weibliche Gottheit mit angewinkeltem Arm und vor den Mund geführter Schale zeigt, können diese Überlegungen verworfen werden (**I-Nr. 47**). An diesem Bildwerk sind die Details der weiblichen Thronenden klar ausgearbeitet.

2624 Vgl. Jüngere Phase Alaca Höyük (**I-Nr. 2**): Hirsch und Kalb; Altinyayla (**I-Nr. 4**): Hirsch vgl. »Beinplättchen mit eingeritzter Palmette«, 13. Jh., Bittel 1976a, 196 Abb. 223.

2625 Taracha 2012b, 111.

2626 Sinngemäß von Stackelberg 2009, 62–64.

2627 Zu Tradition s. II 3.3.4.

2628 Schachner – Seeher 2016, 111.

2629 Nach Tilley 1991, 80–86.

2630 s. beispielsweise Rojas – Sergueenkova 2014, 135–150 zum Umgang der GriechInnen, RömerInnen und

ByzantinerInnen mit hethitischen und späthethitischen Felsbildern.

2631 s. Exkurs.

2632 Gilan 2008, 107–115.

2633 von Rügen – Jungfleisch 2017 sowie in minimalen Fragmenten von Büyükkale und aus den Tempeln 5 und 9.

2634 Zu Botschaften s. II 4.1.2.

2635 z.B. Gâvurkalesi (**I-Nr. 35**), Fıraktın (**I-Nr. 34**), Alaca Höyük (**I-Nr. 2**).

Andere unfertige Bildwerke sind beispielsweise der nicht ausgearbeitete Stierprotomenblock in Eflatun Pınar (**I-Nr. 30**)²⁶³⁶, die Blöcke von Alaca Höyük mit Jagddarstellung und Libation? (**I-Nr. 2**) wie auch die nicht eindeutig identifizierbare Konstruktion mit Rädern auf der linken Seite, was auch Spuren der Verwitterung sein könnten, die Kampfszene 2 von Boğazkale (**I-Nr. 11**)²⁶³⁷ und die auf dem Transport liegende Stele von Fassılar (**I-Nr. 33**)²⁶³⁸. Bachmann und Özenir halten dies für ein datierendes Merkmal auf die Zeit kurz vor dem Ende der hethitischen Zeit. Dagegen spricht das relativ gut datierbare Felsbild von Firaktın (**I-Nr. 34**). Auch Gâvurkalesi (**I-Nr. 35**) und Alaca Höyük (**I-Nr. 2**) datieren sehr wahrscheinlich nicht an das Ende der hethitischen Zeit. Eine alternative Erklärung kann nicht gegeben werden.

Die Details der einzelnen Motive werden im Folgenden diskutiert.

III 2.1.3.1 Anthropomorphe Darstellungen von Gottheiten

Das Bildrepertoire zeigt auf 16 Darstellungen anthropomorphe Gottheiten. Sie befinden sich auf Felsbildern, Stelen und anderen (tendenziell) ortsunveränderlichen, immobilen Bildräumen²⁶³⁹. Umstritten ist die Datierung der weiblichen Figur von Kebe n (**I-Nr. 48**), die derart aus dem Rahmen fällt, dass sie anscheinend keine Vorbilder im hethitischen Kontext hat. Über einen stilistischen Vergleich kann sie in die 2. Hälfte des 7. Jhs. datiert werden²⁶⁴⁰.

Gottheiten sind an Beischriften und ihrer Ausstattung, d. h. Symbolen, Attributen und Kopfbedeckung mit Hörnern zu erkennen, wobei letztere bisweilen auch von menschlichen Lebensformen getragen wurden²⁶⁴¹.

Der Schutzgott der Wildflure In(n)ara/Kurunta wird anhand seines Begleiters Hirsch identifiziert²⁶⁴², der Wettergott anhand des Stieres und anderer Attribute²⁶⁴³. Berggottheiten tragen wie in

2636 Bachmann – Özenir 2004, 115 halten dieses für ein Datierungsmerkmal.

2637 Canby 1962, 69.

2638 Taracha 2012b, 109. Ein Teil der Befestigungsanlagen der Oberstadt von Boğazkale, die aber nach den neueren Ergebnissen Älteres Großreich (?) (ca. 1530–1350) sind und somit als Argument zur Datierung auf die Zeit Tuḫalijas IV. entfallen.

2639 Akpınar (**I-Nr. 1**), Altınyayla (**I-Nr. 4**), Atabey (**I-Nr. 6**), (Alaca Höyük, **I-Nr. 2**), (Boğazkale-Königstor, **I-Nr. 18**), Çağdın (**I-Nr. 23**), Eflatun Pınar (**I-Nr. 30**), Firaktın (**I-Nr. 34**), Gâvurkalesi (**I-Nr. 35**), Hanyeri (**I-Nr. 38**: Berggott), Imamkulu (**I-Nr. 41**), (Kayalıpınar, **I-Nr. 47**), Yağrı (**I-Nr. 61**), Yalburt (**I-Nr. 62**), Yazılıkaya (**I-Nr. 63**). In Klammern stehende Namen beziehen sich auf die Toranlagen. Die Darstellung eines Gottes oder menschlichen Bogenträgers (?) in Ortaköy (**I-Nr. 54**) gehört zur Binnenbebauung, die wie im Fall von Boğazkale keinen Schwerpunkt bildet.

2640 Elfenbeiner Griff mit der ›Schwanengöttin‹, s. **PM-Nr. 139**.

2641 Kopfbedeckungen s. III 2.2.2.

2642 Stele von Altınyayla (**I-Nr. 4**); u. a. Darstellung in Yazılıkaya Nr. 32 s. **I-Nr. 63** Übersicht Kammer A (Seeher 2011, 32 Abb. 23); eventuell Alaca Höyük (**I-Nr. 2**) kleiner Block vgl. Taracha 2012b, 113 Abb. 5. Dies konnte aber bei einer neuen Umzeichnung der Fotos nicht bestätigt werden. Angemerkt sei, dass Kurunta durch das CERVUS-Zeichen in Hatip (**I-Nr. 39**) indirekt anwesend sein könnte; zu Hirschen s. III 2.2.5.1.

Zum »Schutzgott der Wildflure« s. McMahon 1991; Hawkins 2004, 355–369; Taracha 2011, 132–147. Er wurde nach McMahon eher in der althethitischen Zeit als im Großreich verehrt. Nach Taracha 2011, 140 erfüllte er jedoch bis in das Jüngere Großreich die Funktion eines

Schutzgottes für den Großkönig und führte bisweilen den Beinamen »himmlisch«. McMahon 1991, 31 f. ¹LAMMA oft mit ^(NA4)huwaši (s. I 1.2.1.1), aber auch, allerdings seltener, mit Tempel belegt. Allgemein könnte im Jüngeren Großreich der LAMMA-Kult weniger bedeutsam als in althethitischer Zeit gewesen sein. So konnten die Schutzgottheiten in der althethitischen Frühzeit eine Triade mit dem Sonnengott und dem Wettergott bilden (nach Taracha 2011, 140: Sonnengöttin von Arinna) (»Fest von Tuḫumijara« CTH 739, KUB 12. 8 II 6'; »Ritual gegen Verwünschung« CTH 429, KBo 10. 37 II 7', 13', 18', III 39). Im »Monatsfest« ›Triade‹ zusammen mit Mezzulla. Taracha 2011, 132–147 hält diese Dreierheit eher für ein Phänomen der Spätzeit und meint, sie in der Darstellung von Alaca Höyük wiederzuerkennen. Dabei identifiziert er in Analogie zum Hirschrhyton (**PM-Nr. 147**) die unfertige Darstellung einer thronenden Gottheit als Schutzgott der Wildflure. Dass auf diesem Rhyton jedoch die Göttin Alasitzend und der Schutzgott stehend dargestellt ist, scheint er zu übergehen. Dies wäre außerdem seines Erachtens ein Argument für eine späte Datierung der Reliefs von Alaca Höyük. Wenn aber – Taracha folgend – der Schutzgott der Wildflure mit dem Hirschen eine derart prominente Rolle vor allem im späteren Pantheon gespielt haben soll, dann bleibt die Frage offen, warum er als Nr. 32 in den Bildwerken in Yazılıkaya nur wenig prominent zwischen zwei kriegerischen Göttern (Nr. 31 Pirinkir [?] und Nr. 33 Kriegsgott Aštabi) in Erscheinung tritt. Auch sprechen die Analysen der Texte von McMahon eine andere Sprache, sodass die Identifizierung einer Trias Sonnengöttin, Wettergott und Schutzgott eher für eine Datierung in die älteren Phasen spricht. Dass Kurunta bis in der späthethitischen Zeit eine wichtige Position einnahm, ist anhand der Bildwerke nachzuvollziehen, s. zur Ikonographie Aro 2003, 322; Hawkins 2006, 50 f.; Simon 2012, 692 f.

Mesopotamien zumeist Schuppenröcke²⁶⁴⁴, der Sonnengott wird von einer geflügelten Sonnenscheibe überkrönt, ist jedoch mit Ausnahme von Yazılıkaya nie im ›offenen Raum‹ dargestellt. Ein solitärer Sonnengott auf einem Bildwerk in Kammer 2 im Südburgkomplex von Boğazkale stellt sowohl vom Motiv als auch von der räumlichen Anordnung innerhalb einer baulich klar abgeschirmten Kammer eine Ausnahme dar (**I-Nr. 21**)²⁶⁴⁵.

Die thronenden Göttinnen werden vor allem als *Ḫebat*, *Ala*, die Sonnengöttin von *Arinna* oder Quellgöttinnen – je nach Kontext – interpretiert²⁶⁴⁶.

Daneben gab es verschiedene Mischwesen²⁶⁴⁷. Anhand der Position im Durchgang in Yazılıkaya wurde den löwenköpfigen, geflügelten Mischwesen eine apotropäische Funktion zugeschrieben²⁶⁴⁸. Mischwesen als Trägerfiguren sind in Yazılıkaya die Stiermischwesen, in *Eflatun Pınar* (**I-Nr. 30**) Stiermischwesen bzw. löwenköpfige²⁶⁴⁹ und in *Imamkulu* (**I-Nr. 41**) die mit Löwenkopf. Bildimmanent bilden sie die niedrigste Ebene. Ob letztgenannte ebenfalls unheilabwehrend wirkten, war nicht zu klären.

Diesen kurz zusammengefassten Interpretationen plus den Beischriften nach handelt es sich bei den im ›offenen Raum‹ dargestellten Gottheiten – neben der singulären Vielfalt der Gottheiten in Yazılıkaya – vor allem um verschiedene Formen des Wettergottes und damit um eine begrenzte Gruppe. Nicht eindeutig benennbar sind u. a. *Eflatun Pınar* (**I-Nr. 30**), *Gāvurkalesi* (**I-Nr. 35**) und *Yağrı* (**I-Nr. 61**)²⁶⁵⁰. Gemeinsam ist den Fallbeispielen Yazılıkaya und *Eflatun Pınar*, dass sie hauptsächlich anthropomorphe Gottheiten abbilden.

Gottheitsbildern hatte in der hethitischen Glaubensvorstellung ähnliche Fürsorge wie Menschen anzugedeihen und sie reagierten auf die Menschen²⁶⁵¹. Sichtbar und verkörpert waren sie möglicherweise durch die Bildwerke, wenn sie sich in diese temporal manifestierten²⁶⁵².

2643 *Alaca Höyük* (**I-Nr. 2**): (taumorph, anthropomorph) keine Beischrift/keine Differenzierung; *Atabey* (**I-Nr. 6**): keine Beischrift/keine Differenzierung; *Çağdın* (**I-Nr. 23**): *Tarḫunta*; *Fassılar* (**I-Nr. 33**): Wettergottheit mit hochgenommenem rechten Arm auf Berggott und Löwen, keine Beischrift/keine Differenzierung; *Firaktın* (**I-Nr. 34**): *Tarḫunta*; *Imamkulu* (**I-Nr. 41**): Wettergott von Aleppo mit Berggöttern, Mischwesen und weiblicher Gestalt; *Yazılıkaya* (**I-Nr. 63**: Nr. 42); plus mehrere Wasserbecken mit Stieren (s. III 2.1.3.3), s. auch Bonatz 2007b, 3 f.: theriomorphe Darstellung des Wettergottes als ältere Darstellungskonvention.

2644 *Fassılar* (**I-Nr. 33**): Berggott zusammen mit Wettergott und Löwen; *Hanyeri* (**I-Nr. 38**): taumorpher(?) Berggott *Šarruma* mit/als Stier des Wettergottes; *Imamkulu* (**I-Nr. 41**): mit Wettergott, Mischwesen und weiblicher Gestalt; *Yalburt* (**I-Nr. 62**): Umarmungsszene mit Person mit stabartigem Objekt über der Schulter, Berggott erkennbar an Schuppenmuster auf Rock (*Šarruma*?); *Yazılıkaya* (Nr. 13–15. 16a. 17. 44. 81 *Šarruma*, s. **I-Nr. 63** Übersicht Kammer A [Seeher 2011, 32 Abb. 23]). Plus syrisches *‘Ayn Dāra* (**I-Nr. 7**): Tempelfassade zusammen mit Mischwesen. Zur Ikonographie von Berggöttern s. Danrey 2006, 209–217, zu den Zacken als Wasseraustritt s. I 2.1.2.

2645 *Boğazkale*, Kammer 2 (**I-Nr. 21**): eine männliche Sonnengottheit mit Flügelsonne, s. auch Breyer 2011, 422 f. Die Kammer war durch mehrere Einfassungen vom Stadtgebiet abgetrennt und dürfte somit nicht für die Wahrnehmung einer breiteren Öffentlichkeit bestimmt gewesen sein.

2646 Jeweils thronende Göttinnen: *Akpınar* (**I-Nr. 1**): oder nicht hethitisch?; *Alaca Höyük* (**I-Nr. 2**): thronende Göttin (unklar: Sonnengöttin von *Arinna*?); *Eflatun Pınar* (**I-Nr. 30**): Thronende auf Fassade und ins Becken eingestellt; *Firaktın* (**I-Nr. 34**): *Ḫebat* (Beischrift); *Gāvurkalesi* (**I-Nr. 35**): thronende Göttin ohne Beischrift; *Imamkulu* (**I-Nr. 41**): stehende *IŠTAR*-Gestalt?; *Kayalıpınar* (**I-Nr. 47**): thronende Göttin ohne Beischrift am Durchgang; *Yağrı* (**I-Nr. 61**): Thronende bei Speiseszene.

2647 *Imamkulu* (**I-Nr. 41**): Stützfiguren unter Wettergott, Berggöttern und weiblicher Gestalt; *Yazılıkaya* Nr. 67/68 s. **I-Nr. 63** (Seeher 2011, 94 Abb. 102). Plus syrisches *‘Ayn Dāra* (**I-Nr. 7**), Tempelfassade: Löwendämon (löwenköpfige geflügelte Mischwesen).

2648 s. Green 1986, 141–254 Vorformen seit der Akkadzeit in der Glyptik; Black – Green 1992, 119 f.; Braun-Holzinger – Matthäus 2000, 283–321; Winzeler 2008 Zusammenstellung der späthethitisch/aramäischen.

Die Mischwesen besaßen unheilabwehrende, apotropäische Funktion und dürften im 1. Jt. mit den aus Texten bekannten *UGALLU* zu identifizieren sein. Sie zeichnen sich in Mesopotamien seit der altbabylonischen Zeit bis in die seleukidische Zeit durch die Merkmale eselsförmige Ohren, Löwenkopf und Vogelfüße aus. Löwenköpfige Wesen mit Menschenkörper sind bereits in der Glyptik seit der 2. Hälfte des 3. Jts. belegt.

2649 Die Mischwesen der unteren Reihe besitzen einen Unterkörper aus Stierbeinen, die darüber befindlichen weisen einen Löwenkopf auf, s. auch Kohlmeyer 1983, 38.

2650 Sowie nicht benannte oder identifizierbare GöttInnen gestalten: *Akpınar* (**I-Nr. 1**): sitzende Gestalt; *Atabey* Stele (**I-Nr. 6**): möglicherweise Wettergott; *Boğazkale-Königstor* (**I-Nr. 18**): göttliche Gestalt; *Firaktın* (**I-Nr. 34**): Wettergott *Tarḫunta* oder Schutzgott der Wildflur/*Kurunta* (Mayer-Opificius 1993b, 361) oder Jagdgott (van Loon 1985, 15); *Gāvurkalesi* (**I-Nr. 35**): zwei Personen, einer bärtig, einer unbärtig; *Imamkulu* (**I-Nr. 41**): weibliche Gestalt, anscheinend nackt mit geöffnetem Mantel, mit Wettergott und Berggöttern; *Keben* (**I-Nr. 48**): weibliche Figur, deren Datierung strittig ist; *Ortaköy* (**I-Nr. 54**): göttlicher (?) Krieger. **2651** Ähnlich Bonatz 2002a, 53–55: Gottheitsbilder als Ausgangspunkte von normativ orientierten Handlungen. Sie werden als Objekte behandelt und sind nicht eigenständig wirkmächtig.

2652 Wilhelm 1995a, 381–388; Börker-Klähn 1996, 90; Wilhelm 2002a, 66; Collins 2005, 13–42, s. zum Anwesenheitsindiz Blitz Neu 1970, 44–49.

Die Gottheitsbilder mussten anscheinend physisch innerhalb der menschlichen Visionscape präsent sein, um göttliche Präsenz erzielen zu können. Die Anrufung wurde durch Sprechakte vollzogen²⁶⁵³. Erwähnt sei die Bitte an die Gottheiten: *šakuwa lāk* »Neige die Augen!«, die den Wunsch nach einem Sichtbezug, also einer Visionscape, für den Beginn der Kommunikation verbalisierte. Die Worte implizieren dabei sowohl senkrechte als auch waagerechte Richtungen²⁶⁵⁴. Die Anwesenheit wiederum war Voraussetzung für das Festritualgeschehen. Sie wurden durch Bildwerke verkörpert, waren aber nicht stets in ihnen immanent. Dies bedeutet für die Felsbilder, dass – wenn sie eine Darstellung von Göttern tragen – damit die Gottheit wie bei rundplastischen Bildern um ihre Anwesenheit angerufen werden konnte.

Aufgrund dieser potentiell göttlichen Präsenz in den Bildwerken ist davon auszugehen, dass der Raum sowohl in Yazılıkaya als auch in Eflatun Pınar symbolisch aufgeladen und mit sakralisierbaren Qualitäten ausgestattet war. Eine prinzipielle, universell allzeit gültige Sakralität konnte anhand der Untersuchung der Mindscape bereits unwahrscheinlich gemacht werden²⁶⁵⁵. Dennoch ist ein ›profanes‹ Gottheitsbild mit Collins kaum vorstellbar²⁶⁵⁶. Ein göttliches Potential wohnte den Bildwerken inne.

III 2.1.3.2 Interaktion mit Gottheiten

Als Arbeitshypothese wird vorgeschlagen, die Bilder über eine ›künstlerische‹ Gestaltung hinaus nicht nur als Immanenzerscheinungen bzw. Hierophanien²⁶⁵⁷ zu verstehen, sondern bei den in ihnen gegebenen Sichtbezügen und Handlungsdarstellungen genauer zu prüfen, ob sie für die aktiv-mobilen Lebensformen im Umsetzungsraum handlungsleitend gewesen sein könnten.

Für Kammer A in Yazılıkaya ist wahrscheinlich von einer Anordnung nach hierarchischen Aspekten auszugehen. Dabei sind die Gottheiten keine Teilnehmenden einer Prozession, auch wenn sie sich anscheinend zu den Hauptgottheiten bewegen. In ihrer Anordnung ordnen sie sich eher als Richtungs- und Handlungsanweisung für die menschlichen Nutzenden an, die möglicherweise auf ihrem ›Weg‹ zum Zentralbild wiederum auch diesen Gottheiten huldigten. Über die Umsetzung dieser ›Huldigungen‹ wie Opfer, Gebete, Libationen ist aus den Bildwerken in Kammer A nichts zu erschließen. Eine Handlung stellen lediglich die an einem Altar Sitzenden dar. Die ihnen zugeschriebene Funktion im Raumgefüge als statisches, bindendes Element wurde bereits vorgestellt²⁶⁵⁸. Einige kleine Vorsprünge könnten zumindest dem Abstellen von Dingen gedient haben. Vor den Hauptgottheiten gab es keine bauliche Gestaltung.

Im Fall von Eflatun Pınar fehlen die Beischriften und die Ansprache der Gottheitsbilder musste anhand von ikonographischen Vergleichen erfolgen²⁶⁵⁹. Ihre Deutung ist daher weniger gesichert als in Yazılıkaya. Dennoch weist die Ikonographie Bezüge zu den Bildwerken der hethitischen Zeit auf, und es ist sehr wahrscheinlich, dass es sich um Darstellungen von anthropomorphisierten Gottheiten handelt. Die vermutete Bedeutsamkeit der Bildwerke mit ihren göttlichen Potentialen führt dazu, dass die Anordnung der Menschen im Raum wohl in ihre Richtung erfolgte. Dies legen die Sichtbezüge der ergänzenden Bildwerke nahe. Die Markierung der göttlichen Präsenz erfolgte durch die artifizielle Überleitung des Wassers in die Bergschuppenröcke.

In beiden Fallbeispielen waren die Gottheiten schon vor der Ankunft der Menschen potentiell anwesend. Es handelte sich damit beim Besuch dieser Anlagen mehr um einen Umzug als um eine Prozession mit einem für die Gottheitsbilder demonstrativem Charakter. Es ist eher nicht davon auszugehen, dass die Prozessionsteilnehmenden weitere GöttInnenbilder mit sich führten.

Hauptunterschied zwischen den Fallbeispielen und den neun anderen Bildwerken im ›offenen Raum‹ mit anthropomorphen Gottheiten ist das Fehlen der dritten Dimension bei letzteren. Anhand der zweidimensionalen Bildwerke und ihrer Anordnung im Bildraum soll daher geprüft werden, ob für sie eine Handlungsfunktion im Raum denkbar ist.

2653 Zu Sprechakten s. II 3.3.1; III 3.1.2.

2654 Dardano 2014, 174–189; Rieken 2014, 164.

2655 Zur Mindscape mit ihren Qualitäten s. III 1.

2656 Collins 2005, 18 f. 22.

2657 Zu Hierophanien s. II 4.1.3.

2658 Zur Beschreibung s. I 1.1.4; zur Interpretation s. III 2.1.2.1.

2659 s. I 2.1.2.

Auf einigen der Bildwerke traten Menschen und Gottheiten in Interaktion. Die Themen sind Umarmungsgeste Gottheit und Mensch, Libation vor Gottheiten²⁶⁶⁰, Adoration(?)²⁶⁶¹ vor Gottheiten durch Mensch bzw. Gottheit. Das Thema von Imamkulu ist nicht sicher benennbar, das von Kayalıpınar nicht erhalten, auch wenn eine Libation wahrscheinlich ist²⁶⁶².

Die Umarmungsgeste von Yalburt (**I-Nr. 62**) dürfte im Kontext des Tatenberichtes des Tuḥalıja zu interpretieren sein, der das Becken dominiert²⁶⁶³. Obwohl nur ein kleiner Ausschnitt erkennbar ist, handelt es sich wohl um den menschlichen Stifter und seinen Schutzgott, den Berg- und Wettergott Šarruma²⁶⁶⁴. Eine raumwirksame Handlungsanleitung kann in diesem Bildwerk nicht festgestellt werden, eine ›propagandistische‹ Wirkung hingegen schon: Gegen einen von Gottheiten beschützten Herrscher sollte und konnte man sich nicht auflehnen. Der Tatenbericht über siegreiche Schlachten bestätigt diese göttliche Unterstützung.

Bei der Darstellung von Imamkulu (**I-Nr. 41**) ist lediglich die Handlungsrichtung von links nach rechts erkennbar. Links unten steht ein Lokalfürst im Rücken eines Wettergottes. Dieser wiederum fährt auf seinem Wagen über Berggötter und Mischwesen und bewegt sich auf eine weibliche Gestalt mit ausgebreiteten Armen über einem mehrfach geflügelten Mischwesen zu. Die Hände des Sterblichen im Bild sind mit seinen Waffen verbunden und vollziehen – wie bei anderen Solitärarstellungen von Sterblichen²⁶⁶⁵ – keine erkennbaren Handlungen. In ähnlicher Position und damit ebenfalls statisch verhält sich derselbe Stifter in Hanyeri (**I-Nr. 38**). In diesem Fall steht er auf Augenhöhe vor einem Podest mit Stier mit dem anthropomorphen Berggott Šarruma²⁶⁶⁶.

Beide Bilderwerke lassen eine vertikale Achse erkennen: Stier über Postament und Berg bzw. Wettergott von Aleppo über Bergen und Mischwesen sowie Nackte über geflügeltem Wesen. Eine vertikale Achse präsentieren weiterhin Altınyayla (**I-Nr. 4**), Atabey (**I-Nr. 6**), Eflatun Pınar (**I-Nr. 30**) und die Hauptgottheiten in Yazılıkaya (**I-Nr. 63**). Auch für Berggötter war zu beobachten, dass sie sich vertikal unterordnen und Wettergötter substrukturieren²⁶⁶⁷.

Es mag ein Trugschluss sein, doch die anderen, eher horizontal geordneten Bilder bezeichnen eindeutigere Handlungen. In Firaktın (**I-Nr. 34**) wird durch das Großkönigspaar vor Hebat bzw. Wettergott/Schutzgott (?) libiert. In Gâvurkalesi (**I-Nr. 35**) adorieren zwei Stehende der Thronenden oder der Felsspalte. Adorierend ist ebenfalls die Haltung einer nach rechts auf einen Altar zuschreitenden, menschlichen Person mit erhobenem Arm im langen Gewand auf Stelenbasen aus Boğazkale (**I-Nr. 13**). Auf der wohl intramural aufgestellten Stele von Tell Açıana (**I-Nr. 58**) schreiten Personen in vergleichbarer Haltung in gleiche Richtung.

Im Falle von Firaktın war das Großkönigspaar im Bildwerk auf die (Stand-)Ebene der Gottheiten erhoben und damit möglicherweise von lebendigen Menschen distanziert. Die Bildwerke der Stelenbasen hingegen zeigen die menschlichen Adoranten jeweils auf der Standebene der fast mannshohen Altäre und somit tendenziell unterhalb der Aufstellungsfläche der Gottheitsbilder. Über die Aufstellung der Basen aus Boğazkale selbst gibt es keine Erkenntnisse. Da sie jedoch gemeinsam beim Bau des Grabungshauses gefunden wurden, ist eine Lage im ›offenen Raum‹ naheliegend und möglicherweise ein Kultplatz vor den Toren der Unterstadt zu rekonstruieren.

Die beiden Stelen von Altınyayla (**I-Nr. 4**) und Atabey (**I-Nr. 6**) handeln ebenfalls horizontal bei der Libation vor der Gottheit. Sowohl Akteur als auch Rezipient²⁶⁶⁸ stehen auf Attributen, sodass sie ebenso eine vertikale Dimension erhalten. Da ihre Aufstellungsräume gänzlich unbekannt sind, sollen ihre Bilder nicht

2660 Atabey (**I-Nr. 6**), Altınyayla (**I-Nr. 4**), Firaktın (**I-Nr. 34**): Großkönigspaar vor Hebat und Wettergott (?).

2661 Alaca Höyük (**I-Nr. 2**): vor weiblicher, männlicher bzw. tauromorpher Gottheit; Gâvurkalesi (**I-Nr. 35**): vor unbenannter thronender Göttin; Hanyeri (**I-Nr. 38**): vor Šarruma-Göttersymbol. Plus Boğazkale Stelenbasen (**I-Nr. 13**) und Tell Açıana (**I-Nr. 58**): Stele mit Adoration. 2662 Imamkulu (**I-Nr. 41**); Kayalıpınar (**I-Nr. 47**): nur ein Fuß in Schrittstellung (?) vor der Thronenden erhalten, Libation oder Adoration wahrscheinlich. 2663 Zur Umarmungsgeste s. III 6.2.1.2.

2664 Zum Berggott Šarruma s. III 1.3.2.1.

2665 s. III 2.1.3.5.

2666 Zum Berggott s. III 1.3.2.1.

2667 Eflatun Pınar (**I-Nr. 30**), Stele von Fassılar (**I-Nr. 33**), Imamkulu (**I-Nr. 41**), Hanyeri (**I-Nr. 38**), Yazılıkaya (Nr. 42 s. **I-Nr. 63** Übersicht Kammer A [Seeher 2011, 32 Abb. 23]); möglicherweise auch eine Funktion, die den Berggöttern aus dem Steinbruch von Yesemek (**I-Nr. 66**) zugeordnet war, auch wenn sie keine erhobenen Arme haben.

2668 Zu RezipientInnen s. II 4.1.2.

in den dreidimensionalen Raum übersetzt werden. Allein die Richtungen von rechts nach links, bzw. umgekehrt sind erkennbar und werden unten genauer betrachtet²⁶⁶⁹.

Bei Firaktin schreiten der bzw. die sterbliche AkteurIn von rechts nach links auf der Bildfläche (**I-Nr. 34**). Beim Aufspannen des zweidimensionalen Bildes in die dritte Dimension wäre vorstellbar, dass ein Umzug oder – unwahrscheinlicher – eine Prozession mit Gottheitsbildern von Südwesten flussaufwärts an der Geländekante entlang zu dem Felsbild verlief. Parallel zu den Handlungen des Großkönigspaares könnte vor (mobilen?) Altären libiert worden sein. Ob sich die Handlungen in der genannten Weise abgespielt haben, ist zumindest durch die Ortsraumpotentiale nicht zu widerlegen. Ein Beleg abseits der bildimmanenten Bezüge fehlt. Nachvollziehbar ist heute in der Medieebene kein Grund für einen Stopp an dieser Stelle. Dass dieser Raum jedoch aus der Homogenität herausgehoben ist, ist sichtbar.

Auch bei Gâvurkalesi entsteht der Eindruck, dass die Stehenden von rechts nach links schreiten (**I-Nr. 35**). In diesem Fall libieren sie nicht, sondern haben die Arme lediglich im Gebetsgestus angewinkelt²⁶⁷⁰. Die Thronende blickt nach rechts. Auf den ersten Blick könnte sie das Ziel der Bewegung sein. Wie oben in der Medieebene thematisiert, treffen sich die Blicke jedoch im Bereich eines Felsspalt²⁶⁷¹. Zieht man diese, bereits aufgrund der Anordnung der Felsen in Gâvurkalesi tendenziell dreidimensionale Darstellung in den Raum auf, so umfasst sie die in der Visionscape markierte Ebene²⁶⁷². Potentielle Teilnehmende des Geschehens könnten dann, wenn sie den Blicken folgten, ebenfalls auf den Spalt orientiert gewesen sein. Dieser ist weiterhin dadurch markiert, dass in seiner unmittelbaren Nähe die statische, thronende Person dargestellt ist.

Diese Statik erinnert an die Anordnung von Nr. 65/66 vor Kammer D in Yazılıkaya (**I-Nr. 63**). Ob in diesem Bereich ebenfalls statische Elemente des (Ritual-)Geschehens wie das »sie essen, sie trinken« abgehalten wurden, wird offenbleiben müssen.

Die Handlungen der Bildwerke von Alaca Höyük sind der Adoration, der Libation, dem Opfer und der Jagd zuzuordnen (**I-Nr. 2**). Die Positionierung eines Großteils der bebilderten Blöcke ist unsicher. In Ursprungslage wurden die Blöcke der Außenseite links vom Eingang bis zum Stierpostament, die mit den Lanzenträgern der linken Innenwange, die Sphingen sowie die thronende Göttin mit Adoranten auf der rechten Außenseite freigelegt. Auf diesen Bildwerken bewegen sich die menschlichen Dargestellten gegenläufig und treffen sich am Tordurchgang. Analog verlief der Weg in die Stadt an der Außenseite der Mauer demnach jeweils in die gleiche Richtung wie der Blick der Menschen auf den Bildwerken. Die dargestellten Gottheiten auf den beiden Außenseiten blickten dem Zug der Menschen entgegen und bildeten vor dem Durchgang, dem sie den Rücken zuwandten, einen Stopp.

Im Durchgang selbst gibt es weitere Bilder. Zwei jeweils einander gegenüber angeordnete Personenpaare empfangen die Eintretenden, von denen die hintere Person einen Stab mit Schlaufe trägt.

Die wahrscheinlich apotropäische Funktion der frontalansichtigen Sphingen am eigentlichen Durchgang sollte in diesem Kontext nicht vergessen werden. Sie bilden auch baulich eine Klimax und dominieren mit einer Höhe von ca. 2,5 m und ihrer erhöhten Lage wohl am Ende einer Rampe das Sichtfeld. An der rechten Flanke ist eine Person mit langem Lituus über einen Doppeladler dargestellt, die sich vom Eintretenden abwendet und ins Stadtinnere blickt.

Aus diesen Bildanordnungen können Aufstellungen erschlossen werden, die teilweise von der üblichen Rekonstruktion abweichen²⁶⁷³. Auf der rechten Außenmauer thronte mit guter Wahrscheinlichkeit ein Wettergott mit Adoranten in ähnlicher Ausrichtung oberhalb der Göttin mit ihren Adoranten. Entweder auf ihn oder – wie in der bekannten Rekonstruktion – auf die Göttin zu schreiten fünf Personen auf zwei Blöcken.

In der linken Innenwange stehen sich wie erwähnt jeweils zwei Personen gegenüber. Blöcke mit einer vergleichbaren Anordnung, die auf der rechten Innenwange zu rekonstruieren wären, gibt es nicht. Vergleichbar ist jedoch auf einem anderen Block, dass der auf der linken Seite bereits vertretene Stab mit Schlaufe von zwei, möglicherweise sogar drei Personen getragen wird. Wenn der Block an dieser Position

2669 s. III 6.2.1.3.

2670 Zu Gesten s. III 6.1.1.1; III 6.2.1.1.

2671 s. III 2.1.2.4.

2672 **I-Nr. 35** (Detail der Scapes, Google Earth mit referenziertem Plan Kühne 2001, 237 Abb. 3, Bearbeitung B. Hemeier).

2673 Neuer Rekonstruktionsvorschlag, s. **I-Nr. 2**; III 2.1.3.2. Allerdings konnte keine Autopsie an den Originalen vorgenommen werden.

aufgestellt wird, blicken die Stabträger der rechten Innenseite analog zu dem der linken dem Eintretenden entgegen.

Die sonst im rechten Innenflügel rekonstruierte Libation einer von einem Lituusträger angeführten Menschenreihe wird hier verworfen. Gegen ihre Positionierung spricht nicht nur, dass keine parallele Ausföhrung zur linken Seite gegeben ist, sondern auch, dass die Besuchenden entgegen der Opferrichtung laufen würden, was entgegengesetzt zu denen der Opferdarstellungen an der Außenseite wäre.

Die Anordnung des unteren Abschnitts auf der linken Außenseite ist – mit Ausnahme von Block 6 mit den zwei oder drei Schlaufenstabträgern, die nun auf der rechten Innenwange stehen – durch Grabung gesichert. Eine Menschengruppe aus verschiedenen Funktionsträgern bewegt sich auf ein Stierpostament zu, vor dem der Großkönig libiert. Oberhalb wird üblicherweise ein doppelregistriertes Jagdgeschehen rekonstruiert.

Betrachtet man jedoch die nun nicht mehr in der Innenwange rechts lokalisierten Steinblöcke mit der Libation, verlaufen diese ebenfalls von links nach rechts. Wenn diese zwei Blöcke auf das obere Register der linken Außenmauer aufgestellt würden, verbliebe genügend Raum für eine Fokuslokalität auf einem Podest. Ein solcher Block ist nicht erhalten, der springende Löwe über einem Kalb kommt als Fokus der Libation nicht in Frage und wird aus der bekannten Rekonstruktionsstelle entfernt. Für diese Rekonstruktion spricht, dass sich die Szenen – wie bereits auf der rechten Außenseite die beiden thronenden Gottheiten – unter- und oberhalb harmonisch doppeln würden.

Weiterhin passt das Jagdgeschehen, das nun ohne Aufstellungsort ist, im Vergleich zu der Schale von Kastamonu (**PM-Nr. 95**) stilistisch besser in das Jüngere Großreich. Damit wäre es jünger als die Libation vor dem Stiergott bzw. vor den thronenden Gottheiten, die – stilistisch bestätigt auch durch den Neufund von Kayalıpınar (**I-Nr. 47**) – mindestens bis ins Ältere Großreich zu datieren sind. Die Zuordnung des Jagdgeschehens zu einer zweiten, jüngeren Bauphase wird vorgeschlagen. Ihm wird auch der zweiansichtige Löwenblock zugeordnet. Dies würde zwei Unstimmigkeiten auflösen: zum einen, dass sich auf dem Kalb beim Löwenblock ein dreiteiliger, vegetabiler Dekor befindet, der sonst nur auf den Flanken der Tiere beim Jagdgeschehen und nicht bei den (Opfer-)Tieren der linken Außenseite erscheint und zum anderen, dass bei den unteren Blöcken der westlichen Innenwange die Fortsetzung für die Flügelsonne auf der Flanke des Löwen fehlt²⁶⁷⁴. Der Löwenblock passt in seiner Darstellung von ungezähmten und gezähmtem Tier auch thematisch zur Darstellung von Jagd und Tierkampf. Außerdem wird auf einem der Grabungsfotos ersichtlich²⁶⁷⁵, dass die Blöcke mit Jagdgeschehen ein paar Meter vor den Mauerblöcken der linken Außenseite in einer Reihe stehend freigelegt wurden. Sie lagen tiefer als der Lauffhorizont der Mauerblöcke. Der Grabungsplan ist zwar weniger eindeutig, dies wird aber dennoch zum Anlass genommen, diese auch thematisch und stilistisch andersartigen Bilder vor der Tormauer als jüngeren Absatzdekor zu rekonstruieren. Eine zweite, jüngere Stufe würde den unterschiedlichen Stil der Bilder erklären. Die Bilder stellen eine Eber-, Löwen- und Hirschjagd dar. Dabei agieren die Tiere in Blickrichtung nach rechts und die Menschen mit Lanze bzw. Bogen nach links. Der zweiansichtige Löwe mit Kalb könnte für diesen Absatz den Umleiter in den Durchgang und damit einen Verbundstein darstellen. Zwei weitere, bisher nicht lokalisierte Blöcke zeigen einen Eber bzw. einen Stier in gegenläufiger Blickrichtung nach links. Für sie wird analog nach einem Durchgang auf der rechten Seite unterhalb der rechten Außenmauer eine Position in der Fortsetzung des Absatzes vorgeschlagen²⁶⁷⁶.

Der Erhaltungszustand der anderen Steinblöcke erlaubt kaum weitere Rekonstruktionsvorschläge. Denkbar ist lediglich, den Block mit einer über einem Feind stehenden Figur hinter den Sphingen an der Wand der linken Innenkammer zu rekonstruieren. Dann würde er analog zu der über dem Doppeladler stehenden Person an der Flanke der rechten Sphinx wie diese in das Stadttinnere blicken. Vergleichbar ist bei den beiden Blöcken weiterhin ihre vertikale Anordnung: Die eine Person steht über einem liegenden Feind, die andere über einem Doppeladler, der wiederum zwei Hasen greift.

Mit dieser neuen Rekonstruktion sind für das Ältere Großreich klar die Themen Libation und Huldigung von Gottheiten auszumachen. Richtungen, die handlungsleitend funktionieren könnten, sind zu erkennen. Thema der jüngeren Phase ist hingegen ein Kampf zwischen Wildem und Domestiziertem. Die Darstellung von belebter und unbelebter Umwelt wie auf den Jagdblöcken ist auf großformatigen Bildwerken eine Seltenheit. In diesem Fall fehlen handlungsleitende Bezüge in den Bildwerken.

²⁶⁷⁴ Yalcın 2011, 521–535: Flügelsonne im Älteren Großreich noch ohne königliche Konnotation.

²⁶⁷⁵ **I-Nr. 2**, Schachner 2011a, 22 Abb. 3.

²⁶⁷⁶ **I-Nr. 2**, Rekonstruktion.

Anhand des Bildmaterials bei den Felsbildern wurden weiterhin vertikale Bezüge, Größen und Höhen geprüft. In der Touchscape folgt die Diskussion, inwieweit die Körper und Blicke der menschlichen Betrachtenden und gegebenenfalls Nutzenden der Bildwerke nach oben gerichtet werden mussten²⁶⁷⁷. Die Bildwerke selbst waren, mit den genannten Differenzierungen, horizontal und nicht vertikal ›lesbar‹.

Signifikant erscheint, dass eine Aufstellung der Ritualteilnehmenden über allen ortsfest angebrachten Bildwerken zumindest potentiell möglich war. Eine solche Anordnung über den höchsten Bildebenen ist aus heutiger Perspektive schwer vorstellbar, würde es doch eine Blickrichtung nach unten zu den dargestellten Gottheiten und ›Eliten‹ erfordern.

Der Bildzug der männlichen und der weiblichen Gottheiten von Yazılıkaya war nur 70–89 cm hoch und auf Augenhöhe, wenn nicht sogar darunter (**I-Nr. 63**). Das Bildwerk mit den Hauptgottheiten lag zwar oberhalb der Augen, doch begann es ebenfalls wohl nur 0,4 m über dem Laufniveau, was aber immerhin im Fall von Nr. 42 eine Höhe von 2,52 m mit den Berggöttern und eine annähernde Lebensgröße des Gottes von 1,76 m ergab. Bemerkenswert ist, dass der Körper des Großkönigs mit 2,2 m größer ist als der des höchsten Gottes in Kammer A; das größte Bildwerk in Yazılıkaya ist der Schwertgott Nr. 82 mit 3,38 m Höhe in Kammer B.

In Eflatun Pınar verhält es sich anders (**I-Nr. 30**). Die Hauptfassade ist 6,18 m hoch und 7,06 m breit. Die Gottheiten sind deutlich in einen monumentalen Rahmen eingefügt und artifiziell betont. Weitere anthropomorphe Gestalten sind im Vergleich zu Yazılıkaya ebenfalls höher: Die zwei Figuren in Seitenansicht messen 1,20 m, die östliche der beiden Sitzfiguren der Südplattform ca. 1,35 m. Vergleichbar mit Yazılıkaya ist, dass ein Segment der Anlage in Größe und Höhe aus den umliegenden Teilen herausragt, bei Yazılıkaya sind dies die Bilder 40–46 bzw. Nr. 64 und 82, bei Eflatun Pınar ist es die Fassade.

Insgesamt zeigt sich die Mehrheit der anthropomorphen²⁶⁷⁸ ebenso wie die der theriomorphen²⁶⁷⁹ zweidimensionale Darstellungen der Gottheiten auf ortsfesten Bildwerken eher unterlebensgroß. Die anthropomorphen haben einen errechneten Schnitt von 1,585 m, die theriomorphen von 1,686 m²⁶⁸⁰, nur Akpınar (**I-Nr. 1**) und Gâvurkalesi (**I-Nr. 35**) liegen in ihrer Höhe gesamt über diesem Mittelwert. Partiiell sind

2677 s. III 6.2.1.1.

2678 Anthropomorph bebilderte Felsbilder, Orthostaten, Mauerblöcke, Wasserbecken: Akpınar (**I-Nr. 1**): Figur H ca. 4,30 m, nicht (Kernland-) hethitisch?; Alaca Höyük (**I-Nr. 2**): Mauerblöcke H je ca. 1,2 m (nach Augenmaß); Aleppo Baudekor (**I-Nr. 3A**): H bis zu 2 m, am Portal Löwe 2,6 m; Boğazkale Südburg, Kammer 2 (**I-Nr. 21**): Sonnengott H ca. 1,5 m; Boğazkale-Königstor (**I-Nr. 18**): H bis Helmspitze ca. 2,25 m; Eflatun Pınar (**I-Nr. 30**): Fassade H 6,2 m (Berggötter 2,35 m, zentrales Götterpaar ähnlich), Bildwerke im Becken H 1,35–1,5 m; Fıraktın (**I-Nr. 34**): H Bildwerk ca. 1 m; Gâvurkalesi (**I-Nr. 35**): Thronende H 2,42 m, Stehende H 3,65 m bzw. 3,46 m; Hanyeri (**I-Nr. 38**): Gottheit gesamte H ca. 1,65 m; Imamkulu (**I-Nr. 41**): H von Götterwagen, Berggöttern und Mischwesen zusammen ca. 2,4 m, Wettergott H 0,975 m; Berggötter H 0,775 m; Mischwesen H 0,65 m; Kayalıpınar (**I-Nr. 47**): Thronende H ca. 1 m; Ortaköy Toranlage (**I-Nr. 54**): H ca. 1 m; Yalburt (**I-Nr. 62**): Umarmungsszene H 0,7–0,8 m; Yazılıkaya (**I-Nr. 63**), Kammer A: Bei den Gottheiten sind die Bilder 40–46 am höchsten. Gottheit Nr. 42: H 1,76 m ohne und 2,52 m mit Berggöttern; linke Seite männliche Figuren 1–39: H 0,70–0,88 m (Nr. 28/29 inklusive Basis und Mondsichel H 0,95 cm); rechte Seite weibliche Figuren 47–63: H 0,77–0,89 m; Großkönig Nr. 64: H 2,2 m ohne und 2,6 m mit den Bergkegeln. Nr. 67/68: H 1,01 m bzw. 1,05 m; Kammer B: Nr. 69–80 H 0,82 m; Nr. 81 H 1,07 m (König), H 1,64 m (Gott), Schwertgott Nr. 82 H 3,38 m; Nr. 83 H 0,74 m.

2679 Theriomorph bebilderte Felsbilder, Orthostaten, Mauerblöcke, Wasserbecken: Alaca Höyük Sphingen

(**I-Nr. 2**): H ca. 3,3 m; Arifegazili/Beşik (**I-Nr. 5**): H (ges.) 0,97 m; Beşkardeş (**I-Nr. 8**): gesamte Anlage 6,3 m × 2,25 m × 1,9 m. Das Maß des Stierkopfes ist nicht angegeben, wirkt aber auf der Zeichnung deutlich kleiner, die Datierung der Anlage ist unklar. Theriomorph ist im weiteren Sinn auch das Göttersymbol der Flügelsonne von Beyköy (**I-Nr. 9**) mit einer L von ca. 80 cm; Boğazkale, Sphinxor (**I-Nr. 19**): H (in einem Fall) ca. 2,6 m; Boğazkale, Löwentor (**I-Nr. 20**): H ca. 2,2 m; Löwen am Tempel 2: H ca. 1,1 m (o. Abb.); Löwenbasis und Protome bei Tempel 1 (**I-Nr. 15**): H 1,58 m; weitere Sphingen an Portalen in Boğazkale angeblich »überlebensgroß«, s. auch Torbereich III, Yazılıkaya (**I-Nr. 63**, Seeher 2011, 135 Abb. 146); Derbent-Becken (**I-Nr. 28**): H (ges.) 0,91 m; Dokuz-Becken (**I-Nr. 29**): H (ges.) ca. 1,20 m; Karakız (**I-Nr. 43**): Löwe H 1,8 m bzw. ca. 1,2 m; Summers – Özen 2012, 516 nennen noch weitere Belege für hethitische Portallöwen, auf die jedoch nicht weiter eingegangen wird, da sie nicht für den ›offenen Raum‹ bestimmt waren.

2680 Summe der o. g. Höhenangaben in m, bei von-bis-Werten wurde der Mittelwert genommen. – Anthropomorph Rechnung: 4,30 + 1,2 + 2 + 2,6 + 1,5 + 2,25 + 2,35 + 2,35 + 1,425 + 1 + 2,42 + 3,65 + 3,46 + 1,65 + 0,975 + 0,775 + 0,65 + 1 + 1 + 0,75 + 1,76 [ohne Berggötter] + 0,79 + 0,83 + 2,2 [ohne Bergkegel] + 1,01 + 1,05 + 0,82 + 1,07 + 1,64 + 3,38 + 0,74 = 49,145; 49,145/31 = 1,585.

Theriomorph Rechnung: 3,3 + 0,97 + 2,6 + 2,2 + 1,1 + 1,58 + 0,91 + 1,20 + 1,8 + 1,2 = 16,86 16,86/10 = 1,686. Beşkardeş und Beyköy wurden nicht berücksichtigt.

Bilder auch in Yazılıkaya (**I-Nr. 63**) und Eflatun Pınar (**I-Nr. 30**), im zeitlich leicht jüngeren Bau in Aleppo (**I-Nr. 3A**) sowie bei den Toranlagen von Alaca Höyük (**I-Nr. 2**) und Boğazkale (**I-Nr. 18-20**) überlebensgroß. Bei Stelen und anderen immobilen Bildwerken verhält es sich mehrheitlich nicht anders, auch wenn ihre Aufstellungshöhe nicht eindeutig zu bestimmen ist, da sie auf einem Sockel gestanden haben dürften²⁶⁸¹.

Nur bei Rundbildern gab es überlebensgroße: die Göttin von Alaca Höyük (**PM-Nr. 9**), die Stele von Fassılar (**I-Nr. 33**) und die verlorene Statue der Basis aus Yekbaş (**I-Nr. 65**)²⁶⁸². Bei ihnen ist eine Aufstellung im intramuralen Bereich, die jedoch wohl nicht in Kammer B von Yazılıkaya war, zu vermuten. Bildinschriften und Namenskartuschen mit Darstellungen der Gottheiten weisen wiederum ein unterlebensgroßes Maß auf.

Aus dem Dargelegten kann geschlossen werden, dass ›Höhe‹ keine prinzipielle Raummacht für Gottheitsbilder war. Dominierender implizierte die Gestaltung eine horizontale ›Leserichtung‹.

Ferner ist festzustellen, dass Sterbliche zwar ohne Gottheiten dargestellt werden konnten, im ›offenen Raum‹ aber nur in Ausnahmen Gottheiten ohne Sterbliche²⁶⁸³. Insgesamt gab es 27 Felsbilder, Stelen und Tore mit anthropomorphen Figuren und dies gilt für die Mehrheit von 21²⁶⁸⁴.

Die sechs Ausnahmen bestätigen jedoch die Regel: Fassılar (**I-Nr. 33**) dürfte nicht zum Verbleib am heutigen Fundort geschaffen worden sein, der Aufstellungskontext von Çağdın (**I-Nr. 23**) ist unbekannt. Yağrı (**I-Nr. 61**) fällt ebenfalls als Gegenbeleg aus, denn aufgrund der ungeklärten Fundumstände kann es auch aus einem Gebäude stammen, wofür plädiert werden soll. Die Darstellung von Akpınar ist in ihrer Frontalität und Massivität insgesamt singulär und möglicherweise nach der hethitischen Zeit deutlich umgearbeitet worden²⁶⁸⁵. Die solitären Götterdarstellungen vom Königstor in Boğazkale (**I-Nr. 18**) und aus Ortaköy (**I-Nr. 54**) liegen intramural.

Eflatun Pınar (**I-Nr. 30**) verbleibt als einziges Bildwerk im ›offenen Raum‹ ohne die Darstellung von Menschen, wenn nicht die beiden Schreitenden am Beckenrand als Menschen zu interpretieren sind. Bei einer Erweiterung des analytischen Rahmens ist das Quellbecken von Eflatun Pınar jedoch nicht mehr einzigartig. Bei Wasserbecken mit Stierprotomen, die wohl stellvertretend für den wasserbringenden Aspekt des Wettergottes standen²⁶⁸⁶, fehlen ebenfalls Menschen. Möglicherweise ist abzuleiten, dass in der immobilen Mikroebene im Kult von Quellbecken und Wassergottheiten die Anwesenheit von Menschen nicht zwingend war. Eine weitere Interpretationsmöglichkeit soll unten diskutiert werden²⁶⁸⁷.

2681 Stelen mit Darstellungen von Gottheiten: Altınyayla (**I-Nr. 4**): H 1,86 m; Atabey (**I-Nr. 6**): H 1,53 m; Boğazkale-Unterstadt: Kopf einer weiblichen Statue (**PM-Nr. 34**): H 16 cm; B (max.) 15 cm; H (Gesicht) 8,85 cm, insgesamt mehr als halblebensgroß; Stele von Çağdın (**I-Nr. 23**): H ca. 1,4 m; Yağrı (**I-Nr. 61**): Speiseszene H ca. 0,75 m.

2682 Rundbilder mit Darstellungen von Gottheiten: Alaca Höyük (**PM-Nr. 9**): steinerne Göttinnenstatue H 2,10 m; Fassılar (**I-Nr. 33**): H (ges.) ca. 7,35 m; Yekbaş (**I-Nr. 65**): L (Füße) 0,68 m (menschliche Fußlänge ca. 25 cm).

2683 Ohne Menschen: das halbplastische Bildwerk von Akpınar (**I-Nr. 1**), Stele von Çağdın (**I-Nr. 23**), Eflatun Pınar (**I-Nr. 30**), Fassılar (**I-Nr. 33**), Stele von Yağrı (**I-Nr. 61**). – Mit Sterblichen: Alaca Höyük (**I-Nr. 2**); Atabey (**I-Nr. 6**); Altınyayla (**I-Nr. 4**); Firaktın (**I-Nr. 34**); Gâvurkalesi (**I-Nr. 35**): vorderer Stehender menschlich; Hanyeri (**I-Nr. 38**); Imamkulu (**I-Nr. 41**); (Kayalıpınar [**I-Nr. 47**]: Fuß angeblich vor Göttin erhalten); Yalburt (**I-Nr. 62**) und Yazılıkaya (**I-Nr. 63**).

2684 Menschengestalten auf 21 Felsbildern, Toren und Wasseranlagen plus sechs Stelen:

16 mit Gottheiten: (Alaca Höyük, **I-Nr. 2**), Altınyayla (**I-Nr. 4**), Atabey? (**I-Nr. 6**), (Boğazkale-Königstor, **I-Nr. 18**), Çağdın (**I-Nr. 23**), Eflatun Pınar (**I-Nr. 30**), Fassılar (**I-Nr. 33**), Firaktın (**I-Nr. 34**), Gâvurkalesi (**I-Nr. 35**), Hanyeri (**I-Nr. 38**), Imamkulu (**I-Nr. 41**), (Kayalıpınar, **I-Nr. 47**), Yağrı (**I-Nr. 61**), Yalburt (**I-Nr. 62**), Yazılıkaya (**I-Nr. 63**). (In Klammern die Toranlagen), Ortaköy war Binnenbebauung (**I-Nr. 54**), die wie im Fall von Boğazkale hier keinen Schwerpunkt bildet, aber als Götterdarstellung analog zum Königstor interpretiert wird.

Plus ein unklares: Akpınar (**I-Nr. 1**).

Zehn nur Sterbliche: Ermenek (**I-Nr. 32**), Hatip (**I-Nr. 39**), Hemite (**I-Nr. 40**), Karabel A, Karabel B (**I-Nr. 42**), Sirkeli 1 (**I-Nr. 55A**), Sirkeli 2 (**I-Nr. 55B**), Taşçı A und Taşçı B (**I-Nr. 57**), Torbalı? (**I-Nr. 59**).

Nicht gezählt wurde Keben (**I-Nr. 48**) da nicht hethitisch.

2685 Hawkins 2015, 2 f.; **I-Nr. 1**.

2686 Zu Wasserbecken s. III 2.1.3.3.

2687 s. III 2.1.3.6.

III 2.1.3.3 Theriomorphe Darstellungen von Gottheiten

Theriomorphe Darstellungen in der immobilen Visionscape beschränken sich auf Stier, Löwe und Sphinx, auch wenn letztgenanntes ein Mischwesen ist. Stiere stehen im Kontext von Wasser, Löwen und Sphingen im Kontext von Durchgängen und Toren bzw. Statuenbasen.

Sphingen sind ein wiederkehrendes Element der immobilen Visionscape an Durchgängen, jedoch nicht im ›offenen Raum‹²⁶⁸⁸. Sie waren wohl keine Attribute, sondern eigenständig wirkmächtige Wesen und dürften durch ägyptischen Einfluss in der hethitischen Bildwelt adaptiert worden sein²⁶⁸⁹. Eine apotropäische Funktion am Übergangsbereich ist naheliegend. Francis Breyer schlägt darüber hinaus eine markierende Funktion für Prozessionswege wie in Ägypten vor²⁶⁹⁰.

Bei den Darstellungen von *Stieren* handelt es sich wahrscheinlich entweder um symbolische Darstellungen von Wettergöttern oder um seine Begleittiere²⁶⁹¹. Auf den Mauerblöcken von Alaca Höyük (**I-Nr. 2**) und dem Felsbild von Hanyeri (**I-Nr. 38**) ist jeweils auf einem Postament ein Stier im Profil dargestellt, auf den sich die menschlichen AkteurInnen zubewegen. Die Vermutung liegt nahe, dass es sich – wie auch bei der sehr ähnlichen Darstellung auf der Reliefvase von İnandık (**PM-Nr. 88**) – um einen theriomorphen (Wetter-)Gott handelt. Aufgrund der starken Ähnlichkeit u. a. zu dieser Darstellung wurde im Übrigen auch oben über eine Datierung des Bildprogramms von Alaca Höyük in das Ältere Großreich nachgedacht.

Auf steinernen Becken, die durch Ausflüsse als Wasserbecken zu identifizieren sind, waren Stiere ein regelmäßiges Element²⁶⁹². Diese Funktion erfüllten sie ebenfalls als Ausgüsse von Keramikgefäßen²⁶⁹³. Daneben gab es Gefäße in Stierform²⁶⁹⁴ und stierförmige Figuren bzw. Protome seit der *KĀRUM*-Zeit²⁶⁹⁵. Sie speien häufiger noch als Berggötter Wasser und begegnen sowohl in Eflatun Pınar (**I-Nr. 30**) als auch in Yazılıkaya (ohne Wasserkontext) und auf anderen Felsbildern. Im Portalbereich der älteren Stufe von Alaca Höyük (**I-Nr. 2**) findet sich ein weiterer Stier, ebenfalls ohne Wasserkontext.

2688 Alaca Höyük: Sphingen am Tor (**I-Nr. 2**); Boğazkale: zwei Sphingenpaare am Stadttor (**I-Nr. 19**); Sphingen am Nişantepe (o. Abb. s. Neve 1992a, 64–66 Abb. 176–184); Boğazkale-Tempel 2 (o. Abb. Neve 1992a, 44 Abb. 113; von Rüdén – Jungfleisch 2017, 78 Abb. 16); Boğazkale-Tempel 3: Kopf einer Monumentalplastik wird als Sphingenkopf gedeutet (**I-Nr. 17**); Yesemek Steinbruch (**I-Nr. 66**). Zur Sphinx, u. a. mit apotropäischer Funktion s. Börker-Klähn 1994, 131–160; Breyer 2011, 429–434; Gilibert 2011b, 39–50.

2689 Canby 1975, 234–248; Seeher 2007, 714. Breyer 2011, 429–434 weist darauf hin, dass im Übrigen kein Bezug zu Hathor in Ägypten vorliegt, sondern in Ägypten eher der Pharao durch den (männlichen) Sphinx dargestellt sein konnte, in Syrien u. a. jedoch eher die weibliche Sphinx wachte.

2690 Breyer 2011, 432.

2691 Bonatz 2007b, 4.18. Sie konnten aber auch den Wettergott symbolisieren wie auf den Mauerblöcken von Alaca Höyük (**I-Nr. 2**), später wurden sie in aramäischem Kontext zu Begleittieren des Mondgottes Sin von Harran (Novák 2001, 447–450; Ornan 2001, 19–26).

2692 Arifegazili (**I-Nr. 5**); Beşkardeş? (**I-Nr. 8**); Derbent (**I-Nr. 28**); Dokuz (**I-Nr. 29**) und bei dem vorbereiteten Werksteinblock mit drei Stierprotomen aus Eflatun Pınar (**I-Nr. 30**), s. auch Haas 1994, 315 f. zum ikonographischen Zusammenhang von Stieren und Wasser. Bei Ullman 2010, 165 Anm. 362 werden zwei (weitere?) »bull relief fountains« erwähnt, die außerhalb des Museums Çorum präsentiert werden. Welche der Becken gemeint waren bzw. ob es sich um zwei weitere handelt, bleibt unklar. Möglicherweise ist das eine das aus Arifegazili.

2693 Beispielsweise Boğazkale (**PM-Nr. 40. 42. 43**); Eskiyapar (**PM-Nr. 77. 78**); Hüseyindede A (**PM-Nr. 84**); İnandık (**PM-Nr. 88**), s. auch die Zusammenstellung bei Schachner 2008b, 133 Anm. 65.

2694 Wenn stratigraphisch gesichert, dann aus althethitischer Zeit und Älterem Großreich (Schachner 2012, 154 f.). Beispielsweise Eskiyapar, Stierkopfgefäße (**PM-Nr. 76**); İnandık, Stierpaar (**PM-Nr. 86**); Kastamonu, Stierkopfgefäß (**PM-Nr. 93**); Kuşaklı, Gebäude C, Stierpaar (**PM-Nr. 100**); Maşat Höyük, Stierkopf (**PM-Nr. 103**); Tokat, Stierkopf (**PM-Nr. 127**); Berlin, Stier (**PM-Nr. 137**); New York, Schimmel-Sammlung, silbernes Trinkgefäß in Form eines Stieres (**PM-Nr. 148**). Ohne Abbildung: ein innen hohler Stierkopf aus Ton, der keine Spuren von Wasseraustrittsöffnungen aufweist, aus dem Kunsthandel, erworben nach 1970 [1978], New York, Metropolitan Museum of Fine Arts, Accessions Nr. 1978.515 (<<https://www.metmuseum.org/art/collection/search/326615>> [03.09.2022]) und ein Kopf heute im Louvre (s. Abb. Bittel 1976a, 153 Abb. 159) sowie einer aus Kayalıpınar (Mühlenbruch 2014, 117–120; Müller-Karpe 2017, 98).

2695 Beispielsweise Figuren: Alaca Höyük, zwei liegende Stiere, Großreichszeit (**PM-Nr. 10. 11**); Ras Schamra/Ugarit-Göttertrias (**PM-Nr. 109**); London, Wettergott auf Stier, BM 140867, Reg.-Nr. 1989,0513.1, Erwerb 1989 o. Abb. – Protome: Alışar Höyük (**PM-Nr. 15**); Boğazkale-Büyükkale, turmförmige Vasen mit insgesamt je vier Stierprotomen (**PM-Nr. 43**); Kastamonu, in Stierform an Dreifuß (**PM-Nr. 94**); Kültepe, Keramik mit zwei Stierköpfen (**PM-Nr. 96**).

Die Stiere mit Wasserfunktion datieren, soweit wahrscheinlich bestimmbar, in die vorhethitische Zeit bis ins Ältere Großreich, die Berggottheiten in das Jüngere Großreich. In diesem Kontext kann nur die Frage aufgeworfen werden, ob dieses ein datierendes Kriterium sein kann und ob sich – wie bereits Bonatz vermutete – hinter dem ikonographischen Wechsel von Stieren als eigenständigen Gottheiten zu Begleittieren des Wettergottes ein Wechsel in den Kultvorstellungen verbirgt²⁶⁹⁶.

Aus althethitischer Zeit ist die Verbindung von Stieren mit Bergen deutlicher, indem die Stiere mit ihren Hörnern den Taurus durchbrachen²⁶⁹⁷. Später wurde möglicherweise das Verhältnis durch den Wettergott vermittelt, auch wenn sie laut Mythen auf den Weiden an den Berghängen grasten. In der späteren Phase sind Stiere Begleiter des Wettergottes²⁶⁹⁸. So fährt der Wettergott von Ḫattuša, der »König der Gottheiten«, mit einem von den beiden Stieren Šeri(š) und Ḫurri(š)²⁶⁹⁹ gezogenen Wagen über die Berggipfel. Vor der Ausfahrt wurde der Blitz, der ebenfalls personifiziert und vergöttlicht war, aus seinem Schlafgemach geholt und die beiden ansonsten im Gebirge weidenden Stiere festlich geschmückt und vor den Wagen gespannt. Die Hufschläge der Stiere erzeugten das Donnern seines Wagens, welches das Donnern des Gewitters erklärte²⁷⁰⁰. Damit waren sie wie Telipinus' Grollen²⁷⁰¹ Indikator für Gewitter bzw. Regen, der in Vermittlung durch die Berge zu den Menschen herunterkam. Am Zusammenhang von Regen mit Bergen mag sich die meteorologische Beobachtung niederschlagen, dass Wolken an den Berggipfeln hängen bleiben und abregnen. Berge konnten als Regenbringer gelten²⁷⁰².

Die Verbindung zwischen Stieren, Bergen und Wettergöttern und damit Wasser und Regen ist eine konzeptionelle. Als Zugtiere für den Wagen des Wettergottes sind Stiere mehrfach belegt²⁷⁰³. In den Bildwerken wie in Eflatun Pınar (I-Nr. 30) finden sich wasserspeiende Stiere am Ausfluss des Beckens und Berggötter, eventuell mit dem Wettergott in der darüber liegenden bildhierarchischen Ebene bei der Speisung des Beckens. Ob sich hinter dem Arrangement Wasseraustritt aus Berg(göttern) – betretbares und damit ›menschliches‹ Wasserbecken – und der Weiterleitung durch Wettergötter in Form von Stieren eine konzeptionelle Mindscape verbirgt, ist nur anzudenken.

Wettergötter, aber auch Ḫebat standen auf Bergen wie in Yazılıkaya und Eflatun Pınar, deutlich seltener jedoch auf Stieren. Diese waren als Begleittiere – eventuell die Stierkälber, die Šarrumanni – hinter Ḫebat (I-Nr. 63: Nr. 43) und Teššup angeordnet.

Bemerkenswert ist im Zusammenhang mit den wasserspendenden Berggöttern von Eflatun Pınar (I-Nr. 30) die Beobachtung einer Aushöhlung am Mund der Trägerfigur in Form eines Berggottes in Fassılar (I-Nr. 33). Handelt es sich hier um den Ansatz einer Bohrung? Möglicherweise führte auch der vom Mund abgehende Riss im Gestein dazu, das ansonsten anscheinend gut erhaltene Monument liegenzulassen. Angemerkt sei, dass die Trägerfigur des Berggottes auf derselben bildhierarchischen Ebene wie die flankierenden Löwenfiguren steht, an denen keine Spuren einer Einarbeitung im Mundbereich zu erkennen sind.

Da bei Löwen und Löwengenieen allgemein keine Funktion als Wasserspeier nachweisbar ist, wird der Steinblock mit Löwenprotomen von Tempel 1 in Boğazkale als Basis (einer Statue) interpretiert (I-Nr. 15). Weiterhin ist in Eflatun Pınar eine Löwenprotome (›Arslantaş‹) gefunden worden, die – analog zu dem Fund

2696 Laut Bonatz 2007b, 3 f. gab es eine Art Paradigmenwechsel von selbstständigem Stiergott zu Stieren als Begleittieren des nunmehr den Gottheiten vorstehenden Wettergottes in etwa ab der KĀRUM-II-Zeit, verstärkt ab der Mitte des 2. Jahrtausends. Nach Leinwand 1992, 141–172 allerdings sind Stier und Wettergott bereits auf altanatolischen Siegelungen verbunden. Der gleiche Wechsel der Unterordnung sei für die Berggötter nachzuvollziehen und soll laut Haas seinen Niederschlag in einem Sukzessionsmythos gefunden haben: Haas 1994, 173. 330 CTH 370, KBo 22. 87 Rs. 5'–10' »Mythologische Fragmente«, eine Variante des Kumarbi-Mythos mit Eltara (El) und somit eines eher nicht originär in hethitischer Tradition stehenden Mythos, zum Kumarbi-Mythos s. III 1.3.2.1.

2697 Als (pseudo)historische Mindscape s. III 1.2.

2698 Portnoff 2006, 278 Anm. 14.

2699 Die beiden Gottheiten Šeri(š) und Ḫurri(š), später bekannt als Stiere des Wettergottes werden in einer

Opferliste vor den »Vatergöttern« des Teššup genannt. Daraus schließt Haas 1982, 77 f. 223 Anm. 167, dass diese Doppelgottheit einer älteren Generation angehörte. Die Namen werden als ḫurri, Tag, und šeri, Nacht, gedeutet, s. Oliva 2017, 177, zur Interpretation s. III 1.5.2.

2700 Zum Donnern als symbolische Kommunikation des Frühlingsbeginns s. III 1.5.

2701 Zum Telipinu-Mythos s. III 1.5.1.

2702 Berge (und Wettergötter) standen in engem Verhältnis zu einander, was auch erklärt, dass Berge als Regenbringer gegolten haben (zu Bergen auch Danrey 2006, 209–217). Beckman (2013a, 154 CTH 321. A KBo 3. 7 II 21'–24'; vgl. auch Beckman 1982, 11–25) führt zur Illustration die folgende Passage an: »Mount Zaliyanu is first (in rank) among all (the gods). When he has allotted rain in (the town of) Nerik, then the herald brings forth a loaf of thick bread from Nerik«.

2703 Zu Fortbewegungsmitteln s. III 2.2.9.

von Tempel 1 und Fassilar (**I-Nr. 33**) – als Basis einer Statue interpretiert wird (**I-Nr. 30**). Auf der Axt von Sarkışla ist eine solche Basis mit Löwenprotomen für den Wettergott belegt (**PM-Nr. 117**). Löwen stehen eher im Übergangsbereich zwischen innen und außen, aber nur in einem Ausnahmefall im ›offenen Raum‹. Das Löwentor von Boğazkale (**I-Nr. 20**), Löwenportale²⁷⁰⁴, aber auch Löwen in Steinbrüchen (**I-Nr. 43. 66**) sind hierfür beredtes Zeugnis. Die Darstellungen der Löwen sind stilistisch und wohl zeitlich nahestehend: Das Exemplar von Alaca Höyük (**I-Nr. 2**) wirkt in seiner Anordnung über einem Kalb stark bewegt, die Exemplare von Hattuša bzw. Yazılıkaya sind zwar stilistisch bewegt, aber ohne räumliche Anordnung. Die Datierung für die Bildwerke ist in keinem Fall stratigraphisch gesichert. Boğazkale bzw. Yazılıkaya werden jedoch in letzter Zeit eher dem Älteren Großreich zugeordnet, wogegen bei Alaca Höyük für eine Datierung in das Jüngere Großreich argumentiert wurde²⁷⁰⁵. Löwengeniien finden sich in Altınyayla (**I-Nr. 4**) und Imamkulu als Träger (**I-Nr. 41**) und am Zugang zu Kammer B in Yazılıkaya (**I-Nr. 63**)²⁷⁰⁶.

III 2.1.3.4 Inschriften/Beischriften

Die Beischriften von Yazılıkaya ermöglichten einen Großteil der Identifizierungen. Angemerkt sei, dass es aus moderner Perspektive seltsam anmutet, dass es einer Beischrift sogar für die höchsten Gottheiten mit ihren charakteristischen Merkmalen bedurfte, wäre es doch zu erwarten, dass die Menschen imstande waren, ihre höchsten Gottheiten anhand der Positionierung und der Attribute zu erkennen. Eine Beischrift dürfte somit einen anderen, nicht unbedingt didaktischen Wert für die hethitischen Lebensformen gehabt und vielleicht eher die Stellung des Gottes betont haben, denn die am Anfang des Zuges stehenden, wohl hierarchisch niederen Gottheiten besaßen keine. Verwiesen sei in diesem Zusammenhang auch – ohne eine Analogie ziehen zu wollen – auf die Heiligkeit des Wortes (Gottes) im Fall der Thora, der Bibel oder des Koran. Bereits Haas betonte die »magische« Wirkmächtigkeit bei der Verwendung von Namen zur Anrufung²⁷⁰⁷.

Neben den figurlichen Darstellungen mit Beischriften gab es elf reine Textinschriften im ›offenen Raum‹: fünf tendenziell ortsfeste Orthostaten bei den Wasseranlagen von Karakuyu (**I-Nr. 44**), Köylütolu Yayla (**I-Nr. 50**), Yalburt (**I-Nr. 62**) bzw. die Felsbilder von Malkaya (**I-Nr. 53**) und Suratkaya (**I-Nr. 56**) sowie sechs freistehende Monumente – zumeist Stelen – in Çalapverdi (**I-Nr. 24**), Çay (**I-Nr. 26**), Delihanlı (**I-Nr. 27**), Emirgazi (**I-Nr. 31**), Gölpınar (**I-Nr. 37**) und Karga (**I-Nr. 46**)²⁷⁰⁸. Karabel C wird als Beischrift zu Karabel A und B verstanden und nicht gezählt (**I-Nr. 42**).

Alle Inschriften sind in (luwischen) Hieroglyphen und nicht in Keilschrift verfasst, da diese wohl von einer größeren Anzahl Menschen lesbar waren²⁷⁰⁹. Die Inschriften standen sowohl im Kontext von Wasserbauten als auch von Ebene und Felsgebirge. Auf anstehendem Felsen sind jedoch nur zwei angebracht: Suratkaya (**I-Nr. 56**) ist die eingeritzte Inschrift des Kupanti-Kuruntija von Mira und wurde nicht von den HethiterInnen aus Hattuša geschaffen. Sie kann als lokale Abweichung angesehen werden, auch wenn sich dieses Gebiet nach Ausweis des Karabel A- und B-Reliefs und der Torbalı-Stele am hethitischen Bildreperatoire orientierte²⁷¹⁰.

Das Felsbild von Malkaya (**I-Nr. 53**) im ›offenen Raum‹ wäre somit entweder eine Ausnahmerecheinung oder der unbehauene Felsblock wird als ›Stele‹ verstanden, was besser zu der Funktion als Schriftträger passt. Die Inschrift erwähnt – entfernt vergleichbar mit Suratkaya – eine Genealogie von »Prinz« und

2704 Alaca Höyük: am jüngeren, westlichen Tordurchgang Löwendarstellung (**I-Nr. 2**); Boğazkale an Tempel­eingängen (Tempel 1: Löwenprotome, **I-Nr. 15**); Tempel 2: unvollendet, mindestens zehn Löwen­skulpturen in Fragmenten, s. Abb. Neve 1992a, 39 f. 44 Abb. 112. 113; 45 Abb. 116. 117; Tempel 3: mindestens vier Löwen­skulpturen in Fragmenten, Nişantepe, s. Neve 1992a, 64 Abb. 175; Yazılıkaya: Löwen vom Torbau III (**I-Nr. 63**, Seeher 2011, 135 Abb. 146). s. weiterhin Summers – Özen 2012, 507–519, z. B. Doppellöwenbasis bzw. Portallöwe des Jüngeren Großreichs mit Türangelstein im Museum Alaca Höyük (ebenda 517 Abb. 11 a. b; 12).

2705 s. III 2.1.3.2; **I-Nr. 2**.

2706 Zum Mischwesen des Löwengeniens s. Green 1986, 141–254: Vorformen seit der Akkad-Zeit in der Glyptik; Black – Green 1992, 119 f.; Braun-Holzinger – Matthäus 2000, 283–321; Winzeler 2008.

2707 Haas 1994, 307–312.

2708 Zu den Inschriften des Jüngeren Großreichs von Boğazkale, Südburg Kammer 2 (mit Bildwerken und intramural, daher hier nur ergänzend erwähnt), s. Woudhuizen 2004.

2709 van den Hout 1995a, 564.

2710 s. ähnlich Schachner 2012, 152.

»Prinzessin«. Anlass könnte die Geburt eines Kindes gewesen sein²⁷¹¹. Auch im Inhalt unterscheidet sich diese Inschrift von den anderen. Eine Geburt gehört zwar zur Ereignisgeschichte, ist jedoch von begrenzter Bedeutung.

Von historisch weiter reichender Bedeutung sind die Inschriften mit Memorierung großköniglicher Erfolge in Lykien und Schenkungen der viereckigen Steinblöcke von Emirgazi (**I-Nr. 31**), dem Steinblock von Köylütölu Yayla (**I-Nr. 50**) und der Anlage von Yalburt (**I-Nr. 62**).

In diese Gruppe reihen sich die intramuralen Inschriften von Nişantaş (**I-Nr. 22**) und der Südburg, Kammer 2 (**I-Nr. 21**), ein. Soweit datierbar stammen sie vom Ende des Jüngeren Großreichs von Tuḫaliya IV. bzw. seinem Sohn Šuppiluliuma II. Seeher sieht sie als Erweiterung der Machtdemonstration und des historischen Besitzanspruchs am Anbringungsort, die auch auf die genannten Orte bezogen wird. »Man sieht fern«, so die treffende Formulierung für diese »Horizontenerweiterung« der adressierten LeserInnen²⁷¹².

Eine primär sakrale Konnotation enthalten die Inschriften, die im Text eine funktionale Eigenzuordnung z. B. als Stiftung an die Gottheiten enthalten²⁷¹³. Die runden Altäre für Brandopfer von Emirgazi (**I-Nr. 31**) dienten dem »göttlichen Bergthron« an unberührter Stelle und wirkten mit einem kultischen Text in die Zukunft. Erwähnenswert ist, dass der »göttliche Bergthron« einen *URA+SCALPRUM* »sculptor-in-chief« hatte. Die Stele von Çay (**I-Nr. 26**) war dem Wettergott gestiftet, die von Çalapverdi (**I-Nr. 24**) dem Sonnengott. Karakuyu (**I-Nr. 44**) wird als »heiliges [reines] Gewölbe« des Wettergottes bezeichnet²⁷¹⁴.

Die intramuralen Inschriften enthalten götternahe, aber chthonische Raumkonzepte: Nişantaş erwähnt wahrscheinlich das ^{NA4}hekur SAG.UŠ (**I-Nr. 22**) und Kammer 2 den Weg in die Unterwelt (**I-Nr. 21**).

Die Stele von Delihasanlı sei laut Hawkins im Kontext der Jagd zu deuten (**I-Nr. 27**)²⁷¹⁵. Die Formulierung »[a]ll the mountains which My Sun, Tuḫaliya, the Great King travels/shoots/hunts« schlägt nicht zwingend den Bogen zur Jagd. Eine Huldigung der diesem König besonders nahe stehenden Berggötter (in Reisetagen) und dem in der nächsten Zeile erwähnten Schutzgott der Wildflur²⁷¹⁶ ist ebenfalls vorstellbar.

Mindestens ein GöttInnenname wird in den meisten Inschriften erwähnt. Dabei sind die genannten Gottheiten fast deckungsgleich mit den anthropomorph dargestellten: Wettergott²⁷¹⁷, Sonnengott²⁷¹⁸, Berggötter²⁷¹⁹, Kurunta/Schutzgott der Wildflure²⁷²⁰, Sonnengöttin von Arinna²⁷²¹ und Hebat²⁷²². Unterschiede zeigen sich nur bei dem Sonnengott auf der Stele des Anaziti von Çalapverdi (**I-Nr. 24**). Der Sonnengott ist generell – mit Ausnahme von Yazılıkaya – nicht im »offenen Raum« abgebildet.

Möglicherweise erhaltungsbedingt gibt es keine GöttInnennamen in den menschlichen Genealogien der Lokalfürsten bzw. WürdenträgerInnen von Karabel C (**I-Nr. 42**), Karga (**I-Nr. 46**), Malkaya (**I-Nr. 53**) und Suratkaya (**I-Nr. 56**)²⁷²³.

Die Namen der menschlichen StifterInnen fehlen jedoch (fast) nie. Bei dem Bruchstück der Stele von Gölpınar dürfte sich der Stifternamen ebenfalls auf dem nicht erhaltenen Teil befunden haben (**I-Nr. 37**). Bei vier Inschriften ist der Stifter der Großkönig Tuḫaliya²⁷²⁴, bei sechs weiteren verschiedene Lokalfürsten und

2711 Hawkins – Weeden 2008, 241–249.

2712 Seeher 2012, 37.

2713 Karga (**I-Nr. 46**), Meydancik Kale (nicht verifizierbar, s. Ullman 2010, 163 f. Anm. 359), Suratkaya (**I-Nr. 56**) erwähnen keine Funktionen für sich, bei Gölpınar (**I-Nr. 37**) ist die Stelle möglicherweise nicht erhalten.

2714 Hawkins 2015, 5: »the Storm-God's sacred vault«. Hingewiesen sei auch auf die späthethitische Inschriftenstele mit Darstellung des Wettergottes von Çekke (s. Orthmann 1971; Hawkins 2000a, 143–151; Hawkins 2000c, Taf. 42. 43; Payne 2012, 76–81), in der Opferungen explizit für den Landschaftsraum vorgeschrieben werden.

2715 Hawkins 2006, 63 f.

2716 Zum Schutzgott der Wildflure s. III 2.1.3.1.

2717 Çay (**I-Nr. 26**); Emirgazi (**I-Nr. 31**): Wettergott des Himmels; Yalburt (**I-Nr. 62**): Wettergott Tarḫunt.

2718 Çalapverdi (**I-Nr. 24**).

2719 Delihasanlı (**I-Nr. 27**); Emirgazi (**I-Nr. 31**): göttlicher Bergthron; Yalburt (**I-Nr. 62**): Berg Patar, dem Opfer

gebracht und Stelen und »sculptured corridor-façades« errichtet werden; Karakuyu (**I-Nr. 44**): Berge Šarpa (s. III 1.3.2.1), Šunnara/Šunara, Šaluwanda, die Stadt Ḫattuša x Tuḫaliya (?).

2720 Delihasanlı (**I-Nr. 27**); Emirgazi (**I-Nr. 31**): Wettergott, Kurunta, göttlicher Bergthron, Sonnengöttin von Arinna; Yalburt (**I-Nr. 62**); zu Hirschen s. III 2.2.5.1.

2721 Emirgazi (**I-Nr. 31**).

2722 Gölpınar (**I-Nr. 37**).

2723 Unklar die Lesung von Köylütölu Yayla (**I-Nr. 50**), s. auch Kohlmeyer 1983, 24 Abb. 7 zu Karabel C.

2724 Delihasanlı (**I-Nr. 27**); Emirgazi (**I-Nr. 31**); Karakuyu (**I-Nr. 44**); Yalburt (**I-Nr. 62**). Verwiesen sei hier auch auf die Inschrift des Muwatalli II.? am Tor zur Meydancik Kale, die jedoch ohne Abbildung ist und in jüngerer Zeit nicht mehr angetroffen wurde.

eine Lokalfürstin bzw. ein Funktionär²⁷²⁵. In der Inschrift von Köylütolu Yayla wird der Großkönig erwähnt (I-Nr. 50).

In den Beischriften der thematischen Felsbilder ist Tuthalija nur in Yazılıkaya namentlich genannt, eine Genealogie wird nicht gegeben. Auf drei weiteren immobilen Bildwerken sind Großkönigsnamen bzw. der der Großkönigin belegt: Hattušili (III.) und Puduhepa²⁷²⁶ sowie Muwatalli (II.)²⁷²⁷ und Kurunta/Ulmi-Teššup oder Muršili (III.)/Urhi-Teššup²⁷²⁸. Neun Felsbilder überliefern in den Beischriften die Namen von LokalfürstInnen bzw. FunktionärInnen²⁷²⁹. In Yağrı (I-Nr. 61) und Çağdın (I-Nr. 23) fehlen die Namen der Stiften. Ohne (bisher gefundene) Beischriften ist die Mehrheit von 15 Bildwerken im offenen Raum²⁷³⁰.

Im Unterschied zu den Inschriftenstelen ist bei keinem der thematischen Felsbilder die Funktion inschriftlich bezeichnet²⁷³¹. Sie dürfte also aus den Bildern lesbar gewesen sein. Bei Fıraktın ist laut der neueren Lesung von Fred Woudhuizen zumindest ein historisches Ereignis abzuleiten: Puduhepa »having become god« (I-Nr. 34)²⁷³². Dies rückt das Bildwerk in den Kontext der Erinnerungskultur.

Auch bei thematischen Bildwerken erwähnen die Inschriften die üblichen Gottheiten Wettergott²⁷³³, Berggott²⁷³⁴ und Hebat²⁷³⁵. Überwiegend blieben die Gottheiten in den Beischriften jedoch ungenannt und waren auch nicht bildlich dargestellt (neunmal)²⁷³⁶.

Mehrere der Inschriftenblöcke tragen eine geflügelte Sonnenscheibe, die seit der Zeit Šuppiliumas I. auf Siegeln für die Repräsentation des Großkönigs belegt ist²⁷³⁷. Sie wurde wohl aus der Ikonographie Ägyptens übernommen und nimmt hier wie dort Bezug auf die Herrschenden²⁷³⁸. Bereits seit der Zeit Hattušilis I.

2725 Çalapverdi (I-Nr. 24): Prinz Anaziti; Çay (I-Nr. 26): Prinz N.N. (PES₂.PES₂-VITELLUS.*285); Karabel C1 (I-Nr. 42) »Tarkasnalli«; Karabel C2 (I-Nr. 42, s. Kohlmeyer 1983, 24 Abb. 7): König »BIRD« [= Alantalli?] König <des Landes> Mira; Köylütolu Yayla (I-Nr. 50): Šaušakuruntı, Palastfunktionär des Tuthalija (IV.)?; Malkaya (I-Nr. 53): Prinz *324-ziti und Prinzessin u. a. Familienangehörige einer unbekannt, wohl lokalen Stadt; Suratkaya (I-Nr. 56): Ku-pa-i(a) (= Kupanti-Kuruntija?) von Mira; Karga (I-Nr. 46): Laḫi, ein MAGNUS.DOMUS.FILIUS einer Stadt Marišta oder Maraššantija (?).

2726 Fıraktın (I-Nr. 34).

2727 Sirkeli 1 (I-Nr. 55A).

2728 Sirkeli 2 (I-Nr. 55B): nicht mehr lesbar.

2729 Akpınar (I-Nr. 1): »Kuwalanamuwa, Prinz« bzw. »Zuwani, Eunuch, ...«; Hanyeri (I-Nr. 38): »Ku(wa)lanamuwa (bzw. Ku(wa)lamuwa), Prinz« (sekundär: Hata-me/-mi/Tarḫudima/Tarḫu(nta)mi/Tarḫuntabijammi); Hatip (I-Nr. 39): Kurunta von Tarḫuntašša; Hemite (I-Nr. 40): »...tarḫunta, Prinz, Sohn des Tarḫuntabija, des Prinzen«; Imamkulu (I-Nr. 41): Ku(wa)lanamuwa oder Ku(wa)lamuwa; Karabel A (I-Nr. 42): Tarkasnawa, König von Mira, vgl. PM-Nr. 134; Karabel B (I-Nr. 42): nur »König« erhalten; Taşçı A (I-Nr. 57A): Manazi und Zidas; Taşçı B (I-Nr. 57B): Lesung unklar.

Intramural sind die Beischriften des »Tuthalija, Großer Priester, Prinz« und der »Ašnu-Hepa, Prinzessin« auf der Stele von Tell Açana (I-Nr. 58) bekannt.

2730 Altınyayla (I-Nr. 4), Atabey (I-Nr. 6), Beşkardeş (I-Nr. 8), Beyköy (I-Nr. 9), Eflatun Pınar (I-Nr. 30), Ermenek (I-Nr. 32), Fassılar (I-Nr. 33), Gâvurkalesi (I-Nr. 35), Göllüce (I-Nr. 36), Quellheiligtum von Kuşaklı (I-Nr. 51), Torbalı (I-Nr. 59) plus das wohl nicht hethitische Keben (I-Nr. 48).

Stierbecken: Arifegazili (I-Nr. 5), Beşkardeş (I-Nr. 8), Derbent (I-Nr. 28); Dokuz (I-Nr. 29).

Nicht untersucht wurden die intramuralen Anlagen von Alaca Höyük (I-Nr. 2), Orthostat von Kayalıpınar (I-Nr. 47), Portalsteinblock von Ortaköy (I-Nr. 54) und

die teils mit Beischriften versehenen Tor- und Bildanlagen von Boğazkale (I-Nr. 18-20).

2731 Akpınar (I-Nr. 1), Çağdın (I-Nr. 23), Hatip (I-Nr. 39), Hemite (I-Nr. 40), Karabel A, Karabel B (I-Nr. 42), Sirkeli 1 (I-Nr. 55A), Sirkeli 2 (I-Nr. 55B), Taşçı A und B (I-Nr. 57); Yağrı (I-Nr. 61), Yazılıkaya (I-Nr. 63).

2732 Woudhuizen 2004, 65–71: bes. 68.

2733 Çağdın (I-Nr. 23): Tarḫunta; Fıraktın (I-Nr. 34); Imamkulu (I-Nr. 41): Wettergott von Aleppo.

2734 Hanyeri (I-Nr. 38): Šarruma.

2735 Fıraktın (I-Nr. 34), eventuell Tipatu? auf Yağrı (I-Nr. 61) angeblich als Hebat zu lesen (Özcan 2012). Ausnahme Yazılıkaya (I-Nr. 63), das deutlich mehr Gottheiten benennt. Die postgroßreichszeitliche Bauausstattung des Tempels des Wettergottes von Aleppo trägt ebenfalls Beischriften (I-Nr. 3B), s. Hawkins 2013, 493–500.

2736 Akpınar (I-Nr. 1), Hatip (I-Nr. 39), Hemite (I-Nr. 40), Karabel A, Karabel B (I-Nr. 42), Sirkeli 1, Sirkeli 2 (I-Nr. 55), Taşçı A und B (I-Nr. 57).

2737 Nach Breyer 2011, 426 dient die Sonnenscheibe dabei der graphischen Überhöhung des Großkönigszeichens; Erbil – Mouton 2012, 70 zu Sonnenscheiben und dem direkten Bezug zum Großkönig.

2738 Mayer-Opificius 1984, 189–236: zu Sonnenscheiben allgemein; Breyer 2011, 421–426: in altsyrischer Glyptik Anpassung vor allem bei der Darstellung der Uräusschlange. Typisch für den levantinischen Bereich sind die Einführung von Rosetten, Halbmond, Strahlen und die Verwendung von Standarten oder Stangen zur Präsentation. Die Flügel sind nicht mehr seitlich angebracht, sondern in einem Federkranz eingebettet. Typisch ist auch die Verwendung in der mittanischen Glyptik. Ab mittelassyrischer Zeit entwickelt sich unten ein Vogelschwanz und erstmals wird ein Gott zwischen den Flügeln dargestellt. Für das Hethitische ist die Darstellung der Sonnenscheibe auf dem Kopf eines Gottes typisch. Da die Uräusschlangen noch erkennbar sind, vermutet Breyer 2011, 426 eine direkte Vermittlung des Motivs aus Ägypten, s. auch Yalçın 2011, 521–535.

war der hethitische Großkönig als ^DUTUŠI »Meine Sonne« tituliert, in der *KĀRUM*-Zeit ist der Titel in einem Brief des Anum-ḫirbi ebenfalls belegt²⁷³⁹. Möglicherweise erhielt der Großkönig als Autor des Textes und im Fall der Boğazkale-Inschriften oft Tuḫalija IV. durch die geflügelte Sonnenscheibe eine Präsenz²⁷⁴⁰. Allerdings ist festzustellen, dass sie bei Tuḫalija IV. lediglich seine Namenskartuschen und nicht seine anthropomorphe Darstellung begleitet. In Verbindung mit anthropomorphen Darstellungen ist die Flügelsonne nur beim Sonnengott belegt, weshalb die Bildwerke von Eflatun Pınar wahrscheinlich solare Gottheiten darstellen (**I-Nr. 30**). Es liegt nahe, in der Verwendung der geflügelten Sonnenscheibe ein Unterscheidungskriterium zwischen anthropomorpher Darstellung des Sonnengottes und des Königs zu erkennen²⁷⁴¹.

Auch die Flügelsonne von Beyköy (**I-Nr. 9**) wird zwar als Darstellung unter den göttlichen Themen diskutiert, könnte aber auch den Felsbildern mit Inschriften zugeordnet werden. Wenn Sonnenscheiben zu den Schriftbildern gehören, dann wären sie in der hethitischen Zeit auf einer Stele zu erwarten. Die Form des anstehenden Felsen erhebt sich zumindest derart über die umgebende Ebene, dass eine (heutige) Vorstellung von einem Felsblock – wie in Malkaya (**I-Nr. 53**) – nicht gänzlich abwegig erscheint. Es fehlt jedoch der Text. Möglicherweise datiert sie nicht in die hethitische Zeit.

Festzuhalten ist, dass sich in der Gruppe der Inschriften keine signifikanten Gruppenmerkmale abzeichnen. Sie ist heterogen und bis auf eine Tendenz zu Wasserkontexten durch nichts als ihr Erscheinungsbild vereint. Nur ein Anstieg dieser Bildform ist gegen Ende des Jüngeren Großreichs zu verzeichnen.

III 2.1.3.5 Menschendarstellungen

Unter den Felsbildern im ›offenen Raum‹ gibt es neun, bei denen bisher davon ausgegangen wird, dass sie ausschließlich Sterbliche darstellen²⁷⁴². Überwiegend handelt es sich um Solitärdarstellung männlicher Einzelpersonen. Die Beischriften identifizieren sie als Lokalfürsten, Würdenträger bzw. Großkönige.

Wie die meisten Gottheitsbilder sind Menschendarstellungen mit 1,53 m im Schnitt unterlebensgroß²⁷⁴³. Überlebensgroße Ausnahmen sind Hatip, Karabel und Torbali und damit Bilder, die nicht den Großkönig von Ḫattuša zeigen.

Auf den zehn Stelen sind solitäre Menschendarstellungen selten. Nur die Stele des Tarkasnawas aus Torbali (**I-Nr. 59**) trägt einen Sterblichen. Dazu kommen Bildwerke aus Boğazkale im intramuralen Kontext: drei mit Solitärdarstellung²⁷⁴⁴ und zwei mit Interaktion²⁷⁴⁵.

2739 Balkan 1957, 60 Anm. 98.

2740 Beckman 2002, 37–43; Breyer 2011, 424 f.: Dieser Titel ist jedoch keine Übernahme aus Ägypten, denn der Pharao wurde als »Sohn des (Sonnengottes) Re« und nicht selbst als »Sonne« tituliert. Spätere Ausnahmen orientieren sich laut Breyer eher an hethitischen Gepflogenheiten.

Intramural verwendete Blöcke mit der inschriftlichen Erwähnung von Tuḫalija und seiner Genealogie sind fünf bekannt: BOĞAZKÖY 3: schmale Kalksteinstele von Büyükkale (Bittel – Güterbock 1935, Taf. 27; Neve 1971, 12; Neve 1987, 86; Neve 1992a, 34 Abb 86 a. b; Erbil – Mouton 2012, 64; Arroyo Cambronero 2014, 166–168). – BOĞAZKÖY 11: Kartusche aus graugrünem Granit, (rekonstruiert) ca. H 50 cm; B 80 cm, wohl von Torbau auf Büyükkale zwischen mittlerem und oberem Burghof (Beran 1962, 51 Abb. 43. 44). – BOĞAZKÖY 18: Kalksteinblock mit Flügelsonne, Fundkontext sekundär aus Nordwand der byzantinischen Kirche über Tempel 15, H 1,14 m; B 0,55 m, Boğazköy-Müzesi, Inv.-Nr. 1-698-83; Grabungs-Nr. Bo 83/1010 (Neve 1984b, 337 Abb. 10; Neve 1992a, 34 Abb. 84. 85; Kunst- und Ausstellungshalle der Bundesrepublik Deutschland 2002, 351 Kat.-Nr. 135). – BOĞAZKÖY 19: mit

figürlicher Darstellung aus Tempel 5 (**I-Nr. 16A**). – BOĞAZKÖY 24: Fragment eines Blocks mit Inschrift (Neve 1993, 629 Abb. 8).

2741 Güterbock 1993b, 225 f.

2742 Ermenek? (**I-Nr. 32**), Hatip (**I-Nr. 39**), Hemite (**I-Nr. 40**), Karabel A, Karabel B (**I-Nr. 42**), Sirkeli 1, Sirkeli 2 (**I-Nr. 55**), Taşçı A, Taşçı B (**I-Nr. 57**).

2743 Felsbilder: Ermenek (**I-Nr. 32**): k. A.; Hatip (**I-Nr. 39**): ca. H 2,1 m; Hemite (**I-Nr. 40**): H 1,75 m; Karabel A, Karabel B (**I-Nr. 42**): H 2,35 m (inklusive Kopfbedeckung); Sirkeli 1: H 1,55 m, Sirkeli 2 (**I-Nr. 55**): H ca. 1,65 m; Taşçı A: H (rek.) 0,9 m; Taşçı B (**I-Nr. 57**): H (rek.) 0,9 m.

Stele Tarkasnawas aus Torbali (**I-Nr. 59**): H (rek.) ca. 2,7–3 m.

Intramural: Tuḫalija-Relief (**I-Nr. 16A**): H 0,9 m; Südburgkomplex (**I-Nr. 21**): H 1,2 m, Quellgrotte (**I-Nr. 14**): H 0,7 m?. (Mittelwertermittlung: 2,1 + 1,75 + 2,35 + 1,55 + 1,65 + 0,9 + 0,9 + 2,85 + 0,9 + 1,2 + 0,7 = 16,85. 16,85/11 = 1,532).

2744 Tempelkomplex 5 (**I-Nr. 16A**), Südburgkomplex, Kammer 2 (**I-Nr. 21**), Quellgrotte (**I-Nr. 14**).

2745 Kampfszene 1 und Kampfszene 2 (**I-Nr. 10. 11**).

Die Darstellungen von mehreren Sterblichen bzw. Sterblichen in Interaktion sind in ihren Themen kaum nachvollziehbar. Das Bildwerk von Taşçı A (**I-Nr. 57A**) zeigt eine Reihung von WürdenträgerInnen in langem Gewand. Das Ziel der menschlichen Blickrichtung ist nicht auszumachen. Möglicherweise handelt es sich um einen Umzug oder eine Prozession, möglicherweise auch um die Darstellung einer Adoration. Dass die Gottheiten nicht abgebildet sind, könnte darin zu begründen sein, dass nur das Großkönigspaar vor Darstellungen von Gottheiten treten durfte²⁷⁴⁶. Gegen diese Überlegungen sprechen jedoch beispielsweise die Siegel des Ini-Teššup (**PM-Nr. 112. 113**) oder die Stele von Tell Ačana (**I-Nr. 58**). Eine raumleitende Funktion kann in Taşçı nur schwerlich erkannt werden. Folgt man den Blicken, richtet man sich etwa parallel der Talwände in Fließrichtung des Wassers aus. Ein ›Endpunkt‹ der Blicke fehlt. Das Aufstellungspotential am Ufer ist sehr beschränkt. Dies ist die einzige Mehrfachdarstellung von Menschen im ›offenen Raum‹.

Die stark verwitterten Kampfszenen 1 und 2 von der Büyükkale in Boğazkale zeigen das benannte Kampfmotiv (**I-Nr. 10. 11**). Auf der ersten ist mittig eine Person mit Lanze und Helm mit Federbusch (?) erkennbar, hinter der eine zweite Person steht. Ziel der kämpferischen Aktivität ist eine unförmige und daher nicht deutbare Masse. Eine dritte Person nähert sich dieser von links. Die Szene wird zwar zumeist als göttlicher Kampf angesprochen, denkbar ist aber auch ein menschlicher. Kampfszene 2 bildet sich aus zwei Registern. Im unteren beugt sich eine Person über eine möglicherweise nackte, am Boden aufgestützte Person und richtet eine Lanze auf sie. Wiederum ist ein Helm mit buschartiger Bekrönung zu erkennen. Im oberen Register fährt eine schemenhafte Person auf einem Wagen. Unter dem Zugtier befindet sich eine weitere am Boden liegende Person. Auch bei dieser Szene ist unklar, welche Art von Personen hier interagieren. Erkennbar ist bei beiden Steinblöcken, dass der Stil wenig hethitisch geprägt ist, daher werden sie an den Beginn der althethitischen Zeit datiert. Sie sind eher narrativer als handlungsleitender Natur. Der Inhalt und Hintergrund der Erzählung kann nicht erkannt werden. Eine raumleitende Funktion für diese Bilder wird nicht angenommen, angebracht dürften sie intramural gewesen sein.

Der überwiegende Teil der Darstellungen, auf denen wohl Sterbliche ohne Gottheiten präsentiert werden, sind wie erwähnt Solitärdarstellungen. Sie werden üblicherweise anhand ihrer Bekleidung unterschieden²⁷⁴⁷.

Im ›offenen Raum‹ tragen die Lokalfürsten der Darstellungen von Hemite (**I-Nr. 40**), Karabel A und B (**I-Nr. 42**) sowie der Unbekannte von Ermenek (**I-Nr. 32**) und der ›Großkönig‹ Kurunta in Hatip (**I-Nr. 39**) kurze Gewänder. Hinzu kommen im intramuralen die Tutḫaliija-Stele (**I-Nr. 16A**) und Šuppiluliuma aus Kammer 2 (**I-Nr. 21**) sowie die Stele von Torbah (**I-Nr. 59**). Sie präsentieren in Kombination mit Waffen einen wohl kämpferischen Aspekt des Königtums. Die Darstellung im kurzen ›Kriegergewand‹ – vor allem Firaktın (**I-Nr. 34**) in Verbindung mit Gottheiten und das aus Kammer 2 (**I-Nr. 21**) – stellt Bonatz in die Nähe des Totenkultes²⁷⁴⁸.

Lange Gewänder gehören zu den Großkönigen von Sirkeli 1 (**I-Nr. 55A**), Sirkeli 2 (**I-Nr. 55B**) und den PalastfunktionärInnen (?) von Taşçı A und B (**I-Nr. 57**) sowie zu der Ritzung an der intramuralen Quellgrotte in Boğazkale (**I-Nr. 14**). In der Bezeichnung »Sonnengottornat« für das lange Mantelgewand wird sich an die Ausführungen Bonatz angelehnt, der in dieser Ausstattung eine Nähe zur göttlichen Repräsentationspraxis des Sonnengottes sieht²⁷⁴⁹. van den Hout betont eher die Funktion des Großkönigs als oberster Richter²⁷⁵⁰. Die Markierung mit königlicher Präsenz war somit nicht rein weltlicher Natur. Die Darstellungen im ›Sonnengottornat‹ dürfte stärker noch den Sonnengottkult und den Kult um den Herrscher als »Meine Sonne« ^DUTUSt konnotieren.

Es fällt auf, dass im Unterschied zu den Bildwerken mit Gottheiten, diejenigen mit Sterblichen mehrfach an einem Ortsraum angebracht gewesen sein können. Diese Mehrfachdarstellungen gibt es in Karabel (**I-Nr. 42**), Sirkeli (**I-Nr. 55**) und Taşçı (**I-Nr. 57**), die ansonsten keine Gemeinsamkeiten aufweisen: Urheber bzw. Urheberin sind jeweils ein Lokalfürst, Großkönige und eine Funktionärin der Hauptstadt. Sowohl eher statische Solitärdarstellungen, jeweils in kurzen bzw. langem Gewand, als auch eine

2746 s. ähnlich Bonatz 2007a, 113, der den Zugang zu Gottheiten als herrschaftliches Privileg interpretiert.

2747 Fauth 1979, 227–263; van den Hout 1995a, 545–573; Bonatz 2007a, 111–136; Simon 2012, 687–698, s. III 2.2.1.2.

2748 Bonatz 2007a, 115.

2749 Bonatz 2007a, 111–136, zum Sonnengottornat s. III 2.2.1.2.

2750 van den Hout 1995a, 561 nach Houwink ten Cate 1987, 25 f.; Herboldt 2005: Mann im Mantel.

Reihung von Sterblichen wurde thematisiert. Eine handlungsleitende Funktion kann aufgrund des Fehlens einer Geste nicht erkannt werden. Allein die Blickrichtungen mögen Aufschluss über eine *Mindscape* geben.

Innerhalb der Felsbilder gab es acht Solitärdarstellungen plus Hanyeri (**I-Nr. 38**), das aufgrund der Darstellungen der Gottheiten zu den Felsbildern mit Interaktion gezählt wurde²⁷⁵¹. Davon blickten sieben nach rechts und nur zwei nach links²⁷⁵².

Zählt man Stelen und andere Steinblöcke mit menschlicher Solitärdarstellung bei der Betrachtung hinzu, erhöht sich die Anzahl auf 13²⁷⁵³. Nun blicken insgesamt neun nach rechts und vier nach links²⁷⁵⁴. Eine Präferenz der rechten Blickrichtung zeichnet sich ab.

Differenziert man nach den Gewändern, blickt von acht Personen im kurzen Gewand nur eine – die von Hemite (**I-Nr. 40**) – nach links²⁷⁵⁵. Bei denen im ›Sonnengottornat‹ blicken drei von fünf nach links²⁷⁵⁶. Auch die nicht solitären Darstellungen des Großkönigs im langen Gewand in Yazılıkaya schauen nach links (**I-Nr. 63**: Nr. 64, 81). Es zeichnet sich also die Tendenz ab, dass die Blickrichtung in Abhängigkeit zum Gewand stand. Auf die Blickrichtungen wird zurückzukommen sein²⁷⁵⁷.

Die Identifikation der Personen mit den Namen der Beischriften ist nicht unumstritten. Nach Ali Dinçol und Zsolt Simon ist nicht auszuschließen, dass der genannte Stiftende nicht gleichzusetzen ist mit dem oder der Dargestellten²⁷⁵⁸. Vor allem die Abbildung mit der göttlichen Hörnerkrone ist in diesem Kontext problematisch, da außer Tuthalija wohl kein hethitischer Herrscher zu Lebzeiten als Gott verehrt wurde, wogegen jedoch das Siegel spricht, das Urhi-Teššup als ^{L0}*tuḫkanti*²⁷⁵⁹ mit spitzer Hörnerkrone zeigt (**PM-Nr. 67**).

Simon erwägt aufgrund eines ikonographischen Vergleichs, die Darstellungen von Karabel A, B (**I-Nr. 42**) und Hatip (**I-Nr. 39**) mit dem Schutzgott der Wildflure zu identifizieren²⁷⁶⁰. Der vergöttlichte Tuthalija jedoch sei in seiner Darstellung auf dem Relief aus Tempel 5 (**I-Nr. 16A**) und seinen Siegeln²⁷⁶¹ eher mit der Darstellung des Wettergottes auf der Stele von Çağdın (**I-Nr. 23**) zu vergleichen.

Bei dieser Überlegung ist auf die oben herausgearbeitete Regelmäßigkeit zu verweisen, dass bei gesicherten Identifizierungen Gottheiten auf Felsbildern nie ohne menschliche Begleitung dargestellt waren²⁷⁶². Demnach sind die Solitärdarstellungen keine allein stehenden Gottheiten, sondern eher die genannten Sterblichen.

Die Kalotten der Bildwerke der Lokalfürsten von Hemite (**I-Nr. 40**), Hanyeri (**I-Nr. 38**) und Imamkulu (**I-Nr. 41**) tragen ebenfalls anscheinend ein Horn an der Stirn, stellen aber mit großer Wahrscheinlichkeit keine vergöttlichte Person dar²⁷⁶³. Simon erkennt eine Darstellungsconvention von Lokalfürsten und Angehörigen der königlichen Familie, die sich damit der Darstellung des Schutzgottes nur annähern.

Wenn für die Darstellungen von Gottheiten die Hypothese aufgestellt wird²⁷⁶⁴, dass sie aufgrund der Bildwerke immanent sein konnten, galt dies möglicherweise ähnlich für den Großkönig bzw. LokalfürstInnen oder das Großkönigspaar. Eine Überlegung könnte sein, dass sie stellvertretend in Bildern als Rolle anwesend waren und aktiviert wurden, wenn im Umfeld der Bilder Ritualgeschehen umgesetzt wurde.

2751 Kurzes Gewand: Hemite (**I-Nr. 40**), Karabel A, Karabel B (**I-Nr. 42**), Ermenek (**I-Nr. 32**), Hatip (**I-Nr. 39**); ›Sonnengottornat‹: Sirkeli 1, Sirkeli 2 (**I-Nr. 55**), Taşçı B (**I-Nr. 57B**).

2752 Nach links: Hemite (**I-Nr. 40**), Sirkeli 1 (**I-Nr. 55A**). – Nach rechts: Ermenek (**I-Nr. 32**), Hanyeri (**I-Nr. 38**), Hatip (**I-Nr. 39**), Karabel A, Karabel B (**I-Nr. 42**), Sirkeli 2 (**I-Nr. 55B**), Taşçı B (**I-Nr. 57B**).

2753 Aus Boğazkale: Tuthalija-Relief (**I-Nr. 16A**); Šuppiluliuma in Kammer 2 (**I-Nr. 21**); Quellgrotte (**I-Nr. 14**); Stele von Torbalı (**I-Nr. 59**).

2754 Zusätzlich nach links: Šuppiluliuma in Kammer 2 (**I-Nr. 21**), Quellgrotte (**I-Nr. 14**). – Zusätzlich nach rechts: Tuthalija-Relief (**I-Nr. 16A**), Stele von Torbalı (**I-Nr. 59**).

2755 Nach links: Hemite (**I-Nr. 40**). – Nach rechts: Ermenek (**I-Nr. 32**), (Hanyeri [**I-Nr. 38**]), Hatip (**I-Nr. 39**), Karabel A, Karabel B (**I-Nr. 42**), Tuthalija-Relief (**I-Nr. 16A**), Stele von Torbalı (**I-Nr. 59**).

2756 Nach rechts: Sirkeli 2 (**I-Nr. 55B**), Taşçı B (**I-Nr. 57B**). – Nach links: Šuppiluliuma in Kammer 2, Südburg (**I-Nr. 21**); Sirkeli 1 (**I-Nr. 55A**); Quellgrotte (**I-Nr. 14**).

2757 s. III 6.2.1.3.

2758 Dinçol 1998a, 162 f.; Simon 2012, 689–695.

2759 Zum ^{L0}*tuḫkanti*-s. III 2.3.1.1.

2760 Typ B/II/a plus Südburg Kammer 2 (**I-Nr. 21**) und Siegelabdruck des Muršili III., zum Schutzgott der Wildflure s. III 2.1.3.1.

2761 **PM-Nr. 70. 115**.

2762 s. III 2.1.3.2.

2763 Nach Simon 2012, 694 ebenso das Tarkondemos-Siegel des Königs von Mira Tarkasnawa (**PM-Nr. 134**) und Taşçı A und Taşçı B (**I-Nr. 57**).

2764 s. Einleitung zu II.

Dass nun für die als Grenzmonumente gedeuteten Solitärdarstellungen die »Sichtbarkeit beabsichtigt war und die Präsenz des Königs so in weiten Teilen des Landes verewigt werden sollte«²⁷⁶⁵, ist bei denen mit räumlich-bedingter geringer Wirkungsrate der Visionscape wohl kein Primärziel. Königliche Präsenz war durch die Bilder zwar in die Landschaft gebracht, doch beschränkte sich ihre Sichtbarkeit auf die Visionscape. Gegen eine grenzsichernde Deutung spricht auch, dass an der umstrittenen Nordgrenze keines der Bildwerke liegt.

III 2.1.3.6 Zwischenergebnis Mikroebene

Bei den Themen der Mikroebene wurden mehrere hethitische Eigenarten festgestellt. An erster Stelle ist festzuhalten, dass die Ausführung der Mikroebene nicht seriell und wiederholend ist, auch wenn sich die Themen wiederholen. Bereits im Kontext der Visionscape auf der Mediumebene wurde überlegt²⁷⁶⁶, ob vor den Bildwerken Handlungen stattfanden und diese Hypothese getestet, indem die zweidimensionalen Bilder in den dreidimensionalen Raum geöffnet wurden. Dieser Versuch war bei Firaktin (**I-Nr. 34**) und Gâvurkalesi (**I-Nr. 35**) sowie den beiden Fallbeispielen erfolgreich. Aktionen und Richtungen sind im bildlichen Raumkonzept erkennbar, die in den Orts- und Umsetzungsraum gewirkt haben könnten. Auf Grundlage dieses Gedankens wurde ein neuer Rekonstruktionsvorschlag für Alaca Höyük (**I-Nr. 2**) erarbeitet.

Außerdem fiel auf, dass Sterbliche zwar ohne Gottheiten, anthropomorphe Gottheiten jedoch nur in Verbindung mit Sterblichen im ›offenen Raum‹ dargestellt wurden²⁷⁶⁷. Zugespitzt wäre zu formulieren, dass (anthropomorphe) Gottheiten ohne Menschen im ›offenen Raum‹ nicht vorstellbar waren – eine Aussage, die es zukünftig anhand neuer Befunde zu prüfen gilt. Gründe könnten sein, dass Gottheiten die menschliche Fürsorge brauchten.

Im intramuralen Bereich gab es solitäre Darstellungen von Gottheiten beispielsweise am Königstor (**I-Nr. 18**) oder in Form von passiv-mobilen Gottheitsbildern. Hier war jedoch die Fürsorge für die Gottheiten in ihrem Tempeln und anderen Verehrungsorten (Toren) gewährleistet. Mit diesem Argument wird auch die Ausnahme Eflatun Pınar erklärbar: Die BewohnerInnen der nahen Siedlung kümmerten sich um die regelmäßige Pflege der Gottheiten. Dieser Logik folgend hat die Darstellung des Tutḫalija im siedlungsnahen Yazılıkaya eine andere Funktion: Der Großkönig ist nicht als permanenter Pfleger für Gottheiten, sondern wie in Yalburt als götternah dargestellt.

Der Umstand, dass Menschen stets für ihre Fürsorge präsent waren, könnte darauf hinweisen, dass den Bildwerken Agency zugeschrieben wurde. Selbst wenn Gottheiten nicht dauerhaft *in* dem Bildwerk wohnten, sondern herbeigerufen werden mussten, war ein intakter und gepflegter bildlicher ›Körper‹ sicherlich Voraussetzung für ein Herbeirufungspotential. Ob weitere Darstellungen von Gottheiten als passiv-mobile Realien im ›offenen Raum‹ verblieben, kann nicht entschieden werden, ist im Kontext des Agency-Gedankens²⁷⁶⁸ aber unwahrscheinlich. Die Zusammenführung von passiv-mobilen Bildern an spezielle Fokuslokalitäten mag einen Startpunkt für die Aktivierung gebildet haben, auch wenn innerhalb der Visionscape keine Vorrichtungen zur Aufstellung von Gottheitsbildern erkannt wurden²⁷⁶⁹. Wahrscheinlicher zogen Umzüge ohne und nicht Prozessionen mit Gottheitsbildern in den ›offenen Raum‹ zu den Felsbildern.

Bei den Felsbildern mit Interaktionen bestätigte sich der im Rahmen der Mediumebene erarbeitete Eindruck, dass die HethiterInnen einen räumlich distanzierten Näheindex pflegten: Auch in der Mikroebene der Bilder sind körperliche Berührungen Ausnahmen.

Bei der Untersuchung der Inschriften wurde festgestellt, dass der Sonnengott doch zu den im ›offenen Raum‹ verehrten Gottheiten gehörte (**I-Nr. 24**). Weiterhin wird in den Inschriften erwähnt, welche Funktion die jeweilige Stele erfüllte. Da dies bei Bildwerken mit Bildern nicht explizit genannt wird, ist mit guter Wahrscheinlichkeit davon auszugehen, dass die Bilder funktional lesbar waren.

›Lesbar‹ waren die Bilder zumeist auf Augenhöhe und in horizontaler Anordnung. Die vertikale Achse wurde lediglich in Imamkulu (**I-Nr. 41**) und Hanyeri (**I-Nr. 38**) angesprochen. Dies gilt ebenso für Yazılıkaya, auch wenn die Gottheiten (**I-Nr. 63: Nr. 40–46**) über Berggöttern, Bergkegeln oder auf Tieren stehen.

2765 Schachner 2012, 150; s. auch Seeher 2009, 119–139.

2766 s. III 2.1.2.3.

2767 s. III 2.1.3.2.

2768 Zu Agency s. II 4.1.3.

2769 Collins 2005, 29.

Aus den Ausführungen zu Darstellungskonventionen der GöttInnenikonographie kann gefolgert werden, dass die AdressatInnen Bilder (und Texte) mit hethitischer Bildwelt und Vorstellung verstehen konnten²⁷⁷⁰. Da hethitische Kommunikationsformen in gewisser Auswahl bekannt sind, sind sie in Ansätzen nachvollziehbar. Bei den abweichenden Bildwerken in Akpınar, Beyköy und Keven ist davon auszugehen, dass die ProduzentInnen eher nicht ›hethitisch‹ kommunizierten²⁷⁷¹. Zeitgenössische Menschen wie auch die zukünftigen waren Teil der Adressierung²⁷⁷². Welcher Lebensform genau diese Menschen angehörten, ist unklar. Vorstellbar sind Reisende, BewohnerInnen des Gebietes wie auch eine möglicherweise nicht sesshafte Bevölkerung²⁷⁷³. Bradley beschreibt, dass die Kultplätze der Saami nicht nur für die lokalen ResidentInnen von Bedeutung waren, sondern auch für Durchreisende und ein »pattern of movement«²⁷⁷⁴ formten. Ähnlich könnten auch für einige der hethitischen Felsbilder zu bestimmten Jahreszeiten Reisende als zeitlich beschränkte Nutzende anzunehmen sein.

Ullman meinte hingegen, dass vor allem die Gottheiten von den Felsbildern profitierten: »The purpose of the carvings was for the images on the rock to look out and not for humans to see them per se«²⁷⁷⁵. Die Plätze dienten dem Kontakt zwischen der göttlichen und der menschlichen Sphäre, wobei die Gottheiten im Felsen anwesend waren. Dass die Gottheiten potentiell immanent waren, wurde ebenfalls argumentiert. Dass die Bilder jedoch den Gottheiten Ausblick gewährten, ist zweifelhaft, denn weder deckt sich die Anzahl der Bildwerke mit der Anzahl der Gottheiten, die das Land ›bevölkerten‹, noch blickte die Mehrheit der Dargestellten aus dem Felsen heraus in die Landschaft.

Florian Janoscha Kreppner stellte für die assyrischen Reliefs – im Sinne des ›spatial turn‹ – die Frage, an wen die Bilder adressiert waren und ob die Felsbilder im »öffentlichen (public) Raum« platziert wurden oder ob durch sie ein »öffentlicher Raum« entstand²⁷⁷⁶. Dabei zählt er zu den wichtigsten Kriterien des »öffentlichen Raums« Sichtbarkeit und Zugänglichkeit. Bei den neuassyrischen Felsbildern gab es seines Erachtens weder Gebäude, Zäune oder Wachen, die Zugänglichkeit regulierten. Allerdings liegen die Felsreliefs in unwegsamem Gelände und nicht in unmittelbarer Umgebung zu Siedlungen, sodass sie seiner Meinung nach von weniger Menschen wahrgenommen werden konnten und damit weniger öffentlich waren. Daraus folgert er, dass die Königsdarstellungen nicht hergestellt wurden, um Menschen zu beeindrucken, sondern sich an die Gottheiten richteten²⁷⁷⁷.

Interessant ist bei dieser Analyse, dass für die neuassyrischen Reliefs die göttlichen AdressatInnen in den Blick genommen sind. Bei hethitischen Felsbildern wurde eher der kommunikative Aspekt mit Menschen in den Vordergrund gerückt, obwohl das für die neuassyrischen Reliefs Gesagte partiell auch auf sie zutrifft: Sie liegen im ›offenen Raum‹, stellen Sterbliche dar, sind nur teilweise räumlich abgetrennt und ihre Sichtbarkeit ist aufgrund der Beschaffenheit der Darstellung teils stark eingeschränkt.

Überlegenswert ist die Möglichkeit, ob von diesen Markierungen, die zumindest Gottheiten verbildlichten, die Gottheiten in die Stadt gelockt worden sind. Hierfür könnte die Nähe von Yazılıkaya zu Boğazkale sprechen. Doch liegen nicht alle Felsbilder in der Nähe einer zeitgleichen Siedlung²⁷⁷⁸. Dies ist ein Umstand, der im Fall der Inschriften mit den Tatenberichten von Emirgazi (**I-Nr. 31**), Karakuyu (**I-Nr. 44**) und Yalburt (**I-Nr. 62**) dazu führt, dass möglicherweise die Gottheiten auf die historischen Taten (des Tutḫalija) fernschauen sollten.

Aus den Texten sind deutlich mehr Namen von Gottheiten bekannt, als auf den Bildwerken identifizierbar. Nur ein Teil der GöttInnenwelt wurde anscheinend in ikonischer, anthropomorpher bzw. theriomorpher Gestalt verehrt. Eine ›Anthropomorphisierung‹ der Gottheiten im Jüngerem Großreich ist nicht erkennbar, auch wenn kleinformatige Darstellungen von Gottheiten belegt²⁷⁷⁹ und die sicher datierbaren Stierdarstellungen oft älter sind.

2770 Theoretische Überlegungen zu AdressatInnen s. II 4.1.2.

2771 Zu ProduzentInnen s. II 4.1.1; zur Datierung von Keven (**I-Nr. 48**) s. III 2.1.3.1, Akpınar (**I-Nr. 1**), Beyköy (**I-Nr. 9**).

2772 Seeher 2012, 39 f., der auch auf Stabilität (›stabile Weltordnung‹) und eine Zukunftsgewissheit als Voraussetzung für die Anbringung permanenter Markierungen hinweist.

2773 Schwemer 2006a, 244 f. 251: Erwähnung von Gottheiten der Nicht-Sesshaften in den SchwurgöttInnenlisten und ›Staatsverträgen‹ des Jüngerem Großreichs.

2774 Bradley 2000, 6 die Saami im neolithischen Skandinavien verehrten als Kultplätze (*siejjdes*) vor allem Hügel und Berge, Seen, Halbinseln, Höhlen, Inseln, Wasserfälle und Quellen. Lokale ResidentInnen waren eine größere Gemeinschaft, aber auch einzelne Familien.

2775 Ullman 2010, 192.

2776 Kreppner 2002, 369.

2777 Kreppner 2002, 376.

2778 Zur Makroebene s. III 2.1.1.

2779 Schachner 2012, 156–159.

Der Orthostat von Kayalıpınar lässt wohl Traditionen aus dem Älteren Großreich sichtbar werden (I-Nr. 47). Aufgrund des Motivs wie der stilistischen Ähnlichkeiten sei eine Umdatierung der Bildwerke von Gâvurkalesi (I-Nr. 35) und Alaca Höyük (I-Nr. 2) ins 15./14. Jh. angedacht. Bei Firaktın (I-Nr. 34), wo ebenfalls die thronende Göttin abgebildet ist, wird von der üblichen Datierung aufgrund der Beischrift nicht abgewichen und die Darstellung als archaisierendes Element gedeutet. Die Bildwerke verbindet nicht nur die Ähnlichkeit in der Mikroebene, sondern auch die Ähnlichkeit in der Medieebene. Sie markieren den Übergangsbereich der Siedlung zwischen Innen und Außen. Dieses Merkmal führte zu der Überlegung, auch die ›Kriegerdarstellung‹ von Ortaköy (I-Nr. 54) sowie die Gestaltung der Tore in Boğazkale in das 15./14. Jh. zu datieren, was ebenfalls zu der neuen Datierung der Oberstadt passt.

Die Entwicklung tendiert von einer Gestaltung der Übergangsbereiche im Nahfeld der Siedlung mit Darstellungen von Gottheiten im 15./14. Jh. zu LokalfürsteInnendarstellungen mit Ku(wa)lanamuwa und königlichen SolitärDarstellungen im 13. Jh. ab Muwatalli II., erst ähnlich im Nahfeld, dann in größere Entfernung von Siedlungen²⁷⁸⁰. In der letzten Phase des hethitischen Reiches unter Tuthalija IV. und Šuppiliuma II. dominieren auf Stelen angebrachte Schriftbilder die Mikroebene. Die Bewegung der bildlichen ›Landnahme‹ erfolgte von den Siedlungen immer weiter in die weniger dicht besiedelte Umwelt hinein, auch wenn dies keine lineare Tendenz ist.

Nach der Großreichszeit sind zwar der Gott auf dem Hirsch und der Wettergott noch Thema auf Felsbildern, es überwiegt jedoch die Entwicklung zu Inschriften, die sich auf Stelen und an den Rändern des hethitischen Einflussbereiches im Westen bereits abzeichnete²⁷⁸¹.

III 2.2 Passiv-Mobil: Ausstattungen und Realien

Die folgenden Informationen zu den Elementen der passiv-mobilen Visionscape können lediglich als Einstieg in die Ausstattungspraxis der jeweiligen Lebensformen und als Anfang zur Beantwortung der Fragen nach dem »Wie« des hethitischen Ritualgeschehens gelten. Im Rahmen einer methodisch orientierten Arbeit kann nur ein Teil der Ausstattungen und Realien beleuchtet werden.

Die Ritualtexte nennen diverse tragbare, passiv-mobile Elemente, durch die das Ritualgeschehen umgesetzt und inszeniert wurde. Dabei wurden Materialien objektiviert, aktiv subjektiviert und personifiziert und dadurch in relationale Anordnungen gesetzt. Beispielsweise waren GöttInnen(-bilder) mehrdeutig, wenn sie als Objekte Handlungen empfangen und als Gebende aktiv am Geschehen teilnahmen²⁷⁸². Auch Materialien wie Stoffe, Tiere, Puppen konnten im Rahmen des Ritualgeschehens selbst Agens werden, beispielsweise wenn sie stellvertretend für Menschen ihre kontagiösen Berührungen empfangen und weitertrugen²⁷⁸³.

Zur Inszenierungsart gehörten die persönliche Ausstattung wie Bekleidung, Kopfbedeckungen und Insignien sowie Realien wie Gefäße und Gottheitsbilder wie auch (teils) mobile Altäre, Postamente, ^(NA₄) *huwašī*²⁷⁸⁴, Sitzgelegenheiten, Überdachungen und Fortbewegungsmittel. Die Liste ließe sich fortsetzen und beispielsweise um Musikinstrumente oder Opfertiere ergänzen, die jedoch unter Sound- bzw. Taste-scape diskutiert werden.

Zur Beantwortung der Frage nach dem »Wie« wird nun für die Visionscape unter besonderer Berücksichtigung der Person des Großkönigs überprüft, ob es wiederkehrende Motive in der Gestaltung der Bühnenpräsentation gab. Weitere Untersuchungen vor allem zur Präsentationspraxis auf den Siegeln seien angeregt²⁷⁸⁵.

2780 s. vor allem Glatz 2009, 136 f.

2781 Beispielsweise Karasu (I-Nr. 45), das derart nah an die hethitische Bildkonvention reicht, dass eine frühe Datierung (kurz nach dem Ende des Großreichs) wahrscheinlich erscheint. Dennoch ist klar ein Wechsel vom ›Thema‹ der formgebundenen Darstellungen von Personen zum ›Thema‹ mehrzeilige Inschrift auf Felsen im ›offenen Raum‹ zu erkennen. Zu eisenzeitlichen

Bildwerken sei stellvertretend für viele andere hingewiesen auf Ehringhaus 2014; zu den Inschriften Hawkins 2000a; Hawkins 2000b.

2782 Peter 2004, 267–269: »Götter auf Erden«.

2783 Peter 2004, 195.

2784 s. I 1.2.1.1.

2785 Denkbar wären z. B. Schmuck, Ohringe, Armringe, Schwerter und Dolche.

III 2.2.1 Bekleidung der (menschlichen) AkteurInnen

Vor allem die Erscheinung des Großkönigs hatte – so die aus der Theorie zu folgernde Überlegung – besondere Anforderungen zu erfüllen²⁷⁸⁶. Als aktive und dominierende Lebensform in einem Großteil der Rituale musste er inszeniert und sein Status auf der Bühne markiert werden. Bonatz wies darauf hin, dass sich die Darstellungspraxis von Herrschenden auch von den schriftlichen Quellen ablösen konnte, was zwar vorstellbar ist, doch sei darauf hingewiesen, dass sich keine Herrscherpersönlichkeit außerhalb des Diskurses stellen kann²⁷⁸⁷.

III 2.2.1.1 Konzepte der Schriftquellen

Zahlreiche Schriftquellen erwähnen zwei grundlegende Arten der Bekleidung und Insignien des Großkönigs: das ›Großkönigsornat‹ und das ›Göttergewand‹²⁷⁸⁸.

Zum Großkönigsornat gehörten ein spezielles, wohl langes TÚG LUGAL-UTTI-ja-Gewand und die ^(TÚG)lupanni-Kopfbedeckung, wie dem Ersatzkönigritual zu entnehmen ist²⁷⁸⁹. In einem Evokationsritual heißt es nach den Anrufungen einer Priesterin: »[T]he king dresses himself as a king«²⁷⁹⁰. Warum dieses erst gegen Ende des Ritualgeschehens geschah, sollte genauer betrachtet werden. Ein weiterer Text beschreibt die feinen Kleider des Königtums bestehend aus einem TÚG GÚ.È.A HURRI, »hurritischen Gewand«²⁷⁹¹, einem ^(TÚG)E.ÍB-, »Gürtel/Unterkleid«²⁷⁹², einer lupanni-, »Kopfbedeckung«²⁷⁹³, TÚG GAD.DAM^{MES}, »Leggings/Strümpfe«²⁷⁹⁴ und Schuhe²⁷⁹⁵. Neben schwarzen oder weißen Schuhen gehörten goldene oder silberne Ohringe und ein Schwert am Gürtel zur Ausstattung²⁷⁹⁶.

2786 Zur Ausstattung der aktiv-mobilen Visionscape s. II 4.3.

2787 Bonatz 2007a, 124 f.

2788 Zur Textilproduktion in Anatolien Baccelli u. a. 2014, 97–142 und 121–124 speziell zur Verwendung der Textilien laut den Keilschriftquellen. s. auch Goetze 1947, 176–185; Haas 1994, 198–200; van den Hout 1995a, 545–573; Klengel 2008; Mouton 2017, 105–107. Vielleicht lohnt es auch, die Kultinventare CTH 243 »Inventare von Kleidern und Stoffen« und CTH 245 »Inventare von Juwelen und Schmuckstücken« nochmals genauer zu befragen.

2789 Kümmel 1967, 10 f. KUB 24. 5 Vs. 21 f.; Mouton 2017, 105: »Kleider des Königtums«: TÚG LUGAL-UTTI-ya kēdani waššijanum. Des Weiteren wurde der »Name des Königtums« auf den Ersatzkönig übertragen, zum Ersatzkönigritual s. III 1.4.1; zum ^(TÚG)lupanni- s. III 2.2.2.1.

2790 Mouton 2017, 105 CTH 423, KUB 7. 60 III 7 f. Dupl. KUB 59. 59 II 8–10 »Evokationsritual für die Götter des Feindeslandes«: LUGAL-uš LUGAL-ueznaš iwar waššiyazi.

2791 Der TÚG GÚ.È.A HURRI, »Hurritische Tunika/Mantel« war auch Teil der Geschenke, die Könige untereinander austauschten, sodass von einer hohen Wertschätzung ausgegangen werden kann. Baccelli u. a. 2014, 122 wie auch der TÚG BAR.DUL, eine Art Mantel, »Gewand, das das Äußere bedeckte« El-Amarna-Tafel EA 256 Rs. 100 f. Laut den hethitischen Gesetzen kostete ein »gutes« hurritisches Gewand 3 Šekel, was in Relation nicht außergewöhnlich teuer erscheint (Hoffner 1997a, 145 f. § 182); s. auch Klengel – Klengel-Brandt 2009, 205–208.

2792 Ein ^(TÚG)E.ÍB war ebenfalls Teil von Tributen (KUB 42. 48) und ist als Gürtel (Baccelli u. a. 2014, 122. 124 »belts/waist-bands« nach Weeden 2011, 237. 470. Identifizierungsvorschlag mit dem Gewand auf dem Königstor [I-Nr. 18]. s. auch ^(TÚG)kapari-, gapari-, »girt, tunic«,

Puhvel 1997, 58) oder »Unterkleid« (Klengel 2008, 73) zu übersetzen und möglicherweise auch ^(TÚG)kapari- als »girt, tunic« geschrieben. Zu ^(TÚG)kapari- s. Puhvel 1997, 58 mit KUB 22. 70 Rs. 10; KUB 39. 15 I 9, nicht gleichzusetzen mit ^(TÚG)GABALLI, aber seines Erachtens mit ^(TÚG)ÍB.LAL oder ^(TÚG)E.ÍB.TAHAPSI, »Tunika mit Gürtelband«.

2793 s. III 2.2.2.

2794 Die ^(TÚG)GAD.DAM^{MES/HLA} werden als »leggings« übersetzt, s. Baccelli u. a. 2014, 122; vgl. auch Weeden 2011, 226 f. »leggings/gaiters or underclothes«, katta-ma(?). Das Wort ist bei Puhvel 1997 nicht aufgeführt. Klengel 2008, 76 schlägt eine »Art von Gamaschen, bzw. Strümpfen« vor. Puhvel 1997, 58 s. v. kapari-. Belegt in KBo 18. 192 8; KUB 17. 18 II 22; akkadisch KABALLU. Puhvel schlug KABALLI als Schreibvariante vor.

2795 ^(KUS)E.SIR^(HLA)-(Schnabel-)Schuhe gehörten zwar zum Königsgewand, waren aber nicht dem König vorbehalten. Von den Schuhen gab es ein linkes und ein rechtes Exemplar, was aus den Mythen um »Verschwundene Gottheiten« zu erkennen ist. Der Gott geriet in Wut, er zog den linken Schuh auf den rechten und den rechten auf den linken Fuß, Älteres Großreich KUB 33. 15 9; KUB 33. 17 Vs. 2; Güterbock u. a. 2005, 271. Des Weiteren gab es »hattische« Schuhe (KBo 15. 15 III 7).

Mouton 2017, 105. 112 Anm. 31 KUB 42. 98 I 10'–12': [...]^(TÚG)x NÍG.LÁM^{MES} LUGAL-UTTI waššiyanzi wašš[iyanzi=ma...] 1-NUTUM ^(TÚG)GÚ.È.A HURRI 1 ^(TÚG)E.ÍB 1 ^(TÚG)lu[panni...]^M^{ES} 1-NUTUM ^(TÚG)GADA.DAM^{MES} 1-NUTUM ^(KUS)E.SIR [...]. »They dress [...] with the fine garments of kingship, they dre[ss...] with a Hurrian tunic an E.ÍB garment, a lu[panni-cap,...] a pair of leggings a pair of shoes [...]«. s. auch Kümmel 1967, 31; Alp 1983a, 116 f.; van den Hout 1995a, 552.

2796 van den Hout 1995a, 551.

Das TÚG DINGIR^{LIM}-Götterornat konnte ebenfalls von Sterblichen wie dem Großkönig²⁷⁹⁷ oder einem Prinzen²⁷⁹⁸ getragen werden. Das mehrschichtige Ornat war für den Großkönig detaillierter beschrieben und bestand aus einem TÚG GŪ.Ē.A-, »Hemd«²⁷⁹⁹, dem *adupli*-Gewand²⁸⁰⁰, einem *išhuz(z)in*-Gürtel²⁸⁰¹, dem *kattiluri*-Gewand²⁸⁰² der Gottheit, dem *kalmuš* und seinen Schuhen und war – im Fall des Prinzen – mit weißen Schuhen kombiniert²⁸⁰³. Mouton vermutet, dass durch göttliche Bekleidung dem Großkönig bzw. dem Prinzen auch göttliche Identität zugesprochen wurde²⁸⁰⁴.

Keines der genannten Elemente war jedoch ausschließlich dem vorbehalten. Laut den Texten wurden die Gewänder – möglicherweise in anderer (materieller) Qualität – auch von KultfunktionärInnen u. a. getragen.

Darüber hinaus gab es Gürtel, kurze²⁸⁰⁵ und lange²⁸⁰⁶ Gewänder, die *kušiši*-Bekleidung²⁸⁰⁷ bzw. das *šipaḥi*-Gewand²⁸⁰⁸, die ebenfalls zur königlichen Ausstattung gehören konnten und noch zahlreiche weitere Gewänder²⁸⁰⁹, die einer intensiveren Interpretation harren. Die Kleidung komplementierte Schmuck²⁸¹⁰ wie Ohringe oder sogar Nasenringe²⁸¹¹.

2797 Haas 1970, 260–263; Taggar-Cohen 2006, 423 f.; Mouton 2017, 105 CTH 678, KUB 58. 33 III 24'–31' »Festritualfragmente von Nerik«. Mouton 2017, 113: *mān lukkat-ta* ^{URU}Nerikki *haššanzi* LUGAL-uš=za TÚG DINGIR-LIM TÚG GŪ.Ē.A *aduplit=a* [w]aššiyazi *išhuzzin=a=za=kan* [i]šhuzziyaizzi [TÚGka]ttiluri ŠA DINGIR-LIM [ka]muš ^{KUŠE.SIR}HA [šark]ueyazi.

2798 Taggar-Cohen 2006, 262 f. Dupl. Bo 3649 III 1' f.; Mouton 2017, 105 KUB 56. 35 1 f.

2799 Klengel 2008, 76: GŪ.Ē.A-Hemd.

2800 Puhvel 1984, 229 identifiziert es mit TÚG NĪG.LĀM. Aufgrund des Preises von 10 Šekel, der etwa im Mittelfeld liegt, ist laut Klengel 2008, 74 Anm. 42 nicht mehr davon auszugehen, dass ein *adupli*-Gewand ein »Festgewand« ist. Nach Starke 1990, 207 f. ist es ein »langer Schal« (?). Alp 1947, 175: belegt in KUB 2. 6 IV 3–7; IBoT 1. 31 Rs. 6.

2801 Puhvel 1984, 401 f. s. v. *išḥiya*, *išḥai-*, »band, belt, girdle«. Belegt aus Silber, bei einer Frau aus blauer Wolle, ein Schwert konnte »gegürtelt« werden.

2802 Kein Eintrag bei Puhvel 1997 zu *kattiluri* gefunden; Hapax? falsche Rekonstruktion? bei Mouton 2017, 113 KUB 58. 33 III 24'–31'.

2803 König im göttlichen Gewand, s. Details bei van den Hout 1995a, 548–551. 553–561; Taggar-Cohen 2006, 153 f. 423–428; Torri 2008, 179; zu *kalmuš* s. III 2.2.3.1.

2804 Mouton 2017, 105 unter Bezug auf Taggar-Cohen 2006, 423–434: bes. 433.

2805 TÚGf.ĪB.LĀ-, »Schärpe« bzw. »leichtes Gewand« (?), TÚGf.ĪB.LĀ? MAŠLU, »trimmed kilt« mit TÚGE.ĪB.KUN-, »Gürtelbändern« (Baccelli u. a. 2014, 124 Anm. 293 KBo 18. 181 Vs. 5, 24 KUN als »Schwanz«; laut Friedrich 1991, 282 ist ein mit Metallen verzierter KUN auch in den Texten erwähnt.) bzw. die TÚGE.ĪB TAḤAPŠĪ, »Tunika mit Gürtelband«, TAḤAPŠĪ-Gürtel, ein TÚGf.ĪA.GAD-Hüftband (Klengel 2008, 76), ŠĀ.GA.DŪ-Hüftband (Klengel 2008, 76 f.), TÚGf.GAD putallī(ja)-, »Schärpe, Umschlagtuch« (Klengel 2008, 76); Neu 1980, 6: ein »wertvolles Tuch«, abzuleiten von Verb *putallija-*, »festbinden, (um)gürten«) diskutiert.

2806 Die TÚG NĪG.LĀM^{MES}-Festkleider, die im Totenritual dem Abbild angezogen wurden, s. Baccelli u. a. 2014, 123 f. KBo 25. 184 II 60–62; nach Kassian u. a. 2002, 98 f. ein langes Gewand?; nach Alp 1947, 173 als *kušiši* zu lesen?; Puhvel 1984, 229 denkt über eine Lesung als TÚG *adupli* nach.

2807 Baccelli u. a. 2014, 122 f. KUB 42. 14; KUB 42. 55; KUB 42. 56. In ähnlichem Kontext wie TÚG BAR. »TE«,

aber wohl nicht identisch. Wurde für Palastbedienstete verwendet, in Beschwörungsritualen zur Bereitung des Weges der Gottheit ausgebreitet und den Gottheiten gestiftet; ebenda 124: »cloak, mantle«. s. auch Goetze 1947, 177; Klengel 2008, 77: Ein *kušiši*- wurde vom König bei festlichen Anlässen getragen; angekleidet wurde er damit nach Reinigungshandlungen im ^f*tarnu-*, s. Alp 1947, 172 f. KUB 2. 13 I 3 + KUB 10. 17 I 16. Belege u. a. in KUB 2. 6 III 25; KUB 11. 35 I 11; KUB 20. 47 I 3; IBoT 1. 3 I 6. Gleichgesetzt von Alp mit TÚG NĪG.LĀM^{MES} in KUB 20. 79, 6. Nach KUB 15. 34 I 40 von Priestern getragen. Zum ^f*tarnu-* s. I 1.2.1.2.

2808 Haas 1994, 197 f. mit Anm. 95 VAT 07474 Vs. II 11 f. Vgl. auch Beckman 1988, 43 Anm. 65. Wohl eine Ableitung von SIPA, »Hirte«, auch in KBo 18. 181 Vs. 28 »ein hurritisches Hemd des *šipaḥi*-Typs«.

Güterbock u. a. 2013, 382: hurritisches Lehnwort, Gewand, das von Prinzen, Großkönigen und Schäfern getragen werden konnte; ebenda 383: (TÚG) *šelipaḥiya-*, »adj.; pertaining to a *šipaḥi*-garment, *šipaḥi*-like«. Zusammenhang König und Hirte von Bonatz 2007a, 114 erwähnt.

2809 Zusammenstellung Klengel 2008, 77: ein *kaluppa*- »Unterkleid« (?), *ḥapušant-*, *ḥulta-*, *kappalu-*, »paariges Kleidungsstück«, des Weiteren *gapari-*, *karma-*, *kuzaganni-*, *kinant*, *kukkula'immiš-*, *kureššar -*, »ein Frauengewand« oder eine Kopfbeckung (Breyer 2011, 480 interpretiert das hiervon abgeleitete ägyptische Lehnwort als »Tuchstreifen«, s. III 2.2.2.1), *mazakanni-*, »offenbar ein wertvolles Kleidungsstück«, *mezziluri-*, *takarri-*, *tapašpa-*. Aus GAD »Leinen« bzw. TÚG »Wollstoff« ist ein *lakkušanzani-*, »Bettlaken«. Zur leinenen *kazzarnul*-Bekleidung, die neben anderen Stoffen dem Einwickeln der gesalbten Knochen im Totenritual diente, s. Kassian u. a. 2002, 260 f.; Baccelli u. a. 2014, 123 f. KUB 30. 15 + Vs. 3–8.

2810 Puhvel 2001, 121: *kuttanalli-*, »necklace«. Im KILAM ist mannigfaltiger Schmuck und Ausstattung vorgeschrieben, z. B. mit »15 Zähnen von ›Schweinen des Röhricht‹/Wildschweinen? (15 KAXUD ŠAḤ.GIŠ.GI^{HLA})«, *ḥapija*-Männer mit Löwenattributen, s. Singer 1983, 164 f. Bo 1620/c + 6', 11' f.; KBo 16. 68 + IV' 9); zur Ausstattung der *ḥupija*-Männer auch in KUB 8. 69 III 5 f. beim *purullija*-Fest; KBo 10. 27 III 5', 13' f., IV 9' f., V 29' f., in III 30' TÚG SA₃, »rote Bekleidung«.

2811 Mouton 2015, 69–85; Mouton 2017, 107. 113: KIR₁₄ *ḥattanteš*.

Die WürdenträgerInnen hatten wie der König einen dem Anlass und Bühnenbild angemessenen Eindruck zu vermitteln, sodass für sie ebenfalls Kleidungsvorschriften galten²⁸¹². Beispielsweise war in den ^(LÜ.MEŠ)MEŠEDI-Anweisung vorgeschrieben, dass der Hofstaat²⁸¹³ »wie *hīlamni*-Männer«²⁸¹⁴ in »guter Kleidung« aufzutreten hatte. Im KILAM-Fest trugen die KultfunktionärInnen entweder rote ^{TÜG}GÜ.È.A-Gewänder²⁸¹⁵ oder Leinenstoffe mit silbernen bzw. goldenen Gürteln und Taillenbänder²⁸¹⁶. Weiterhin war im KILAM zwischen Kleidern »erster Klasse« für den ^{LÜ}SANGA-Priester²⁸¹⁷ und »zweitklassigen Kleidern« für den ^(LÜ)tazelli, die ^{LÜ.MEŠ}hamina und die »gesalbten Priestern« zu unterscheiden, was auch hierarchische Implikationen bei der Kleiderwahl zum Ausdruck bringt²⁸¹⁸. Für die ^{LÜ.MEŠ}SANGA-Priester könnte es typische Kleider gegeben haben²⁸¹⁹. Weiterhin sind ^{TÜG}BAR. »TE« für WürdenträgerInnen des Palastkontextes gelistet²⁸²⁰.

Eine typische Ausstattung beschreibt ein Beschwörungsritual, denn die StellvertreterInnenfiguren aus *šeneš*-Wachs dürften relativ allgemeingültig gewesen sein²⁸²¹. Der »Mensch« wurde ausgestattet mit einem ^{TÜG}GÜ.È.A-, »(einfachen) Gewand«, einer ^{TÜG}ÍB.LÁ-Schärpe, einem *TAḤAPŠI*-Gürtel, ^{KUŠE.SIR.ḪI.A}Schuhen und ^{TÜG}GAD.DAM-Leggings/Strümpfen, wobei die weibliche Form noch eine ^{TÜG}kariullija(n)-Kopfbedeckung erhielt.

An Qualitäten der Stoffe aus GAD-Leinen oder ^{SÍG}Wolle sind ^{SIG}-, »dünn/fein«, *ḪUR/KABRU*-, »dick«, ^{BÁR}-, »grob«, *kišami*-, »gekämmt« genannt²⁸²². Belegt sind auch metallene Applikation, u. a. mit Gold (^{GUŠKIN MAŠLU})²⁸²³. Ein Qualitätsunterschied in den Bekleidungen kann anhand des in den Rechtsammlungen festgelegten Preises ausgemacht werden²⁸²⁴. Wertvolle Kleider waren teurer als Stiere oder Pferde.

Anscheinend gab es auch eine Unterscheidung in der Ausstattung und Kleidungswahl für Frauen und Männer. In verschiedenen Ritualen, u. a. in einem »Ritual für die *ÍSTAR* von Ninive«, wurde einem Mann

2812 Mouton 2017, 106 kündigt an, dies genauer zu untersuchen.

2813 Zu Hofstaat s. II 4.3.1.

2814 CTH 262 IBoT 1. 36; Text folgt McMahon 1997c, 227-229. Die Einfügung der hethitischen Begriffe in rechteckigen Klammern basiert auf der Transliteration von Güterbock - van den Hout 1991, 4-40: »§ 13 (I 75-77) Two *zinzinuil*-men stand (there). They hold maces [^{GIS}TUKUL.ḪI.A] [and...] An officer of the army [*BE-EL ÉRIN.MEŠ-aš-ma-aš*] stands with them; he [holds] a staff [^{GIS}PA-ia]. Further, they are clothed in [go]od [clothes], like *hīlammi*-men«. Auch § 25 (II 51-55): »After that (there is) again an interval of one IKU. Then two men of a field unit march. They hold spears and (are) either high-ranking or low-ranking officers. They are clothed in good ceremonial garments (and) shoes like *hīlammi*-officials. A field unit commander and an army bailiff march with them. They hold staffs«.

2815 Baccelli u. a. 2014, 122 Anm. 258 ^{TÜG}GÜ.È.A »einfaches Gewand«.

2816 Singer 1983, 164, zum KILAM s. III 1.3.1.1.

2817 Zum ^(LÜ)SANGA s. III 3.1.2.

2818 Singer 1984, 93; Popko 1994, 73-75; Arkan 2007b, 37-56; im KILAM-Fest KBo 10. 26, KBo 25. 176 Vs. 4', KUB 58. 27 ein niederer Priester, der »zweitklassige« Kleider trägt, gefeiert wird in den Tempeln des Wettergottes von Zippalanda in Zippalanda und Ḫattuša. s. auch Mouton 2017, 106. 113. Vgl. auch Taggar-Cohen 2006, 269: ^{TÜG}ḫantezzi »erstklassige Kleider« und ^{TÜG}dān »zweitklassige Kleider«. Zu den AkteurInnen s. III 2.3.1.2.

2819 Taggar-Cohen 2002, 141 »He wears like a SANGA-priest«; Mouton 2017, 106 KUB 44. 21 II 12.

2820 KUB 42. 106 (Baccelli u. a. 2014, 122) und als Tributgaben. Sie sind blau-purpur bzw. grün-blau purpurfarben.

2821 Güterbock u. a. 2005, 271 CTH 790 KUB 45. 22 III 4-11 Dupl. KUB 45. 23 + IBoT 4. 38 Vs. 6-10, »Fragmente hethitisch-hurritischen Rituale und Beschwörungen«. ^{TÜG}GÜ.È.A *waššan ḫarzi* ^{TÜG}ÍB.LÁ *putallīya-(n)* »*ḫarzi nu=ššan TAḤAPŠI išḫuzziyan ḫarzi* ^{KUŠE.SIR.ḪI.A} = *ya* ^{TÜG}GAD.DAM *šar-ku-wa-an ḫarzi* ^{MUNUS=ma} 2? (var. 1) ^{TÜG} *waššan ḫarzi* ^{TÜG}kariulliya(n)=ššan *šīyan ḫarzi namma=ššan ÍSTU TAḤAPŠI išḫuzziyanza* ^{KUŠE.SIR.ḪI.A} ^{TÜG}GAD.DAM *šar-ku-wa-an ḫarzi* »(S)he has dressed (it) in a tunic. (S)he has tied on a sash (^{TÜG}ÍB.LÁ), put on a belt and has put on shoes (and) leggings(?) (^{TÜG}GAD.DAM). (The other) one is a woman. (S)he has dressed (it) in a garment. (S)he has put on a head-covering. (s)he then girt (it) with a belt (and) has put on shoes (and) leggings(?)«.

2822 Klengel 2008, 76.

2823 Klengel 2008, 76.

2824 Hoffner 1997a, 145 f. § 182; Klengel 2008, 74. 30 Šekel Silber für ein »feines Gewand«, 20 für ein Gewand aus blauer Wolle (^{TÜG}SIG), zwölf für ein *ḫapušanda*-Gewand von unbekannter Qualität, zehn für ein *adupli*-Gewand, fünf für ein großes Leintuch, drei für ein ^{TÜG}*iškaleššar*, »geschlitztes Kleid« (nach Klengel 2008, 74 möglicherweise als beschädigt zu interpretieren), drei für eine ^{TÜG}GÜ.È.A ^{SIG}-, »dünne Tunika«, einen für einen ^{TÜG}BÁR-, »grobes Gewebe, Überwurf« (Klengel 2008, 76). Zum Vergleich: ein Maultier bzw. 1 IKU (3.600 m²) Weinberg kosteten 40 Šekel, ein Pferd zwölf, sieben eine ausgewachsene Kuh, einen ein Schaf oder einen Šekel für drei *PARÍŠU* Weizen. Ein *PARÍŠU* entsprach etwa 48-50 l, s. Müller-Karpe 2017, 105.

seine Ausstattung abgenommen²⁸²⁵. Dafür kleidete man ihn wie Frauen²⁸²⁶, gab ihm ^{GIS}*hūlali-*, »Spinnrocken« und ^{GIS}*hūišan-*, »Spindel« in die Hände²⁸²⁷ und setzte ihm die wohl weiblich konnotierte ^{TÜG}*kurešsar-*, »Kopfbedeckung« auf²⁸²⁸. Danach wurde ihm per Sprechakt die Gunst der Göttin entzogen.

Nacktheit in hethitischen Texten war außergewöhnlich²⁸²⁹. Sie wurde als Bestrafung eingesetzt und war somit wahrscheinlich persönlich und gesellschaftlich unerwünscht²⁸³⁰. Im Rahmen der Feste konnte sie einen kultischen Charakter besitzen, aber auch der ›Unterhaltung‹ dienen²⁸³¹. Mouton interpretiert die Nacktheit hingegen als Zeichen für einen Statuswechsel und als Element der kathartischen, reinigenden Rituale²⁸³².

Eine große Vielfalt an Bekleidungsmöglichkeiten zeigt sich in den Texten. Im Einzelnen gestalten sich die Übersetzungen der verschiedenen Namen der Gewänder schwierig. Fragen an das Material sind beispielsweise, ob bei der Wahl der Kleidung kultische oder klimatische²⁸³³ Gründe eine Rolle spielten und beispielsweise der Status bzw. sein Wechsel durch sie ausgedrückt werden konnte. Das Wechseln der Gewänder nach Aufenthalt im Palast²⁸³⁴ bzw. im »Haus der Reinigung«²⁸³⁵ durch den König ist jedenfalls belegt, sodass hier Aussagepotentiale zur Begründung der Wahl von Kleidern vorstellbar sind. Denkbar ist auch, dass der Wechsel der Kleidung einen Statuswechsel von Unreinheit zu Reinheit symbolisierte, wie der Kleiderwechsel nach einem Umzug vor dem Betreten der Stadt vermuten lässt²⁸³⁶.

Die Kleidung war farbenfroh, weiß, schwarz, rot-braun, gelb-grün, blau und bunt sind belegt²⁸³⁷. Während einer ersten Sichtung der Belege entstand beispielsweise aufgrund des »Beschwörungsrituals der Tunnawi«²⁸³⁸ der Eindruck, dass »schwarz« implizit für Unreinheit, und »weiß« für Reinheit²⁸³⁹ stand, was

2825 Mouton 2017, 106: wie die ^{GIS}TUKUL-Waffe, Bogen, Pfeile und Messer KBo 2. 9 + I 53–58. Auch in umgekehrter Richtung, d. h. wieder zum ›Mann werdend‹: Puhvel 1991, 341 f. ähnlich u. a. KBo 6. 34 II 42 f.; KUB 9. 27 Vs. 23–27. Oft sind es aber nur diese beiden Attribute, die typisch für den »Statuswechsel« zur Frau bzw. zum Mann waren.

2826 Mouton 2017, 113 Anm. 42 *n=uš MUNUS-nili weššiya*.

2827 Erscheinen oftmals in dieser Kombination, s. Puhvel 1991, 341–343 *hūša-*, *hūiša-*, *hūša-*, »Spindel« mit Belegstellen; ebenda 361–363: *hul(a)-*, *hulali-* (n.) »wrap; distaff«.

2828 s. III 2.2.2.1.

2829 de Martino 1985, 253–262. Zusammenstellung bei Ünal 1998b, 600. Nacktheit ist auch ein Thema in den unklaren Handlungen in EZEN₄ *haššumaš* (s. I 1.2.3): Ein blinder Mann wurde anscheinend erst entkleidet, dann gegeißelt und dann zum ^E*hešta* gejagt (zum *hešta*- s. I 1.2.2.3). Es könnte sich um eine Art von Bestrafung handeln. Vgl. Taggar-Cohen 2010, 113–131; Mouton 2011, 1–38.

2830 Ünal 1988, 1495 f. KUB 14. 4 III 32–35; KBo 3. 34 Vs. II 33–35; IBoT 1. 29 Rs. 39 f.: »They strip a blind man and whip him uninterruptedly and they chase him into the mausoleum«/I ^{LÜ}IGI.NU.GÁL-*ma nikumandarianzi namma walhannianzi nan* ^E*hešta pehudanzi*; Erbil – Mouton 2012, 74 KUB 13. 4 III 31–34: als Bestrafung für Tempelpersonal »If they do not kill him [= the offender], let them humiliate him: (he shall be) naked, let his cloths not be on his body and, (thus), let him carry water three times from the basin of Labarna [*la-ba-ar-na-aš lulijaza* im Instrumentalis, Puhvel 2001, 111–114] into his temple. Let that be his humiliation!«.

2831 Zu Scheinkämpfen s. III 6.1.3.2.

2832 Mouton 2015, 69–85; Mouton 2017, 107; zu reinigenden Ritualen s. III 6.1.2.

2833 Wechsel zwischen warmen und leichten Kleidern(?) vorgeschlagen von Baccelli u. a. 2014, 124 Anm. 293, hier auch weiterer Verweis auf das Verb *putal(l)iya/e-*, »put on light clothes«. Vgl. Güterbock – Hoffner 1997, 401 f.

2834 Badali – Zinko 1994 zum 16. Tag des AN.TAḪ.ŠUM^(SAR)-Festes. Nach Vorbereitungen der Opfer und dem Einkleiden des Königs begibt sich das Königspaar gemeinsam erneut zum Zababa-Tempel. Dies geschah während des bereits gestarteten Festes, sodass man vermuten muss, dass hier ein Wechsel der Kleider gemeint ist.

2835 Im Kult von Zippalanda zieht sich der König nach der Reingung im »Haus der Waschung« spezielle Gewänder (*kušiši*) an, s. Schuol 2004c, 231, KBo 23. 103 Vs. I 17 f.] Bo 73/u Vs. III 10'–12'; KBo 23. 59 Rs.? IV 3'–6'; KUB 34. 118 + KBo 20. 58 re. Kol. 4'–10'; VAT 07474 Vs. II 9'–11'.

2836 Im Zuge von Reinigungsritualen im Vorfeld des Tores am ^E*tarnu-* (I 1.2.1.2), s. Pierallini 2002b, 269–272.

2837 Landsberger 1967, 139–173; Klengel 1998, 73 f. 76. Die Art der Gewinnung von Farben müsste noch genauer untersucht werden. Haas 2003a, 638–645. 657–662 zu »magischen« Bedeutungen von Farben; s. auch Singer 2008, 24. Die sumerischen/akkadischen Bezeichnungen für Farben sind wie folgt zu übersetzen: BABBAR, *PEŠŪ* »weiß«; GE₆, *ŠALMU* »schwarz«; SA₃, *SĀMU*, *mit(t)a/miti-* (Puhvel 2004, 165–167) »rot-braun«, SIG₇.(SIG₇), (*W*)ARQU, *haḫli-* »gelb-grün« (Puhvel 1991, 3–5), GÜN.(GÜN), *BURRUMU* »bunt«, ZA.GIN, *UQNŪ*, *antara* »blau« (wörtlich Lapislazuli). Dass auch das Purpur der Murex-Muscheln Verwendung für Kleidung fand, ist für Singer 2008, 21–43 wahrscheinlich und könnte sich hinter *HAŠMANU*, *HUŠMANU* »of the sea« verbergen.

2838 Güterbock u. a. 2005, 228 s. v. ^{GIS}*šarra*: KUB 12. 58 III 12–14 [*nu=*]kan ^{GIS}AG.ZUM.ḪLA ^{GIS}*šar-ra-an pattar* ^{TÜG}GÜ.Ē.[A GE₆ ^{TÜG}GAD.DA]M GE₆ *kuit=ši=ššan kuit anda eš[ta n=a]t EGIR-an* ^{ĪD}-*i tarnai* ›The combs, the š., the basket, the [black] tuni[c], the black [leg]gings (?), whatever wa[s] on him, she consigns [i]t to the river‹«.

2839 Während der Reinigung der (üblichen) *KILĪLU-*, »Girlanden/Diadem« (Kopfbedeckung) waren den AkteurInnen ein weißes Haarband (^{TÜG}BAR.SI BABBAR) und weiße Kleider vorgeschrieben, s. Mouton 2017, 106 CTH 456 »Fragmente der Reinigungsrituale« zu

auch den Wechsel von weißen und schwarzen Schuhen begründen könnte. Im KI.LAM-Fest trug der König ein weißes Gewand und schwarze Schuhe²⁸⁴⁰. Der Wechsel von weißen zu schwarzen Schuhen erfolgte in einem anderen Festritual beim Ortswechsel²⁸⁴¹. Angemerkt sei weiterhin der im Zusammenhang mit den »Worten der Kieselsteine« erwähnte Umstand, dass schwarze Obsidiansplitter in zwei Teichen auf der Büyükkale gefunden und die Unreinheiten wohl damit transportiert wurden²⁸⁴². Festgehalten werden soll lediglich, dass es anscheinend entgegen den Erwartungen zwar »königlich« genannte Kleider gab, die Einzelteile jedoch ebenfalls von anderen Lebensformen getragen werden konnten. Die gezielte Inszenierung eines Kleiderwechsels, um einen Statuswechsel auszudrücken, deutet sich an.

III 2.2.1.2 Konzepte der Bildwerke und des (Be-)Fundes

Die Darstellungen von Menschen und Gottheiten gleichen sich zumeist auch in der Art der Bekleidung mit langen bzw. kurzen Gewändern. Die kurzen, unterknielangen Röcke bilden die Mehrheit auf den Darstellungen. Sie konnten einen geraden, abgeschlossenen Saum oder einen im Schritt zipfeligen haben. Der kurze Rock mit geradem Saum wurde von männlichen Göttern, Adoranten, »Akrobaten« und Kriegern, Herrschern und Gabenbringern spätestens seit der althethitischen Zeit im gesamten Verbreitungsgebiet des hethitischen Einflusses getragen²⁸⁴³. Götter mit diesem Gewand sind der Schutzgott der Wildflure und der Wettergott²⁸⁴⁴.

^(LÜ.MES)SANGA-Priestern und ^(MUNUS.MES)AMA.DINGIR-Priesterinnen, KUB 39. 52 + II 24'-III 4: Taggar-Cohen 2006, 18 f., zu ^(LÜ)SANGA und ^(MUNUS)AMA.DINGIR s. III 2.3.1.2.

2840 van den Hout 1995a, 551; Güterbock u. a. 2005, 271 f. *šarkuwe-*, *šarkuya-*, »Schuhe anziehen«, seit althethitischer Zeit belegt.

2841 Entweder in die Residenz (von Zippalanda?) hinein oder aus dieser hinaus (Popko 1994, 252-257, KUB 34. 118 + KBo 20. 58 Rs. 6'-10'). Ein Teil ist zu bruchstückhaft für eine Übersetzung, in ihm erscheint in Schreibweise des Älteren Großreichs der Name ^{URU}Zi-ip-la-an-ta in Z. 11''. Die ältere Schrift weist KBo 20. 58 auf, ebenda, 252: »(4) Zwei Hofjunker und ein Le[i]bwächter eilen [dem König] (5) [voran]. Der König [geht zur Residenz]. (6) Man zieht ihm die weißen Schuhe aus, ... [(7) Er zieht die schwarzen Schuhe an. [(8) läßt er. Und sich...(9) Der König [kommt] aus der Residenz [heraus] (10) und tritt hin«.

2842 s. III 1.3.3.2.

2843 Immobile Bilder: Alaca Höyük (**I-Nr. 2**): »Schwertschlucker«, Musikant mit Zupfinstrument; syrisches 'Ayn Dāra (**I-Nr. 7**): Mischwesen; Kampfszenen (**I-Nr. 10. 11**): nicht sicher erkennbar; Tuthaliya-Relief aus Tempel 5 (**I-Nr. 16A**): Großkönig; Boğazkale-Königstor (**I-Nr. 18**): Gott(?); Südburg, Kammer 2 (**I-Nr. 21**); Eflatun Pınar (**I-Nr. 30**): hinterer Schreitender; Ermenek (**I-Nr. 32**): Lokalfürst (?); Fassilar (**I-Nr. 33**): (Wetter-?)Gott; Gâvurkalesi (**I-Nr. 35**); Hanyeri (**I-Nr. 38**); Hemite (**I-Nr. 40**); Imamkulu? (**I-Nr. 41**); Yazılıkaya Gottheiten Nr. 1-12. 16. 18-19. 21. 23. 25. 27. 30-33. 42. 44 s. **I-Nr. 63** Übersicht Kammer A (Seher 2011, 32 Abb. 23) und Nr. 67-81 s. Übersicht Kammer B (Seher 2011, 100 Abb. 108): Mehrheit der männlichen Götter, aber auch andere Kleider.

Passiv-mobile Bilder: s. Aktepe (**PM-Nr. 6**): Gott mit erhobenem rechten Arm und Spitzmütze; Alışar Höyük Reliefkeramik (**PM-Nr. 22**): Gottheit und Adoranten; Bitik-Vase (**PM-Nr. 25**): Gabenträger; Boğazkale (**PM-Nr. 26**): »tanzende« Gottheit – oder ist eher ein Gürtel

gemeint?; Boğazkale (**PM-Nr. 30**): Gott mit Krummstab auf Schulter; Boğazkale-Gussform (**PM-Nr. 35** links): Gottheit mit Krummstab; Boğazkale (**PM-Nr. 36**): Kriegerdarstellung; Boğazkale (**PM-Nr. 51**): Tänzer?; Boğazkale (**PM-Nr. 54**): Gabenbringer; Boğazkale-Siegegelung (**PM-Nr. 59**): Adorant; Dövklek (**PM-Nr. 74**): Wettergott in Schrittstellung mit Spitzmütze; Doğantepe (**PM-Nr. 75**): Gott mit Spitzmütze; Eskiyapar-Reliefvase (**PM-Nr. 79**): Gottheit und Menschen; Hüseyindede (**PM-Nr. 84. 85**): alle kurzen Gewänder ohne Zipfel; İnandık-Vase (**PM-Nr. 88**): alle kurzen Gewänder ohne Zipfel; Lindos (**PM-Nr. 102**): Gottheit mit Spitzmütze; Qal'at Scherqat/Assur (**PM-Nr. 108**): Gottheit mit Spitzmütze; Ras Schamra/Ugarit (**PM-Nr. 111**): menschlicher Adorant mit Rundkappe, Bogen; Ras Schamra/Ugarit (**PM-Nr. 113**): Götter und Adorant Ini-Teššup; Selimli (**PM-Nr. 118**): Jäger; Tarsus-Würfelhammersiegel (**PM-Nr. 120**): Adorant; Yazılıkaya-Reliefkeramik (**PM-Nr. 128**): Gabenbringer; Fausrhyton (Boston, Museum of Fine Arts, Accessions-Nr. 2004.2230, <<https://collections.mfa.org/objects/322343/drinking-vessel-in-the-shape-of-a-fist>> [03.09.2022]; Güterbock – Kendall 1995, 45-60 Abb. 3.1-3.5): Wettergott mit erhobenem Arm; Hirschrhyton (**PM-Nr. 147**): Schutzgott der Wildflur.

Kurze Röcke mit nicht klar bestimmtem Saum, eher eine Art Wickelrock, der aber auch bei anderen gemeint gewesen sein könnte, vgl. Afyon (**PM-Nr. 5**): Herrscher?; Alışar Höyük (**PM-Nr. 18**): immerhin noch Schnabelschuhe erkennbar; Boğazkale (**PM-Nr. 46**): Gabenbringer; Kalavassos (**PM-Nr. 90**): Gott auf Hirsch; Karaman (**PM-Nr. 92**): Wettergott mit erhobenem Arm; Kastamonu-Schale (**PM-Nr. 95**): Jäger; Kuşadası (**PM-Nr. 99**): Wettergott mit erhobenem Arm; Tiryns (**PM-Nr. 126**): Wettergott mit erhobenem Arm; Sidon? (**PM-Nr. 135**): Person mit angewinkeltem Arm; Goldene Götterstatuetten (**PM-Nr. 143. 150**).

2844 Zum Schutzgott der Wildflure s. III 2.1.3.1; zu Gottheitsbildern s. III 2.2.5.

Diese Götter, aber auch andere männliche Akteure trugen ein kurzes Gewand mit zipfligem Saum²⁸⁴⁵. Das kurze Gewand mit und ohne Zipfel war im Fall der Großkönige (**I-Nr. 16A. 21. 34**) und des Königs vom Karabel (**I-Nr. 42**) von einer Spitzmütze mit Hörnern begleitet, im Fall der Lokalfürsten von runden Kappen mit einem ›Horn‹/›Wulst‹ an der Vorderseite²⁸⁴⁶. Das Relief von Karabel datiert an das Ende des Jüngeren Großreichs in eine Zeit der Schwäche, wodurch der Lokalfürst die Ausstattung und den Titel des Großkönigs (›unbestraft‹) übernehmen konnte²⁸⁴⁷. In dieses Bild passt auch der Neufund von Torbalı.

Verkürzt wird oft vom »Bogenträger« oder »Kriegergewand« gesprochen²⁸⁴⁸. Eine Ausnahme im kurzen Gewand, das sonst im Fall eines menschlichen Trägers üblicherweise von Waffen begleitet war²⁸⁴⁹, bilden die Libierenden von Altınyayla (**I-Nr. 4**) und Firaktın (**I-Nr. 34**).

Gründe für die Wahl des jeweiligen Rocksaums wie eine regionale oder zeitliche Verteilung waren nicht auszumachen. Dass sie kein datierendes, sondern eher funktionales Merkmal sind, ist an der Darstellung in Alaca Höyük (**I-Nr. 2**) zu erkennen.

Daneben gab es lange Gewänder ohne (sichtbaren) Gürtel für den Großkönig und den Sonnengott, die anscheinend nie von Lokalfürsten auf den Felsbildern getragen wurden²⁸⁵⁰, van den Hout nannte dies sinn­gemäß »Sonnengottornat«²⁸⁵¹. Es ist im ikonographischen Kontext des Königstitels ^{DU}TU^{SI} zu deuten²⁸⁵². In Yazılıkaya ist der Großkönig in diesem ›Sonnengottornat‹ dargestellt. Auf einer Terrakotte kann dieses Gewand wohl ebenfalls beobachtet werden (**PM-Nr. 38**). Die Säume des königlichen Gewandes waren stets auf gleicher Länge²⁸⁵³.

Lange Gewänder ohne Gürtel mit geradem Saum wurden daneben auf den Vasen von İnadık (**PM-Nr. 88**) und Hüseyindede (**PM-Nr. 84**; Fries 2) von Personen getragen, die einen Zipfel des Gewands um den Kopf gelegt hatten. Sie stellten wahrscheinlich Frauen dar. Einen besseren Eindruck von der Art des Tragens vermittelt die ›Schleierhebungsgeste‹ auf der Bitık-Vase (**PM-Nr. 25**). Anders sind die königlichen Frauen dargestellt, wie Puduḫepa von Firaktın (**I-Nr. 34**) und Siegelungen (**PM-Nr. 115. 116**) zeigen. Diese tragen zum langen, ungegürteten Gewand eine Spitzmütze. Überhaupt trugen weibliche Personen überwiegend lange, gegürtete Gewänder²⁸⁵⁴ oder gefaltete Röcke wie in Alaca Höyük und Yazılıkaya²⁸⁵⁵.

2845 Immobile Bilder: Alaca Höyük (**I-Nr. 2**): Heraldisch angeordnete Figuren im Tordurchgang sowie Block mit sechs nach rechts schreitenden Adoranten (unklare Lokalisierung); postgroßreichszeitliches Aleppo (**I-Nr. 3B**); Altınyayla (**I-Nr. 4**); Çağdın (**I-Nr. 23**); Firaktın (**I-Nr. 34**); Hatip? (**I-Nr. 39**); Karabel A (**I-Nr. 42**); postgroßreichszeitliches Malatya (**I-Nr. 52A. B**); Ortaköy, Bau D (**I-Nr. 54**); Tell Açıana (**I-Nr. 58**); Torbalı (**I-Nr. 59**).

Passiv-mobile Bilder: Boğazkale-Vase (**PM-Nr. 57**): Wettergott von Aleppo; Boğazkale-Siegelabdruck (**PM-Nr. 65**): Gott Piḫaššašši; Boğazkale-Siegelabdruck (**PM-Nr. 67**): ^{LU}tuḫkanti; Boğazkale-Siegelabdruck (**PM-Nr. 68**): Muršili III. und Wettergott von Aleppo; Boğazkale-Siegelabdruck (**PM-Nr. 70**): Tuḫalija IV. mit Wettergott Kummanni; Ğerablu/Karkemiš (**PM-Nr. 82**): Goldapplikation ohne Attribut; Lidar Höyük-Siegelung (**PM-Nr. 101**): Wettergottdarstellung auf Kuzi-Teššup-Siegel; Ras Schamra/Ugarit-Siegelung (**PM-Nr. 110**): Person mit Bewaffnung (Herrscher Amanmašu?); Ras Schamra/Ugarit-Siegelung (**PM-Nr. 112**): Adorant Ini-Teššup und Wettergott; Ras Schamra/Ugarit-Siegelung (**PM-Nr. 114**): Wettergott mit Mischwesen; Ras Schamra/Ugarit-Siegelung (**PM-Nr. 115**): Tuḫalija IV.; Yeniköy (**PM-Nr. 130**): Schutzgott der Wildflure.

2846 s. auch Simon 2012, 687–698 zu den Gewändern.

2847 Hawkins 1998a, 20 f.; Bonatz 2007a, 123; Işık u. a. 2011.

2848 Herbordt 2005; Bonatz 2007a, 115.

2849 Beispielsweise Siegelabdruck des Muršili III. (**PM-Nr. 68**).

2850 Kleinfunde mit langen Gewändern: Alaca Höyük (**PM-Nr. 8**); göttliche Trias (**PM-Nr. 27**); Gott mit Doppelschlaufe, nicht Sonnengottheit (**PM-Nr. 35** rechts); Gottheiten im langen Gewand mit Flügelsonne, die wohl Sonnengottheiten verkörpern (**PM-Nr. 82**); Tarsus Bergkristallstatuette (**PM-Nr. 119**).

2851 Fauth 1979, 229 f.; van den Hout 1995a, 545–573: Typ A in Verbindung mit Lituus. Auch der Titel des Großkönigs, das ab Ḫattušili III. regelmäßig verwendete ^{DU}TU^{SI} bezieht sich auf den Sonnengott. Carruba 2002, 145–154: erster Beleg am Ende der althethitischen Zeit im Vertrag CTH 25 zwischen Zidanza (II.) und Pillija von Kizzuwatna, KUB 36. 108, vgl. auch Bonatz 2007a, 125; Seeher 2009, 119–139.

s. auch Beyer 2001, 341–347 zu syrischer Glyptik, die oftmals unter einer geflügelten Sonnenscheibe eine Person im langen Ornat mit Lituus und anchartigem Symbol darstellt und möglicherweise »Leben« oder Ähnliches symbolisiert (z. B. **PM-Nr. 113. 122. 123**).

2852 van den Hout 1995a, 545–573; Bonatz 2007a, 111–136; neutraler Herbordt 2005: Mann im Mantel.

2853 Unklar ist nur die Saumlänge bei den WürdenträgerInnen von Taşçı A und B, da sie nicht erhalten sind.

2854 Boğazkale (**PM-Nr. 50**), İnadık (**PM-Nr. 88**), Hüseyindede (**PM-Nr. 84**).

2855 Alaca Höyük (**I-Nr. 2**); Yazılıkaya (Nr. 36. 37. 43. 45–63, s. **I-Nr. 63** Seeher 2011, 32 Abb. 23); Ğerablu/Karkemiš (**PM-Nr. 82**): eine der Gestalten mit Schale in der Hand. Vage erinnernd an Kebe (**I-Nr. 48**) und griechische ›Schwanengöttin‹ (**PM-Nr. 139**).

Die größte Vielfalt an Kleidern findet sich auf den Bildern von Alaca Höyük (**I-Nr. 2**), sodass Differenzierungen anhand der Länge und Form möglich sind. Der mit dem Krummstab Ausgestattete, der direkt vor dem theriomorphen Wettergott steht, dürfte den Großkönig, die hinter ihm Stehende im langen Faltengewand die Großkönigin darstellen. Ähnlich sind zwei weitere Figuren gestaltet, die wiederum direkt vor einer – in diesem Fall nicht erhaltenen – Gottheiten stehen und eine Libation durchführen. Sie unterscheiden sich von den anderen Personen durch die Länge ihrer Gewänder, denn nur ihre reichen bis fast auf den Boden und haben einen geraden Saum.

Die nächst kürzeren Gewänder mit einem zipfeligen Saum hinten werden von Schreitenden getragen, die direkt hinter dem Großkönigspaar angeordnet sind und entweder Opfertiere bringen oder Stäbe in den Händen führen. In gleicher Tracht erscheinen die Person mit dem Stab mit Schlaufe vor dem ›Nackten‹ wie auch eine weitere Person.

Bei den auf die sitzende Göttin zuschreitenden Personen auf der rechten Seite des Durchgangs ist das Gewand bis auf Knielänge eingekürzt.

Noch kürzere Röcke zeichnen die Aktivisten der Darstellung aus: den ›Messerschlucker‹, die ›Kletterer‹ auf der Leiter, die Musizierenden, die Jäger auf den jüngeren Steinblöcken sowie möglicherweise der Libierende vor der thronenden Gottheit auf den oberen Blöcken und auf der Innenseite des Tores die gegenüber aufgestellten Personen, die zwischen sich eine Lanze halten.

Wenn man nun meint, dass durch die Länge des Gewandes im Kontext auf den sozialen Status zu schließen ist, wird man bei einem vergleichenden Blick eines anderen belehrt: Zum einen gibt es Großkönigsdarstellungen auch in besagtem kurzen ›Kriegergewand‹, zum anderen sind auf dem Relief des Faustrhyton der libierende Großkönig und die Musizierenden mit einem fast gleich langen Gewand ausgestattet²⁸⁵⁶. Das der Musizierenden besitzt immerhin im Unterschied im Rücken eine Schleppe. Wenn der Großkönig jedoch ein langes Gewand trug, dann reicht es meist bis fast auf den Boden, die Füße sind noch erkennbar²⁸⁵⁷. Die Ausnahme des ^{LÜ}*tuḫkanti*-Siegels dürfte diese Regel bestätigen²⁸⁵⁸. Diese Art von Gewand findet sich wie angemerkt auch beim Sonnengott.

Bemerkenswert ist bei der Betrachtung der Reliefvasen von Hüseyindede (**PM-Nr. 84. 85**), Bitik (**PM-Nr. 25**) und İnadık (**PM-Nr. 88**), dass keine der Personen ein bodenlanges Gewand trägt, das dem des Großkönigs ähnelt. Nur die hinter/vor einem Altar sitzenden Gestalten von İnadık sind in ein langes Gewand gehüllt, das jedoch eher den Eindruck eines Mantels macht. Bei diesen wurde argumentiert, dass es sich um Frauen handelt. Der Großkönig war im Bild nicht anwesend, die Frauen sind durch die Kopfbedeckung unterscheidbar.

Die Aussage, dass das lange königliche Gewand einen geraden Saum gehabt haben könnte, führt dazu, dass der in Alaca Höyük (**I-Nr. 2**) vor dem thronenden, anthropomorphen Wettergott stehende Würdenträger möglicherweise nicht den Großkönig darstellt. Zeitliche Differenzierungen und Entwicklungen sind jedoch nicht auszuschließen, die Bilder von Alaca Höyük könnten vor Šuppiluliuma I. entstanden sein. Die Wahrscheinlichkeit ist aus bildimmanenten Gründen des Arrangements hoch, dass eben doch der höchste Würdenträger direkt vor der Gottheit steht.

Auch bei den anderen Ritualbeteiligten zeichnen sich nur wenige Regelmäßigkeiten ab. Frauen bzw. Göttinnen tragen – zumindest soweit erkennbar und identifizierbar – nie kurze Gewänder. Musizierende hatten – abgesehen von Frauen – kurze Gewänder, auf dem Faustrhyton²⁸⁵⁹ sind Musizierende jedoch in lange Gewänder mit zipfeligem Saum gehüllt. Jäger trugen nicht nur im Fall von Alaca Höyük, sondern auch auf der Schale von Kastamonu (**PM-Nr. 95**) und der Scherbe aus Selimli (**PM-Nr. 118**) kurze Röcke.

2856 Boston, Museum of Fine Arts, Accessions-Nr. 2004.2230, <<https://collections.mfa.org/objects/322343/drinking-vessel-in-the-shape-of-a-fist>> (03.09.2022); Güterbock – Kendall 1995, 45–60 Abb. 3.1–3.5.

2857 Sirkeli (**I-Nr. 55A. B**); Yazılıkaya Nr. 64 s. **I-Nr. 63** Übersicht Kammer A (Seeher 2011, 32 Abb. 23) und Nr. 81 s. **I-Nr. 63** Übersicht Kammer B (Seeher 2011, 100 Abb. 108); Siegelung (**PM-Nr. 65**); Bitik-Vase (**PM-Nr. 25**): Mann in langem Gewand, Füße erkennbar. Einige der Personen im

langen Gewand sind namentlich bzw. funktional nicht ansprechbar.

2858 **PM-Nr. 67**: zweiteiliges Gewand; zum ^{LÜ}*tuḫkanti*-s. III 2.3.1.1.

2859 Boston, Museum of Fine Arts, Accessions-Nr. 2004.2230, <<https://collections.mfa.org/objects/322343/drinking-vessel-in-the-shape-of-a-fist>> (03.09.2022); Güterbock – Kendall 1995, 45–60 Abb. 3.1–3.5.

Kurze Röcke mit langem Mantel finden sich sowohl bei den Personen auf den Bildern von Alaca Höyük als auch bei Göttern in Yazılıkaya²⁸⁶⁰, einer Gottheit mit Anch-Symbol²⁸⁶¹ und anderen Göttern²⁸⁶², Adoranten auf Siegeln des Älteren bzw. Jüngeren Großreichs²⁸⁶³, einem Lokalherrscher mit Großkönigsanspruch²⁸⁶⁴. Bei den seitlich im Becken von Eflatun Pınar (**I-Nr. 30**) eingebrachten Bildern trägt der Vordere der Schreitenden ebenfalls die zweiteilige Bekleidung. Sie ist auch die Art der Bekleidung der Adoranten auf dem Hirschrhyton, wobei hier das Oberkleid besonders kurz ist (**PM-Nr. 147**). Auf den Reliefvasen ist diese zweiteilige Bekleidung besonders kurz gehalten und der hintere Saum eng an das hintere Bein gelegt. Dabei tragen die (männlichen) Beteiligten ein gerades Hemd, das bis knapp über Kniehöhe reicht, sodass die Beine sichtbar sind.

Die nackten Beine waren mit Ausnahme der Knie(scheiben) wenig ausdifferenziert. In diesem Kontext ist möglicherweise bemerkenswert, dass das hethitische Wort für Knie bisweilen metonymisch für das (männliche) Geschlechtsteil verwendet wurde²⁸⁶⁵. Es stünde somit zu überlegen, ob mit den betont dargestellten Knien männlicher Potenz und Kraft ausgedrückt werden sollte; in den Knien saß auf jeden Fall ein Zentrum der Wahrnehmung, wie die Gebärde des »Knie Umfassens« belegt²⁸⁶⁶. Dass auch funktionale, klimatische Faktoren eine Rolle gespielt haben können, sei angemerkt.

Ob es einen Zusammenhang von bodenlangem Gewand mit der Bedeckung der Arme bzw. kurzes Gewand mit bloßen Armen gibt, könnte nur an den Objekten selbst nochmals geprüft werden.

Der Oberkörper war meist bedeckt, nur die Unterarme waren – soweit erkennbar – frei²⁸⁶⁷. Dieses ist jedoch oft nicht sicher zu entscheiden, da der Ärmelsaum oder der Kragen auch verwittert sein kann. Beim Gott vom Königstor (**I-Nr. 18**) wie auch bei den männlichen Götterdarstellungen mit kurzem Rock in Yazılıkaya²⁸⁶⁸ ist es immerhin möglich, dass sie einen nackten Oberkörper zur Schau stellten.

Für das gürtelartige, besonders detailliert ausgearbeitete Gewand vom Königstor wurde vorgeschlagen, es mit dem TUG.E.İB der Texte zu verbinden²⁸⁶⁹. Es handelt sich aber – abgesehen von der ›Statuette einer tanzenden Gottheit‹ (**PM-Nr. 26**) – fast um eine singuläre Darstellung, was gegen die Identifizierung spricht, denn das TUG.E.İB war eine typische Tracht.

Nackte waren ebenfalls dargestellt und das deutlich öfter, als die Schriftquellen es erwarten lassen würden: einer auf der Innenwange von Alaca Höyük (**I-Nr. 2**), einer auf der Kampfszene 2 von Boğazkale (**I-Nr. 11**), eine Nackte, jedoch wohl göttliche Gestalt in der Henkeltasse von İnandık (**PM-Nr. 87**), die weibliche Person von Imamkulu (**I-Nr. 41**) sowie die kindlichen Nackten aus Bergkristall (**PM-Nr. 132. 153**) bzw. auf dem Schoß einer Göttin (**PM-Nr. 149**) und neuerdings eine weibliche auf einer Scherbe aus Ortaköy (**PM-Nr. 107**). In Alaca Höyük hält die Person selbst die Hand vor den Schritt. Die Ausarbeitung bzw. Erhaltung des Stücks aus Boğazkale erlaubt ebenso wenig eine Aussage zum Geschlecht wie das Bildwerk von Imamkulu. Bei den ›Kindern‹ aus Bergkristall sind die Organe nicht dargestellt. Erkennbar sind der Junge auf dem Schoß der goldenen Göttin und die Nackten von İnandık und Ortaköy. Die Darstellungen datieren mehrheitlich in die ältere hethitische Zeit, wobei die Zeitstellung der Bergkristallfiguren unsicher ist.

Die Zurückhaltung in der Darstellung von Nacktheit bzw. Geschlechtsmerkmalen betraf auch die Brust der Frau. Bei den rundplastischen Darstellungen von Göttinnen ist die Oberweite nur leicht angedeutet, bei den Darstellungen von Frauen im Profil fehlt sie bzw. ist hinter den erhobenen Armen verborgen.

Einige Sonderformen von Gewändern sind auf den Darstellungen erhalten. Bemerkenswert sind Gewänder mit punktiertem Muster²⁸⁷⁰. Über ihre Länge lässt der Erhaltungszustand keine Aussagen zu. Denkbar ist, dass dieses Muster ›Fremdartigkeit‹ markierte, denkbar ist aber auch, dass sie nur heute als Ausnahmen erscheinen, da dieses Muster aufgemalt war und nicht erhalten blieb.

2860 Yazılıkaya Nr. 20. 22. 24. 26. 35. 38–41 s. **I-Nr. 63** Übersicht Kammer A (Seeher 2011, 32 Abb. 23).

2861 **PM-Nr. 82** oben, 2. v. r. Nicht **PM-Nr. 35** rechts: hier Doppelschlaufe und Doppelaxt.

2862 Gottheit auf Felide (**PM-Nr. 105**); Geflügelte Gottheit (**PM-Nr. 111**); Stützende Gottheiten (**PM-Nr. 125**).

2863 **PM-Nr. 61**: oder Darstellung eines Gottes?; **PM-Nr. 62. 63**.

2864 **PM-Nr. 134** inklusive der Fransen am Saum besonders gut zu erkennen.

2865 Puhvel 1997, 146–151 *genu, ginu-, kinu-, ganu-, kanu-* (n., c.), auch für Schoß. Vergleiche akkadisch

BIRKU, »Knie, Penis«, s. auch Onians 1954, 174–186 der diese Metonymie ebenfalls für andere Sprachen untersuchte.

2866 Alaura 2005, 375–385.

2867 Ausnahme aus Alışar Höyük (**PM-Nr. 20**).

2868 Nr. 1–12. 16. 18–19. 21. 23. 25. 27. 30–33. 42. 44 s. **I-Nr. 63** Übersicht Kammer A (Seeher 2011, 32 Abb. 23) und Nr. 67–81 s. Übersicht Kammer B (Seeher 2011, 100 Abb. 108).

2869 Baccelli u. a. 2014, 124.

2870 Alaca Höyük (**PM-Nr. 13**); Alışar Höyük (**PM-Nr. 19**), Scherbe mit der Darstellung eines ›Mykenischen Kriegers‹ (**PM-Nr. 55**).

Des Weiteren fügt sich die Darstellung der wohl Speisenden von Yağrı (**I-Nr. 61**) nicht nahtlos an die bekannten Gewänder an. Das Gewand der auf der rechten Seite sitzenden Frau ist ausgesprochen zipfelig. Diese Eigenschaft macht es zwar vergleichbar mit Männerkleidern²⁸⁷¹ und könnte auf einen übergeworfenen Schal zurückzuführen sein, unterscheidet sich aber von den schlichten, geraden Gewändern anderer weiblicher Thronender²⁸⁷².

Zusammenfassend ist zu bemerken, dass eine Regelmäßigkeit und konsequente Standardisierung in den Bekleidungen nicht auszumachen ist. Hierarchien wurden für die WürdenträgerInnen kaum durch die Länge oder Art der Bekleidung ausgedrückt wie es sich auch in den Texten abzeichnet. Nur der Großkönig war an der Länge und Beschaffenheit seines Saumes differenzierbar, sofern er das lange Gewand des Sonnengottes trug. Bonatz rückt die Darstellung im kurzen Kriegergewand – vor allem Firaktın (**I-Nr. 34**) – in die Nähe des Totenkultes²⁸⁷³, während konträr laut van den Hout lebendige Herrscher mit kurzem Kriegerrock und Spitzmütze dargestellt wurden²⁸⁷⁴. Auf den Felsbildern wird das kurze Gewand im Rahmen von Libationen und von Bewaffneten²⁸⁷⁵, auf passiv-mobilen Bildern im Rahmen von Adoration und göttlicher Umarmung und von Bewaffneten getragen²⁸⁷⁶. Eine funeräre Gemeinsamkeit ist nicht zu erkennen. Gerade die Siegel sprechen sogar gegen die Verwendung durch einen verstorbenen Herrscher. Die Diskussion um die Vergöttlichung der Herrscher zu Lebzeiten wird im Rahmen der Kopfbedeckungen aufgegriffen²⁸⁷⁷.

Durch die große Varianz der Darstellungsarten und der gleichzeitigen Begrenztheit des materiellen Bildguts hat es nur geringen Erfolg, mit dem philologisch-historischen Ansatz aus den Texten bekannte Namen den Gewändern auf Bildwerken zuzuordnen²⁸⁷⁸. Zu erkennen ist lediglich, dass die Gestaltung des Ritualgeschehens – denn um solches handelt es sich bei den Darstellungen auch auf den Reliefvasen – eine große Vielfalt hervorbrachte, die nicht nur zeitlich, sondern wahrscheinlich auch anlassbezogen angepasst wurde. Die Identifikation des Großkönigs hatte durch andere Faktoren als durch seine Bekleidung zu erfolgen, denn das bodenlange Gewand trugen auch andere Beteiligte. Die Gewänder bereicherten die Visionscape weiterhin um Farbigkeit, deren Bandbreite ansonsten auf natürliche Weise nicht im ›offenen Raum‹ sichtbar war. Eine solche Vielfalt dürfte im Rahmen der Umsetzung des Ritualgeschehens die Besonderheit der Versammlung nochmals hervorgehoben haben.

III 2.2.2 Kopfbedeckungen

Im Folgenden wenden wir uns den bereits angesprochenen Kopfbedeckungen auf der Suche nach Identifikationsfaktoren für den Großkönig zu. Zur Bekleidung gehörten auf den Bildern die Kopfbedeckungen mit einer Bandbreite von Umhang/Kapuze, runder Kappe bzw. Band/Diadem mit und ohne ›Horn‹, spitzer Kappe mit ein bis mehreren Hörnern und radkappenartiger Haube.

Dabei ist auch die mesopotamische Darstellungsconvention für das Hethitische zu überprüfen, ob nur Gottheiten bzw. verstorbene Großkönige eine Hörnerkrone tragen durften²⁸⁷⁹.

2871 z.B. Würdenträger Alaca Höyük (**I-Nr. 2**) mit zipfeligem Saum.

2872 Kayalıpınar (**I-Nr. 47**), Firaktın (**I-Nr. 34**), Quellgöttinnen Eflatun Pınar (**I-Nr. 30**) und diverse passiv-mobile Gottheitsbilder.

2873 Bonatz 2007a, 115.

2874 van den Hout 1995a, 553–561.

2875 Altınayala (**I-Nr. 4**); Tuḫaliya-Stele (**I-Nr. 16A**); Südburg Kammer 2 (**I-Nr. 21**); Ermenek (**I-Nr. 32**): Attribute unklar; Firaktın (**I-Nr. 34**); Gâvurkalesi (**I-Nr. 35**): keine Libation, keine Bewaffnung, eher Adoration;

Hanyeri (**I-Nr. 38**); Hatip (**I-Nr. 39**); Hemite (**I-Nr. 40**); Imamkulu (**I-Nr. 41**); Karabel A, Karabel B (**I-Nr. 42**); Tell Açıana (**I-Nr. 58**); Torbalı (**I-Nr. 59**).

2876 Tonplaketten und Siegel: **PM-Nr. 36. 59. 67. 68. 70. 110–113. 115. 122. 123.**

2877 s. III 2.2.2.

2878 Beispielsweise Baccelli u.a. 2014, 124–129. Eine Identifizierung der einzelnen Gewändernamen auf den Bildwerken wurde ansatzweise versucht.

2879 Bittel 1934, 106–108; van den Hout 1995a, 545–547.

III 2.2.2.1 Konzepte der Schriftquellen

In den Texten gibt es zahlreiche Begriffe, die Kopfbedeckungen bezeichnen, aber nicht immer einer Form zuzuordnen sind²⁸⁸⁰. Manchmal dienen sie der Differenzierung von Männern und Frauen: *kureššar* wurden anscheinend nur von Frauen getragen²⁸⁸¹. Interessant ist eine Passage im *witašš(i)aš*-Fest, wo es bezüglich dieser Kopfbedeckung heißt, dass sie vom Kopf (?) der Braut genommen wurde²⁸⁸². Ob dies dem Schleierhebungsgestus der Bitik-Vase (PM-Nr. 25) entspricht und zu einer Art Statuswechsel wie bei einer ›Hochzeit‹ gehörte, kann nur angedacht werden. Eine weitere, möglicherweise schleierartige Kopfbedeckungen (*ḥupiga-*, *ḥupiki-*) für Frauen unterscheidet vorne und hinten²⁸⁸³. Die Kopfbedeckung *ḥupitanza/ḥupitauwanza/ḥupigauwanza* der Quellgöttinnen wird als »verschleiert« übersetzt²⁸⁸⁴. Daneben gibt es die *ḥaršanalli*, GILIM/GILIM, *KILĪLU*-Kopfbedeckung, die als »Krone, Girlande« gedeutet wird²⁸⁸⁵. Sie wurde u. a. von Gottheiten, König, Königin, Prinzen, Palastbediensteten und Leibwächtern getragen. Das *kurutauwant-* wird als »(Spitz-)Helm, Hörnerkrone« interpretiert und ist als Kopfbedeckung u. a. für den (reinen) Priester von Zippalanda und den Schutzgott der Wildflure belegt, der jedoch auch mit »Kappe« dargestellt wurde²⁸⁸⁶.

Die ^{TÜG}*lupanni*, die oftmals als königliche Kopfbedeckung angesprochen wird, konnte von verschiedenen Lebensformen wie dem König, dem Sonnengott, aber auch Frauen verwendet werden²⁸⁸⁷. Es dürfte sich um eine Art runde »Kappe, Kalotte« handeln, da auch (runde) Schwertknäufe so bezeichnet werden. Eine Kopfbedeckung, die dem König vorbehalten war, wie es vormals für diese Kappe angenommen wurde, gab es laut den Texten also nicht. Die Kappe gehörte ebenso zum Sonnengott, was jedoch kein Gegenargument ist, da er – wie oben besprochen – eine ähnliche Präsentationspraxis wie der Großkönig besaß. Diese Kappe zierte aber auch Frauen, was bisher nur wenig berücksichtigt wurde. Aus heutiger Perspektive ist es schwer vorstellbar, dass Frauen und Großkönig die gleiche Kopfbedeckung trugen und diese Kopfbedeckung dann ein Zeichen des Königtums gewesen sein soll.

Darüber hinaus wäre es aus philologischer Perspektive interessant, beispielsweise Frisuren und Barttrachten genauer zu untersuchen und zu klären, ob sich Ausdrucksformen des Habitus erkennen lassen. Bekannt ist beispielsweise aus den Reinheitsvorschriften, dass die Priester enthaart zu sein hatten, was wohl ebenso das Barthaar betraf.

2880 Klengel 2008, 76. Das Sumerogramm für Kopfbedeckungen ist (^{TÜG})SAG.DUL ^{TÜG}*kariulliya(n)*-Kopfbedeckung, Puhvel 1997, 82 s. v. *kariya-*, »sich verstecken, bedecken«. »hood(ed gown)«, »Haube, Kaputze« bei einer Frauenbekleidung.

2881 Die *kureššar*-Kopfbedeckung wurde anscheinend ausschließlich von Frauen getragen. Friedrich 1991, 117: »Kopftuch (der Frau)«. Puhvel 1991, 262–264: In KUB 7. 60 II 4–6 aber auch z. B. auf den Tisch gelegt: GUB-laz ^{TÜG}*kuressar*^{HIA} ANA ^{GIS}BANŠUR *piran katta gangai* »on the left she hangs widths of fabric alongside the table« (ebenda 127). Auch von der Königin getragen; Baccelli u. a. 2014, 123 f. KUB 42. 98 I 10–12 wörtlich übersetzt mit »cut of cloth«.

2882 Friedrich 1991, 270: SAL.É.GE₄.A, »Braut«; Puhvel 1991, 263 KUB 27. 49 III 17 f.: *n-asta ANA SAL.É.GE₄.A I* ^{TÜG}*kuressar*... *IŠTU SAG.DU-ŠU arha danzi*. Zu diesem Fest, das zum Kultkomplex von Ḥuwaššanna gehörte s. Bawanypeck 2013, 169.

2883 Puhvel 1991, 392–394: *ḥupiga-*, *ḥupiki-* (n.) »veil, mantilla, wrap«. Getragen von der Großkönigin und der Göttin. Es gab eine klar definierte Vorder- und Hinterseite, denn das Hintere konnte auch vorne sein, wodurch die Göttin in Zorn geriet. Nach Klengel 2008, 73. 76 *ḥubiki-*, *ḥupiki-*, »Schleier«, s. auch Brandenstein 1943, 44 f., van den Hout 1995a, 565.

2884 Lepšič 2009, 136. Die Übersetzung *ḥupitanza/ḥupitauwanza/ḥupigauwanza-*, »verschleiert« ist unsicher.

Aus dem Kontext ist aber zu erschließen, dass es sich um einen weiblichen Trachtbestandteil, wohl eine Kopfbedeckung handelt. Güterbock 1983, 206; Haas 1994, 464 übersetzt »Schleier (Tuch der Augen)«.

2885 Hethitisch *ḥaršanalli*, GILIM/GILIM, *KILĪLU* »headpiece, crown« (Puhvel 2001, 121). Nach Puhvel 1991, 186 f. »crown, wreath, garland«. Das Aussehen dieser Kopfbedeckung ist unbekannt. »Girlanden« konnten aus Wolle, einem vegetabilen Material oder Metall z. B. Gold gewesen sein. Nach Mouton 2017, 106. 113; CAD K, 358. Aus Wolle in KUB 9. 31 II 48. Aus Gold in KUB 22. 70 12. 17. 19. 22. 71. Erwähnt auch in KUB 17. 35 II 25. III 33, KBo 2. 13 re. 18 und KUB 38. 26 19. GILIM aus Früchten, aus Silber und Gold.

2886 van den Hout 1995a, 565 f. KUB 18. 34 Vs. 8; KUB 41. 30 11'; KUB 10. 1 19'; IBoT 3. 44 I 2'; KBo 26. 147 8'; KUB 38. 1 II 2; KBo 26. 149 8'; KBo 55. 216 7', 11'.

2887 Güterbock – Hoffner 1989, 85 f.: seit Älterem Großreich; Puhvel 2001, 119–121: (^{TÜG/GAD})*lupan(n)i-*, *luwanni-*, »headband, (regal) cap, diadem, crown; cap(ping), pommel (on a sword's or dagger's hilt)« mit Textbelegen. Nach diesem Überblick konnte das Band *ḤASMANU*-purpurfarben (Singer 2008) und ZA.GIN-blau sein, eine *lupanni* LUGAL-*UTTI-ja*, Kappe des Königtums, eine Kappe des Sonnengottes und die von Frauen sind belegt. Klengel 2008, 74: Die (^{TÜG})*lupanni*-Kopfbedeckung konnte aus Wollstoff (SÍG) oder Leinen (GAD) hergestellt sein. Mouton 2017, 113

III 2.2.2.2 Konzepte der Bildwerke und des (Be-)Fundes

Unter den Bildwerken von Yazılıkaya befinden sich zwei Darstellungen des Großkönigs, die beide mit einer runden Kappe mit Saum oder umlaufendem Band dargestellt sind, jedoch keine Hörner als mögliches Zeichen der Vergöttlichung besaßen (**I-Nr. 63:** Nr. 64. 81). Vergleichbar ist diese Kappe mit der des Gottes Pirinkir (**I-Nr. 63:** Nr. 31) und der des Sonnengottes Nr. 34. Die beiden Begleiterinnen der Šawuška, Ninatta und Kulitta, tragen zwar ebenfalls eine runde Kappe, doch führt bei diesen ein Band über den Kopf.

Die runden Kappen ohne Wulst²⁸⁸⁸, wie sie sich beim Großkönig, Sonnengott, Würdenträgern und anderen Gottheiten finden lassen, sind nicht immer zweifelsfrei von unbedeckten Köpfen²⁸⁸⁹ zu unterscheiden.

Die runden Kappen mit ›Horn‹ bzw. ›Wulst‹ sind ebenfalls verwechselbar mit Haarbändern bzw. Diademen. Bei näherer Betrachtung der Haartracht auf dem gut erhaltenen Fausrhyton²⁸⁹⁰ entsteht sogar der Eindruck, dass es sich um einfache Stirnbänder, Diademe oder Girlanden auf den Köpfen des Großkönigs und seiner Musikbegleitung handeln könnte.

Bei dem bisweilen schlechten Erhaltungszustand der Bildwerke wäre es auch denkbar, dass die Kappen mit einfachem ›Horn‹ an der Front, wie sie auf den Felsbildern bei den Lokalfürsten angedacht sind, keine Hörner meinen. Vielmehr könnte es sich bei dem Wulst um die Darstellung eines Stirnbandes bzw. eines Bandes handeln, das über eine Kappe gelegt war²⁸⁹¹. Dies würde das lange formulierte Problem der Divinisierung von Lokalfürsten lösen.

Ein Haarband mit einem Nackenschleier oder langen, darunter hervortretenden Haaren zierte sowohl Frauen²⁸⁹², männliche Akteure des Ritualgeschehens²⁸⁹³ als auch Gottheiten²⁸⁹⁴. Der Hinterkopf war dabei halbrund; eine Entscheidung, ob es sich um Haare oder einen Schleier handelt, ist nicht immer zu treffen. Eine Sonderform des Haarbands blieb bei Darstellungen von Göttinnen erhalten.

Anm. XL contra Ünal 2007, 341. Die ^(TUĞ)*lupanni*-Kopfbedeckung ist nach Mouton nicht gleichzusetzen mit der *KILĪLU*-, »Girlanden/Diadem«-Kopfbedeckung der (männlichen und weiblichen) PriesterInnen.

2888 Großkönig in Kombination mit dem langen Gewand: Sirkeli 1 und 2 (**I-Nr. 55**); Yazılıkaya Nr. 64 s. **I-Nr. 63** Übersicht Kammer A (Seeher 2011, 32 Abb. 23) und Nr. 81 s. **I-Nr. 63** Übersicht Kammer B (Seeher 2011, 100 Abb. 108) und auf Siegeln. Sonnengott: Kammer 2, Südburgkomplex (**I-Nr. 21**); Ğerabluš/Karkemiš, goldene Sonnengottdarstellung – hier erscheint die Musterung wie gestrickt (**PM-Nr. 82**); Megiddo-Elfenbeinplakette (**PM-Nr. 125**); Yazılıkaya Nr. 34 s. **I-Nr. 63** Übersicht Kammer A (Seeher 2011, 32 Abb. 23).

Andere Gottheiten: Yazılıkaya **I-Nr. 63** s. Übersicht Kammer A (Seeher 2011, 32 Abb. 23) Pirinkir? (Nr. 31), Ninatta und Kulitta (Nr. 35. 36): Rundkappe mit mittigem Wulst (?); geflügelte Gottheit mit abgebrochenem Stab in der Hand: Pirinkir?, Ankauf, Rogers Fund and Michael Ward Gift, 1990, Metropolitan Museum, New York, Accessions Nr. 1990.255 <<https://www.metmuseum.org/art/collection/search/327438>> (03.09.2022).

WürdenträgerInnen (?): Taşçı A und B (**I-Nr. 57**): alle Beteiligten (WürdenträgerInnen, Gewandlänge unklar); Tell Açana (**I-Nr. 58**): Adorant mit zweiteiligem Gewand und Adorantin (?) in langem Gewand, das nur das vordere Bein frei lässt.

2889 Jäger in Alaca Höyük mit kurzem Gewand (**I-Nr. 2**); Jäger auf Kastamonou-Schale (**PM-Nr. 95**); Jäger, Scherbe aus Selimli (**PM-Nr. 118**); Personen der Alaca Höyük-Vase (**PM-Nr. 13**) mit langen, gegürteten Gewändern (Kopfbedeckung aber relativ unklar); Gabenbringer Bitik-Vase? (**PM-Nr. 25**); alle Personen auf der

Stiersprungvase-Hüseyindede B (**PM-Nr. 85**); fast alle Personen auf der İmandık-Vase (**PM-Nr. 88**).

2890 Aus dem Kunsthandel 1976 erworben, Boston, Museum of Fine Arts, Accessions-Nr. 2004.2230, <<https://collections.mfa.org/objects/322343/drinking-vessel-in-the-shape-of-a-fist>> (03.09.2022); Güterbock – Kendall 1995, 45–60.

2891 Lokalfürsten in Hanyeri/Gezbel (**I-Nr. 38**), Hemite (**I-Nr. 40**), Imamkulu (**I-Nr. 41**), jeweils in kurzem Gewand; ›Tarkondemos‹-Siegel mit langem Gewand (**PM-Nr. 134**); alle Würdenträger des Fausrhyton nicht mit ›Horn‹ (Boston, Museum of Fine Arts, Accessions-Nr. 2004.2230, <<https://collections.mfa.org/objects/322343/drinking-vessel-in-the-shape-of-a-fist>> (03.09.2022); Güterbock – Kendall 1995, 45–60 Abb. 3.1–3.5).

2892 Yağrı (**I-Nr. 61**): Sitzende auf der rechten Seite; Alaca Höyük (**I-Nr. 2**) Adorant(in)? vor thronendem Wettergott; Bitik-Vase (**PM-Nr. 25**): sitzende Person mit langem Gewand links (oder handelt es sich hier um einen Mann?).

2893 Alaca Höyük (**I-Nr. 2**): ›Gaukler‹ und Würdenträger (männlich, weiblich?) auf der rechten Torinnenseite; eventuell Bitik (**PM-Nr. 25**): Lanzenträger (oder ohne Kopfbedeckung); Boğazkale (**PM-Nr. 46**): Gabenbringer; Hüseyindede A (**PM-Nr. 84**): Fries 3); Thronende und jeweils erster Adorant. Haarband ohne Schleier: auf Hirschrhyton (**PM-Nr. 147**): Gabenbringer.

2894 **PM-Nr. 5**: Gott oder eher Herrscher; Hirschrhyton (**PM-Nr. 147**): Schutzgott der Wildflur; rundplastische geflügelte Statuette mit Goldband aus dem Kunsthandel, Ankauf, Rogers Fund and Michael Ward Gift, 1990, Metropolitan Museum, New York, Accessions Nr. 1990.255 <<https://www.metmuseum.org/art/collection/search/327438>> (03.09.2022).

Besonders große Ohren haben die beiden äußeren Gottheiten der göttlichen Trias²⁸⁹⁵, die erklärbar werden bei einem Blick auf den ›Kopfschmuck‹ einer Statuette²⁸⁹⁶, bei der etwas vor die Ohren gespannt ist. Es könnte sich um einen Trachtbestandteil wie ›Ohrenschützer‹ handeln.

Typische weibliche Kopfbedeckungen finden sich lediglich bei den Göttinnen in Yazılıkaya (**I-Nr. 63**; Nr. 43. 45–63). Alle weiblichen Gottheiten – mit Ausnahme der auf der linken Seite – tragen einen Polos mit kannelurenartigen Verzierungen, z. T. mit ›Mauerkrone‹.

Eine leicht spitz zulaufende Haube mit Nackenschleier oder langen Haaren hatten göttliche und königliche Frauen²⁸⁹⁷, aber auch Schutzgottheiten²⁸⁹⁸. Diese Beispiele sind sämtlich seitenansichtig. Möglicherweise stellen sie die in der Rundplastik besser erkennbaren radkappenartigen Kopfbedeckungen (›Strahlenkranz‹) dar²⁸⁹⁹.

Die einfachste Variante der Kopfbedeckung war ein über den Kopf gezogener Mantel oder Umhang/Schleier²⁹⁰⁰. Diese Personen werden als weiblich interpretiert, es könnte sich um Würdenträgerinnen oder Göttinnen handeln. Sie erscheinen lediglich auf Reliefvasen. Ein Schleier, der das gesamte Gesicht bedeckte, ist nicht dargestellt, kann aber möglicherweise aus der Handbewegung auf der Bitik-Vase gefolgert werden (**PM-Nr. 25**).

Die Spitzmütze mit einem bzw. mehreren Hörnern – die üblicherweise als göttliches Symbol interpretiert werden – erscheint regelmäßig in den Darstellungen, jedoch nie auf Reliefvasen. Die Spitzmützen mit einem Horn zierten meist männliche²⁹⁰¹, aber auch weibliche²⁹⁰² Gottheiten und Herrscher²⁹⁰³. Die Darstellung des Herrschaftsanspruches konnte also einer an den Wettergott angepassten Ikonographie erfolgen. Zur Spitzmütze des Bogenträgers gehörte das Horn stets dazu. Bereits Bonatz ist nicht überzeugt, dass die Darstellungen mit Horn zwingend einen verstorbenen König zeigen müssen²⁹⁰⁴.

Die Spitzmützen mit mehreren Hörnern gehörten zu männlichen Göttern, die sowohl kurze als auch lange Kleider trugen²⁹⁰⁵. An den Spitzen war bisweilen ein Band befestigt wie auf dem Fausrhyton²⁹⁰⁶ und beim Wettergott auf dem Vasenfragment aus dem Südteich. An der Spitze konnten aber auch verschiedene Symbole angebracht gewesen sein²⁹⁰⁷. Abgerundet war die Spitze bei der ›Statuette einer tanzenden Gottheit‹

2895 Göttliche Trias (**PM-Nr. 27**).

2896 Thronende (Sonnen-)Göttin mit Kappe und ›Ohrschutz‹, **PM-Nr. 32** aus Boğazkale-Kayalıboğaz. Große Ohren hat zwar auch die thronende Göttin in New York, Metropolitan Museum of Fine Arts, Accessions Nr. 1989.281.17, <<https://www.metmuseum.org/art/collection/search/327406>> (03.09.2022), doch dürfte es sich hier um die Darstellung der ›natürlichen‹ Ohren handeln. **2897** Alaca Höyük (**I-Nr. 2**) ›Großkönigin‹ und thronende Göttin; Firaktin (**I-Nr. 34**): Hebat und Puduhepa; Gâvurkalesi (**I-Nr. 35**): Thronende; Kayalıpınar (**I-Nr. 47**): Thronende; Ras Schamra/Ugarit, Abdrücke von Siegeln (**PM-Nr. 115. 116**).

2898 Anhänger aus Assur (**PM-Nr. 108**): Darstellung eines Gottes; Eskiyapar-Vase (**PM-Nr. 79**): Gott auf Hirsch. **2899** s. Kohlmeyer 1983, 46 Anm. 434 Göttinnen, die in das Becken von Eflatun Pınar (**I-Nr. 30**) hineingestellt waren, vgl. (Sonnen-)Göttin mit Strahlenkranz (**PM-Nr. 7**).

2900 Hüseyindede A (**PM-Nr. 84**): zwei Personen, jeweils Krummstab bzw. Stab in der Hand sowie ein Teil der Götterfiguren; Reliefvase von İnandık (**PM-Nr. 88**) ähnlich: zwei Personen, eine mit Krummstab, eine ohne Objekt; Sitzende rechts auf der Bitik-Vase (**PM-Nr. 25**).

2901 Kurunti auf der Altınyayla-Stele (**I-Nr. 4**); Firaktin (**I-Nr. 34**); vorderer unbärtiger Gott/Herrscher in Gâvurkalesi (**I-Nr. 35**). Zwölfergruppen: **I-Nr. 63**: Nr. 1–12 (Übersicht Kammer A, Seeher 2011, 32 Abb. 23) und Nr. 69–80 (Übersicht Kammer B, Seeher 2011, 100 Abb. 108), s. auch I 1.1.4, wobei die Mützen von Kammer B Riefeln aufweisen, ähnlich in Kammer A Nr. 14–16, 18–27. 30. 32. 38. 39, ebenfalls teils mit Riefeln; Yeniköy (**PM-Nr. 130**); Gott auf

Fausrhyton mit Bommel an der Mütze in Boston, Museum of Fine Arts, Accessions-Nr. 2004.2230, <<https://collections.mfa.org/objects/322343/drinking-vessel-in-the-shape-of-a-fist>> (03.09.2022).

2902 Thronende Göttin Ala auf Hirschrhyton (**PM-Nr. 147**).

2903 Bogenträger vom Karabel (**I-Nr. 42**; in Verbindung mit Herrschaftsanspruch, Bonatz 2007a, 123); Firaktin-Relief Hattušili III. (**I-Nr. 34**).

2904 Ehringhaus 2005, 106, s. zur Diskussion Akurgal 1961, 81; Bonatz 2007a, 111–136.

2905 Alaca Höyük (**I-Nr. 2**): lang, thronender Wettergott; Çağdın (**I-Nr. 23**): kurz, Wettergott; Eflatun Pınar (**I-Nr. 30**): Berggötter mit Schuppenrock; Fassılar (**I-Nr. 33**): Berggott mit langem Gewand und Wettergott mit kurzem Gewand; Gâvurkalesi (**I-Nr. 35**): kurz, hinterer Gott; Hanyeri (**I-Nr. 38**): Berggott; Imamkulu (**I-Nr. 41**): Wettergott; Yazılıkaya Nr. 42. 44. Berggottzeichen bei Nr. 64 s. **I-Nr. 63** Übersicht Kammer A (Seeher 2011, 32 Abb. 23) und Şarruma bei Nr. 81 s. **I-Nr. 63** Übersicht Kammer B (Seeher 2011, 100 Abb. 108); Elfenbeinstatuette (**PM-Nr. 29**): Berggott mit Spitzmütze; zahlreiche Rundbilder stehender Götter mit erhobenen Armen.

2906 Aus dem Kunsthandel 1976 erworben, Boston, Museum of Fine Arts, Accessions-Nr. 2004.2230, <<https://collections.mfa.org/objects/322343/drinking-vessel-in-the-shape-of-a-fist>> (03.09.2022); Güterbock – Kendall 1995, 45–60.

2907 Anhänger mit Darstellung eines hethitischen Gottes (**PM-Nr. 30**). Gut vergleichbar dazu die hohen Kopfbedeckungen der Krummstabträger einer Göttertrias aus

(**PM-Nr. 26**). Daneben trugen die Spitzmütze mit mehreren Hörnern sowohl die verstorbenen Großkönige Šuppiluliuma²⁹⁰⁸ und Tuḫalija²⁹⁰⁹, als auch der zum Zeitpunkt der Errichtung noch lebendige Kurunta²⁹¹⁰. Letzteres wurde als Argument verwendet, dass mit den Darstellungen auf den Felsbildern nicht die Könige selbst, sondern (ihre) Götter gemeint waren, wogegen bereits argumentiert wurde²⁹¹¹.

Neben dieser ohnehin nur mäßig standardisierten Verwendung gab es zahlreiche Sonderformen. Den Kopf von Mischwesen zieren die jeweiligen Tierattribute von Tauride, Felide, Capride bzw. Avide²⁹¹². Der Kopf des Kriegergottes am ›Königstor‹ war von einem Helm mit Seitenwangen geschützt (**I-Nr. 18**). Den Kopf des ›Mykeners‹ auf der Scherbe zierte möglicherweise ein Eberzahnhelm mit Schweif und Horn (**PM-Nr. 55**). Einen (kürzeren) ›Schweif‹ tragen die auf den ägyptischen Reliefs dargestellten Hethiter²⁹¹³. Heute nicht mehr nachvollziehbar sind die Ausbuchtungen am Kopf des Akteurs der Kampfszenen 1 sowie 2 von Boğazkale (**I-Nr. 10. 11**), diejenigen auf dem Kopf der nackten Person von Imamkulu (**I-Nr. 41**) sowie die der aus einem ›Strauch‹ hervorstehenden Person mit ›Narrenkappe‹ auf dem Faustrhyton²⁹¹⁴.

Bemerkenswert ist, dass die menschlichen Männer keinen Bart trugen²⁹¹⁵. Der Bart war Göttern, vor allem den Wetter- und Berggöttern, letzteren jedoch nicht immer, vorbehalten²⁹¹⁶. Haare konnten bei Männern und bei Frauen über den Rücken reichen. Dies ist im Fall der rundplastischen Darstellungen, vor allem bei den männlichen Gottheiten gut nachzuvollziehen.

Ohringe wurden von Menschen und Gottheiten getragen und betonten das Körperteil Ohren stark, worauf im Kapitel Soundscape zurückzukommen ist²⁹¹⁷.

Anhand dieser Bandbreite wird sichtbar, dass es technisch möglich gewesen wäre, Lebensformen anhand der Kopfbedeckungen zu charakterisieren. Der Grund, warum dies nicht durchgehend einheitlich erfolgte, dürfte in der Darstellungspraxis und dem Inhalt des Dargestellten liegen. Eine Annäherung an eine Standardisierung geschah eher in den weniger differenzierenden SolitärDarstellungen.

Wie sich bereits bei den Schriftquellen abzeichnete²⁹¹⁸, war der Habitus des Großkönigs nicht einheitlich. Eine Markierung von Göttlichkeit bei Sterblichen durch die Hörnerkrone ist somit nicht zwingend²⁹¹⁹, denn bereits in den Texten konnten lebendige Sterbliche und Gottheiten die gleiche Tracht tragen, ohne dass dadurch die Sterblichen zu Gottheiten wurden.

Ras Schamra/Ugarit (**PM-Nr. 109**); Yazılıkaya (**I-Nr. 63**: Nr. 41 oben, Übersicht Kammer A) Stierapplikation, Wettergott des Himmels oder Tašmišu; s. auch das ältere ›Tyszkiewicz-Rollsiegel‹ mit Halbmond auf der Spitze (?) (**PM-Nr. 140**).

2908 Kammer 2 – Südburgkomplex (**I-Nr. 21**): mit Bogensträger.

2909 Tempelkomplex 5 (**I-Nr. 16A**): im kurzen Rock.

2910 Hatip (**I-Nr. 39**).

2911 Dmçol 1998a, 162 f.; Herboldt 2005, 57 f., keine allein stehenden Gottheiten s. III 2.1.3.5.

2912 Beispielsweise Stierhörner: Yazılıkaya (**I-Nr. 63**: Nr. 28/29, s. Übersicht Kammer A); Stierkopf Mediggo-Elfenbeinplakette (**PM-Nr. 125**). – Felidenohren: Mischwesen von Eflatun Pinar (**I-Nr. 30**), Imamkulu (**I-Nr. 41**). – Tamburinschlagende Person mit Tiermaske, Capride? (**PM-Nr. 48**). – Vogelköpfige Hauben bei Siegeln (z.B. **PM-Nr. 60. 63. 120**), zum Vogelköpfigen s. Bossert 1959, 11–18, der meint, unter der Maske könne sich der Großkönig verbergen.

2913 s. Bossert 1942, 168 Abb. 733–735: Darstellung gefangener hethitischer Würdenträger, beide mit Kappe, einer mit langem Gewand, einer mit Rock und Mantel. Die Ausstattung des Knienden ist nicht mehr erkennbar,

ebenda 172–177. 179 Abb. 745–753. 756. 760: Darstellung der Schlacht von Kadeš, u. a. Darstellung von einachsigen hethitischen Streitwagen mit zwei bzw. drei Personen, zwei Zugpferden und sechs-speichigen Rädern, Darstellung des Ḫattušili mit seiner Tochter, des hethitischen Königs in der Schlacht von Kadeš auf seinem Wagen sowie des hethitischen Heeres inklusive ›Hilfsvölker‹ vor Kadeš. Handgemenge und getötete Hethiter am Boden. Ramses-II.-Zeit.

2914 Aus dem Kunsthandel 1976 in Boston, Museum of Fine Arts, Accessions-Nr. 2004.2230, <<https://collections.mfa.org/objects/322343/drinking-vessel-in-the-shape-of-a-fist>> (03.09.2022); Güterbock – Kendall 1995, 45–60.

2915 Zum Thema Gesichtsbehaarung/Bart s. Haroutunian 2002, 43–52.

2916 **I-Nr. 63**: Berggötter Nr. 13–15. 16a. 17, unklar Nr. 23 und 24, Mondgott Nr. 35. Ea Nr. 39. Kumarbi Nr. 40. Wettergott des Himmels Nr. 41. Teššup Nr. 42 bärtig, s. Übersicht Kammer A. Ausnahmen ohne Bart: Hanyeri (**I-Nr. 38**); Imamkulu (**I-Nr. 41**).

2917 Zur Soundscape s. III 3.

2918 s. III 2.2.1; III 2.2.2.

2919 van den Hout 1995a, 559; Bonatz 2007a, 126 f.

III 2.2.3 Insignien: *kalmuš*, Speere und Stäbe

Nachdem nun aufgezeigt wurde, dass sich das Gewand und die Kopfbedeckung des Großkönigs nur in Details von den Gewändern der Umstehenden abhob, steht zu untersuchen, ob andere Objekte als Insignien seinen Status markierten.

III 2.2.3.1 Konzepte der Schriftquellen

Ein oft als Zeichen des Königtums diskutiertes Objekt ist der *kalmuš*²⁹²⁰. Dabei handelt es sich um eine Art »Lituus, Krummstab«, der mit verschiedenen Metallen verziert sein konnte, während das Grundmaterial Holz war. Der Umgang mit diesem Krummstab war speziell geregelt. Meist wurde er lediglich vom Großkönig gehalten, selten aktiv zur Ausführung von Handlungen wie dem Berühren des Opferbrotens²⁹²¹ eingesetzt und am Ende des Ritualgeschehens (vom Thron) weggebracht. Das *GAMLU(M)* konnte aber auch von Gottheiten und Beschwörungspriestern getragen und verwendet werden²⁹²². Im Auftrag des Königs trugen ihn die DUMU.É.GAL. Beispielsweise gab der König ihn aus den Händen während der Wagenfahrt, möglicherweise auch während der Libationen, ebenso während er auf dem Thron saß²⁹²³. In letzterem Fall wurde er an die rechte Seite des Throns gestellt²⁹²⁴ bzw. gemeinsam mit der ^{GIŠ}*marin(na)*-Lanze²⁹²⁵ und der ^{GIŠ}ŠUKUR-Zeremoniallanze²⁹²⁶ auf den Thron gelegt²⁹²⁷.

Die ^{GIŠ}ŠUKUR-Zeremoniallanze bzw. ihr »Tuch« spielten ebenfalls im Rahmen der Festrитуale für den Großkönig eine Rolle²⁹²⁸. Sie wurde von verschiedenen Menschengruppen wie beispielsweise den »Bronzelanzenmänner«²⁹²⁹ oder den »Goldlanzenmann«²⁹³⁰ getragen. Die ^{GIŠ}ŠUKUR konnte dem Großkönigspaar ins Schlafgemach gelegt werden²⁹³¹ bzw. im Rahmen des Totenrituals als Zeichen für das Trinken für den verstorbenen König dienen²⁹³². Ein Exemplar war am Eingang des Palastes aufgestellt²⁹³³. Daneben wird ^{GIŠ}PA als – bisweilen verziertes – »Szepter« übersetzt, das jedoch nicht vom König, sondern von Würdenträgern des Palastes²⁹³⁴ oder Göttern²⁹³⁵ getragen wurde.

2920 Alp 1947, 164–175; Haas 1994, 201–203 contra Beckman 1988, 42 mit Anm. 65: kein Hirtenstab, da Krümmung nach unten; Puhvel 1997, 28–30, stets mit GIŠ determiniert »crook, crozier, lituus«.

2921 Alp 1947, 167 f. KUB 2. 10 IV 24–35.

2922 Vgl. akkadisch *GAMLU(M)*-, »crook, curved staff«. CAD G, 34 f. ebenfalls ein Zeichen des Königtums, wurde auch von Gottheiten und Beschwörungspriestern getragen und verwendet, meist aus Holz, aber mit Edelmetallen beschlagen.

2923 Alp 1947, 165–167 mit Beispielen; Haas 1994, 202 KUB 10. 21 Vs. I 1–20.

2924 KUB 10. 21 Vs. I–20.

2925 ^{GIŠ}*marinna*, »Lanze?/Gegenschlagstäbe?«, ein Musikinstrument; Puhvel 2004, 66–69: *māri*-, »(c.), manual tool or weapon (with ›wood‹ determinative but metal component) such as a skewer, scimitar, hatchet (the kind wielded by ^{PLAMA} at Yazılıkaya or the deity on the Royal Gate at Boğazköy; complemented by shield in left hand; a royal insignie along with *tūri*- ›spear‹ and *kalmuš*- ›crook‹) [...] *mari*- is not ›spear‹«. Güterbock – Hoffner 1989, 183 f.: »spear, javelin?«. Zum Instrument s. III 3.1.1.

2926 Haas 1994, 201 »Lanze des Anblicks«, *šakuwannaš* ^{GIŠ}ŠUKUR, ^{GIŠ}*turi*- (KBo 25. 171 Rs. V 3', 16'); Singer 1983, 91: **šakuwatar*, »viewing, displaying«, wörtlich: »viewing, seeing« nur in Bezug auf ^{GIŠ}ŠUKUR/^{GIŠ}*turi* belegt, Übersetzungsvorschlag »Zeremoniallanze« (Güterbock u. a. 2002, 64 f.).

2927 Puhvel 1997, 28 KUB 10. 17 II 13 f.

2928 Haas 1994, 202 f. Es gab die Lanze in Gold, Bronze und Eisen. Im *nuntarriyašha*-Festrитуale wurden eine weiße und eine goldene Lanze verwendet (KBo 11. 43 Vs. I 18–25). Im KILAM- wie auch im AN.TAḤ.ŠUM-Fest vollzog man Handlungen mit dem »Tuch« der Lanze (KBo 4. 9 Vs. II 23–25, 32–36, Rs. III 26–31, 34 f., Rs. IV 7 f., 21'–25') und mit der (eisernen) Lanze selbst, die von den Handwerkern bzw. ihrem Vorsteher dem König (kurz) übergeben wurde (KBo 10. 23 + Vs. I 22'–34'). Im Kult von Nerik war der Türöffnungsritus von einer eisernen Lanze eingeleitet (Bo 2839 Vs. III 32').

2929 Haas 1994, 203 seit althethitischer Zeit belegt, z. B. in KUB 34. 123 + KBo 4. 13 Rs. V 15; KUB 7. 54 Vs. I 11. Außerdem gibt es ein Beschwörungsritual des Maddunana, des »Bronzelanzenmannes«.

2930 Haas 1994, 203 CTH 19: seit althethitischer Zeit belegt.

2931 Haas 1994, 203 KBo 17. 1.

2932 Haas 1994, 203 Bo 120/p: eine bronzene Lanze.

2933 Haas 1994, 203.

2934 Alp 1947, 164 mit Anm. 5: u. a. ^(LÜ)MEŠEDI, BĒL É.TM, und einmal durch den ^(LÜ)SANGU; Güterbock u. a. 2002, 203 f.: An ihn konnten *šappareš*- gebunden sein, unbekanntes Bedeutung: Teil des »Kleidungsstücks«, »Messer«. Popko 1978, 98 f. überlegt, ob *šuruhha*-Holz? das hethitische Wort für ^{GIŠ}PA, »Szepter, Stab« sein könnte.

2935 Alp 1947, 172 Anm. 21 mit Textstellen: verschiedene Wettergötter (von Maraš, Kunkunija), Zalijanu, Zababa.

III 2.2.3.2 Konzepte der Bildwerke und des (Be-)Fundes

Der lange, nach unten gerichtete Krummstab wie ihn der Großkönig oder der Sonnengott auf den hethitischen Bildwerken beispielsweise in Yazılıkaya (**I-Nr. 63**: Nr. 64. 81) tragen, wird meist als *kalmuš* der Texte identifiziert²⁹³⁶. Der Arm mit dem Krummstab ist stets angewinkelt. Er wird sowohl in der linken²⁹³⁷ als auch in der rechten Hand²⁹³⁸ gehalten – anscheinend auch nur wenig abhängig davon, ob mit der rechten Hand etwas Aktives ausgeführt werden musste oder in welche Richtung der bzw. die Dargestellte blickt. In der langen Variante wurde er nach unten, hinter dem Körper getragen. Seine Inhaber bzw. Inhaberin waren der Großkönig, der Sonnengott und weibliche Göttinnen oder Mischwesen (**PM-Nr. 27**) oder nicht deutbare Gottheiten (**PM-Nr. 109**). Erst im post-Großreich erscheint auch die (Groß-)Königin mit dem langen Krummstab (Malatya [**I-Nr. 52A**]). Der Großkönig ist zwar möglicherweise anhand des Stabs zu erkennen, doch war er nicht ihm oder dem Sonnengott vorbehalten. Jede nicht-göttliche Person mit Krummstab in den Händen wird als Großkönig interpretiert, weshalb die Folgerung, er sei ein großkönigliches Insignum, in einen Zirkelschluss mündet und nicht als finales Argument verwendet werden soll.

Zwischen Text und Befund gibt es einen Unterschied in der Ausführung von Libationen: Laut Text wurde der *kalmuš* abgegeben, im Bild wird er weiterhin getragen. Dies erklärte bereits Sedat Alp mit praktischen Gründen bei der Ritualumsetzung bzw. im Bild mit dem ›Zwang‹ zur Wiedererkennbarkeit des Königs²⁹³⁹.

In einer kürzeren Variante konnte der am Ende gebogene Krummstab sowohl nach vorne gestreckt als auch nach hinten auf die Schulter gelegt werden. Der kurze Stab wurde jedoch weder vom Großkönig noch vom Sonnengott verwendet. Nach vorne gestreckt gehörte er zu nicht identifizierbaren Würdenträgern²⁹⁴⁰ bzw. Gottheiten: dem Schutzgott der Wildflure²⁹⁴¹ oder einem bärtigen Gott²⁹⁴². Über die Schulter gelegt findet er sich beim Schutzgott der Wildflure²⁹⁴³ bzw. der Ala²⁹⁴⁴, in Fraktin (**I-Nr. 34**) beim Wettergott – oder eben beim Schutzgott – sowie bei verschleierte Würdenträgerinnen²⁹⁴⁵. Ein Beispiel zeigt einen kurzen Stab, der hinter der Körpermitte getragen wurde²⁹⁴⁶.

Ein weiterer Stab mit leichter Krümmung erscheint auf den Bildwerken, der in die Höhe gestreckt wurde wie auf dem zweiten Fries von Hüseyindede (**PM-Nr. 84**) und auf dem dritten Fries von İnandık (**PM-Nr. 88**). Die Position der Stabträger direkt vor der ›gemauerten‹ Konstruktion von Hüseyindede bzw. direkt

2936 Vergleiche mit dem Befund bereits bei Alp 1947, 169–172; Haas 1994, 201–203, s. zu weiteren Belegen aus anderen Kulturen Ambos – Krauskopf 2010, 127–153.

2937 Linke Hand: s. Yazılıkaya Tuthalija (**I-Nr. 63**: Nr. 64. 81, s. Übersichten Kammer A bzw. B); Boğazkale, Gussform für Götterstatue: Schutzgott der Wildflure, in rechter Hand rückgewandter Greifvogel (**PM-Nr. 35 links**); Boğazkale, Sonnengott in Kammer 2, Südburgkomplex (**I-Nr. 21**); Sirkeli 1 (**I-Nr. 55A**): mit Anbetungsgestus; Ğerabluš/Karkemiš (**PM-Nr. 82**): goldene Einlage mit Lapislazuli mit Darstellung des Sonnengottes mit Flügelsonne, über dem rechten, ausgestreckten Arm Zeichen (vgl. Kammer 2); Yeniköy (**PM-Nr. 130**): Schutzgott der Wildflure auf Hirsch mit gehörter Spitzmütze, Krummstab über Schulter und Vogel in rechter Hand; Boston Fausthyton (Boston, Museum of Fine Arts, Accessions-Nr. 2004.2230, <<https://collections.mfa.org/objects/322343/drinking-vessel-in-the-shape-of-a-fist>> [03.09.2022]; Güterbock – Kendall 1995, 45–60 Abb. 3.1–3.5), rechte Hand streckt der Großkönig vor und libiert. Megiddo-Elfenbeinplakette (**PM-Nr. 125**): Sonnengott, auf ausgestrecktem Arm ein ›Symbol‹.

2938 Rechte Hand: s. Yazılıkaya Sonnengottsdarstellung (**I-Nr. 63**: Nr. 34, Übersicht Kammer A); Alaca Höyük (**I-Nr. 2**) vor dem Stier-Wettergott und das obwohl ein Anbetungsgestus mit der anderen Hand vollzogen wurde sowie einmal Krummstab mit gleichzeitiger Libation, Wahl der Hände nicht eindeutig zu erkennen, Alp 1947,

169 meint nach Bossert 1942, 503. 505 dass es die rechte mit dem Krummstab sei; Sirkeli 2 (**I-Nr. 55B**): mit Anbetungsgestus; Ğerabluš/Karkemiš (**PM-Nr. 82**): (pur) goldene Einlage mit Darstellung des Sonnengottes mit Flügelsonne, über dem linken, ausgestreckten Arm ein VITA- oder anchartiges Zeichen (vgl. Kammer 2). Weiterhin z.B. Siegelabdruck des Muwatalli (**PM-Nr. 65**); Megiddo-Elfenbeinplakette (**PM-Nr. 125**): Sonnengott, auf ausgestrecktem Arm ein Symbol; Boğazkale-Göttliche Trias (**PM-Nr. 27**); Boğazkale-Anhänger (**PM-Nr. 30**).

2939 Alp 1947, 169.

2940 Bei Würdenträgern ein deutlich kürzerer Krummstab. Boğazkale, Siegelabdruck des Tuthalija II. (**PM-Nr. 61**): unter dem Krummstab ein Hase; Hüseyindede B (**PM-Nr. 85**): Der Halfterhalter des Stieres streckt einen Krummstab nach oben über den Kopf des Tieres.

2941 Alaca Höyük (**PM-Nr. 8**); Hirschhyton (**PM-Nr. 147**).

2942 Boğazkale Anhänger (**PM-Nr. 30**).

2943 Yeniköy (**PM-Nr. 130**).

2944 Boğazkale, Nişantepearchiv (**PM-Nr. 62**).

2945 Jeweils die vordere von zwei verschleierte Würdenträgerinnen auf dem dritten Fries von İnandık (**PM-Nr. 88**) und auf dem zweiten Fries von Hüseyindede A (**PM-Nr. 84**), sowie bei einer nicht deutbaren Gestalt (Schutzgott der Wildflure?) aus Karkemiš (**PM-Nr. 81**).

2946 Boğazkale, Gussform (**PM-Nr. 35 links**): Schutzgott der Wildflure, in rechter Hand Greifvogel.

vor dem Postament mit Gottheitsbildern macht deutlich, dass es sich bei der Hebebewegung des Stabes um eine zentrale Handlung des Ritualgeschehens gehandelt haben dürfte.

Einen Stab, dessen Ende nicht erhalten ist, halten die Würdenträger von Alaca Höyük (**I-Nr. 2**): Vor der Sonnengöttin (?) tragen sie ihn über der Schulter, vor dem nicht erhaltenen Gott schräg vor dem Gesicht. Der Stab mit der Schlaufe von Alaca Höyük wurde hingegen mit beiden Händen vor dem Körper gehalten (**PM-Nr. 9**). Er erinnert an die Stäbe mit Schlaufen aus den Innenwangen von Alaca Höyük (**I-Nr. 2**).

Daneben gibt es Speere/Lanzen, die in Kombination mit Bogen und Schwert die ›Kriegerkönige‹ ausstatteten²⁹⁴⁷. Sie wurden ebenfalls zur (Eber-)Jagd eingesetzt²⁹⁴⁸.

Übermannshohe Lanzen bildeten auch das Zentrum von antithetisch aufgestellten Trägern: Bei der Reliefvase von Bitik wurden zwei Speere gekreuzt²⁹⁴⁹, in Alaca Höyük (**I-Nr. 2**) berühren die beiden Personen einen Speer²⁹⁵⁰. Auch Einzelpersonen konnten Speere tragen²⁹⁵¹. Auf dem Hirschrhyton sind hinter der Gottheit zwei Speere mit dem Blatt in den Boden gerammt (**PM-Nr. 147**). Der Wettergott von Hatti (?) in Yazılıkaya trägt als einziger einen solchen Stab (**I-Nr. 63**: Nr. 41).

Kürzere Lanzen mit breitem Blatt, die schräg gehalten werden, finden sich auf einem Bildwerk für Tutḫalija aus dem Tempelkomplex 5 (**I-Nr. 16A**), auf der Stele von Altınyayla (**I-Nr. 4**), auf dem einzigen Bildwerk von Yalburt (**I-Nr. 62**) mit der Umarmungsszene durch einen Berggott (Šarruma?, stark beschädigt²⁹⁵²) und auf der Stele von Çağdın (**I-Nr. 23**). Kurze bzw. schulterhohe Stäbe ohne Verbreiterung, die von Würdenträgern getragen wurden, gab es ebenfalls²⁹⁵³.

Daneben sind Keulen als Attribute der männlichen Götter wie in Yazılıkaya und auf Siegelungen belegt, Krummschwerter ebenso. Eine Axt ist auf dem ›Königstor‹ dargestellt (**I-Nr. 18**)²⁹⁵⁴. Das dreizackige Blitzbündel, das in der Eisenzeit wie auf der ›Babylon-Stele‹²⁹⁵⁵ zum Attribut des Wettergottes wurde, ist nur einmal belegt (**PM-Nr. 106**). Wetter- und Berggott halten meist eine Keule bzw. einen keulenartigen Gegenstand über den Kopf²⁹⁵⁶. Daraus folgt, dass mit gewisser Wahrscheinlichkeit für die passiv-mobilen, rundplastischen Darstellungen ebenfalls eine Keule rekonstruiert werden sollte.

Auch bei diesen sogenannten Insignien lässt sich kein klares Bild zur Art der Inszenierung des Königtums entwerfen. Der lange nach unten gehaltene Krummstab wurde zwar laut den Schriftquellen nur vom Großkönig verwendet, in den Bildwerken halten aber auch (anscheinend) weibliche Wesen diesen Stab. Die Lanze, die dem König ebenfalls zugeordnet war, wurde daneben auch in den Händen des Gottes der Wildflur bzw. eines Wettergottes angetroffen. Wenn einer der Stäbe eine Insignie war, dann am ehesten der lange nach unten gerichtete Krummstab. Die Interpretation der göttlichen Trias (**PM-Nr. 27**), die von einer geflügelten Sonnenscheibe überrahmt ist, sollte daraufhin überprüft werden.

Ein ›typisch‹ großkönigliches Merkmal gab es somit nicht, es handelte sich stets um eine Kombination aus unterschiedlichen Elementen wie der Kleidung, dem langen Krummstab, der möglicherweise der *kalmuš* der Texte ist, und der *lupanni*-Kappe. Die Inszenierung des Großkönigs fand somit wohl nicht primär durch die Art seiner Trachtbestandteile statt. Er dürfte also eher durch das ihn rahmende, passiv- und aktiv-mobilen Bühnenbild²⁹⁵⁷ wie Sitzgelegenheiten, Fortbewegungsmittel und Spacing von Menschen identifizierbar

2947 Lokalfürsten von Hanyeri/Gezbel (**I-Nr. 38**), Hatip (**I-Nr. 39**), Hemite (**I-Nr. 40**), Imamkulu (**I-Nr. 41**), Karabel (**I-Nr. 42**), Ortaköy (**I-Nr. 54**): unklar ob menschlich oder göttlich, eher göttlich; Torbalı (**I-Nr. 59**); z. B. Siegelungen **PM-Nr. 68. 110. 122. 134**.

2948 Nur Lanze bei Jagd/Kampf **I-Nr. 2**; **PM-Nr. (36.) 95**: namenlose Personen.

2949 **PM-Nr. 25**: unteres Register.

2950 **I-Nr. 2**: Innenseite des Tores, Alaca Höyük. Die Anordnung ist vergleichbar mit der antithetischen Stellung der Mischwesen um einen ›Lebensbaum‹ auf einer Plakette aus Bronze, Alaca Höyük (**PM-Nr. 12**).

2951 Boğazkale, Terrakotte (**PM-Nr. 36**); Kastamonu-Schale (**PM-Nr. 95**); Karkemiš, Fragmente eines Bandes aus Goldfolie (**PM-Nr. 81**).

2952 Zum Berggott Šarruma s. III 1.3.2.1.

2953 Karkemiš, Fragmente eines Bandes aus Goldfolie (**PM-Nr. 81**); Faustrhyton, hintere Person mit langem Stab

(Boston, Museum of Fine Arts, Accessions-Nr. 2004.2230, <<https://collections.mfa.org/objects/322343/drinking-vessel-in-the-shape-of-a-fist>> [03.09.2022]; Güterbock – Kendall 1995, 45–60 Abb. 3.1–3.5).

2954 Eventuell auf einer Gussform für Götterstatue: Gottheit mit kurzem Rock und übergeworfenem Mantel, Axt (?) in der linken Hand (**PM-Nr. 35** rechts). Eine Doppelaxt und eine Keule auf einem Siegel des Ini-Teššup wird durch Šarruma getragen (o. Abb., s. Beyer 2001, 47. A2a; Bonatz 2007a, 129 Anm. 27). Zur (minoischen) Doppelaxt in Anatolien s. Vanschoonwinkel 2004, 409–428.

2955 Babylon 1, s. Hawkins 2000b, 391–394; Hawkins 2000c, Taf. 209. 210.

2956 s. III 2.2.5.2.2.

2957 Zum Bühnenbild s. II 4.2.

geworden sein, wenn man nicht davon ausgehen will, dass er ohne eindeutige Identifizierung und Inszenierung am Ritualgeschehen teilnahm.

III 2.2.4 (Ritual-)Gefäße

Zur Ausübung des Ritualgeschehens, an dem u. a. der König teilnahm, gehörten Gefäße als Hilfsmittel. Ob ihre Art der Verwendung Rückschlüsse auf die Umsetzungspraxis erlaubt, wird im Folgenden untersucht. Innerhalb der Visionscape dürften sie eine zentrale Rolle bei der Kontaktaufnahme zwischen Menschen und Gottheiten gespielt haben.

III 2.2.4.1 Konzepte der Schriftquellen

Die Verwendung von Schalen, Tellern, Töpfen, Kannen, Ausgussgefäßen und anderen Sondergefäßen wurde in den Ritualtexten wie so vieles andere ausführlich und konkret geregelt²⁹⁵⁸. Durch die Determinierung als DUG ist sicher, dass es sich um ein Gefäß handelt.

Es ist müßig und nicht zielführend, alle aus den Texten bekannten Gefäßnamen und Zuordnungsbeispiele zu Gottheiten aufzuführen²⁹⁵⁹. Nur die wichtigsten seien genannt.

Es gab das ^(DUG) *huppar*, ein Gefäß, das u. a. im Totenritual²⁹⁶⁰ Verwendung fand und mit »bowl, keg« (Stamnos) übersetzt wird²⁹⁶¹. Darin waren Flüssigkeiten wie Bier, Wein oder Öl aufbewahrt; bei näherer Differenzierung war es aus Gold²⁹⁶², Silber²⁹⁶³ oder Holz²⁹⁶⁴. Die Reinigung der Knochen der Verstorbenen²⁹⁶⁵, die Handwaschung des Königspaares²⁹⁶⁶ oder die Reinigung der RitualmandantInnen²⁹⁶⁷ erfolgte in ihm bzw. mit seinem Wasser. Meist wurde es der Gottheit (nur) übergeben. Es diente nur selten der Libation²⁹⁶⁸, in das ^(DUG) *huppar* hinein wurde aber aus dem *iškaruh*-Gefäß libiert²⁹⁶⁹. Das *iškaruh*-Gefäß war wohl ein Gefäß aus Metall, das im Rahmen der Libation zur Hebung bzw. dem Empfang der Opferflüssigkeit verwendet wurde²⁹⁷⁰.

2958 Angeregt sei, den folgenden Ausdruck genauer zu untersuchen: CTH 519 KBo 2. 8 IV 20' »Sichelfest, EZEN₄ URUDUŠU.KIN«, übertragen von Hazenbos 2003, 139–141: Rs. IV (19') in die Gr[u]be. Die Männer der Riten bringen (20') Bierbrot. Sie essen. Sie trinken. Sie kümmern sich um die Gefäße. (21') Es gibt keinen Ritus. Die Formulierung »Sie kümmern sich um die Gefäße« ist unklar. Eine pragmatische Interpretation würde vermuten, dass nach dem Kultmahl die Gefäße »abgewaschen« werden mussten.

2959 Beispielsweise Coşkun 2001, 83–88 mit Verweisen auf seine Monographien. *hanešša*-Gefäß enthielten u. a. Bier oder Wein und waren auf dem Opfertisch abgestellt. Puhvel 1991, 76 f. ohne Aussage zu genauerer Bezeichnung, abzuleiten von »draw (liquids)«, »entnehmen (von Flüssigkeiten)«. Beispielsweise KBo 2. 7 Vs. 6'–17' (Carter 1962, 90–104; Haas 1982, 62). Zum *talaim(m)i*-Gefäß s. Cammarosano 2011, 25. Zum *itmari*- aus Silber und Bronze aus dem Inventar der Göttin der Nacht KUB 29. 4, s. auch *itmari*-Ritus KBo 19. 142 (Haas 1994, 489). Das Aussehen von Pithoi kann möglicherweise den hieroglyphenluwischen Zeichen *334–*347 entnommen werden. Zu *wakšur*-Gefäßen stellvertretend für Gottheit s. Haas 1994, 520 KUB 38. 1 Vs. I 2 f.

2960 In das mit Öl gefüllte Gefäß wurden die Knochen der Verstorbenen gefüllt. Im Totenritual steht es ohne Determinativ DUG, s. zum Totenritual CTH 450 s. I 1.2.2.

2961 Puhvel 1991, 387–392: »(n.), *huppara*- (c.), »bowl, pot, keg«, also a liquid or dry measure«, auch als Kochgefäß

verwendet; Vigo 2014, 26 Anm. 52: *hup(p)ar(a)*-Gefäß, »eine Schale, ein Fäßchen«. Ableitung *hupparalli*- sowie eine Maßeinheit *hupparanni*-. Die »Berufsbezeichnung« *huprala*-, »Töpfer« ist von diesem Wort abzuleiten.

2962 Beispielsweise Puhvel 1991, 390 KBo 11. 38 I 12–15: ein goldenes Gefäß.

2963 Beispielsweise Puhvel 1991, 388 KUB 4. 9 I 16; althethitisch KBo 25. 40 4.

2964 Puhvel 1991, 388 KUB 33. 59 III 7 f.: ^(GIS) *hupparaš*. In diesem Fall (vgl. KUB 29. 40 III 17 f. 21 f., 26, 30) tranken auch Pferde aus diesem Behälter. In Bo 1142/z + KUB 25. 31 Vs. 6 f. wurde es zusammen mit zwei ^{KUS} *kurša* verbrannt, zum *kurša*- s. I 1.2.1.2.2.

2965 Zum Totenritual CTH 450 s. I 1.2.2.

2966 Puhvel 1991, 390 KBo 11. 38 I 12–15: ein goldenes Gefäß.

2967 Puhvel 1991, 390 KBo 38. 306 (Bo 112/c) + IV 21.

2968 Beispielsweise Puhvel 1991, 387 KUB 20. 33 Vs. 14 mit *laḫuanzi*.

2969 Schuol 2004a, 10.

2970 Friedrich 1991, 88: »spitzes, in den Boden gestecktes Opfergefäß«. Puhvel 1984, 419 f. mit der Überlegung, dass es sich wohl um ein hattisches Lehnwort handelt und dem Verweis, dass die etymologische Ableitung, auf die Friedrich noch hinweist, wohl lediglich eine Homophonie ist.

Die offene Schale in der Hand der Thronenden wird als ^(DUG)GAL, *zeri-*, »Schale, Tasse, Becher« identifiziert²⁹⁷¹. Ähnlich wurden *hal(u)wani-*, *haliwani-*, »Trinkgefäße« verwendet²⁹⁷². Ein weiteres Trinkgefäß war das *aššuzeri-*, zusammengesetzt aus *aššu-*, »Wohl, Heil« und *zeri*, »Gefäß?«²⁹⁷³. Dieses wiederum wird mit dem ZA.ĤUM, *BIBRU* gleichgesetzt, wobei diese gleichzeitig (?) auch *hal(u)wani-*, *haliwani-* bezeichneten²⁹⁷⁴. Die Rhyta in Tierform hießen möglicherweise *BIBRU*, denn ihnen waren gegenständliche Formennamen beigelegt²⁹⁷⁵. Ein stehender Ausdruck in den Texten ist »das Trinken der Gottheit« (DINGIR *eku-*)²⁹⁷⁶.

Bemerkenswert ist die Verwendung des (tönernen) ^(DUG)*harši-* bzw. ^(DUG)*haršijalli-* Gefäßes, wobei ^(DUG)*haršijalli-* eine jüngere Variante zu ^(DUG)*harši-* ist. Die Worte werden zumeist mit »Pithos, Vorratsgefäß« übersetzt²⁹⁷⁷. Das ^(DUG)*harši-* Gefäß diente zur Aufbewahrung von Flüssigkeiten wie Wein, *marnuwan-* oder Öl, in jüngerer Zeit konnten im ^(DUG)*haršijalli-* auch Gerste, Brot, Honig oder Früchte aufbewahrt werden. Wahrscheinlich war dieses Gefäß verschließbar. Gleichzeitig handelte sich um ein Kultobjekt, das im Kult der Wetter-²⁹⁷⁸ und Berggottheiten²⁹⁷⁹ auftaucht. Deutlich seltener ist es für Quellen²⁹⁸⁰ und Flüsse²⁹⁸¹ belegt²⁹⁸². Die Handlungen an und mit dem Gefäß wurden oftmals im ›offenen Raum‹ vollzogen. Wahrscheinlich gab es einen zeitlichen und ätiologischen Zusammenhang zwischen *haršiharši-* Gewitter, dem Beginn des Jahres und diesem Gefäß²⁹⁸³. Die im Jüngeren Großreich in den Kultinventartexten standardisierten Herbst- und

2971 Kohlmeyer 1983, 46 Anm. 432 nach von Brandenstein 1943, 66 f. 85 f.; Puhvel 1984, 224; Özcan 2014, 376 Anm. 14.

2972 Puhvel 1991, 51 f.: »a drinking vessel«. Sie konnten aus Gold oder Silber sein, sind aber relativ selten belegt.

2973 Zu *aššu-* s. I 1.2.2.2.2.5.

2974 Puhvel 1984, 223 f.: aber auch parallel zu ZA.ĤUM verwendet. Der Zusammenhang mit *hal(u)wani-*, *haliwani-*, ist nicht ganz klar. Dieses Trinkgefäß wurde anscheinend ebenfalls mit dem Sumerogramm bezeichnet.

2975 Carruba 1967, 88–97; Haas 1994, 530–538: Zusammenstellung. Den Göttern waren Gefäße in bestimmten Formen zugeordnet, z. B. ein faustförmiges Gefäß dem Kriegsgott Zababa oder dem Wettergott (Haas 1994, 521 mit Anm. 247 und Belegstellen). Das *dubanzagi-* Gefäß zum Wettergott (Haas 1994, 523), Hirschgefäße für den Schutzgott der Wildflure (Haas 1994, 535 z. B. KBo 19. 128; Bo 5036 Rs. III 13–15).

2976 s. III 5.1.1.

2977 Nach Puhvel 1991, 194 *harsiyal(l)i-*, »(n.) ›breadbox, storage jar, pithos«, aus Keramik oder Holz. Puhvel 1991, 198: ^(DUG)*harši-*, »(c.) ›bowl, jar« (for liquids), [...] ^(DUG)*harši* is akin to *harsar/harsan-* ›head« [...] This mainly Old Hittite word was supplanted by *harsiyal(l)i-*, derived from the homophone ^(NINDA)*harsi-*«, s. auch Gurney 1940, 120–124; Neu 1970, 38; Archi 1973, 14–18; Popko 1978, 84–86. 95; Puhvel 1991, 391.

2978 Genannt werden u. a. der Wettergott (des Himmels?) in Neu 1970, 14 f. KUB 10. 11 IV 25 f. V 1–3; Popko 1978, 85. 95 IBoT 2. 5 Rs. 7; KBo 17. 74 + I 37. – Die Wettergötter von Ḫatti bei Popko 1978, 85. 95 KBo 10. 20 II 15. – Zum Wettergott der Wiese, s. Carter 1962, 154–176; Hazenbos 2003, 30–32. 37; Hazenbos 2004, 243 f. CTH 525. 3 KUB 25. 23 Vs. I 34'–50' »Kultinventar«: Befüllen im Tempel des Wettergotts der Wiese in Ḫakmiš und Öffnen des *haršijalli-* Gefäßes. Auch hier wird im Verlauf des Rituals das Kultbild zu einem ^(NA4)*huwaši* getragen. – Zum Wettergott von Zippalanda, s. Popko 1978, 85. 95 KBo 10. 20 I 38 f., KUB 10. 83 VI 4 f., KUB 30. 60 + KBo 14. 70 I 30 f., vgl. auch KUB 25. 32 + I 20, II 19 f. – Zum Wettergott von Kuliwišna, s. Popko 1978, 85. 95 vgl. z. B. KBo 15. 34 II 24' f., KBo 15. 36

II 12 f. – Zum Wettergott (von?) Mamnanta, s. Popko 1978, 85. 95 KBo 2. 7 Rs. 24–27 (Carter 1962, 94. 101), KBo 2. 13 Vs. 21–24. – Zum Wetter- und Berggott Ḫuḫušnaš der Stadt [x-ʔ] *ap/tup-pinašhapa(n)*, s. Hazenbos 2003, 56–58. 60 f. CTH 530, VS 28. 111 Vs. 16'–Rs. 6 »Kultinventar«, 13. Jh. – Zu Wettergöttern, U *haršiharši*, s. Hazenbos 2003, 176–190: Gelistet werden hier diejenigen, für die ein ^(NA4)*huwaši* bezeugt ist: U *haršiharši* der Stadt Ḫaḫanta (KUB 38. 6); der Stadt Ḫawalkina? (KUB 7. 24; Carter 1962, 116–122; Houwink ten Cate 1992, 139 f. Anm. 42); Hazenbos 2003, 193; der Stadt Iššanašši (KUB 38. 6); der Stadt Malitta (KUB 38. 6); der Stadt Šapargurwanta (KUB 38. 6).

2979 Zum Berggott Ziwana s. III 1.3.2.2, s. auch Popko 1978, 85. 95 vgl. in KUB 38. 32 Vs. 3 wird É.ŠĀ ^(DUG)*haršija* [š erwähnt. – Carter 1962, 154–176; Gurney 1977, 27; Haas 1982, 60 f.; Hazenbos 2003, 30–40 CTH 525. 3, KUB 25. 23 »Kultinventar« (Tuḫalija IV.-Zeit) Berg(gott) Ḫalwana/Ḫalwannaš in der Nähe der Stadt Urišta/Urešta. – Zu den Berggöttern Wanzapanda und Puparaš s. Hazenbos 2003, 74–78 CTH 530 KUB 56. 40 vgl. CTH 530 KUB 46. 22 + KUB 41. 34. – Zu Kar?-tiun[a (?)] s. Hazenbos 2003, 65–67 CTH 500, KBo 13. 246: Das Gottesbild wird wohl in die Nähe eines *huwaši* (s. I 1.2.1.1; III 2.2.6.2) getragen, wo auch die Handlungen an dem *harši-* Gefäß vorgenommen werden. – Zu Malimalija s. Carter 1962, 116–122; Popko 1978, 85. 95 KUB 7. 24 Vs. 1–15: im Tempel des Berggottes Kukumu/iša.

2980 Zur Quelle ^(U)Kalimma s. Hazenbos 2003, 58. 61: AN.TAḪ.ŠUM^(SAR)-Fest, am zweiten Tag Handlungen am *huwaši*; Archi 2004, 24. – Textvariante KUB 57. 97: Hazenbos 2003, 62–65, 13. Jh., aus paläographischen Gründen nach Ḫattušili III. zu datieren. s. auch III 1.3.3.2 und Hazenbos 2003, 70 KBo 26. 182: mit typischem Öffnen bzw. Füllen des *harši-* für ^(U)Kuwan(n)anija(š) (zur Quelle s. III 1.3.3.1).

2981 Hazenbos 2003, 58. 61: Fluss Zulija im AN.TAḪ.ŠUM^(SAR)-Fest; Archi 2004, 24; zu Zulijaš s. III 1.3.3.1.

2982 Außerdem erscheint es im Kult der Gottheiten Pirwa (Popko 1978, 85. 95 IBoT 2. 131 Vs. 15 f.), einer Pferdegottheit (Haas 1994, 281) sowie der IŠTAR von Šamuḫa (Popko 1978, 85. 95 vgl. KUB 21. 17 III).

2983 Zu Gewitter s. III 1.5.

Frühlingsfeste sind durch die Riten des Befüllens (*išhuwa-*) des *haršijalli*-Gefäßes im Herbst- und dem Öffnen (*kinu-*) im Frühjahrsfest verbunden²⁹⁸⁴.

Die Reihenfolge der Beschreibung auf den Tontafeln war Befüllen im Herbstfest vor dem Öffnen im Frühlingsfest, was möglicherweise Rückschlüsse auf den kalendarischen Ablauf des hethitischen Jahres zulässt. Im Herbst – nach der Ernte? – wurde das Gefäß meist mit Gerste befüllt. Es konnten aber auch Wein, Honig, Früchte oder Öl enthalten. Das Öffnen fand im Frühling statt und war oft auf den Tag nach dem ersten Gewitter des Jahres terminiert. Das herausgenommene Korn wurde gemahlen, gerieben und zu Opferbrot verarbeitet. Ein anschließendes Kultmahl ist belegt. Der Inhalt des Gefäßes gehörte der Gottheit, woraus sich laut Popko die ›Heiligkeit‹ des Gefäßes erklärt²⁹⁸⁵. Ein Ritualfragment bezeugt, dass das Gefäß stellvertretend für eine Gottheit oder ein ^(NA₄)*huwaši* als Fokuslokalität aufgestellt werden konnte²⁹⁸⁶. Ihm wurden in einem solchen Fall Opfer²⁹⁸⁷ bzw. Libationen²⁹⁸⁸ dargebracht. Es wurde zumeist im Tempel aufbewahrt und könnte dem hieroglyphenluwischen Zeichen, das wie ein Pithos aussieht, entsprechen²⁹⁸⁹. Ein entsprechender Raum trägt den Namen *É.ŠÀ haršijallijaš*, »Innengemach des *harši*-Gefäßes«. Darin konnte sich auch die Statue der Gottheit befinden. Des Weiteren weisen die Namen von Festen auf die zentrale Bedeutung dieser Handlungen hin: *EZEN₄ harši suḫḫawaš*, »Fest des Anfüllens des Pithos«; *EZEN₄ harši hešuwāš/genuwaš*, »Fest des Öffnens des Pithos«²⁹⁹⁰.

III 2.2.4.2 Konzepte der Bildwerke und des (Be-)Fundes

Weder in Yazılıkaya (**I-Nr. 63**) noch in Eflatun Pınar (**I-Nr. 30**) sind Libationen oder Gefäße dargestellt. Daher müssen die Informationen zu dieser Zurüstung aus anderen Quellen gewonnen werden.

Eine Zuordnung der Gefäßformen zu ihrer Funktion ist nur selten möglich. Eine gewisse Wahrscheinlichkeit kann lediglich bei Gefäßen, mit denen libiert wurde, erzielt werden, da sie Ausgüsse wie die Schnabelkannen besaßen²⁹⁹¹. Doch sei darauf verwiesen, dass auch die großen »Vorratsgefäße«²⁹⁹², theriomorphen Gefäße²⁹⁹³

2984 Zum Zeitaspekt s. III 1.5.2. Zum typischen Aufbau der Herbst- und Frühlingsfeste s. Hazenbos 2003, 168: »At the outset of the festival the storage vessel is either poured into (+ dat.-loc.) resp. filled (+ acc.) (in autumn) or opened (in spring): DUG *harši(jalli) suḫḫanzi/sunnanzi* (autumn), DUG *harši(jalli) hešanzi/kenuwanzi* (spring)«; auch Güterbock 1960, 81; Güterbock 1964c, 65 Anm. 69; Hoffner 1974a, 50; Houwink ten Cate 1992, 91 f. Ebenso im AN.TAḪ.ŠUM^(SAR)-Frühlingsfest (KBo 10. 20 I 36 f., II 16 f., zum Fest s. I 1.2.1). – Hazenbos 2003, 31–35 KUB 25. 23 Vs. I: »(38') When it thunders in spring, they break open (39') the *haršijalli*-(vessel) and the men of (the town of) Urišta grind (and) mill it«. (38') GIM-*an-ma ha-mi-iš-ḫi te-et-ḫa-i nu-kân* DUG *har-ši-ja-al-li* (39') *ge-nu-wa-an-zi na-at* LÚ.MEŠ^{URU}[*Ū*]*ri-iš-ta ḫar-ra-an-zi ma-al-la-an-zi*. Übersetzung 36–40 (Ḫalwanāš), CTH 525. 3, s. auch Carter 1962, 154–176. – Über den Ort der Festlichkeiten wurden z.B. in VS 28. 111 keine Angaben gemacht, es ist lediglich wahrscheinlich zu ergänzen, dass die GöttInnen(bilder) vor ein ^{NA₄}ZL^{KIN} getragen wurden. In den Zeilen Rs. 4 f. steht etwas Unverständliches. – AUSNAHME: Im Kult des Berges Daḫa ist die umgekehrte Reihung, nämlich das Öffnen dieses Gefäßes (hier: DUG *haršijalli*) im Herbst bezeugt (Popko 1994, 65 Tafelkatalog KUB 30. 60 + Vs. I 30 f.); dagegen wird das Gefäß dieses Gottes in Ḫattuša während eines Frühjahrsfestes geöffnet (KBo 10. 20 Vs. I 30 f., 37 f.).

2985 Popko 1978, 85.

2986 Popko 1995a, 140 CTH 406 KUB 9. 27 + KUB 7. 5 + KUB 7. 8 IV 11–16. s. auch die Aufzählungen KUB 25. 18 35, KUB 5. 24 und KUB 30. 41 II 26.

2987 Popko 1978, 86 ABoT 1 I 12 f., KBo 15. 36 II 12 f. u. a. sowie das Verneigen (im Innengemach) vor dem Pithos (auch durch den König): KUB 32. 108 Vs. 10 f.

2988 z.B. Lombardi 1997, 104 Anm. 87: AN.TAḪ.ŠUM^(SAR)-Fest, KUB 25. 18 III 23, 35, Tutḫalija-IV.-zeitlich: Der König opfert Brot und libiert noch ausgiebig den heiligen Orten des Tempels wie dem *harši*-Gefäß. Bei Popko 1978, 86 Libationshandlung des Königs, wo er im »Innengemach des Pithos« mit einer silbernen Trinkschale dreimal Wein aus dem Pithos emporhebt und dreimal hinuntergießt (KUB 10. 11 IV 25 f. V 1–4).

2989 Müller-Karpe 2017, 80 f.

2990 DUG *harši(jalli) suḫḫanzi/sunnanzi*, »Befüllen des Pithos«, *išhuwa-*, »Füllen« bzw. DUG *harši(jalli) hešanzi/kenuwanzi*, »Öffnen des Pithos«; »Öffnen« *kinu-* (Hoffner 1974a, 50 mit Verweisen). s. auch Popko 1978, 84. 95 Anm. 39: Verweis auf Archi 1973, 7–27; Hazenbos 2003, 168.

2991 Soysal 2010, 335–354.

2992 Beispielsweise Boğazkale-Gefäße mit Ausguss in Stierkopfform (**PM-Nr. 40. 42. 43**).

2993 Boğazkale, Büyükkale-Libationsgefäße in Stierkopfform (**PM-Nr. 41**); Eskiyapar, zwei Stierkopffgefäße (**PM-Nr. 76**); İnanlık, Stierpaar (**PM-Nr. 86**); Kastamonu, Stierkopf (**PM-Nr. 93**); Kuşaklı, Stierpaar (**PM-Nr. 100**); Maşat Höyük mindestens drei Stierfragmente (**PM-Nr. 103**); Tokat, Stierkopf (**PM-Nr. 127**); New York, Stierhryton (**PM-Nr. 148**).

Ohne Abbildung: ein innen hohler Stierkopf aus Ton, der keine Spuren von Wasseraustrittsöffnungen aufweist, aus dem Kunsthandel, erworben 1978, New

und Reliefvasen²⁹⁹⁴ im Kontext des Gebrauchs von Flüssigkeiten standen, da z. B. bei letzteren an ihrem Rand über Rinnen Wasser ein- und auslaufen konnte.

Bei den Darstellungen von Libationen dominieren einhenkelige Schnabelkannen mit und ohne Fuß²⁹⁹⁵. Die Gefäße konnten getragen, präsentiert oder schräg nach unten zum Ausschütten von (gezeichneter) Flüssigkeit gehalten werden²⁹⁹⁶.

Die (empfangenden) Gottheiten hielten halbrunde²⁹⁹⁷ bzw. spitzbodige²⁹⁹⁸ bzw. flache²⁹⁹⁹ Schalen in der Hand³⁰⁰⁰. Die Gottheiten mit Schalen waren stets sitzend dargestellt. Es ist vorstellbar, dass die Flüssigkeit in der Ritualumsetzung in solche Schalen übergeben wurde.

Des Weiteren sind zweihenkelige Gefäße in Form eines Kantharos³⁰⁰¹, auf den Rücken geschnallte ›Pilgerflaschen‹³⁰⁰² und auf dem Boden bzw. in Gefäßständern stehende, klein- bis großformatige Pithoi³⁰⁰³,

York, Metropolitan Museum of Fine Arts, Accessions Nr. 1978.515 (<<https://www.metmuseum.org/art/collection/search/326615>> [03.09.2022]) sowie aus Alaca Höyük (s. Koşay – Akok 1966, Taf. 28) und ein Kopf angeblich aus Boğazkale, heute Paris, Louvre (o. Abb., s. Bittel 1976a, 153 Abb. 159). Auch der Stier in Berlin (**PM-Nr. 137**) war zwar hohl, aber ohne Trichter. Zu Tiergefäßen s. auch Tuchelt 1962; Fischer 1963; Schachner 2008b, 133 Anm. 65: Nutzung seit Älterem Großreich.

Alışar Höyük Gefäß, mit plastischen Stierköpfen (**PM-Nr. 15**); Boğazkale, mit Stierausguss (**PM-Nr. 40. 42. 43**); Eskiyapar, liegende Stiere (**PM-Nr. 77**); Eskiyapar, Henkelgefäß mit widderförmigem Ausguss (**PM-Nr. 78**); Kastamonu, Dreifuß (**PM-Nr. 94**); Kültepe, Keramik (**PM-Nr. 96**).

Es gab diese Gefäße aber auch in anderen Tierformen: z. B. Katzenkopf (**PM-Nr. 14**), Löwe (**PM-Nr. 44**), Ente (**PM-Nr. 45**), Hirsch (**PM-Nr. 147**).

2994 Beispielsweise Hüseyindede A (**PM-Nr. 84**); İnadık-Vase (**PM-Nr. 88**); Boğazkale: Boehmer 1983.

2995 Beispielsweise Alaca Höyük (**I-Nr. 2**): Libationszene, Form nicht erhalten; Stele von Altınyayla (**I-Nr. 4**): Form nicht erhalten; Atabey (**I-Nr. 6**): Form nicht sicher aufgrund der nur schematischen Umzeichnung; Fıraktın (**I-Nr. 34**): Form nicht erhalten; postgroßreichszeitliches Malatya (**I-Nr. 52A**): bauchige, einhenkelige Flasche mit kleinem Fuß; Boğazkale-Stempelsiegel (**PM-Nr. 63**): libierender Vogelköpfiger, Form nicht erkennbar; İnadık-Vase (**PM-Nr. 88**): Hochhalten einer einhenkeligen Schnabelkanne mit Fuß; *KĀRUM*-Zeit (**PM-Nr. 1. 2**): Hochhalten einer schlanken Flasche mit hohem Fuß ohne Ausschütten; Tarsus-Würfelhammersiegel (**PM-Nr. 120**): auf einer Seite Libation eines Vogelköpfigen mit schlanker, einhenkeliger Flasche mit hohem Fuß; Fastrhyton (Boston, Museum of Fine Arts, Accessions-Nr. 2004.2230, <<https://collections.mfa.org/objects/322343/drinking-vessel-in-the-shape-of-a-fist>> [03.09.2022]; Güterbock – Kendall 1995, 45–60 Abb. 3.1–3.5): eine ein wenig bauchige, schlanke Flasche ohne Fuß Ausguss und Henkel; Dresden-Stempelsiegel (**PM-Nr. 141**): Ein Vogelköpfiger libiert, Form nicht erkennbar; London-Siegel (**PM-Nr. 146**): Vogelköpfiger libiert mit leicht bauchiger, schlanker Kanne mit Fuß; Paris (**PM-Nr. 152**): Rollsiegel mit Darstellung eines Vogelköpfigen, der eine leicht bauchige Schnabelkanne mit Fuß hochhält sowie eine Wagenfahrt des Wettergottes mit ›Vogelwagen‹, vgl. Imamkulu (**I-Nr. 41**). **2996** Getragen: Yazılıkaya (**PM-Nr. 128**), s. auch Fragment einer Scherbe der Reliefkeramik aus Karahöyük

(Elbistan), Özgüç – Özgüç 1949, Taf. 47. 2; Boehmer 1983, 24 Abb. 12; Th. Moore 2015, 48–50. – Hochhalten: vor allem beim Vogelköpfigen, s. Zusammenstellung vorherige Anm.

2997 Zweidimensionale Darstellungen: Siegelung Acemhöyük (**PM-Nr. 3**); Bitik-Vase (**PM-Nr. 25**) oder männliche Person mit Schale; Boğazkale-Siegelabdruck (**PM-Nr. 60**); Tarsus-Würfelhammersiegel (**PM-Nr. 120**): eine Seite; Kayalıpınar (**I-Nr. 47**): weibliche Thronende.

Dreidimensionale Darstellungen: Boğazkale-Kayalıboğaz (**PM-Nr. 32**); Metropolitan Museum, Inv.-Nr. 1985.281.17: sitzende Göttin aus Silber (o. Abb.).

2998 Alaca Höyük, Mauerblöcke (**I-Nr. 2**): weibliche Thronende; Fıraktın (**I-Nr. 34**): in den Händen der Hıbat; Acemhöyük Siegel (**PM-Nr. 1**); Hirschrhyton (**PM-Nr. 147**); Siegel mit Darstellungen von Gottheiten (zum Verkauf angeboten an Bossert, Verbleib unklar); Ausnahme stehend Paris (**PM-Nr. 152**).

2999 Alaca Höyük (**I-Nr. 2**): beim männlichen Thronenden anscheinend sehr flache Schale (?); Yağrı (**I-Nr. 61**): sehr flache Schale oder anderes Objekt in der Hand der rechten Thronenden; Bitik-Vase (**PM-Nr. 25**): linke, sitzende Person mit sehr flacher Schale oder anderem Objekt; İnadık-Vase (**PM-Nr. 88**): Fries 1, Fries 2, je eine thronende Person.

3000 Unklare Form aufgrund des Erhaltungszustandes: Thronende von Gâvurkalesi (**I-Nr. 35**); Alaca Höyük Thronende auf Reliefvase (**PM-Nr. 13**); Adana Privatsammlung (o. Abb., s. Güterbock 1989a, Taf. 18 a).

3001 Fastrhyton (Boston, Museum of Fine Arts, Accessions-Nr. 2004.2230, <<https://collections.mfa.org/objects/322343/drinking-vessel-in-the-shape-of-a-fist>> [03.09.2022]; Güterbock – Kendall 1995, 45–60 Abb. 3.1–3.5); Hirschrhyton (**PM-Nr. 147**): Ein Kniender präsentiert eine Kanne.

3002 Bitik-Vase (**PM-Nr. 25**); Hüseyindede A (**PM-Nr. 84**): Fries 1) und unter den Funden in Eflatun Pınar (**I-Nr. 30**).

3003 Boğazkale (**PM-Nr. 49**): Scherbe mit Bezoarziehen mit umgewendetem Kopf vor Gefäß mit Strohhalmen; İnadık (**PM-Nr. 88**): große Gefäße mit Henkel an der Schulter, mittelgroße Gefäße ohne? Henkel: Fries 3: zwischen Altar und ›Bank‹, Fries 1: in Gefäßständern am Boden (bei einem der Gefäße hält eine Person einen Stab hinein, eines der Gefäße ist zwischen [linkem] Sitzenden und Altar in einem Ständer); Adana Privatsammlung (o. Abb., s. Güterbock 1989a, Taf. 18 a).

teilweise mit Henkel, abgebildet³⁰⁰⁴. Letztere erinnern in ihrer Form an die anscheinend stets pithosartige Form der Reliefvasen mit breitem, elaborem Rand und z.T. Henkeln und rundem bis spitzen Boden³⁰⁰⁵. Die Darstellung auf Ständern am Boden könnte also ein Hinweis auf die Aufstellungsart dieser (Relief-) Gefäße sein.

In dreidimensionaler Form sind metallene bzw. tönerner Sondergefäße wie das Hirschrhyton, Stier-rhyta, das Fausrhyton oder die Stierpaare aus Keramik, Löwen aus Boğazkale, ein ziegenkopfförmiges Gefäß und ein Pferdegefäß in einer großen Vielfalt erhalten³⁰⁰⁶. Zweidimensional könnte diese Art von Gefäß auf einem Bronzerelief abgebildet sein³⁰⁰⁷. Zumindest die metallenen Gefäße dürften zum Trinken und nicht zum Ausgießen gedient haben, wie sich persönlich bei der Haltung der Gefäße überprüfen ließ³⁰⁰⁸. Nur mit völlig überstrecktem Arm wäre eine Libation beispielsweise mit dem Hirschrhyton möglich. Sie sind wohl als *BIBRU* der Texte zu identifizieren.

Genauer sollte auch der Inhalt der Teiche und Wasserbecken überprüft werden, auch wenn Seeher bereits darauf hingewiesen hat, dass die Art der Erhaltung bei den Teichen in der Oberstadt dafür spricht, dass die Gefäße sekundär eingebracht wurden³⁰⁰⁹. Wenn sie primär an den Teichen geopfert worden wären, wären sie annähernd vollständig rekonstruierbar. Bemerkenswert ist jedoch, dass es *Libationsarme* unter den Funden gab, die zwar auf einen Gebrauch im Umgang mit Flüssigkeiten hinweisen, aber nicht auf den Bildwerken verstetigt sind. Libationsarme stammen tendenziell eher aus Kilikien oder Zypern, wurden möglicherweise im Älteren Großreich in das hethitische Ritualgeschehen adaptiert und sollten genauer im Kontext des Kultes untersucht werden³⁰¹⁰. Aus Tempel 8 ist immerhin eine Anzahl an Miniaturgefäßen in Form von kleinen Schalen und einhenkeligen Votivkrügen bekannt³⁰¹¹. Auch für die Becken auf der Büyükkale sind Sonderformen belegt³⁰¹².

Detailliert Namen und Gefäßformen zu verbinden, ist nicht Ziel der Arbeit. Die laut den Texten prominenten Gefäße *huppar* und *harši* waren nicht zu verifizieren. Festgehalten sei, dass Sondergefäße die Übergabe des Ritualopfers an die Gottheiten auf der Sichtebebene besonders inszenierten. Auch das »Trinken der Gottheiten«³⁰¹³, wie in den Texten benannt, dürfte durch die zoomorphen Rhyta in der Praxis umgesetzt worden sein. Auf den Zusammenhang Wasser mit Stieren auf Steinbecken und Gefäßen sei verwiesen³⁰¹⁴. Eine Aktivierung als Initial oder Höhepunkt des Ritualgeschehens ist der Wasserausstritt wie in Eflatun Pınar bei den Gefäßen mit Stierausgüssen wahrscheinlich.

Ob der Wandel von rundbauchigen zu spitzbodigen Schalen oder umgekehrt nur Darstellungsvarianten oder ein Wandel in der Ritualpraxis von Bechern zu Tellern war, kann nicht entschieden werden. Dafür sind die Darstellungen nicht repräsentativ genug und es fehlt eine gesicherte Datierung. Wiederum konnte dieser Aspekt nur angerissen werden und eine genauere Untersuchung dieses Teils der visuellen Inszenierung bleibt zukünftiger Forschung überlassen.

3004 Sowie auf dem Boden von Firaktın (**I-Nr. 34**) ein hohes, offenes Gefäß (soweit erkennbar).

3005 Zu den sogenannten althethitischen Reliefgefäßen sei auf das Dissertationsprojekt von Néhémie Strupler verwiesen, s. Strupler 2012.

3006 Hirschrhyton (**PM-Nr. 147**); Stier-rhyta (**PM-Nr. 93. 148**); Fausrhyton: Boston, Museum of Fine Arts, Accessions-Nr. 2004.2230, <<https://collections.mfa.org/objects/322343/drinking-vessel-in-the-shape-of-a-fist>> (03.09.2022); Güterbock – Kendall 1995, 45–60; Stierpaar beispielsweise Boğazkale (**PM-Nr. 41**), Löwen aus Boğazkale (**PM-Nr. 44**), Ziegenkopffgefäß s. Schachner 2016, 10 f. Abb. 13 a, b; Bo 15-725-843 aus der nördlichen Unterstadt, keine Maßangaben; Pferde-rhyta aus Kayalpınar s. Doğan-Alparslan – Alparslan 2013, 286 Abb. 6; teilweise als Gottheitsbilder interpretierbar, s. III 2.2.5.2.3 oder **PM-Nr. 137**.

3007 Boğazkale (**PM-Nr. 46**).

3008 Mein Dank gilt den Mitarbeitenden des Metropolitan Museum of Fine Art, New York, besonders Daira Szostak, deren umfassender Hilfsbereitschaft der Zugang zu den hier verwahrten Rhyta **PM-Nr. 147. 148** zu verdanken ist.

3009 Zu den Teichen s. I 2.1.4.

3010 Zu Libationsarmen s. Mühlenbruch 2011, 291–303, der diese als »hethitische Erfindung« mit »religiös-identitätsstiftende[r] Bedeutung für bestimmte, im Kult involvierte Personengruppe« ansieht; vgl. auch Fischer 1963, 72 f.; Erikson 1993; Mielke 2006c, 139–142; Mielke 2007, 155–168 zur Red Lustrous Wheelmade Ware, zu der diese Libationsarme gehören; Mühlenbruch 2014, 115–117.

3011 Neve 1992a, 28 Abb. 66.

3012 Neve 1971; zu den Bauwerken der Büyükkale s. I 2.1.4.

3013 Zu dem Ausdruck s. III 5.1.1.

3014 Yıldırım 2008, 839; s. III 2.1.3.3.

III 2.2.5 Gottheitsbilder

Die Reinigung der Fokuslokalitäten und An- und Herbeirufung der Gottheiten in Sprechakten markierten den Beginn der zentralen Ritualhandlungen³⁰¹⁵. Wie Wilhelm formulierte, war die Vorstellung einer göttlichen Allgegenwart den Menschen im hethitischen Anatolien fremd: »Auch wenn allen Wesen und Dingen positive oder negative Wirkungskräfte innewohnen, hat diese Weitsicht bei der spekulativ-rationalistischen Ausgestaltung der Gottesvorstellungen nicht zu dem Gedanken der Allgegenwart der Götter geführt. Die Personenhaftigkeit der Gottheit kann nur im Zusammenhang mit einer Ortsgebundenheit gedacht werden. Die Anwesenheit oder Nicht-Anwesenheit der Gottheit wird so zu einem zentralen Problem. Die Gottheit als Person ist unsichtbar, sie veräußert sich nur in ihrem Eingreifen, etwa wenn der Wettergott seinen Zorn mit Blitz und Donner manifestiert. Sie kann sich gewissermaßen physisch verkörpern in ihrem Kultbild, das aber in den altanatolischen Religionen nicht mit ihr identisch ist«³⁰¹⁶.

III 2.2.5.1 Konzepte der Schriftquellen

Die hethitischen Gottheitsbilder wurden wahrscheinlich als *eš(ša)ri*, **šiuatar*, *šena-*, ALAM und/oder *ŠALMU* bezeichnet³⁰¹⁷. Nach heutigem Verständnis sind diese Worte nicht überschneidungsfrei übersetzbar. Laut Collins waren *eš(ša)ri*- anthropomorphe Menschen, aber auch Gottheitsbilder, *šena-* kleinere anthropomorphe Statuetten und ALAM ein Oberbegriff für beide Wortfelder³⁰¹⁸. In dem Wort **šiuatar*, ist **šiu* als »Gott« bereits enthalten, ein »göttliches Bild«, dem zumindest in der Wortform ein Immanenzcharakter zugeschrieben wurde. Problematisch ist jedoch, dass in den Ritualtexten nicht stets dieses Wort für die verehrten Gottheitsbilder erscheint.

Gottheitsbilder wurden im Rahmen des Ritualgeschehens gepflegt, gesalbt, gereinigt, bekleidet und im Opfer mit Nahrung versorgt und im Gebet angesprochen³⁰¹⁹. Detaillierte Vorschriften regulierten die Interaktion³⁰²⁰. Während der Prozession im ›offenen Raum‹ wurden passiv-mobile Gottheiten mit musikalischer Begleitung auf einer ^{GIS}*huluganni*-Kutsche transportiert³⁰²¹, bei der innerstädtischen Prozession im KILAM-Fest wurden sie von Menschen getragen und inszenatorisch präsentiert³⁰²².

Das Aussehen von GöttInnenstatuen lässt sich anhand der »Bildbeschreibungen« nachvollziehen und wird nicht im Einzelnen paraphrasiert³⁰²³. Gottheiten konnten von anthropomorpher, symbolischer wie Waffe, Gefäß, (Sonnen)Scheibe oder theriomorpher Form sein³⁰²⁴. Ikonische Gottheitsbilder bestanden u. a. aus

3015 Collins 1995b, 79 CTH 618, Anrufungen in KUB 25. 20 + KUB 46. 23 IV 17'-23', ähnlich par. KUB 11. 23 IV 1-3 Reinigung des Altars mit *tuhhuesšar* (s. II 4.1), zu Sprechakten s. III 3.1.2; zu Reinigung s. III 1.3.3.2; III 6.1.2.

3016 Neu 1970, 44-49; Wilhelm 1995a, 381-388; Wilhelm 2002a, 66 s. zum Anwesenheitsindiz »Blitz« s. III 1.5.

3017 Puhvel 1984, 313-315; zu ALAM s. Collins 1997d, 383. Daneben gab es noch Worte für (*tarpalli*-)Substitute und (*himma*-)Modelle. Tönerne Substitute wurden nie als *šena* angesprochen, s. Collins 2005, 21.

3018 Collins 2005, 20 f.

3019 Haas 1994, 489-538; Collins 2005, 13.

3020 CTH 264 »Instruktionen für Tempelpersonal«, Taggar-Cohen 2006, 33-139: bes. 123 f.

3021 Beispielsweise in Görke 2008, 62 f. CTH 638 KUB 9. 3 + Vs. I 7'-15' »Feste für Telipinu«, wo am dritten Tag die Geräte und Symbole des Telipinu und weitere Gottheiten in einer ^{GIS}*huluganni*-Kutsche mit musikalischer Begleitung zum Fluss gebracht und dort gereinigt wurden (s. III 3.1.1). Auch für den Rückweg wurde der Wagen genutzt, zu Fortbewegungsmitteln s. III 2.2.9.

3022 Zum KILAM s. III 1.3.1.1.

3023 Es sei verwiesen u. a. auf die Beiträge von Brandenstein 1943; Güterbock 1946, 482-496; Jakob-Rost 1963a,

161-217; Jakob-Rost 1963b, 175-239; Orthmann 1964, 221-226; Güterbock 1983, 203-217; Popko 2005, 79-87.

3024 Beispielsweise Berggottheiten. Hazenbos 2003, 178. 219: der höchste Gott, der heldenhafte Wettergott U UR.SAG, mit einer hölzernen Statue und zwei weibliche Gottheiten mit eisernen Statuen ausgestattet; Popko 1995b, 259 KUB 38. 12 III 7': Berggott *Ḫapidduniš* als silberne Statue in erneuertem Zustand; KUB 38. 6 IV 7' f.: Berggott *Šiwantaš* als zwei hölzerne Stäbe; KUB 38. 7 Rs. 6': unleserlicher GöttInnenname, Statue aus Eisen, Siedlung An-x-na-iš²-[j]a; *Ḫartana*? KUB 38. 32 Vs. 1: Den Berggott *Ziwanaš* machten sie als Holzstatue von männlicher Gestalt und eisernen Beschlägen. Sie war 1 ½ *šekan* hoch und unter ihm machte man zwei eisernen *wattatar* von 1 *šekan* (Starke 1990, 524 f.). Gérard 2006, 250 übersetzt das *wattatar* als »élévation, promontoire, montagne«, Jakob-Rost 1963b, 193-195 als »Quelle, Wasserloch, Brunnen«; KBo 26. 151 III 10' f.: Berggott At²-tal²-ma in Ankuwa, Statue aus Silber und Gold; KUB 38. 32 Rs. 19' f.: Berggott *Ḫaggalanaš*, eiserne Statue, ½ *šekan* Höhe; *Šapinuwa*? Collins 1989, 110 KUB 38. 7 III: Berg *Kuwarri* mit eisernem Adler, KUB 38. 7 Rs. 16' f.: Berggott *Kuwarri* mit eisernem [Lücke]; KUB 38. 7 Rs. 19' Berg des ^DU = Statue; *Šarešša* Wilhelm 1995b, 37-42 Vs. II 2', KuT 18 + 22, KuT 27, KuT 5,

Holz, Bronze, Eisen, Silber, Gold, (Edel-)Stein, Rohrgeflecht. Ihre Größe war sowohl unterlebensgroß zwischen ca. 22–66 cm als auch – allerdings seltener – lebensgroß³⁰²⁵. Ein Text nennt das beachtliche Gewicht von 90 Minen, ca. 40 kg, für eine Quellgöttin aus Eisen³⁰²⁶.

Als Gottheit wurden Berge wie andere Götter in Form von (männlichen) Statuetten durch Opfer und Feste verehrt. Das Kultbild der Berggötter – so zumindest beschrieben in den Tempelinventaren des Jüngeren Großreichs – war eine männliche anthropomorphe Statuette, mit bis zu ca. 1 m Größe³⁰²⁷. Zumeist war sie aus Eisen oder Silber, aber auch aus Holz³⁰²⁸. Das charakteristische Symbol des Berggottes war der TUKUL-Streitkolben³⁰²⁹ oder die Keule, die die Berggottheit selbst darstellen konnte³⁰³⁰. Popko folgerte aus den Bildbeschreibungen, dass vornehmlich Berggottheiten in Form von Waffen verehrt wurden³⁰³¹. Ihnen konnten eine Mondsichel oder Sonnenscheibe, aber auch ein Adler³⁰³², Hirsch³⁰³³,

KuT 11, KuT 14, KuT 24, KuT 27; Berggott Kupit-x[-sitzende Statue?; Tabbaruta KUB 38. 10 III 16': Berggott Mammanantaš = hölzerne Schale; KUB 38. 10 III 15': Berggott Šaluwantijaš = silberne Sonnenscheibe; KUB 38. 10 III 14': Berggott Dunnaš als zehn hölzerne Litui Carter 1962, 57. 67; del Monte – Tischler 1978, 256 KBo 2. 1 III 26–33: Für einen Berg bei Malijaša, dessen Name nicht erhalten ist, gab es laut Text ein altes *huwaši*. Das neue Kultbild, das der König festsetzte, war eine Keule mit Sonnenscheibe und Mondsichel mit einer 1 *šekan* hohen Männerdarstellung darauf. – Der Berggott Šaluwant(a), Keule (als Bild) des Berges Šaluwanta, mit Sonnenscheibe und Mondsichel geschmückt, auf der die Statuette eines stehenden Mannes aus Eisen, 1 *šekan* (hoch), angebracht ist.

3025 Unterlebensgroß: schwankend zwischen 0,5 bis 1,5 *šekan* (Gurney 1977, 26). 1 *šekan* entspricht ca. 44 cm. Jakob-Rost 1963a, 205–225 und Güterbock 1983, 206 f. beziffern auf 15–70 cm; Collins 2005, 16: 1 bis 2 *šekan*, 22–44 cm. – Haas 1994, 490 f. führt als Beispiel für überlebensgroße Bildwerke z. B. Listen aus dem syrischen Ebla oder einen Orakeltext aus Tell Ačana an.

3026 Haas 1994, 491 rechnet mit ca. 40 kg KUB 38. 1 Vs. II 21'–24'.

3027 Haas 1982, 49; zu Berggöttern s. III 1.3.2.1; III 1.3.2.2.

3028 Freu 2006, 237.

3029 Angemerkt sei, dass das TUKUL-Attribut der Berggötter nach Giorgadze 1998, 95–103 auch die Bezeichnung für ›privates‹ Eigentum ist. Die Untersuchung eines Zusammenhangs sei den SprachwissenschaftlerInnen überlassen.

3030 Laroche 1983, 309; Haas 1994, 462. 497; Raimond 2002, 202 CTH 507 KUB 38. 26 Vs. 21. 23 f., Rs. 15 f.: Mit der (G^{IS})TUKUL-Keule z. B. der Berg Ḫalalazipa, dem auch ein Tempel errichtet war; s. auch Birchler 2006, 175 Anm. 61 CTH 503 »Kultinventar vom Berg Ḫalalazipa«.

Zum Berg Malimalija im Norden von Ḫatti s. Carter 1962, 116. 119; Gonnet 1968, 130 Nr. 103; del Monte – Tischler 1978, 255; Haas 1982, 49 KUB 7. 24 I 1–3; Collins 1989, 62; Hazenbos 2003, 26–30; Freu 2006, 237.

Zu Šummijara s. Gonnet 1968, 137 f. Nr. 123; del Monte – Tischler 1978, 366; Freu 2006, 237.

Zu Ziwana s. Haas 1982, 51 KUB 38. 32 Vs. 1–4: »Man macht den Berg Ziwana als Statuette eines Mannes aus Eisen, ein und eine halbe Elle hoch, [...] unter ihm zwei Quellen aus Eisen, eine Elle hoch«. s. auch Haas 1982, 52. 69. 220 Anm. 97; zu Ziwana s. III 1.3.2.2.

3031 Popko 1978, 101. 116 Anm. 16: Waffen gehörten vor allem zur Kriegsausstattung des Wettergottes (Teššup) und der IŠTAR.

3032 Zu Adlern s. auch III 1.3.2.3. Mit Sonnenscheibe, Mondsichel und Adler schmückte man die Berge Arwalija und Taliya (Jakob-Rost 1963b, 192 f.; Collins 1989, 110. 382 CTH 522 KUB 38. 33 Vs. 7'–9'). – Der Berg Ḫalalazipa erscheint nicht nur mit Keule, sondern auch mit Adler, Mondsichel, Sonnenscheibe und Löwe (Freu 2006, 237), ebenso der Berg Ḫarranašša. s. zu dieser Passage Gonnet 1968, 121 Nr. 65; del Monte – Tischler 1978, 68; Popko 1978, 101; Collins 1989, 110 KUB 38. 26 Vs. 23: »...^{HUR.SAG}Ḫa-la-a-la-zi-pa-an ^{G^{IS}}TUKUL IŠ-TU ^{URUDU}UD.SAR ^{URUDU}ši-tar [ú-nu-wa-an-zi]«. Übersetzung laut Haas 1982, 49: »[Man schmückt] den Berg Halalazipa [mit einem Streitkolben, mit Mondsichel und Sonnenscheibe aus Kupfer]. Darauf macht man die Statuette eines Mannes aus Eisen, stehend, von einer Elle; darauf macht man einen Adler aus Eisen, darunter einen Löwen aus Holz; man baut einen Tempel«. Bei Hazenbos 2003, 174 fehlerhaft als KUB 38. 29 angegeben; Popko 1978, 101 weist auf die Ähnlichkeit zu KUB 38. 23, 10 f. hin: »I ^{G^{IS}}TUKUL ši-it-tar UD.SAR-za ú-nu-wa-an-za še-ir-kán [...] (11) DÜ-an-za ^{HUR.SAG}MAŠ.ANŠE-an-ta-aš ›Ein Streitkolben, mit Sonnenscheibe und Mondsichel geschmückt, darüber [ist ein ...] gemacht: Berg MAŠ.ANŠE-an-ta.«, vgl. auch Rs. 15; KBo 2. 1 III 13 f. (Darga 1969, 20: ^{HUR.SAG}Šaluwanta; vgl. auch Carter 1962, 56. 66; KBo 2. 13 Vs. 21 f. [Carter 1962, 107. 112]; KUB 38. 23, 10 f. u. a.). – Bekrönt mit einem (eisernen) Adler war der Berggott [] ummijara: Jakob-Rost 1963b, 192 f.; Collins 1989, 110. 382 CTH 522 KUB 38. 27 Vs. 8'–12'. – Haas 1982, 220 Anm. 96: Nach KUB 43. 60 Vs. 1 wurden die verschiedenen »Naturbereiche« von bestimmten Tieren repräsentiert: Die Biene repräsentierte den Berg (Ikuwatšan), der Adler den Himmel, das (Meeres-)Tier *laḫanza* das Meer und das (Fluß-)Tier *huwalija* den Fluss. *laḫanza*-Enten konnten nur saisonal vorkommen, s. Kapelus 2011d, CTH 450, Totenritual, 13. Tag, § 20 104, wo alternativ ^{HURRI}-Vögel verwendet werden konnten, zum Totenritual CTH 450 s. I 1.2.2.

3033 Hirsche waren primär die Symboltiere des Schutzgottes der Wildflure (^PKAL/^PLAMMA.LİL, s. III 2.1.3.1). Diese Schutzgötter waren ebenfalls für den Schutz der Berge zuständig, möglicherweise deshalb sind auch Hirsche Berggöttern zuzuordnen. s. Collins 1989, 154–159; McMahon 1991, 214. Mazoyer 2006a, 264 sieht die Hirsche vielmehr in Verbindung mit dem Gründungsritual und dem Schutz des Königtums. Zu Hirschen im AN.TAḪ.ŠUM-Fest s. Haas 1970, 65 f. mit Anm. 4; Haas 1982, 58. 220 Anm. 117 KUB 25. 18 II 6–11; s. auch Lombardi 1997, 104 Anm. 86 KUB 25. 18 II 1–11. Hirsche sind besonders

Löwe³⁰³⁴ und mehrere andere Tiere zugeordnet sein³⁰³⁵. Sie wurden auch in Form des ^(DUG)*hutuši*-Gefäßes für Wein verehrt³⁰³⁶.

Quellgottheiten besaßen anthropomorphe Kultbilder, die als weiblich, mit *hupitanza*-Kopfbedeckung³⁰³⁷, sitzend und mit einem Becher in der Hand beschrieben werden. Laut einem typischen Kultinventar ist das Kultbild einer Quelle in der Stadt Tarammeqa »Išḫašḫurija, Quelle: das Götterbild (ist) eine Statuette einer Frau aus Holz, silberbelegt, ›verschleiert‹, sitzend, die Höhe ist eine Kleinelle (1 SIG.KÜŠ). In der rechten Hand hält sie einen Becher aus Silber; ein Armring (aus) Silber, 20 ›Früchte‹ (aus) Gold – davon 6 aus Silber an ihrer Stirn, 3 Lunulae aus Silber an ihrer Brust«³⁰³⁸.

Daneben dienten anikonische Elemente als Markierungen³⁰³⁹. Im Kontext des ^(NA₄)*huwaši* wurde thematisiert, dass anikonische Elemente eine repräsentierende Bildfunktion³⁰⁴⁰ bzw. eine identifikatorische Immanenzerscheinung³⁰⁴¹ darstellen konnten³⁰⁴². Wie in immobile konnte in passiv-mobile Gottheitsbilder göttliche Anwesenheit invoziert werden. Innerhalb von Tempeln existierten bisweilen für eine Gottheit mehrere Bilder³⁰⁴³.

III 2.2.5.2 Konzepte der Bildwerke und des (Be-)Fundes

Als passiv-mobile Bildwerke im Ritualgeschehen geben GöttInnenstatuen Hinweise zum Umgang mit dem ›Überirdischen‹. Auf Reliefkeramik und in der Glyptik gibt es sogar Darstellungen von Gottheiten, mit denen ein Bezug in den Raum gebildet wurde³⁰⁴⁴.

Sie wurden, wie bereits für die immobile Visionscape vorgestellt³⁰⁴⁵, üblicherweise anhand der Hörner an der Kopfbedeckung und anderen ikonographischen Merkmalen identifiziert, sind jedoch nur in seltenen Fällen rundplastisch erhalten. Im Folgenden geht es somit nicht um überlebensgroße bzw. ortsfeste Formen (Felsbilder, Stelen), sondern um die passiv-mobilen Gottheitsdarstellungen, d. h. diejenigen Elemente mit

für die Stadt Arinna in KUB 15. 22 erwähnt. Collins 1989, 137–164: DĀRA.MAŠ, Rotwild?, *AYALU*, das hethitische Wort ist unbekannt; LULIM Damwild?, *LULIM(MU)*, hethitisches Wort unbekannt. s. auch Haas 1970, 65 f. Anm. 4; de Roos 1984, 247–249. 385–387; de Roos 2007a, 183–185. Ein Hirschfest EZEN₄ *AJALI* steht in an dritter Stelle einer Aufstellung von Festen (KUB 13. 4 I 39). Vgl. Haas 1970, 65 f. Anm. 4; Collins 1989, 161 f.; McMahon 1997b, 217–221 § 4; Schwemer 2009, 97–105.– Landsberger 1934, 98 KUB 35. 142, Bo 618 Rs. 7 wies bereits darauf hin, dass Hirsche bei den HethiterInnen als Haus- und Nutztiere dienten. Dieser Meinung schließt sich Collins 1989, 140–144. 290 an, die meint, dass auch Hirsche vor den Wagen gespannt wurden. Sie konnten auch – selten – geopfert werden, KUB 25. 18 II 6–11 (Collins 1989, 160 f. 162. 296 f.). Andere Übersetzungen sprechen von Libationen für die Hirsche. Haas 1970, 65 f. Anm. 4: Möglicherweise gehörten sie zum *hilammar*- und *arkiwi*-Haus.

3034 Die Berggottheiten konnten auch auf Löwen stehend dargestellt werden bzw. ein Adler und Löwe aus Elfenbein war auf ihrem Schild abgebildet. Collins 1989, 61 KUB 38. 3 II 6–16: Berggott Iški[...] in Zanzišna. Ebenfalls auf einem Löwen steht der Berggott Ḫalalazipa in Form einer Waffe mit Adler (KUB 38. 26 Vs. 23' f.), vgl. das Löwenrhyton, aus dem der König für den Berg Ašgaše/ipa/Gašipa trinkt, in KUB 1. 17 Vs. 28 f.

3035 Haas 1982, 54: Leopard, Bären; Collins 1989, 173 weist noch darauf hin, dass die Hörner der Wildziege (DĀRA) zur Ausstattung des Berggottes gehören konnten, CTH 502 KUB 38. 3 II.

3036 Popko 1978, 92; Popko 1993, 320. Dies folgt aus dem Text KUB 38. 2 III 18–24, bei Haas 1982, 55: »Fels

[^(NA₄)*hé-gur*] Timuwa, ein *hutuši*-Gefäß für Wein, innen silberbelegt; zwei Feste, im Herbst und im Frühjahr, b[e-reiten] die Leute der Stadt Tala«. Haas interpretiert weiterhin, dass auch manche Felsen ohne Bearbeitung an sich als mit göttlichen Kräften durchdrungen gelten konnten; zum Gefäß s. III 2.2.4.1.

3037 Zu *hupitanza* s. III 2.2.2.

3038 KUB 38. 1, Jüngerer Großreich.

3039 Collins 2005, 14 z. B. ^(NA₄)*huwaši* oder architektonische Elemente; s. auch III 2.2.6.

3040 Bossert 1952, 519, der die Idee aufgreift, die Bedeutung von ALAM »Bild, Statue« und ZIKIN »Stele, Relief« ineinander fließend zu sehen.

3041 Ökse 2011, 220 Anm. 9; s. auch Güterbock 1946, 489. 491–493; Bossert 1952, 497. 501 f.; Jakob-Rost 1963a, 175. 179. 210–225; Singer 1983, 101. 117. Popko 1978, 124 f. bevorzugt eine Identifizierung mit Gottheiten, angeführt sind hier die Textstellen KUB 7. 24 Vs. 1–5: »Man macht für den Berggott Malimalija eine Statue aus Eisen im Tempel des Berggottes Kukumi/uša; außerdem jedoch stellt man ihn als eine *huwaši*-Stele in der Stadt Tuḫniwara auf den *paššu*-[Felsen]«, zu *paššu*-Felsen s. I 1.2.1.1.1.5, s. auch Carter 1962, 116. 119; ähnlich Archi 1973, 21–23; Haas 1982, 19. Contra Darga 1969, 12 f. 16 f. wendet sich gegen eine Identifizierung mit Gottheiten.

3042 s. I 1.2.1.1.

3043 Collins 2005, 28.

3044 Die Datierung der Reliefkeramik folgt Strupler 2012, 11 Abb. 8.

3045 s. III 2.1.3.1–3.

beweglichen Affordanz, mit denen im Rahmen des Ritualgeschehens agiert wurde. Die Einzelmotive von möglichen Gottheitsbildern werden diskutiert.

III 2.2.5.2.1 Anthropomorphe, weibliche Gottheiten

Der überwiegende Teil der weiblichen Göttinnen ist sitzend dargestellt. Typisch für diese rundplastischen Metallfigurinen ist der Untersatz in Form eines quadratischen Blocks. Eben solche Darstellungen sind aus dem Beckeninnenbereich von Eflatun Pınar (**I-Nr. 30**) und auf Fıraktın (**I-Nr. 34**) belegt. Sechs Beispiele der Rundplastik sind publiziert, nur drei stammen aus regulären Grabungen³⁰⁴⁶. Vier der sechs bestehen aus Gold, eine aus Silber, eine aus Bronze. Sie sind mit einer Höhe zwischen 1,8 und 10,5 cm kleinformatig. Aufgrund unterschiedlicher ikonographischer Details dürften sie mindestens zwei verschiedene Typen personifizieren. Die goldenen Stücke aus Alaca Höyük (**PM-Nr. 7**), Çiftlik (**PM-Nr. 73**) und New York (**PM-Nr. 149**) tragen eine Radhaube und ein langes Gewand und sitzen auf einem Hocker, der bei den größeren Exemplaren mit Tierfüßen, eventuell Löwenpranken verziert ist. Das Exemplar aus dem Metropolitan Museum trägt ein Kind auf den Knien. Sie wird als *Ḫebat* interpretiert, möglicherweise mit *Telipinu* auf dem Schoß.

Der goldene Anhänger aus Boğazkale (**PM-Nr. 32**) trägt ein Band, das um die Ohren geschlungen ist und eine Schale in den Händen. Von ähnlichem Habitus ist das silberne Exemplar aus New York³⁰⁴⁷. Wahrscheinlich stellen sie dieselben Gottheiten dar, eine namentliche Ansprache ist nicht möglich. Das bronzene Exemplar aus Boğazkale (**PM-Nr. 31**) kann aufgrund des Erhaltungszustandes und des dadurch bedingten Mangels an Attributen keiner stilistischen Gruppe (anhand der Fotos) zugewiesen werden.

Mit Öse versehen sind die goldenen Exemplare von Boğazkale, Çiftlik und New York. In diesen Fällen wird eine Funktion als apotropäischer Trachtbestandteil für Einzelpersonen diskutiert. Alle besitzen zusätzlich eine Standplatte. Darauf wird zurückzukommen sein³⁰⁴⁸.

Thronende, weibliche Göttinnen begegnen auf Siegeln von der *KĀRUM*-Zeit bis in das Großreich³⁰⁴⁹. Stets sind sie mit Schalen in der Hand, langem Gewand und teilweise mit hoher spitzer Kopfbedeckung dargestellt (s. auch **I-Nr. 2. 47** mit Schale). Die bei den zweidimensionalen Darstellungen spitzen Kopfbedeckung könnte eine Radhaube im Profil meinen, wie sie bei den rundplastischen zu erkennen ist. Bisweilen tragen sie einen Vogel auf der Hand (**PM-Nr. 59. 60. 62. 63. 120. 141. 147**). In diesen Fällen dürfte es sich – wie anhand des Hirschrhyton nachvollziehbar – um die Göttin *Ala* handeln³⁰⁵⁰. Auf dem Altar vor der thronenden Göttin von Fıraktın, die als *Ḫebat* beschriftet ist, sitzt ebenfalls ein Greifvogel (**I-Nr. 34**), allerdings nicht auf dem Arm der Göttin.

Die weibliche Thronende wird zumeist auf älteren Siegeln auch auf einem Capriden sitzend dargestellt³⁰⁵¹. Bemerkenswert ist, dass die Siegelinhaber zwar männliche Würdenträger, aber nicht der Großkönig waren.

Auch auf Reliefkeramik sind weibliche Thronende abgebildet. Auf der Reliefvase von İnandık sitzen sie auf Fries 1 und 2 auf einem Klapphocker jeweils mit einer Schale in der Hand (**PM-Nr. 88**). Wenn sich diese Sitzenden erheben würden, überragte ihr Körper die vor ihnen huldigenden Stehenden. Gleiches gilt für die weibliche Thronende des Fries 3 von Hüseyindede (**PM-Nr. 84**). Außerdem hocken auf dem obersten Fries 1 auf dem hinteren Absatz eines Planwagens kleinformatige Gottheitsbilder wie auch auf einem schemelartigen, hohen Postament. Durch den Wagen bzw. das Postament blicken sie auf Augenhöhe der menschlichen Ritualbeteiligten. Die eigentlichen Figuren sind unterlebensgroß.

3046 Alaca Höyük (**PM-Nr. 7**); Boğazkale-Tempel 8 (**PM-Nr. 31**); Boğazkale-Kayalıboğaz (**PM-Nr. 32**); Çiftlik (Kunsthändler/Raubgrabung [**PM-Nr. 73**]); **PM-Nr. 149**, s. auch sitzende Göttin aus Silber, H 3,2 cm, New York, Metropolitan Museum of Fine Arts, Accessions Nr. 1989.281.17, <<https://www.metmuseum.org/art/collection/search/327406>> (03.09.2022).

3047 Sitzende Göttin aus Silber, H 3,2 cm, New York, Metropolitan Museum of Fine Arts, Accessions Nr. 1989.281.17, <<https://www.metmuseum.org/art/collection/search/327406>> (03.09.2022).

3048 s. III 2.2.5.3.

3049 Beispielsweise **PM-Nr. 1-4** aus Acemhöyük; **PM-Nr. 59. 60. 62. 63** aus Boğazkale; **PM-Nr. 97. 98** aus Kültepe; **PM-Nr. 120** aus Tarsus; **PM-Nr. 122** aus Tell Meskene. – Plus weitere Beispiele aus dem Kunsthandel: **PM-Nr. 138. 141. 146**, Siegelung in Privatbesitz Adana (o. Abb., s. Güterbock 1989a, Taf. 18 a), Aydın-Siegel, Louvre, Paris AO 1180 (s. Parrot 1951a, Taf. 14, 3 + 14; Boehmer – Güterbock 1987, 38 Abb. 24 b3).

3050 **PM-Nr. 147**.

3051 s. III 2.2.7.

Die sitzenden Personen von Fries 3 aus Alaca Höyük hingegen sind baulich abgetrennt, nur in indirektem Kontakt mit Sterblichen in einem Raum (**PM-Nr. 13**). Möglicherweise handelt es sich bei dieser anscheinend gerahmten Darstellung um ein Wandbild im Bild. Die Adoranten richten sich jedenfalls nicht auf diese Thronenden aus; das Ritualgeschehen geht an ihnen vorbei. Auf der Bitik-Vase wird der Schleier einer wie in Hüseyindede verhüllten Person durch einen Sitzenden mit Schale in der linken Hand gelüftet (**PM-Nr. 25**). Der erhaltene Fuß der nächststehenden Person ist von der Sitzgruppe abgewandt, sodass diese Aktivität kein Teil des größeren (Ritual-)Geschehens gewesen sein dürfte. Möglicherweise handelt es sich um eine Handlung zwischen zwei Sterblichen. Ikonographisch ist diese Interpretation nicht zu untermauern, außer dass die männliche Gestalt eine Rundkappe und keine Spitzmütze trägt.

Wiederholt ist die Thronende Motiv in der immobilen Visionscape (**I-Nr. 1. 2. 30. 34. 35. 47. 61. 63** Nr. 65/66). Die Bilder gleichen sich darin, dass sie diese Göttin meist mit Schale, aber nur bisweilen mit (Raub-)Vogel in der Hand darstellen.

Deutlich seltener stehen weibliche Erscheinungen. Ein überlebensgroßer Torso stammt aus Alaca Höyük, hält einen langen Stab in beiden Händen und war aufgrund seines Gewichtes wahrscheinlich nicht mobil (**PM-Nr. 9**). In der Glyptik gibt es eine stehende Göttin im Profil (**PM-Nr. 115. 116**) und auf einer Gussform die auf einem Feliden stehende *IŠTAR-Šawuška* (**PM-Nr. 105**). Die geflügelte kriegerische *IŠTAR-Šawuška* steht außerdem auf einem Goldornament aus Ğerablus/Karkemiš (**PM-Nr. 82**). Die Goldarbeit aus mindestens 29 kleinen Ornamenten stellt eine große Bandbreite an Gottheiten mit Attributen dar. In Yazılıkaya findet sie sich als **I-Nr. 63** Nr. 38³⁰⁵². Die Positur eines etwa halblebensgroßen Kopfes mit Radhaube ist erhaltungsbedingt unbekannt (**PM-Nr. 34**). Eine Einzelercheinung ist die möglicherweise weibliche, stehende Gottheit mit verschlungenen Beinen, die als tanzend interpretiert wird (**PM-Nr. 26**). Erst auf den Felsbildern in Yazılıkaya (**I-Nr. 63** inkl. Yekbaş **I-Nr. 64**) bzw. nach der hethitischen Zeit werden auch andere weibliche Figuren stehend gezeigt (**I-Nr. 48**). Keinem Geschlecht zuzuschreiben ist eine ca. 2,9 cm hohe Figurine mit Öse und Standfläche, die mit langem Gewand und runder Kappe gekleidet ist und ihre Hände mit einer Schale auf Hüfthöhe vorstreckt³⁰⁵³.

Eine weitere, kleine Gruppe bilden die Darstellungen von *Nackten*. In einer singulären althethitischen Tasse aus İnandık (**PM-Nr. 87**) sitzt eine weibliche und möglicherweise göttliche Personifikation mit Opferzurüstung. An einem Gefäßrand blickt eine relativ plump modellierte, nackte Applikation aus Ortaköy dem Betrachtenden entgegen (**PM-Nr. 107**). Möglicherweise ist sie vor-hethitisch³⁰⁵⁴. Ebenso vor-hethitisch kann eine stehende geflügelte Nackte und damit wohl die Göttin *IŠTAR* oder *Šawuška* auf einer bleiernen Rundplastik aus Karahöyük (Konya) sein³⁰⁵⁵. Die frontale Darstellung einer stehenden Nackten auf dem Felsblock von Imamkulu (**I-Nr. 41**), die hinter ihrem Rücken einen Mantel oder Schleier ausbreitet, ähnelt den Siegeldarstellungen auf **PM-Nr. 97, 140** und **152** sowie einer goldenen Applikation aus Mykene³⁰⁵⁶. Auf dem Mauerblock von Alaca Höyük (**I-Nr. 2**) ist noch eine nackte Gestalt unklaren Geschlechts zu erkennen. Ansonsten ist Nacktheit in der Glyptik und in der immobilen Visionscape selten. Ob diese Nackten Göttinnen meinen, kann mangels Attributen nicht abschließend geklärt werden. Die Glyptik bildet wie die genannten der Reliefkeramik ebenfalls – mit Ausnahme von **PM-Nr. 107** – wahrscheinlich göttliche Wesen ab. Die nackte Darstellung auf der Mauer von Alaca Höyük meint eher einen männlichen, menschlichen Akteur.

3052 Eine weitere Siegelung aus Boğazkale des Armapia zeigt eine (weibliche?) geflügelte Gottheit mit Mantelgewand auf dem Rücken eines Feliden (?). Am Hals des Leoparden (?) endet das Band, das die Gottheit in der Hand hält, s. Alp 2003, 31 Abb. 7, s. auch Seeher 2011, 59 Abb. 58.

3053 M.R. Bell 1986, 145–151; Genz 2011, 308 Abb. 5.2; Fundort Tell el-Amarna, Ägypten Kairo, Ägyptisches Museum, Inv.-Nr. J 55408, Silber, kleine Scheibe (?) auf den Kopf aus Gold, H 2,86 cm; Standfläche: D 0,15 cm; T 0,9 cm; B 0,94 cm.

3054 Vergleiche *KĀRUM*-zeitliche Applikation bei Boehmer 1983, Taf. 1, 1; 4, 2.

3055 **PM-Nr. 91**.

3056 Aus dem Schachtgrab III, Mykene, ca. 1550–1500. Drei Vögel umfliegen sie, bei denen es sich vermutlich um Tauben handelt. Sie ist aus Gold, ca. 6 cm hoch und befindet sich heute im National Museum Athen. Sie wird als »ungewöhnlich« für den mykenischen Kontext bezeichnet, s. Higgins 1981, 168 Abb. 208.

III 2.2.5.2.2 Anthropomorphe, männliche Gottheiten

Statuetten von männlichen Gestalten, die als Götter interpretiert werden, bestehen aus Metallen wie Bronze, Silber, Elektron, Eisen oder besonderen Steinen wie Lapislazuli oder Bergkristall bzw. Elfenbein. Sie sind 2,9 cm (**PM-Nr. 8**) bis mindestens 31,5 cm (**PM-Nr. 5**) groß und damit nur wenig größer als die weiblichen Rundbilder.

Die räumliche und zeitliche Stellung der männlichen Götterdarstellungen aus Metall ist relativ unklar, da viele von ihnen aus Raubgrabungen stammen. Zwei goldene Darstellungen aus dem Kunstmarkt sind auch aus anderen Gründen zweifelhaft (**PM-Nr. 143. 150**).

›Nagelidole‹ von Göttern mit Spitzmütze und Beinen in Nagelform werden zwar als hethitische Produkte angesprochen, stammen jedoch meist aus dem Südosten Anatoliens oder von der Levante³⁰⁵⁷. Sie sind zwischen 5,9 cm und 7 cm hoch und damit ebenfalls kleinformatig. Typologisch in den gleichen Kontext gehören die stehenden anthropomorphen Figuren. In Kamid el-Loz wurden beide Gattungen zusammen deponiert, ein zeitlicher und räumlicher Zusammenhang ist wahrscheinlich³⁰⁵⁸. Ein Exemplar aus dem Kunsthandel stellt mit seinen geschlossenen Beinen, aber der naturalistischen Gestaltung eine Zwischenform dar (**PM-Nr. 145**).

Erkennbar sind verschiedene Göttertypen wie Wetter-, Berg-, Schutz- und Sonnengott. Sie unterscheiden sich anhand ihrer Attribute, Kopfbedeckung und Bekleidung, wobei sie meist einen kurzen Rock tragen³⁰⁵⁹.

III 2.2.5.2.2.1 Wettergötter

Über einen weiten geographischen Rahmen sind metallene Götterstatuen im kurzen Gewand in Schrittstellung mit Spitzmütze und (zum Schlag) erhobenem rechten Arm verbreitet³⁰⁶⁰. Dabei ist das Gesicht bartlos. Prominente Beispiele dieses wohl als Wettergott zu interpretierenden Typs stammen aus Anatolien³⁰⁶¹, der Ägäis³⁰⁶² und von der Levante³⁰⁶³. Nur die Vorrichtungen für die Aufnahme von Attributen in den Händen sind erhalten geblieben.

Auf zweidimensionalen Bildern wie auf Gefäßoberflächen (**PM-Nr. 57**), einem Ornament³⁰⁶⁴, in der Glyptik (**PM-Nr. 68. 110. 112**) und auf immobilen Bildwerken (**I-Nr. 6. 41**) erhebt der Gott den rechten Arm³⁰⁶⁵. In Überlebensgröße schreitet er frontal aus der Stele von Fassilar (**I-Nr. 33**). Er trägt soweit erkennbar eine Keule in den Händen³⁰⁶⁶. Bei den kleinformatigen zweidimensionalen Darstellungen ist er im

3057 PM-Nr. 33 aus Boğazkale, H 5,4 cm. Weitere Exemplare beispielsweise aus Taşlı Geçit Höyük in Südostanatolien, links Fund-Nr. TG.09.O.639, H 5,9 cm, rechts TG.09.O.507 H 6,2 cm heute Museum Gaziantep, s. Marchetti 2011, 46 oben. – Hazor, 15./14. Jh., Bible Lands Museum Jerusalem, IAA 1997-3433 <<http://www.imj.org.il/imagine/collections/item.asp?itemNum=392410>> (03.09.2022); zu Kamid el-Loz s. Kühne 1980, Taf. 15. 16, s. auch Ekiz 2000b, 33–35 vom Tekirdağ; Ekiz 2006, 20–35; Ekiz 2009, 93–104 im Adiyaman Museum.

3058 Kühne 1980, 63–71.

3059 Beispiele für Ausnahmen mit langen Gewändern sind Alaca Höyük (**PM-Nr. 8**); göttliche Trias (**PM-Nr. 27**); Gott mit Doppelschlaufe (**PM-Nr. 35** rechts); Gottheiten im langen Gewand mit Flügelsonne, die wohl Sonnengottheiten darstellen (**PM-Nr. 82**); Tarsus Bergkristallstatuette (**PM-Nr. 119**).

3060 PM-Nr. (5). 6. 74. (75). 92. 99. (102). 104. 126.

3061 Aktepe (**PM-Nr. 6**) mit H 14,5 cm; Dövklek (**PM-Nr. 74**); Doğantepe (**PM-Nr. 75**); Karaman (**PM-Nr. 92**). Vielleicht auch Afyon (**PM-Nr. 5**) zugehörig.

3062 Kuşadası (**PM-Nr. 99**); Lindos (**PM-Nr. 102**); Nezero (**PM-Nr. 104**); Tiryns (**PM-Nr. 126**). Zu weiteren hethitisch beeinflussten Objekten in der Ägäis und auf dem Gebiet des heutigen Griechenlandes s. auch Canby 1966; Cline 1991, 133–143.

3063 Seeden 1980 zu den levantinischen. Zusammenstellung des ›Smiting gods‹, diverse in Privatsammlungen aus Raubgrabungen und Antikenhandel, s. Evans 1901, 123–126; Bouzek 1972, 156–164; Collon 1972, 111–134; Akdeniz 2004, 21–56, u. a. Silberfigurine, Baltimore, Walters Art Gallery Inv.-Nr. 57.2058, Ankauf 1979 (<<http://art.thewalters.org/detail/26649/figurine-of-a-god/>> [03.09.2022]).

3064 Hier beide Arme erhoben (**PM-Nr. 80**).

3065 Auch das Fastrhyton stellt eine rechte Hand dar (Boston, Museum of Fine Arts, Accessions-Nr. 2004.2230, <<https://collections.mfa.org/objects/322343/drinking-vessel-in-the-shape-of-a-fist>> [03.09.2022]; Güterbock – Kendall 1995, 45–60).

3066 PM-Nr. 57: eine Keule (rekonstruiert); **PM-Nr. 68**: eine Keule; **PM-Nr. 80**: eine Keule (rekonstruiert); **PM-Nr. 110**: unklar; **PM-Nr. 112**: eine Keule; **PM-Nr. 123**: eine Keule; Fastrhyton (Boston, Museum of Fine Arts, Accessions-Nr. 2004.2230, <<https://collections.mfa.org/objects/322343/drinking-vessel-in-the-shape-of-a-fist>> [03.09.2022]; Güterbock – Kendall 1995, 45–60 Abb. 3.1–3.5): eine Keule; Atabey (**I-Nr. 6**): unklar; Fassilar (**I-Nr. 33**): unklar/leere Hand?; Imamkulu (**I-Nr. 41**): eine Keule.

Unterschied zu Stelen, Felsbildern und Metallfiguren überwiegend bärtig³⁰⁶⁷. Ob dieselbe Gottheit gemeint war, ist unsicher³⁰⁶⁸.

Eine metallene Statuette ebenfalls in Schrittstellung und kurzem Rock winkelt den rechten Arm etwa auf Hüfthöhe an, statt ihn zu erheben³⁰⁶⁹. Gleiches gilt für die Stelen bzw. Felsbilder vom Boğazkale-Königstor (mit Axt, **I-Nr. 18**), aus Çağdın (mit Stab, **I-Nr. 23**), Gâvurkalesi (ohne Attribute, **I-Nr. 35**) und die Mehrheit der Götter in Yazılıkaya³⁰⁷⁰. Auf den Siegeln der Herrscher von Karkemiš erscheint dieser Typus (mit Keule) regelmäßig und wird als Wettergott identifiziert³⁰⁷¹. Alle genannten Belege des Wettergotts mit angewinkeltem Arm sind – soweit datierbar – aus den letzten Jahrzehnten des Jüngeren Großreichs und standen möglicherweise in nordsyrischer Tradition. Erneut sind die Wettergötter der Siegel bärtig und die – einzelne – Metallfigur sowie die immobilen Bildwerke überwiegend unbärtig. Bärtige Ausnahmen bilden die Wetter- und Berggötter in Yazılıkaya und eine der Gestalten von Gâvurkalesi, die deshalb als menschlich interpretiert wird³⁰⁷².

Neben Heben bzw. Anwinkeln der Arme konnten Wettergötter den Großkönig umarmen. Diese Geste ist von Siegelbildern und Yazılıkaya bekannt. Die Wettergötter Piḫaššašši bzw. Kummanni sind dabei bärtig (**PM-Nr. 65. 70**), Šarruma, der »König der Berge« ist bartlos (**PM-Nr. 115; I-Nr. 63** Nr. 81)³⁰⁷³.

Alle eindeutig identifizierten Wettergötter tragen einen kurzen Rock³⁰⁷⁴. Aus diesem Grund wird für die üblicherweise als Wettergott angesprochene, lang gewandete Gestalt im Zentralbereich der Sarkiṣla-Axt eine Interpretation als Berggott vorgeschlagen (**PM-Nr. 117**). Auch die Bergkristall-Statuette aus Tarsus dürfte aus diesem Grund eben keinen Wettergott darstellen (**PM-Nr. 119**).

III 2.2.5.2.2.2 Berggottheiten

Die Darstellungen von anthropomorphisierten Berggottheiten mit ihren geschuppten Kegeln ähneln den mesopotamischen³⁰⁷⁵. Im Unterschied zu den Bergschuppen oder Kreisen, die ab dem 3. Jt. für diesen Göttertypus auftreten, sind in Südost- und Zentralanatolien im 2. Jt. lange Röcke mit und ohne Füße mit Schuppen und zusätzlichen beidseitigen Zacken verbreitet³⁰⁷⁶.

Diese Zacken an den Rücken wie in Yazılıkaya (**I-Nr. 63**: Nr. 16a. 17) wurden als erweiterte Bergschuppen wie in Mesopotamien, Vulkanausbrüche³⁰⁷⁷ oder Vegetation³⁰⁷⁸ angesehen. Zum Vergleich sei auf den

3067 Atabey (**I-Nr. 6**) nicht erhalten; Fassilar (**I-Nr. 33**): bartlos; Imamkulu (**I-Nr. 41**): bärtig.

3068 **PM-Nr. 57** [rekonstruiert]. **68. 80** [rekonstruiert]. **110. 112** plus Faustrhyton (Boston, Museum of Fine Arts, Accessions-Nr. 2004.2230, <<https://collections.mfa.org/objects/322343/drinking-vessel-in-the-shape-of-a-fist>> [03.09.2022]; Güterbock – Kendall 1995, 45–60 Abb. 3.1–3.5). Ausnahme Siegelung aus Tell Meskene/Emar (**PM-Nr. 123**).

3069 **PM-Nr. 135** aus Sidon (?).

3070 Yazılıkaya s. **I-Nr. 63** Übersicht Kammer A (Seeher 2011, 32 Abb. 23) bzw. Übersicht Kammer B (Seeher 2011, 100 Abb. 108): mit Ausnahme der Nr. 28. 29. 67. 68. 64. 83 Namenskartusche (erhoben), 36. 37 (nach unten gestreckt), alle Gottheiten mit diversen Attributen. Ohne Abbildung ein Beispiel ohne Fundkontext aus dem Museum Adana Inv.-Nr. 8.76.74, Ekiz 2000a, 27, H 9,1 cm aus Silber. Die Arme sind nach unten gestreckt wie bei Beispielen der Levante, auf dem Kopf eine hohe Spitzmütze.

3071 **PM-Nr. 101. 113. 114**.

3072 s. III 6.2.1.1. In Gâvurkalesi (**I-Nr. 35**) ist allerdings der hintere Gott bärtig und in Yazılıkaya sind sowohl Berggötter als auch der Weisheitsgott, der Mondgott, Kumarbi und Wettergötter bärtig, s. **I-Nr. 63** Übersicht Kammer A (Seeher 2011, 32 Abb. 23) bzw. Übersicht Kammer B (Seeher 2011, 100 Abb. 108): Nr. 13–15. 16a. 17. 23. 24 (unklar). 35 (Mondgott). 39 (Ea). 40 (Kumarbi?). 41

(Wettergott von Ḫatti?). 42 (Teššup) und die Berggötter in den Namensdarstellungen 64 und 83, s. auch III 6.2.1.1. **3073** Yalburt (**I-Nr. 62**) ist erhaltungsbedingt nicht identifizierbar oder bestimmbar; zum Berggott Šarruma s. III 1.3.2.1.

3074 **I-Nr. 63**: Nr. 41 (s. Übersicht Kammer A) trägt einen Rock und einen langen, vorne offenen Mantel. Er wird zwar als Wettergott von Ḫatti gedeutet, doch ist dies nicht durch die Beschriftung gesichert und gilt daher hier nicht als Ausnahme.

3075 Calmeyer 1999, 21–25; Danrey 2006, 209–217. Berggottheiten stehen nicht nur in hethitischen Texten, sondern – allerdings in abgewandelter Form – auch in kassitischen bzw. assyrischen Darstellungen in Verbindung mit Quellen, z. B. Calmeyer 1999, 19 Abb. 14 (kassitisches Siegel des Kidin-Marduk aus Theben). 15 (kassitisches Siegel mit Gebet an Marduk aus Theben). 16 (»nordwestiranischer« Reliefbecher); 20 Abb. 17 (Berggotterelief aus Assur, Vorderasiatisches Museum Berlin, SMB-PK, VA Ass 01358); s. Mellink 1992, 193–214.

3076 Calmeyer 1999, 15 f. nach Bittel 1957b, 26–28, s. z. B. ʿAyn Dāra (**I-Nr. 7**), Yazılıkaya (**I-Nr. 63**: Nr. 13–15. 16a und 17, Übersicht Kammer A) oder Gussform Ortaköy (**PM-Nr. 106**).

3077 Börker-Klähn 1989, 243 f.

3078 Calmeyer 1999, 17 f. in Anlehnung an die Figur auf dem Rhyton in Form einer Faust (Boston, Museum of Fine

Wasseraustritt aus den Berggöttern in der unteren bildhierarchischen Ebene in Eflatun Pınar hingewiesen (**I-Nr. 30**). In Analogie wurde vorgeschlagen, dieses Motiv als Stilisierung von austretendem (Bergquell-) Wasser zu interpretieren³⁰⁷⁹.

In der Rundplastik sind Berggötter selten. Überliefert sind eine nur 3,6 cm hohe Statuette aus Elfenbein (**PM-Nr. 29**) und eine aus Bronze mit Öse, aber ohne Standfläche und vergoldeter Spitzmütze (**PM-Nr. 131**). Beide halten die Arme auf Bauchhöhe an bzw. vor dem Körper und tragen lange, geschuppte Röcke, auf denen jedoch keine Zacken zu erkennen sind. Berggötter mit Schuppenrock bzw. Zacken sind allerdings wiederholt Thema der Glyptik³⁰⁸⁰. Bisweilen halten sie – in einem Fall wohl der Berggott Arnuwanda – einen großen Vogel (Adler?) vor sich³⁰⁸¹. Ein zweidimensionaler Berggott trägt einen Dreizack oder ein stilisiertes Blitzbündel (**PM-Nr. 106**). Ähnlich wie Wettergötter können sie den rechten Arm mit einer Keule erheben (**PM-Nr. 71**; **I-Nr. 63**: Nr. 64. 83).

Im Profil strecken sie auch die Arme vor, um ihre Namen zu präsentieren³⁰⁸². Nur mit erhobener Faust im Gruß-/Gebetsgestus stehen sie hinter dem Wagen des Wettergottes von Aleppo (**PM-Nr. 57**). Mit teils gesenktem Kopf substruieren sie Götter und führen die Arme vor das Gesicht wie in Imamkulu bzw. heben diese wie auf Siegeln³⁰⁸³. Singulär belegt ist der Umarmungsgestus durch einen Berggott in Yalburt (**I-Nr. 62**). In frontaler Darstellung finden sie sich – mit Ausnahme von Eflatun Pınar und Fassilar – in der Ikonographie südöstlich von Boğazkale³⁰⁸⁴.

Soweit datierbar stammen die Berggötterbilder mit Zacken aus dem Jüngerem Großreich³⁰⁸⁵. Auf einem Rollsiegel der *KĀRUM*-Zeit ist zwar ein Berggott dargestellt, doch steht dieses in der ikonographischen Tradition Mesopotamiens³⁰⁸⁶. Eine Namenszuweisung ist aufgrund der Vielzahl der bekannten vergöttlichten Berge nur selten möglich³⁰⁸⁷. Soweit erkennbar sind sie überwiegend bärtig. Dies gilt für alle hier genannten Bilder mit Ausnahme des Felsbildes von Hanyeri. Dieser Berggott trägt die Beischrift Šarruma »königlicher Berg«, »Bergkönig«. Šarruma ist auch durch Bartlosigkeit in Yazılıkaya (**I-Nr. 63**: Nr. 44) gekennzeichnet, sodass dies sein ikonographisches Merkmal sein dürfte und in diesem Fall einer der Berggötter identifiziert werden kann.

Neben der bereits bei den immobilien Darstellungen von Berggöttern beobachteten vertikalen Achse der Substruierung von Wettergöttern³⁰⁸⁸ können Berggottheiten auch Mischwesen stützen³⁰⁸⁹. Dies deutete Peter Calmeyer als Darstellung des »Aufbaus der Welt«³⁰⁹⁰. Hinter der Verbindung Berggott und Wettergott deutet sich in den Bildwerken tatsächlich ein Aspekt von vertikalem Weltenaufbau in die Höhe an. Durch ihre Beischriften können die oben stehenden, männlichen Gottheiten zumeist als Wettergötter bzw. Berggott Šarruma bzw. Kurunta identifiziert werden. Die Vertikalität ist jedoch nicht den Berggöttern vorbehalten: Auch auf dem Rücken von Tieren bzw. den Händen von Mischwesen konnten seit der *KĀRUM*-Zeit Gottheiten stehen³⁰⁹¹. Sie sind ebenfalls von möglicherweise höherem Rang.

Arts, Accessions-Nr. 2004.2230, <<https://collections.mfa.org/objects/322343/drinking-vessel-in-the-shape-of-a-fist>> [03.09.2022]; Güterbock – Kendall 1995, 45–60 Abb. 3.1–3.5).

3079 Bachmann – Özenir 2004, 118; s. I 2.1.2.

3080 Beispielsweise **PM-Nr. 71**.

3081 **PM-Nr. 64**, zum Berg Arnuwanda s. III 1.3.2.1.

3082 Hanyeri (**I-Nr. 38**) und Yazılıkaya Nr. 13–15. 16a. 17 s. **I-Nr. 63** Übersicht Kammer A (Seeher 2011, 32 Abb. 23).

3083 Imamkulu, **I-Nr. 41** und Yazılıkaya, **I-Nr. 63**: Nr. 42 (Übersicht Kammer A, Seeher 2011, 32 Abb. 23); **PM-Nr. 101. 110. 113. 122. 123**.

3084 Aleppo (**I-Nr. 3A**), ‘Ayn Dāra (**I-Nr. 7**), Eflatun Pınar (**I-Nr. 30**), Fassilar (**I-Nr. 33**) und Sarkiṣla-Axt (**PM-Nr. 117**), Megiddo-Elfenbeinplakette (**PM-Nr. 125**), Yesemek (**I-Nr. 66**); vgl. Alkım 1974; Bonatz 2007b, 11; Novák 2012, 49 f. datiert frontale Darstellungen aufgrund der frontalen Berggottdarstellung in das Jüngere Großreich und erklärt dieses Phänomen vor allem in Aleppo und ‘Ayn Dāra als Spuren von hethitisch-luwischen »Umgesiedelten« aus Westanatolien.

3085 Ob es Berggottdarstellungen aus dem Älteren Großreich gibt, stünde genauer zu recherchieren.

3086 **PM-Nr. 152**.

3087 Zur »sakralen« Mindscape des Berg(kults) s. III 1.3.2.

3088 s. III 2.1.3.2, vgl. Sarkiṣla-Axt (**PM-Nr. 117**); Siegelung des späten Jüngerem Großreichs: Kuzi-Teššup von Karkemiš (**PM-Nr. 101**), auch Ini-Teššup von Karkemiš (**PM-Nr. 112. 113**) und Amanmašu aus Ras Schamra/Ugarit (**PM-Nr. 110**).

3089 Megiddo-Elfenbeinplakette (**PM-Nr. 125**).

3090 Calmeyer 1999, 18.

3091 Stehen auf den eigenen Symboltieren (vor allem Hirsch, Stieren) z.B. auf Siegel(ung) aus Acemhöyük (**PM-Nr. 4**); Eskiypar-Vase (**PM-Nr. 79**); Kalavassos-Anhänger (**PM-Nr. 90**); Kültepe (**PM-Nr. 97**); Gussform aus Ortaköy (**PM-Nr. 105**); Felide; Ras Schamra/Ugarit (**PM-Nr. 110. 112. 113**); Tell Meskene/Emar (**PM-Nr. 122. 124**) bzw. Yeniköy Stele (**PM-Nr. 130**); Hirschrhyton (**PM-Nr. 147**); weibliche auf dem Rücken von Feliden in Yazılıkaya (**I-Nr. 63**: Nr. 43–46, Übersicht Kammer A, Seeher 2011, 32 Abb. 23).

Dies widerspricht nur scheinbar dem Fehlen der Vertikalqualität bei den Konzepten der Mindscape und Mediemebene der Visionscape. Bei Bergen als Ortsräumen konnte keine vertikale Richtungsqualität (›*Axis mundi*‹) von Höhe und ›oben‹ mit sakralen Qualitäten *per se* festgestellt werden³⁰⁹². Bei den anthropomorphisierten Berggöttern in ihrer Verbindung mit den Wettergöttern zeichnet sich ein vertikaler Aufbau hingegen ab. So vermittelt die räumliche Anordnung von (anthropomorphisierten) Berggöttern zu Wettergöttern auf den Bildwerken wie in Yazılıkaya und Eflatun Pınar eine Achse, die Höhe mit Bedeutsamkeit verbindet³⁰⁹³. Diese kann durch die räumliche Aufenthaltsqualität in den Bergen für die Wettergötter aufgelöst werden, die nicht zwingend mit hierarchischer Höhe verbunden ist.

Gleiches gilt für die Anordnung auf den Vasenfragmenten aus Boğazkale mit der Darstellung des Wettergottes von Aleppo, wo deutlich kleinere Berggötter – interpretiert von Seeher als Namni und Ḫazzi – hinter dem Wettergott (von Aleppo) mit seinem stiergezogenen Wagen stehen³⁰⁹⁴. Der Gott dürfte in diesem Fall das Gebirge verlassen.

Auch dass die Berggottdarstellungen – mit Ausnahme der genannten Darstellung des Wettergottes von Aleppo auf der Vase – sämtlich nicht vor das Jüngere Großreich datieren, ist in diesem Zusammenhang signifikant. Ein südlicher Einfluss auf die Bilderwelt Zentralanatoliens mag sich in der Entwicklung dieser Anthropomorphisierung ab dem Jüngeren Großreich abzeichnen³⁰⁹⁵.

Eine Entwicklung von horizontalen Narrativen in der althethitischen Zeit zu freierer (vertikaler) Raumgestaltung ab dem 15./14. Jh. wie sie Boehmer für die Reliefkeramik ausmachte, ist nicht auf andere Gattungen übertragbar³⁰⁹⁶. Vertikale Narrative bildeten weiterhin die Ausnahme³⁰⁹⁷. Durch den Fund von Eskiyapar aus dem Übergang von althethitischer Zeit zu Älterem Großreich (PM-Nr. 79), auf dem die Standlinie durch die Darstellungen der Gottheiten durchbrochen sind, ist die Aussage auch für die Reliefkeramik einzuschänken.

III 2.2.5.2.2.3 Gottheiten mit kurzem Krummstab

Die Darstellungen von Göttern mit Krummstab bilden eine dritte Gruppe. Identifiziert wird der Gott mit Stab anhand des bisweilen zugeordneten Attributiers Hirsch als Schutzgott der Wildflure³⁰⁹⁸. Der Gott auf dem Hirsch ist bereits seit der *KĀRUM*-Zeit Teil der Ikonographie³⁰⁹⁹: in diesem älteren Fall zwar ohne (Krumm-)Stab, jedoch mit Hase und Vogel. Auf der Reliefvase von Eskiyapar³¹⁰⁰ und auf einer Siegelung³¹⁰¹ ist möglicherweise derselbe Gott auf dem Hirsch mit einem Stab dargestellt. Die Halterichtung des kurzen Krummstabs ist unterschiedlich: Er kann nach oben gehalten³¹⁰² bzw. auf die Schulter gelegt sein³¹⁰³. Auf den beiden Bildwerken des ›offenen Raums‹ in Firaktın und Yazılıkaya ist der Schutzgott mit Krummstab auf der Schulter dargestellt³¹⁰⁴. Ohne Krummstab, aber mit Bogen steht er auf einem Hirschen auf der Stele von Altınyayla (I-Nr. 4) und bei Karasu (I-Nr. 45) aus dem post-Großreich.

3092 s. II 1.2.1; III 1.3.2.3.

3093 Yazılıkaya (I-Nr. 63: Nr. 42, Übersicht Kammer A, Seeher 2011, 32 Abb. 23) und Eflatun Pınar (I-Nr. 30).

3094 Seeher 2007, 707–720, s. PM-Nr. 57, zum Ḫazzi und Namni s. III 1.3.2.1.

3095 Danrey 2006, 213–217.

3096 Boehmer 1983, 21.

3097 s. III 2.1.3.2. Ausnahmen mit (teilweise) vertikaler Anordnung z.B. Stelen von Atabey (I-Nr. 6), Altınyayla (I-Nr. 4), Fassılar (I-Nr. 33), Felsbilder von Hanyeri (I-Nr. 38), Imamkulu (I-Nr. 41), Yazılıkaya (I-Nr. 63: Nr. 42–46, Übersicht Kammer A). – Kleinfunde: Megiddo-Elfenbeinplakette (PM-Nr. 125), Sarkışla-Axt (PM-Nr. 117), Statuette einer thronenden Göttin mit Kind auf Knien (PM-Nr. 149) und Siegel des Kuzi-Teššup von Karkemiš (PM-Nr. 101), Ini-Teššup von Karkemiš (PM-Nr. 112, 113), Amanmašu aus Ras Schamra/Ugarit (PM-Nr. 110). – Im Fall von Eflatun Pınar sind – wie beschrieben – die Thronenden nicht unmittelbar von den Berggöttern getragen (I-Nr. 30).

3098 Zum Schutzgott der Wildflure s. III 2.1.3.1; zu Hirschen s. III 2.2.5.1; McMahon 1991; Hawkins 2004, 355–369; Taracha 2011, 132–147, s. zur Ikonographie Aro 2003, 322; Hawkins 2006, 50 f.; Simon 2012, 692 f.

3099 PM-Nr. 4: Acemhöyük.

3100 PM-Nr. 79: Gesichtshaarung unklar.

3101 PM-Nr. 124: bartlos, mit Vogel.

3102 PM-Nr. 8: bartlos, ohne Hirsch; PM-Nr. 61: bartlos, Hase und Vogel; PM-Nr. 147: bartlos, mit Vogel.

3103 Statuette: PM-Nr. 30: bärtig, breite Spitze, ohne Hirsch; Glyptik PM-Nr. 62: bartlos, sitzend auf Hirsch; Goldband PM-Nr. 81: bartlos; Yeniköy-Stele: PM-Nr. 130: bartlos, stehend auf Hirsch mit Vogel.

3104 I-Nr. 34 (oder der Wettergott) und I-Nr. 63: Nr. 32, Übersicht Kammer A. Die Figur vom kleinen Block in Alaca Höyük (I-Nr. 2) ist von Taracha rekonstruiert. Anmerkt sei, dass Kurunta durch das CERVUS-Zeichen in Hatip (I-Nr. 39) indirekt anwesend gewesen sein könnte.

Eine Götterstatuette, die den Stab nach unten trägt, stammt aus Zypern. Sie steht mit Spitzmütze und kurzem Gewand auf dem Rücken eines Cerviden³¹⁰⁵.

Auf einer Gussform hält ein in Schrittstellung gezeigter Gott einen Raubvogel (Adler³¹⁰⁶) auf dem vorge-streckten linken Arm und in der rechten Hand einen Krummstab nach vorn (**PM-Nr. 35** links).

Zwei einander sehr ähnliche, goldene Götterstatuetten aus dem Kunsthandel halten ebenfalls einen halblangen Stab nach unten, eventuell einen Krummstab³¹⁰⁷. Beide haben kurze Gewänder mit Saum, aber kein Begleittier. Angemerkt sei, dass ihre Ähnlichkeit Fragen aufwirft³¹⁰⁸. In diesen Fällen, in denen der Krummstab nach unten getragen wird, trägt der bartlose Kopf eine Spitzmütze.

Im überwiegenden Fall ist der Gott in kurzem Gewand bartlos dargestellt. Es steht zu überlegen, ob die einzelnen Exemplare mit langem Gewand (**PM-Nr. 8**) bzw. mit Bart (**PM-Nr. 30**) eben nicht den Schutzgott der Wildflure, sondern bei **PM-Nr. 8** die Ala darstellen. Eine Regelmäßigkeit – zeitlich, Attribute, regional – ließ sich bei der Verteilung der Rund- bzw. Spitzmützen – außer anhand des Tragens des Krummstabs nach unten kombiniert mit Spitzmütze – nicht erkennen.

Ein Jagdvogel – wohl ein Falke – auf der Hand war ein typisches Attribut der thronenden Göttin Ala. Auch auf dem Hirschrhyton gehörte er zu ihr, ebenso wie ein anderer Raubvogel zum Schutzgott der Wildflure (**PM-Nr. 147**).

Die Frage, ob der Schutzgott der Wildflure eher in der älteren (McMahon) oder in der jüngeren Bildtradition (Taracha) steht, ist aufgrund der Bildwerke im offenen Raum, die selten den Schutzgott der Wildflure zeigen, zugunsten der älteren Tradition zu entscheiden³¹⁰⁹.

III 2.2.5.2.2.4 Götter mit langem (Krumm-)Stab

Neben dem kurzen gibt es auch einen langen, nach unten getragenen Krummstab. In ihm ist möglicherweise der *kalmuš* zu erkennen, der unter dem Aspekt der menschlichen Träger intensiver diskutiert wurde³¹¹⁰. Seine göttlichen Inhaber sind stets lang gewandet. Er findet sich jeweils bei den äußeren Gottheiten von Triaden³¹¹¹, auf der Elfenbeinplakette aus Megiddo³¹¹² sowie bei Einzeldarstellungen³¹¹³ und erscheint oftmals zusammen mit der Flügelsonne. Die Flügelsonne rückt diese Repräsentationen in den Kontext der Sonnengötter. Verwiesen sei auf die Darstellungen von Kammer 2 und Yazılıkaya³¹¹⁴.

III 2.2.5.2.2.5 Mischwesen

Ebenfalls ikonographisch differenzierbar sind Mischwesen mit teils menschlichen Körpern und Tierköpfen. Wie die Sonnengottheiten werden sie oft von geflügelten Sonnenscheiben begleitet. Auf keinem der Bildwerke sind diese Wesen solitär dargestellt.

Belegt sind vor allem Stier-, Feliden- oder Vogelköpfe³¹¹⁵. Da die vogelköpfigen Wesen oft wie menschliche AkteurInnen libieren, werden sie als solche besprochen, auch wenn dies nicht gesichert ist³¹¹⁶.

3105 PM-Nr. 90: bartlos, aus Zypern.

3106 Zu Adler als Bote s. III 1.3.2.3.

3107 PM-Nr. 143. 150.

3108 Es ist bekannte Fälschungspraxis, Abformungen von raubgegrabenen Stücken anzufertigen und zu verkaufen bzw. aus erstellten Formen mehrere Exemplare für den Verkauf zu kreieren. Zur Praxis der Anfertigung von (annähernden) Dubletten, vergleiche die Stücke Vorderasiatisches Museum, SMB-PK, Berlin VA 15638 neuassyrischer Dämon und das Parallelstück im Boston Museum of Fine Arts, 1990.247 aus der Sammlung Emmanuel Tiliakos, Winchester MA. Ähnlich parallele Stücke sind die ›protoelamischen gehörnten ›Bergdämonen‹ aus dem Kunsthandel, Sammlung Robin B. Martin, Leihgabe im Brooklyn Museum of Art Loan-No. 51.6 und Albright-Konx Art Gallery Buffalo, General Purchase Funds 1950.8, s. Aruz 2003, 46-48 Kat.-Nr. 15 a, b. Dank für den Hinweis an Gert Jendritzki, Restaurator für Metalle am Vorderasiatischen Museum, Berlin.

3109 McMahon 1991: eher in althethitischer Zeit; Taracha 2011, 140: bis in das Jüngere Großreich; zum Schutzgott der Wildflure s. III 2.1.3.1.

3110 Zu *kalmuš* s. III 2.2.3.1.

3111 Boğazkale – Göttliche Trias (**PM-Nr. 27**): bartlose Mischwesen mit Flügelsonnen; Ras Schamra/Ugarit (**PM-Nr. 109**): bartlos, mittig Mischwesen, ohne Flügelsonne.

3112 PM-Nr. 125: bartlos, mit Flügelsonne.

3113 PM-Nr. 82, Gottheit mit Flügelsonne, zwei Exemplare. Sie hält in einem Fall darüber hinaus ein Anch- bzw. Heilssymbol vor sich. Zum ›Heilssymbol‹ s. I 1.2.2.2.5.

3114 I-Nr. 21 und I-Nr. 63: Nr. 34. 64 Übersicht Kammer A (Seeher 2011, 32 Abb. 23) bzw. Nr. 81 Übersicht Kammer B (Seeher 2011, 100 Abb. 108).

3115 PM-Nr. 48: Ziegen- oder Gazellenkopf, wohl von einem menschlichen Musizierenden.

3116 z.B. **PM-Nr. 60. 63. 120. 141;** Bossert 1959, 11-18.

Die Kombination von Mischwesen und Flügelsonne reicht mindestens bis an den Beginn des Jüngerer Großreich zurück (**PM-Nr. 63**) und ist – in leicht abgewandelter Form – bis in die Gestaltung von Yazılıkaya zu verfolgen (**I-Nr. 63**: Nr. 28/29), wo die stierköpfigen Mischwesen das halbmondförmige Himmelssymbol stützen und auf der Erde stehen. Weiterhin sind sie aus Alaca Höyük³¹¹⁷, Boğazkale³¹¹⁸, Eflatun Pınar³¹¹⁹, Ras Schamra/Ugarit³¹²⁰, auf der Axt von Sarkışla³¹²¹, in Tell Meskene/Emar³¹²² und Tell el-Mutesellim/Megiddo³¹²³ die Flügelsonne bzw. den Sonnengott mit Flügelsonne stützend belegt. In diesen Fällen tragen sie zumeist einen Stierkopf.

Ohne solaren Kontext stehen Mischwesen am Eingang zu Kammer B³¹²⁴ und in Altınyayla³¹²⁵, †Ayn Dāra³¹²⁶ und auf Kleinfunden aus Boğazkale³¹²⁷ und Ugarit³¹²⁸. In diesen Fällen tragen sie überwiegend den Felidenkopf. Die Mischwesen mit Stierkopf und solarem Aspekt könnten, wie anhand der Yazılıkaya-Bilder Nr. 28/29 bereits aufgezeigt³¹²⁹, einer Konzipierung von Zeit und Raum in den Darstellungen zuzuordnen sein.

III 2.2.5.2.2.6 Weitere Gottheiten

Ziel der Ausführungen zu den passiv-mobilen GöttInnenstatuen ist es, Hinweise auf ihren Gebrauch im Rahmen des Ritualgeschehens und andere Regelmäßigkeiten der Bildausstattung, die Rückschlüsse auf die Mindscape zulassen, zu finden. Bei den folgenden Figurinen und Bildwerken handelt es sich oftmals um Einzelgestalten. Auch sie sind in ihren Proportionen potentiell passiv-mobil. Eine detaillierte Besprechung erwies sich als nicht zielführend, daher werden sie in den wichtigsten Aspekten nur angerissen.

Vier Figurinen aus Bergkristall sollen in die hethitische Zeit datieren (**PM-Nr. 119. 132. 142. 152**)³¹³⁰. Da die Mehrheit aus dem Kunsthandel stammt, ist – auch aufgrund stilistischer Unterschiede – ihre kulturelle Zuordnung nicht gesichert. Die nackte Kinderdarstellung in Baltimore datiert das Museum inzwischen in das 16. Jh. n. Chr. und verortet sie in Sri Lanka. Das nackte Kind im Vatikan wurde lange den römischen Funden zugeordnet, das weibliche Doppelidol in Hamburg aufgrund eines Vergleichs der Frühen Bronzezeit³¹³¹. Die stehende männliche Statuette im langen Gewand aus Tarsus wird in die hethitische Zeit datiert. Die Figurinen sind 5,6–6,9 cm, das Stück in Rom 12,2 cm hoch. Stilistisch stehen die Kinderdarstellungen eng beieinander und sind gut vergleichbar mit dem Kind auf dem Schoß einer Göttin (**PM-Nr. 149**) und somit möglicherweise hethitisch. Das weibliche, nackte Doppelidol hingegen lässt sich stilistisch nicht an hethitische Bilderwelten anknüpfen und wird demnach der Vorgeschichte zugeordnet.

Eines passenden Vergleichs hingegen entbehrt das Bildwerk des Königstores mit einer Axt (**I-Nr. 18**). Auf einer Gussform steht zwar eine Gottheit in seitlicher Schrittstellung mit langem Mantel und kurzem Untergewand mit einer Axt (?) in der einen und dem Zeichen einer Doppelschlaufe in der anderen Hand (**PM-Nr. 35** rechts). Die Axt ist den Göttern somit zwar gemeinsam, doch unterscheiden sie sich in ihrem Gewand. Die Gussform ist eher vergleichbar mit einer nur 1,7 cm hohen Applikation aus Ğerablus/Karkemiš (**PM-Nr. 82**). Aus diesem Vergleich folgt, dass bei der Gussform nicht das Anch-Zeichen und somit auch nicht die Sonnengottheit abgebildet ist.

3117 PM-Nr. 12: geflügelte Sonnenscheibe bei Plakette mit Mischwesen mit Stierkopf an ›Lebensbaum‹.

3118 PM-Nr. 27: Göttliche Trias aus Berggott, zwei Mischwesen mit unklarem Kopf und Sonnenscheibe.

3119 I-Nr. 30: Sonnenscheibe stützend, wohl mit Felidenkopf.

3120 PM-Nr. 110: auf Siegel des Amanmašu mit bewaffnetem Gott mit Stab oder Herrscher, davor Sonnengott mit Flügelsonne; **PM-Nr. 112**: auf Siegel des Ini-Teššup mit Sonnengott.

3121 PM-Nr. 117: Wettergott?, Berggott, Mischwesen mit Felidenkopf, Sonnenscheibe sowie weitere Tiere.

3122 PM-Nr. 122: den Sonnengott rahmend und Flügelsonne stützend; **PM-Nr. 123**: den Sonnengott stützend, beide mit Stierkopf.

3123 PM-Nr. 125: den Sonnengott rahmend und Flügelsonne stützend, mit Stierköpfen bzw. Doppelköpfen.

3124 I-Nr. 63: Nr. 67/68 (Seeher 2011, 94 Abb. 102).

3125 I-Nr. 4: den Adoranten stützend und mit Felidenkopf.

3126 I-Nr. 7: mit Berggott und Felidenköpfen.

3127 PM-Nr. 70: Siegelung des Tuḫalija IV.

3128 PM-Nr. 109 Dreifache Darstellung von Gottheiten: Das mittlere Götterwesen hat einen Stierkopf, gerahmt ist es von zwei Gottheiten in langem Gewand und Lituus – ein möglicherweise solarer Aspekt?; **PM-Nr. 113**: auf Siegel des Ini-Teššup eine Gestalt mit Keule (Herrscher?) stützend, keine solaren Aspekte auf dem Siegel. Kopf des Mischwesens nicht eindeutig erkennbar, tendenziell Stierkopf möglich.

3129 s. III 1.5.2.

3130 Canby 1989, 53–57.

3131 Rom (**PM-Nr. 153**), Hamburg-Doppelidol (**PM-Nr. 142**), vgl. Yalçın – Yalçın 2013, 40 Abb. 3. 43. Alaca Höyük, Grab H, Nr. 7027, datiert ca. 2.500.

Mehrfach findet sich der Typus eines geflügelten, möglicherweise männlichen Gottes auf Rundbildern³¹³², Siegeln³¹³³ und unter den bereits genannten Applikationen aus Karkemiš (**PM-Nr. 82**). Diese 29 Applikationen einer Innenausstattung eines Tempels oder eines Kultbildes zeigen wie auch Goldornamente vom selben Fundplatz eine Vielfalt an Gottheiten (**PM-Nr. 80, 81**). Zu der Gruppe der Applikationen dürfte noch ein Exemplar einer auf einem Capriden oder Cerviden reitenden Gottheit aus dem Kunstmarkt gehören (**PM-Nr. 83**). Die Darstellung des Reitens ist jedoch ohne Parallele.

Eine weitere als hethitisch angesprochene Figur ist in ihrer Haltung – ihr linker Arm stützt sich auf die Hüfte – und Ausarbeitung sehr untypisch (**PM-Nr. 144**). Möglicherweise datiert sie nicht hethitisch oder noch nicht mal antik. Zumindest kann sie – wie auch der reitende Gott – aufgrund des fehlenden gesicherten Kontextes nicht zur Argumentation eines Sonderfalls im Hethitischen herangezogen werden. Ohne differenzierende Attribute stehen auch zwei männliche Götter aus Silber auf einer Platte und strecken die Arme lang nach unten (**PM-Nr. 133**). Ihre Spitzmützen verbreitern sich jeweils am Ende; für sie fehlen ebenfalls Vergleiche, auch sie stammen aus dem Kunstmarkt.

Eher selten sitzen männliche Götter. Sitzend sind sie nur auf zweidimensionalen Bildern in der althethitischen Glyptik³¹³⁴ oder auf den älteren Mauerblöcken von Alaca Höyük (**I-Nr. 2**), Yağrı (**I-Nr. 61**) und Yazılıkaya (**I-Nr. 63: Nr. 65/66?**) sowie möglicherweise in Eflatun Pınar (**I-Nr. 30**)³¹³⁵. Die sitzenden Personen auf der Reliefvase von Bitik sind wahrscheinlich menschlich³¹³⁶. Die genannten Bildwerke haben die Tendenz, in die älteren Phasen der hethitischen Zeit zu datieren. Für das Jüngere Großreich fehlen – mit Ausnahme von Eflatun Pınar – die Belege für thronende männliche Götter. Daher steht zu überlegen, zwei weibliche Thronende in Eflatun Pınar zu interpretieren, für deren Gruppierung wiederum Vergleiche fehlen würden. Auch dies bietet keinen Lösungsansatz für die offene Frage nach der Identifizierung dieser Gottheiten.

Terrakotten gab es ebenfalls. Ihnen fehlen jedoch die ikonographischen Details, die sie als Gottheiten ausweisen könnten, sodass es sich eher um Menschendarstellungen handelt (**PM-Nr. 36–39**). Der relativ gesehen große Torso einer Figurine im kurzen Gewand mit Rundkappe (**PM-Nr. 5**) ist vergleichbar mit einer Terrakotte mit Rundkappe (**PM-Nr. 37**). Aufgrund dieser Ähnlichkeit wird der Torso als Herrscherdarstellung interpretiert.

Hinweise auf die Mindscape und den Umgang im Ritual mit diesen Bildwerken konnten nicht erkannt werden.

III 2.2.5.2.3 Theriomorphe Gottheiten

Wie bei den theriomorphen Darstellungen der immobilen Visionscape³¹³⁷ sind in der passiv-mobilen Stier, Löwe und Sphinx prominent vertreten.

Stiere stehen im Kontext von Wasser wie bereits für die Reliefgefäße der passiv-mobilen Visionscape thematisiert³¹³⁸. Die Stierterrakotten und -rhyta könnten – wie beispielsweise **PM-Nr. 137** – jedoch auch als rundplastische Gottheitsbilder gedient haben. Mit einer Höhe von 35 cm und einer Länge von 70 cm sind der Stier **PM-Nr. 137** – wie auch die Stierhyta – deutlich größer als die metallenen, anthropomorphen Rundbilder und könnte auf ein Postament gestellt gewesen sein. Darstellungen auf immobilen und passiv-mobilen Bildwerken zeigen Stiere auf solchen Postamenten³¹³⁹. Die Stierterrakotten mit Wasserfunktion wären somit

3132 Aus dem Kunsthandel und daher nicht abgebildet eine geflügelte Gottheit mit abgebrochenem Stab in der Hand, Pirinkir?, Ankauf, Rogers Fund and Michael Ward Gift, 1990, Metropolitan Museum, New York, Accessions Nr. 1990.255 <<https://www.metmuseum.org/art/collecton/search/327438>> (03.09.2022).

3133 Beispielsweise **PM-Nr. 111**.

3134 Bitik-Stempelsiegel (**PM-Nr. 24**); Boğazkale-Vierkantsiegel (**PM-Nr. 58**).

3135 Auf Hüseyindede A-Vase (**PM-Nr. 84: Fries 3**): Geschlecht der thronenden Gottheit erhaltungsbedingt nicht sicher bestimmbar. Eine wahrscheinlich jedoch eher späthethitische (?) Darstellung aus Samos bildet hier

keine Ausnahme, s. Hanfmann 1962, 3 Anm. 42 mit kurzem Haar, sitzend, Bronze, Athen, National Museum, Inv.-Nr. B. 155 o. Abb.

3136 **PM-Nr. 25**.

3137 Zu Stieren und Wasser s. III 2.1.3.3.

3138 s. III 2.2.4.2.

3139 **I-Nr. 2, 38; PM-Nr. 88: Fries 2**. Fragment aus Alışar Höyük (**PM-Nr. 17**) vielleicht ebenfalls als Darstellung eines Stierkultbildes zu deuten, s. weitere Reliefkeramik mit Stieren aus Boyalı (Doğan-Alparslan – Alparslan 2013, 259 Abb. 11). Rundplastisch auch aus Troia, rot bemalte Tan Ware, SBZ, H (mindestens) 20 cm; L 32–34 cm, s. Rigter – Thumm-Doğrayan 2004, 87–99.

zumindest teilweise – wie in Eflatun Pinar – durch den Umgang mit Wasser ›aktivierbar‹, was auch bei ihnen Initial- oder Höhepunkt des Ritualgeschehens gewesen sein dürfte.

Ein Rhyton in Form eines Löwen ist mit einer Höhe von 60 cm aus heutiger Perspektive ebenfalls als Kultbild vorstellbar. Löwen substruieren daneben auch Gottheiten³¹⁴⁰.

Sphingen sind in der passiv-mobilen Rundplastik nicht vertreten, aber oftmals wie ein florales, rahmendes Element in zweidimensionaler Form³¹⁴¹. Sie stützen keine anderen Gottheiten, besonders präsentiert wurden sie nur selten³¹⁴². Es gab sie in verschiedenen Darstellungsvarianten. So konnten sie geflügelt, stehend bzw. hockend, mit hoher bzw. runder Kappe sein. Eine Identifizierung mit einer speziellen Gottheit ist bisher nicht gelungen. Der Identifizierungsvorschlag als *damnaššara* – steht im Raum³¹⁴³. Sie werden als eigenständig wirkmächtige Wesen gedeutet und dürften durch ägyptischen Einfluss in die hethitische Bildwelt Einzug gehalten haben und adaptiert worden sein³¹⁴⁴. Im ›offenen Raum‹ sind sie bisher nicht angetroffen worden, bei den Übergangsbereichen der Tore in der immobilen Visionscape hingegen schon. Ihre wiederholte Verbindung mit floralen Elementen eines stilisierten Baums lässt an ein Landschaftselement denken³¹⁴⁵. Möglicherweise waren sie derart stark mit der Landschaft verbunden, dass sie sowohl Zeichen für den ›offenen Raum‹ waren, als auch an Toren genau gegen diesen apotropäisch wirken konnten.

Der Doppelpadler findet sich auf Siegeln von der *KĀRUM*-Zeit bis in das Jüngere Großreich und darüber hinaus³¹⁴⁶. Er wird als Symbol für das Großkönigspaar gedeutet³¹⁴⁷. Prominent steht er auf den Steinblöcken der Innenwange in Alaca Höyük (**I-Nr. 2**) und in der zentralen Szene von Yazılıkaya, wo er die Göttinnen (**I-Nr. 63**: Nr. 45/46) substruiert. Wie dargelegt, startete der Adler als göttlicher Bote von den Bergen³¹⁴⁸. Dies war jedoch eher nicht die Funktion des doppelköpfigen Adlers, der wie ein heraldisches Element und nicht flugbereit wirkt.

Für die als Jagdtiere gedeuteten, begleitenden Raubvögel der Ala bzw. des Schutzgottes der Wildflure ist eine Funktion als Botentier ebenfalls nicht überzeugend. Allenfalls könnte spekuliert werden, ob die Kombination von *Ḫebat* mit einem Vogel auf dem Felsbild von Fıraktın (**I-Nr. 34**) in eine solche Richtung deutet.

III 2.2.5.2.4 Gegenständliche GöttInnensymbole

Beispiele für gegenständliche passiv-mobile GöttInnensymbole sind selten. Bekannt sind eine figürlich dekorierte Axt angeblich aus Sarkışla (**PM-Nr. 117**) und die Darstellung Nr. 82 in Yazılıkaya (**I-Nr. 63**)³¹⁴⁹. Sie werden mit den aus den Texten bekannten TUKUL-Waffen identifiziert und als männliche Göttersymbole interpretiert. In einem solchen Fall stünden sie stellvertretend für einen Berg- oder Wettergott bzw. einen

3140 **PM-Nr. 105. 113; I-Nr. 63**: Nr. 43. 44 Übersicht Kammer A (Seeher 2011, 32 Abb. 23).

3141 **PM-Nr. 28. 80. 95. 122. 125** plus Applikation mit Darstellung von Gottheiten, New York, Metropolitan Museum of Fine Arts Accessions Nr. 1985.263 <<https://www.metmuseum.org/art/collection/search/327105>> (03.09.2022).

3142 **PM-Nr. 57**: Reliefvase mit Darstellung des Wettergottes von Aleppo und Sphingenappar. **PM-Nr. 114**: Wettergott mit einem Mischwesen (Sphinx; Löwengreif) über der linken Hand und Keule auf der rechten Schulter. Älteres Beispiel von zwei weiblichen Sphingen aus Elfenbein, eine bemalt, s. New York, Metropolitan Museum of Fine Arts, Inv.-Nr. 32.161.46.

3143 Als Bezeichnung eines Berges s. III 1.3.2.1; Güterbock 1961b, 15 Anm. 21; Haas 2004b, 46–56: hethitisch *damnaššara* (?), s. Melchert 2001, 150–157, der es eher adjektivisch interpretiert und die *damnaššara* für Hausgottheiten hält. Bossert 1956, 18 sah in ihnen die *awiti*-Wesen der Texte, die Haas 1994, 500 Anm. 82 wiederum für geflügelte, löwenköpfige Wesen wie in Imamkulu (**I-Nr. 41**) hält. Für Imamkulu gibt es aber auch den Vorschlag, es als *awiti*-Wesen zu identifizieren.

3144 Canby 1975, 234–248; Seeher 2007, 714; Breyer 2011, 429–434 weist darauf hin, dass im Übrigen kein Bezug zu Hathor in Ägypten, dass in Ägypten eher Darstellung des Pharaos durch den (männlichen) Sphinx, in Syrien u. a. jedoch eher die weibliche Sphinx wachte.

3145 **PM-Nr. 80. 95. 122. 125** plus Applikation mit Darstellung von Gottheiten, New York, Metropolitan Museum of Fine Arts Accessions Nr. 1985.263.

3146 Aus dem Jüngeren Großreich: Boğazkale (**PM-Nr. 62. 70. 71**), aus Tell Meskene/Emar (**PM-Nr. 122**), s. auch Siegelabdrücke aus althethitischen Schichten von Karahöyük bei Konya (Alp 1968, Taf. 68 Nr. 178; Alp 2003, 26 Abb. 22) und *KĀRUM*-zeitliche aus Kültepe Ib, Schicht III-2 (Alp 2003, 26 Abb. 23) sowie aus Boğazkale (Alp 2003, 26 Abb. 24). – Schachner 2015a, 84 f. ähnliche Darstellung auf Kegelknäuf-Stempelsiegel Bo 14-71-345, jedoch mit einköpfigem Adler. – Zum Nachleben des Doppelpadler-Symbols z. B. Pedde 2009, 53–111. 247–253.

3147 Taracha 2011, 140 f.

3148 Zu Adler als Bote s. III 1.3.2.3.

3149 Bereits in der vorhethitischen Zeit gab es figürlich dekorierte Waffen, s. Seeher 2011, 114 Abb. 126: *KĀRUM*-zeitlicher Schwertgriff mit Feliden aus Diyarbakr.

Gott der Unterwelt. Das Gefäß in Form einer Faust aus dem Kunsthandel könnte ebenfalls eine Gottheit symbolisieren, möglicherweise einen Kriegsgott³¹⁵⁰.

Es ist zwar ein Zirkelschluss, diese unter dieser Prämisse als Beleg für die Übereinstimmung von Text und Fund zu verwenden, doch sind die Gefäße und die Waffe deutlich zeremoniellen Charakters und waren wohl nicht für den Gebrauch im Alltag bestimmt. Vielleicht sind weitere gegenständliche GöttInnensymbole überliefert, doch konnten sie bisher – wohl aufgrund ihres Mangels an figürlicher Gestaltung – nicht identifiziert werden.

III 2.2.5.3 Zwischenergebnis passiv-mobile Darstellungen von Gottheiten

Bemerkenswerterweise waren auf den Felsbildern und Reliefvasen sowie bei den erhaltenen anthropomorphen Rundplastiken die Gottheiten mit wenigen Ausnahmen deutlich unterlebensgroß. Das Erstaunen beruht auf heutigen Maßstäben, die von einer vertikalen Raummacht ausgehen. Eine körperliche Größe mag im Hethitischen kein entscheidendes Kriterium gewesen sein. Die geringe Größe deckt sich mit den Bildbeschreibungen von einer Höhe zwischen 15–70 cm³¹⁵¹. Halb- bzw. überlebensgroß waren sie nur im Fall der steinernen, rundplastischen Bildwerke³¹⁵².

Dennoch könnte es sich bei den erhaltenen Rundbildern auch um Votivgaben oder ›persönliche‹ Trachtbestandteile gehandelt haben³¹⁵³. Bei denen, die eine Öse für eine Aufhängung haben, ist allerdings verwunderlich, warum sie meist sozusagen zusätzlich noch eine Standfläche aufweisen³¹⁵⁴. Dies war regelmäßig kombiniert, sodass es einen funktionalen Zusammenhang wie z.B. zusätzliche Sicherung und Schutz einer aufgestellten Gottheit durch eine Öse geben könnte und sie somit möglicherweise nicht als Anhänger getragen wurden. Aufgestellt auf einem Postament wären sie durch Standfläche und die Öse zusätzlich z.B. vor dem Umfallen gesichert.

Belegt ist auch anderweitig, dass die Gottheitsbilder auf Altäre, Postamente und anderes gestellt waren. Verwiesen sei auf die Darstellung von Hüseyindede, wo kleine, gruppiert arrangierte Gottheitsbilder auf einem schemelartigen Postament sichtbar auf der hinteren Klappe eines Planwagens transportiert wurden (**PM-Nr. 84**: Fries 1). Erneut erscheinen sie auf einem Postament bzw. hohem, schemelartigen Postament in İnandık (**PM-Nr. 88**). In einem größeren Format sitzen sie – oder Menschen – innerhalb eines Gebäudes (Alaca Höyük-Vase, **PM-Nr. 13**). Auf dem Rhyton in Form eines Hirsches sind es unzweifelhaft Gottheitsbilder, die in lebensgroßem Format vor den Menschen stehen bzw. sitzen (**PM-Nr. 147**). Auf einfachen Postamenten aufgestellt sind anthropomorphe Gestalten, die ebenfalls als Gottheiten gedeutet werden (**PM-Nr. 22. 52**)³¹⁵⁵. Wie bereits dargelegt, stehen anthropomorphe Gottheiten auch auf Attributtieren und Bergen³¹⁵⁶.

Auf dem Stück aus Boğazkale ist ein zweites Postament mit einer Gottheit in Tierform dargestellt. Eine Tierform befindet sich ebenfalls auf den Mauerblöcken von Alaca Höyük (**I-Nr. 2**). Bemerkenswert ist die Vase aus Eskiypar (**PM-Nr. 79**), da der Körper des Gottes über mehrere Register ausgreift.

3150 Boston, Museum of Fine Arts, Accessions-Nr. 2004.2230, <<https://collections.mfa.org/objects/322343/drinking-vessel-in-the-shape-of-a-fist>> (03.09.2022); Güterbock – Kendall 1995, 45–60.

3151 Jakob-Rost 1963b, 205–239; Collins 2005, 17.

3152 **PM-Nr. 9. 34**; **I-Nr. 65**.

3153 Nunn 2010, 142 f.: Größe der Gottheitsbilder nicht unbedingt Ausdruck der Größe der Gottheiten. Es kann sich auch – wie die Belege der ähnlichen Wettergottdarstellungen aus dem ›Obeliskentempel‹ in Byblos vom Anfang des 2. Jts. – um Votivgaben handeln.

3154 Mit Öse **PM-Nr. 73. 131. 143. 150**, teilweise vielleicht Platte erhaltungsbedingt fehlend; mit Öse und Platte **PM-Nr. 30. 32. 90. 109. 149**; nur mit Platte **PM-Nr. 133** sowie sitzende Göttin aus Silber, H 3,2 cm,

New York, Metropolitan Museum of Fine Arts, Accessions Nr. 1989.281.17, <<https://www.metmuseum.org/art/collection/search/327406>> (03.09.2022). Hingewiesen sei auch auf die Zapfen an den Füßen der Bildwerke z.B. **PM-Nr. 126**.

3155 Boehmer 1983, 33–36 mit weiteren Beispielen, die jedoch auf der Reliefkeramik aus Boğazkale nur rudimentär erhalten sind; Collins 2005, 17 f.

3156 s. III 2.1.3.2, vgl. Beispiel auf Hirsch (**PM-Nr. 147**); Emar (**PM-Nr. 124**): auf Hirsch; Eskiypar-Vase (**PM-Nr. 79**): auf Hirsch; Reliefscherbe aus Kaman-Kalehöyük mit der Darstellung wohl eines Gottes im kurzen Gewand, der auf dem Rücken eines Tieres (Stier?) steht, s. Yıldırım 2008, Taf. 4.4 (o. Abb.); Gussform aus Ortaköy (**PM-Nr. 105**): undefinierbare Gottheit auf Felide.

Auf Augenhöhe bzw. darüber hinaus wurden die kleinformatischen Bildwerke somit durch Postamente und Attributtiere gebracht. Daher ist davon auszugehen, dass Gottheitsbilder in hethitischer Zeit tatsächlich unterlebensgroß waren und nur durch das räumliche Arrangement erhaben³¹⁵⁷.

Allerdings entwickelten diese passiv-mobilen GöttInnenstatuen und -symbole aufgrund ihres kleinen Formats nur eine sehr eingeschränkte Visionscape und bildliche Wirkmacht. Die Umsetzung der Rituale mit der vorgeschriebenen Reinigung, Salbung und Bekleidung ist bei den recht kleinformatischen Bildwerken nur schwer in der Praxis vorstellbar, was kein Argument dagegen sein soll.

Als Teil des Ritualgeschehens wären die o. g. Bildwerke ausreichend mobil, dass sie auch zur Umsetzung in den ›offenen Raum‹ mitgenommen werden konnten. Auf Händen wurden sie auf den Bildern nie getragen, stets waren sie berührungslos und distanziert von der menschlichen Welt der Adoranten. Die Darstellung von Vase A aus Hüseyindede ist hierfür ein guter Beleg (**PM-Nr. 84**). Es wäre jedoch im Detail zu überprüfen, welche passiv-mobilen Gottheitsbilder aus dem Tempel herausgetragen werden konnten.

Währenddessen sind die theriomorphen Darstellungen in größerem Format erhalten und werden als Kultbilder gedeutet. Da aber auch auf Bildwerken eine Relation von größeren Tierbildern und kleineren anthropomorphen (GöttInnen-)Rundbildern ausgemacht werden kann, sei für die Interpretation der metallenen Statuetten als anthropomorphe Kultbilder plädiert.

Die Materialvielfalt deckt sich ebenfalls mit der Konzipierung in den Texten. Überwiegend sind die rundplastischen Bildwerke aus Gold, Silber und Bronze, aber auch aus Stein. Die kleinen wären – praktisch betrachtet – für einen Standortwechsel in den ›offenen Raum‹ mobil genug.

Eine zeitliche Entwicklung von theriomorphen zu ikonischen Gottheitsbilder deutet sich an, müsste jedoch noch genauer untersucht werden, um einer Interpretation anhand impliziter moderner, teleologischer Glaubensentwicklungsmodelle vorzubeugen³¹⁵⁸. Bereits Collins verwies auf die Bildbeschreibungen der Tutḫalija-IV.-Zeit, die Sonnengöttinnen eine anthropomorphe Form zubilligen, während Wettergötter überwiegend in der Form eines Stieres verehrt blieben³¹⁵⁹.

Aufgrund der zahlenmäßigen Verteilung ist dabei davon auszugehen, dass eher männliche als weibliche Gottheiten verehrt und Teil des Ritualgeschehens waren, aus der passiv-mobilen Visionscape sind zumindest nur wenige Darstellungen von Göttinnen überliefert. Dies steht nicht im Widerspruch zu den Schriftquellen.

Die szenischen Darstellungen lassen nur wenig Interpretationsspielraum zur Lage des Umsetzungsraums zu. Nur auf den vorhethitischen Stempelsiegeln ist durch vegetabile Elemente ein Landschaftsaspekt im Bild (**PM-Nr. 3**), auf dem Hirschrhyton ist dieses ebenfalls aufgegriffen (**PM-Nr. 147**).

Die Darstellungen von Sphingen dürften wie dargelegt einen Landschaftsaspekt meinen, wie auch die Stiermischwesen ›Raum‹ darstellten. Dieser ist jedoch zu allgemein für eine Verortung im Ortsraum. Bei den anderen szenischen Darstellungen des passiv-mobilen und aktiv-mobilen Ritualgeschehens finden sich kaum Indizien, wo diese Anbetung, die auch auf den Vasen dargestellt ist, stattfand. Auf den Vasen von Alaca Höyük und Bitik dürfte es sich im baulichen Kontext abgespielt haben. Die Komplexität der Handlungen, vor allem der Bierproduktion im Fries 1 der İnandık-Vase (**PM-Nr. 88**) spricht sowohl für intramurales Geschehen, der Einsatz des Wagens (**PM-Nr. 84**) jedoch auch für eine Prozession in den ›offenen Raum‹. Das Jagdgeschehen der Kastamonu-Schale hingegen ist wohl relativ sicher im ›offenen Raum‹ zu lokalisieren (**PM-Nr. 95**): Auf der Ebene mit der Hirschjagd steht hinter dem Jäger ein mehrstäufiger ›Lebensbaum‹, hinter dem Eberjäger ein florales Element mit langem ›Stamm‹ und fünf Ausläufern. Angemerkt sei, dass der Lebensraum des Hirsches der Wald mit seinen Lichtungen ist und der Lebensraum von Eber und Löwe eher offene Flächen, was sich mit der Darstellung deckt. Ob daraus folgt, dass der Baum den Wald und die palmenartige Struktur die Savanne und Freifläche als Umsetzungsraum des Jagdgeschehens symbolisiert, kann nicht entschieden werden. Auf dem Hirschrhyton verhält es sich ähnlich (**PM-Nr. 147**): Hinter der thronenden Gottheit befindet sich eine palmenartige Struktur, die den Umsetzungsraum markieren könnte und bisweilen als *eya*-Baum interpretiert wird³¹⁶⁰. Die Interpretation der Palme nun als Waldindikator würde aber zumindest konträr der ›Lokalisierung‹ auf der Kastamonu-Schale sein.

3157 Ähnlich bereits Güterbock 1983, 215; Collins 2005, 27.

3158 Wechsel von anikonischen zu ikonischen Gottheitsbildern bereits für die MykenerInnen ein Narrativ von Evans 1901, 125 f.

3159 Collins 2005, 40.

3160 Collins 1989, 151, zum *eya*-Baum s. I 1.2.1.2.2; zu *ᵑtarnu*- s. I 1.2.1.2.

Auch die Darstellungen der Silbergefäße in Form einer Faust³¹⁶¹ sowie die Jagdszenen von Alaca Höyük (I-Nr. 2) dürften eher im ›offenen Raum‹ stattgefunden haben, da jeweils vegetabile Elemente wie Palmetten bzw. Sphingen abgebildet sind.

Eine Aufstellung von rundplastischen Gottheitsbildern innerhalb von Yazılıkaya und bei anderen Felsbildern in der Zeit der immobilen Darstellungen ist zwar sicherlich nicht unmöglich, doch eher unwahrscheinlich. Damit wäre eine Doppelung von Gottheiten entstanden, die in dieser Form wohl nicht notwendig für die Praxis des Ritualgeschehens war. Den Felsbildern selbst dürfte die Agency der Göttlichkeit innegewohnt haben, indem sie auf das Heilige und die Anwesenheit der unsichtbaren Gottheiten visuell verwiesen. Das bedeutet zwar nicht unbedingt, dass sie als Kultbilder behandelt wurden, doch ist es wahrscheinlich, dass sie wie Kultbilder gereinigt, angesprochen und mit Opfergaben versorgt wurden. Auch könnten sie wie andere immobile Fokuslokalitäten als Träger und Boten zu den Gottheiten gedient haben³¹⁶². Eine ›Bekleidung‹ der Reliefs erscheint aus heutiger Perspektive schwierig.

Laut den Texten wurde in Festritualen eine Prozession mit Gottheitsbildern eher im intramuralen, städtischen Umfeld durchgeführt. Im ›offenen Raum‹ fanden eher Umzüge ohne Statuenbeteiligung zu göttlichen Stätten statt, was das eben Gesagte untermauert. Nur in Festritualen, die spezifischen Gottheiten galten, wurden die jeweiligen Gottheitsbilder zu von den Gottheiten geliebten Orten gebracht³¹⁶³. Für diese Handlungen ist eine Kombination der hier diskutierten passiv-mobilen Gottheitsbilder mit den immobilen Bildern denkbar, aber weder nachweisbar, noch für die Ortsräume wahrscheinlich.

III 2.2.6 Fokuslokalitäten des Kultes

Zahlreiche Fokuslokalitäten des Kultes sind belegt. Auf, neben oder bei ihnen konnten GöttInnensymbole und -bilder abgestellt werden. Sogar ihnen selbst konnte Verehrung zuteilwerden. Ein Großteil befand sich innerhalb von Tempeln, einige der Installationen wurden jedoch im Rahmen des Ritualgeschehens im ›offenen Raum‹ mitgenommen und verwendet. Auch dieses Kapitel soll dazu anregen, die Quellen von philologischer Seite auf möglicherweise Lebensform-spezifische Eigenarten und Verwendungsweisen zu prüfen. Der Begriff »Altar« wird für die Abstellflächen verwendet, auf denen Opfer den Gottheiten übergeben wurden; der Begriff »Postament« bezeichnet die Abstellfläche der Gottheitsbilder.

III 2.2.6.1 Konzepte der Schriftquellen

Oftmals waren die Opfer auf Altären derart angeordnet, dass es einen direkten Sichtbezug zu GöttInnenstatuen gab³¹⁶⁴. So konnte die Gottheit das Opfermahl (mit den Augen) zu sich nehmen³¹⁶⁵.

Verschiedene Worte für Altar, Postament, Opfertisch und Ähnliches stehen zur Diskussion³¹⁶⁶. Es würde zu weit führen, sämtliche Fokuslokalitäten für Opfergaben, Libationen und GöttInnenstatuen zu diskutieren. Belegt sind beispielsweise *hapšalli-*, »Dreifüße³¹⁶⁷/Frauensitze«, ^(GIS)KANNU-, »Gestelle«³¹⁶⁸, ^{GIS}*purija-*³¹⁶⁹, ^{GIS}*kištu-*, »Ablagen«³¹⁷⁰, ^(GIS/NA4)*daḥanga-*, »Stein/Holzpodest«³¹⁷¹, ^{GIS}*karnaši-/GIS**karnaš(š)a-*,

3161 Aus dem Kunsthandel 1976, Boston, Museum of Fine Arts, Accessions-Nr. 2004.2230, <<https://collections.mfa.org/objects/322343/drinking-vessel-in-the-shape-of-a-fist>> (03.09.2022); Güterbock – Kendall 1995, 45–60.

3162 Collins 2005, 23.

3163 s. III 1.3.1.2; III 1.3.3.

3164 Mouton 2004b, Nr. 5 KUB 17. 28 III 14, 15; Mouton 2007b.

3165 Collins 1995b, 84 f.

3166 Popko 1978, 67–70; Haas 1994, 514–517.

3167 Puhvel 1991, 128 f. Var. *ḥaššali-*, »(foot)stool; trivet (GİR.GUB; GANNUM)«, s. III 2.2.7.

3168 Siegelová 1995, 331 »Ständer, Gestell«, Untersatz für große Gefäße, zumeist aus Holz oder Rohrgeflecht

(KBo 5. 1 II 34), vgl. eventuell Dreifuß aus Kastamonu mit Stierprotomen (PM-Nr. 94).

3169 Siegelová 1995, 331: Erwähnung neben Stuhl und Tisch, Bedeutung unklar, KUB 41. 7 + KUB 28. 102 II 18; mit Tisch und Ständer (KUB 32. 123 II 21').

3170 Siegelová 1995, 331: wohl ähnlich wie ^(GIS)KANNU, mit dem Unterschied, dass hier auch Brotopfer abgelegt werden konnten (KBo 10. 28 V 11 f.; KUB 25. 9 III 20').

3171 Haas 1970, 90 f. 280 f. 284 f. 292 f. 294 f.; Popko 1978, 33 f. 37 Anm. 16; Popko 1986b, 178. Als Wort für Altar/Postament kommt auch ^(GIS/NA4)*daḥanga-* in Frage, vgl. KUB 56. 49 Vs. 8 (Bo 3489). Nur im Kult von Nerik ist ein »Postament« oder »Altar« aus Holz oder Stein bezeugt. Einen gleichnamigen Kultraum gab es in Nerik auch, in

»Ablage«³¹⁷², ^{GIS}šenti-/^{GIS}zinti(ja)-, »(Fleischer-)Block«³¹⁷³, *aħruši-*, »Räucherpfanne«³¹⁷⁴, *ħupruħši-*, »Räucherpfannenständer/Herd«³¹⁷⁵, GUNNI/*ħašši-*, »Herd«³¹⁷⁶, Thron der Gottheit³¹⁷⁷, Korb³¹⁷⁸, aber auch räumliche Fokuslokalitäten wie Fenster³¹⁷⁹, ^Ē*katapuzna*-Schwellen³¹⁸⁰, (^{GIS})*kurakki*-Pfeiler/Pfosten³¹⁸¹, Erde vor der Gottheit³¹⁸², ausgestreutes ^{GIS}*laħħurnuzi*-Laub³¹⁸³, Grube³¹⁸⁴, ein ÉSAG-Depot³¹⁸⁵, daher wurde eine Auswahl der am häufigsten verwendeten Altäre und Postamente getroffen.

Bereits in Kapitel I wurde das (^{NA4})*ħuwaši* aus philologischer Perspektive diskutiert³¹⁸⁶. Es konnte sowohl Potential für Göttlichkeit besitzen als auch als Teil des Raumkonzepts für die Aufstellung des Göttlichen und der sakralen Aktivierung dienen.

Der ^{GIS}BANŠUR(.SISKUR) steht wohl für einen »(tragbaren Korb-)Tisch, Altar bzw. Podest« für Opfern, Ritualausrüstung, Symbole oder Gottheitsbilder³¹⁸⁷. Er war fester Bestandteil der Ausstattung im Tempel, dürfte aber im Alltag auch als Esstisch verwendet worden sein³¹⁸⁸. Er war aus unterschiedlichen

dem sich dies Objekt befand, dem sich niemand nähern durfte, (Popko 1978, 33. 37 Anm. 15, Bo 2710 = KUB 58. 11 + IBoT 3. 27 Vs. 5 f. »but they do not yet enter the *daħanga*[-room? stone?]«). Das Opfer für dieses Element musste außerhalb abgehalten werden (Popko 1986b, 178). Im Ritual für den Wettergott von Nerik und ZABABA, Vs. 17 ist das Außerhalb charakteristisch für das Opfer dieser Gottheiten. Auf ihm dürften vor allem *ambašši*-Opfer verbrannt worden sein. In den Texten (monatlich gefeiertes Fest für den Wettergott von Nerik) KBo 2. 4 Vs. II 11 f. ist festgelegt, dass dem *daħanga* weder Ziege noch Ziegenbock geopfert werden dürfen. Bei Taggar-Cohen 2006, 198 KBo 2. 4 Rs. III 1'-7' heißt es: »And on the *daħanga*-stone they heap the *ambašši*-offering. They shall burn away the pure meat. The *ambašši*-offering, which they brought from the temple, let them burn it up. But to the *daħanga* they shall not come close«. Belegt ist auch eine Gottheit ^D*daħangaili*/^D*daħangawili* (Haas 1970, 91. 156 f. KUB 36. 89 Rs. 47. 214-217). Als Begriff für Stele bietet sich auch ein seltener belegtes *dānit*-an (Kloekhorst 2008, 828).

3172 Siegelová 1995, 331: Deponierungsplatz der königlichen Keule (KUB 1. 17 II 28-30), konnte mit Stoff überzogen sein (KUB 52. 96 Vs. 3).

3173 Siegelová 1995, 331: als Gestell zum Schlachten von Opfertieren interpretiert.

3174 Haas 1994, 516: hurritischer Kontext, »Räucherpfanne«, auch mit Gottesdeterminativ.

3175 Haas 1994, 516 f.: hurritischer Kontext, auch »tragbarer Herd«, aus Stein, Bronze, Holz, NÍG.NA, NIGNAKU, KBo 21. 33 Vs. I 29, auch mit Gottesdeterminativ.

3176 Puhvel 1991, 221: »fireplace, hearth, fire-altar«. Beispielsweise Popko 1994, 46. 258 f. KUB 11. 30 + Rs. IV 26', V 7'; KBo 11. 30 Vs. I 10' (GUNNI), 12' (*ħašši-*), 16' (GUNNI); in dem Bruchstück KUB 55. 33 Vs. II 4', hier in Vs. II 7', Rs. V 4' f. Libation bei der Stele; KUB 46. 13 + IBoT 3. 30 Vs. I 10' (*ħašši-*), Rs. III 13 (*ħašši-*), [14] hier wird eventuell vom Koch der Gottheit gekocht. s. zum Opfer auf dem Herd vor allem Taš 2011, 11-20; zum MUḪALDIM-Koch s. III 5.1.1.

3177 Mouton 2005, Nr. 51.

3178 Mouton 2004b, Nr. 20 KBo 15. 49 I 7'-17' Dupl. KUB 32. 128 II 19-31 ^{GIS}*irhūiti*.

3179 Popko 1978, 44-48. bes. 47 f.: Opfer durch das Fenster (*luttijaz*/^{GIS}AB-az *arħa*) sind vor allem für die himmlischen Gottheiten und nicht die der Unterwelt bestimmt, so beispielsweise für den Wettergott in CTH 631 »Gewitterritualen«. Am dritten Tag des Monatsfestes werden

die Opfer vor dem Fenster abgestellt (z. B. KUB 2. 13 mit mehrfacher Erwähnung dieser Handlungen), Libationen erfolgen oft aus dem Fenster hinaus. In KBo 21. 93 II 6 f. werden die Gaben für die Gottheit Tetešħapi an das Fenster gestellt. Allerdings spielt das Fenster bei personenbezogenen Ritualen kaum eine Rolle. So sind selten Verbote, sich dem Fenster zu nähern, überliefert. Nur in den SISKUR-Opfer Ritualen erscheint das Fenster regelmäßiger, spielt aber auch hier nur eine passive Rolle. Es wurde wohl als Vermittler von Kontakten zu den himmlischen Gottheiten verehrt.

3180 Das ^Ē/^{GIS}*katapuzna*- ist in seiner Übersetzung unklar. Puhvel 1997, 130 f.: »an elevated wooden structure (reviewing stand, balcony?) attached to or adjoining a portal (*kaskastipa-*, *hīlammar*)«. Singer 1975, 81 Anm. 62; Singer 1983, 116; Singer 1984, 147. Durch die verschiedenen Determinative ist es wahrscheinlich, dass es sich einerseits um ein Gebäude bzw. Gebäudeteil handelt, andererseits, dass dies hölzern war und erhöht lag. Eine Übersetzung als »Balkon, Aussichtspunkt« ist ebenso denkbar wie eine Übersetzung als »Türschwelle«. Vgl. Görke 2008, 52: ^Ē/^{GIS}*katapuzna*-, »Vorhalle oder Balkon«.

3181 Puhvel 1997, 260-262: »column, pillar«, »pedestal«.

3182 Mouton 2004b, Nr. 22 KUB 45. 47 II 10-18.

3183 Collins 1995b, 78 f.; nicht zu verwechseln mit *laħurnuzzi*-Baumwipfel nach Ünal 1992, 497; s. auch Puhvel 2001, 25-28 mit weiteren Belegen zu dieser Art der Sakralisierung des ›offenen Raums‹. Bei Evokationsritualen, s. Mouton 2004b, Nr. 60 KUB 9. 32 Vs. 19-21; Rs. 24-31; KUB 9. 31 III 36-39; IV 33-40, HT 1 III 29-32; IV 36-43, KUB 41. 18 III 9-12.

3184 Mouton 2004b, Nr. 18 KUB 15. 34 IV 20' f. Dupl. KUB 15. 33a IV 6-8; *ħateššar*-Grube KUB 36. 89 Vs. 4 (Beckman 2003-2005, 108), zu *ħateššar* u. a. Gruben s. III 1.3.3.2.

3185 Mouton 2004b, Nr. 35 KUB 55. 45 II 4-11 Ritual der Tunnawija.

3186 s. I 1.2.1.1.

3187 Güterbock - Hoffner 1997, 108: ^{GIS}BANŠUR, ^{GIS}*papū-*?, »Tisch«. Diese Übersetzung ist nach KUB 16. 34 I 14 jedoch zweifelhaft, s. auch Siegelová 1995, 330 f. mit Opfern, VBoT 58 IV 26: Ritualausrüstung; KUB 59. 32 I 13 f.: Symbole; KBo 29. 213 + Vs. 2. 5: Gottheitsbilder. Mouton 2004b, Nr. 14 KBo 23. 34 + KBo 33. 120 I 26'-IV 2 ŠA SISKUR ^{GIS}BANŠUR.

3188 Siegelová 1995, 331 KBo 14. 89 + KBo 20. 112 I 8'; und war zusammen mit dem Stuhl Symbol der Gastfreundschaft (KBo 3. 34 III 17 f. 21. 24).

Materialien wie Flechtwerk³¹⁸⁹, hartem Holz³¹⁹⁰, Elfenbein³¹⁹¹, Stein³¹⁹², Metallen³¹⁹³ oder Ton³¹⁹⁴, bedeckt mit einem Tuch³¹⁹⁵, groß bzw. klein sowie transportabel³¹⁹⁶. Er diente oft als ›Unterlage‹ für Brotopfer³¹⁹⁷.

Der ^{GIŠ}*lahhura-*, »Opfertisch« wurde ähnlich wie der ^{GIŠ}BANŠUR als Podest und Tisch genutzt³¹⁹⁸. Auf ihm wurden Opfergaben in der Nähe von verschiedenen Fokuslokalitäten präsentiert, jedoch anscheinend nicht gespeist³¹⁹⁹. Er konnte aus Holz mit Applikationen aus anderen Materialien, transportabel, aber auch groß genug für 32 Töpfe sein³²⁰⁰.

Des Weiteren gab es den (^{GIŠ})ZAG.GAR.RA, hethitisch *ištanana-*, »Altar/Opfertisch«³²⁰¹. Er konnte aus Holz³²⁰², bisweilen mit Applikationen³²⁰³ oder Zweigen³²⁰⁴ verziert gewesen sein. Er diente im ›offenen Raum‹ als Podest für Kultobjekte wie (^{NA4})*huwaši*³²⁰⁵, Kultgefäße³²⁰⁶, für Gottheitsbilder³²⁰⁷ oder für die Opfergaben in der Nähe des (^{NA4})*huwaši*³²⁰⁸ oder einer Quelle³²⁰⁹.

3189 Ünal 1994b, 283–291; Siegelová 1995, 331; Ünal 1998b, 596: ^{GIŠ}BANŠUR AD.KID, *hariuzzi-*.

3190 Zedernholz KBo 21. 34 III 6; Beine aus Ebenholz KUB 42. 37 9' f., betont auch bei ^{GIŠ}BANŠUR GIŠ KBo 15. 24 + KBo 24. 109 III 3. 7.

3191 KUB 44. 1 Vs. 7'.

3192 ^{NA4}^{GIŠ}BANŠUR KUB 12. 12 V 19'; ^{NA4} BANŠUR KBo 33. 193 re. Kol. 6'.

3193 Gold KUB 43. 49 31'; Silber KBo 10. 2 III 14; Kupfer Bo 6119 + KUB 32. 28 IV 12'; Bronze KUB 31. 76 + KUB 40. 88 IV 16'. Güterbock u. a. 2013, 458 Goldscheiben auch in KUB 58. 32 I 13 f.

3194 KBo 13. 177 I 7'.

3195 KUB 7. 49 4' f.; KUB 9. 21a VI 14' f.; auch GADA ^{GIŠ}BANŠUR »Tischtuch« in KBo 18. 181 Rs. 28 belegt.

3196 Siegelová 1995, 331.

3197 Popko 1994, 60: »tragbarer Opfertisch«, wohl aus Flechtwerk, ^{GIŠ}BANŠUR meist als Unterlage für Brotopfer.

3198 Puhvel 2001, 13–16 »bench, stand« mit Belegen, Libationen auf das Objekt, aber auch Speisopfer dort abgelegt.

3199 Siegelová 1995, 331: ^{GIŠ}GAN.KAL, für Opfer vor einen Altar (KBo 4. 13 IV), vor einen Herd (KUB 58. 88 III? 25' f.), vor einem Bett im Innenraum (ABoT 34, 19'), am Fenster (KBo 15. 33 III 3) gesetzt.

3200 Siegelová 1995, 331: konkret aus ^{GIŠ}*sunila-* (Pinienholz?) (VBoT 58 IV 18), Goldbeschlag KUB 42. 81 Vs.? re. Kol. 9'; 32 Töpfe in KBo 5. 2 II 35 f.

3201 Puhvel 1984, 461–463. Der (^{GIŠ})ZAG.GAR.RA »Altar/Opfertisch« ist hethitisch *ištanana* und wohl aus AD.KID, »Korb, Flechten« (?) gemacht. Aufgrund des ähnlichen Wortklangs oft gleichgesetzt mit *AŠIRTU*, »Altar«, biblischen-kanaanitisch *ashērâ*, »Heiliger Hain«, was Gurney 1969, 160 aber aus inhaltlichen Gründen ablehnt, obwohl er einen Gleichklang zu erkennen meint. Später schlägt er vor (Gurney 1977, 37) a s h ē r â - als Immanenzerscheinung der Göttin *Ašera* zu verstehen. Es konnte gepflanzt werden, konnte brennen, war aber wohl ein Artefakt.

3202 Auch für Rohr das Determinativ (Puhvel 1984, 461 z. B. KBo 1. 42 20, ^{GIŠ}*ištanana-*).

3203 Beispielsweise zehn bronzene Sonnenscheiben für den Wettergott von *Lihzina*, KUB 38. 3 Vs. I 6 f. (Popko 1978, 67 f.; Haas 1994, 515).

3204 Popko 1978, 67; Puhvel 1984, 462 ^{GIŠ}*ĀRTI*, »Zweig«; Haas 1994, 515 KUB 10. 91 Vs. II 15 f.

3205 KUB 35. 133 Vs. I »Festritual für Wettergott und Sonnengöttin«, 13. Jh., Dupl. KUB 35. 134: (13') *nu-kán GIM-an ki-i hu-u-ma-an pí-di-iš-ši ha-an-da-a-an-zi*

(14') *nu* ^{LÚ.MEŠ}*a-šu-ša-tal-lu-uš gi-im-ri pa-a-an-zi* (15') *nu* ^{GIŠ}ZAG.GAR.RA *i-ja-an-zi nu-uš-ša-an* ^{GIŠ}ZAG.GAR.RA-*ni* (16') ^D*U-aš* ^{NA4}*hu-ya-š-si ti-it-ta-nu-ya-an-zi* (17') *nam-ma a-ra-aḫ-za-an-ta* ^{GIŠ}ZA.LAM.GAR^{HLA}-*aš TUG^{HLA} SUD-an-zi*«. Auszug aus Starke 1985, 278, eigener Übersetzungsversuch: (13') Und wie die Gesamtheit/alle dieser an ihrer Stelle bereiten sie (14') und die *ašusatalu*-Männer gehen in die *gimri*-Steppe (15') und den Opfertisch geben sie und auf den Opfertisch (16') setzen sie des Wettergottes ^{NA4}*huwaši* hin. (17') Weiterhin außerhalb des Zeltens ziehen sie die Kleider (an/aus?).

3206 Güterbock u. a. 2013, 409 KBo 4. 13 V 11–13.

3207 Haas 1994, 515; Hazenbos 2003, 139–141 CTH 519 KBo 2. 8 Rs. IV 24' ZAG.GAR.RA innerhalb des Tempels angebetet. Hazenbos 2003, 31–35; s. auch Carter 1962, 154–176 CTH 525. 3 KUB 25. 23 Vs. I 18'. 29'. 44' Vs. II 4'. 20'. 22'. 41'. 54' *Ḫalwannaš*: Angaben, welche Opfergaben darauf gestellt wurden. Der Altar stand beim (^{NA4})*huwaši* des Berges *Ḫalwannaš* am Berg und zwar in beiden Varianten. Ein weiterer Altar ist im Haus der Priester zu lokalisieren. Wettergott der Wiese, sein Bild wurde auf das (^{NA4})*huwaši* gestellt, die Opfergaben auf den Altar. Meist waren es das »dicke Brot des *ḫaršī*-(Gefäße)« und ein Gefäß mit Bier. Aber auch im Tempel, z. B. Güterbock u. a. 2013, 413 KUB 33. 19 III 3–7.

3208 Haas 1982, 61 KUB 25. 32 + 27. 70 III 1–22: »Wenn der König den Gott Zababa [feiert], stellt sich der König (vor den Gott) und opfert dem Zababa ein Rind und vier Schafe. [Man schlachtet sie] an einer Stele und legt die reinen Fleischteile hin. Man legt auch ein *danna*-Gebäck, ein süßes Brot, einen (weiteren) süßen Brotlaib, Kuchen und Kleiemehl auf den [Altar]. Man füllt die Rhyta mit Wein und stellt sie ebenfalls hin. [Man spendet] Bier, Wein und *walhi*-Getränk. Man ruft: ›Zum Ofen!‹ Man nimmt vier Kostproben von den warmen Broten und Topfbroten, man zerbricht sie und legt sie zurück auf den Altar. Man trinkt stehend dreimal aus dem Rhyton, bricht drei Brotlaibe und legt sie zurück auf die Stele. Man trinkt (für) alle Gottheiten der Reihe nach. Man nimmt den Gott und das reine Fleisch auf und bringt es in die Küche. Einen Tag lang feiert man auf dem Berg Hura.«

3209 Hazenbos 2003, 70 CTH 530 KBo 26. 182: »(9) They wash the deity in front of the well. Before the altar they take up (10) the garment [from the deity]. They offer 1 sheep. On the altar[[...] (16) They entertain the deity. [At the time of] sunset they carry [the deity] (17) home (and) pl[ace] (him) on the altar«. – Mouton 2004b, Nr. 4 KUB 53. 14 II 3–5; 18–23: ZAG.GAR.RA.

In den hier gelisteten Texten wurde nicht vorgeschrieben, dass die Altäre in der Prozession mitgeführt wurden, sie konnten jedoch »platziert«³²¹⁰ werden, was genauer zu prüfen wäre.

Für die Annäherung an sie galten Reinheitsvorschriften³²¹¹, weshalb es unwahrscheinlich ist, dass sie unbeobachtet im ›offenen Raum‹ blieben. Gegen Ende der Opferhandlungen wurde der Altar gereinigt³²¹². Er konnte selbst als Kultobjekt dienen, vor ihm warf man sich nieder³²¹³ oder vor ihm libierte³²¹⁴ man.

Bereits oben wurde besprochen³²¹⁵, dass die ›Altäre‹ von Emirgazi aus der Regierungszeit Tutḫalijas IV. eine Eigenbezeichnung als STELE trugen (**I-Nr. 31**). Ihr Format spricht gegen eine mobile Verwendung. Der Umfang der zugehörigen Objekte deutet im Übrigen darauf hin, dass es eine institutionelle und damit ›gepflegte‹ Anlage war, was den Reinheitsvorschriften auch für diese Altäre Genüge tun würde.

III 2.2.6.2 Konzepte der Bildwerke und des (Be-)Fundes

Anhand der Bildwerke kann erkannt werden, dass es sich bei Altären um eine säulenartige Erhebung mit einem sich nach oben verjüngenden (runden?) Fuß und einer massiven Platte als oberer Abdeckung handeln dürfte. Man sieht ihn ebenso auf den immobilen Bildräumen von Alaca Höyük (**I-Nr. 2**), Firaktın (**I-Nr. 34**) und Yağrı (**I-Nr. 61**) wie auf Reliefvasen und Metallgefäßen³²¹⁶. In Yazılıkaya (**I-Nr. 63**) gibt es auf den Bildwerken lediglich zwischen Nr. 65 und 66 eine Art Altar oder Tisch. In rundplastischer Form kam er in den Altären von Emirgazi (**I-Nr. 31**) und der Miniatur in der Henkeltasse von İnandık³²¹⁷ zutage. Die steinernen Altäre von Emirgazi sind in ihrer Höhe leicht zu überblicken und ihr Körper ist mit einer Inschrift bedeckt. Auch auf Siegeln findet sich diese Typen³²¹⁸. Aus einem Siegelabdruck aus Acemhöyük kann gefolgert werden, dass diese Art bereits vor der hethitischen Zeit in Anatolien Verwendung fand (**PM-Nr. 3**). Auf Siegeln gab es aber auch Einzelformen, die nicht besprochen werden³²¹⁹.

Die Körper der Altäre mit verjüngendem Fuß und Platte konnten unverziert³²²⁰ oder mit waagerechten Bändern³²²¹, mit waagerechten Bändern mit Schraffur³²²² oder wie im Fall von Firaktın nur mit Schraffur³²²³ dekoriert sein. Eine erkennbare Regelmäßigkeit in der Art der Verzierungen fehlt. Der Dekor mit Schraffur erinnert in seiner Form an Flechtmuster, der waagerechte an Bänder, die um den Körper gewunden waren.

3210 Puhvel 1984, 461 KBo 8. 74 + III 17: *iṣtananaš kitta* »an altar has been placed«.

3211 Popko 1978, 70; Haas 1994, 515 KBo 23. 106 Rs. 14–16.

3212 Popko 1978, 69; Haas 1994, 515 KUB 44. 21 Vs. II 2 f.

3213 Popko 1994, 292–297 CTH 635 »Fragmente der Feste von Zippalanda und Berg Daḫa«. KUB 46. 13 + IBoT 3. 30 Rs. IV 1: »[...] verneigt sich (vor) dem Altar (2) [und spricht wie folgend (?):]«, abweichende Deutung von *UŠ-KE-EN* aufgrund der Aussagen bei Puhvel 1984, 183–185: »prostrate oneself, fall down, make obeisance«, s. III 6.1.1.1.

3214 Güterbock u. a. 2013, 475 KBo 19. 128 III 5–7.

3215 s. I 1.2.1.1.1.1.

3216 Boğazkale (**PM-Nr. 54**); Hüseyindede A (**PM-Nr. 84**) Fries 2: mit massiver Platte wie in Alaca Höyük (**I-Nr. 2**), Fries 3: Altar; İnandık (**PM-Nr. 88**), Fries 3: Altar, Fries 2: insg. drei Altäre, ein am Boden stehender und zwei in den Händen getragene, Fries 1. Fastrhyton (Boston, Museum of Fine Arts, Accessions-Nr. 2004.2230, <<https://collections.mfa.org/objects/322343/drinking-vessel-in-the-shape-of-a-fist>> [03.09.2022]; Güterbock – Kendall 1995, 45–60 Abb. 3.1–3.5); Hirschrhyton (**PM-Nr. 147**).

3217 **PM-Nr. 87**: wahrscheinlich mit Brotopfer obenauf.

3218 Beispielsweise jeweils mit unterschiedlicher Höhe auf den Seitenflächen des Tarsus-Würfelhammersiegels (**PM-Nr. 120**): zwei Bildflächen mit dieser Art Altar, einer in Form des ›Lebenszeichen‹ in Übergroße (oder einem der typischen Altäre mit einem runden Objekt darauf ab-

gestellt) und einer mit einer unklaren, schlanken Installation; Stempelsiegel aus Boğazkale (**PM-Nr. 63**); Dresden-Stempelsiegel (**PM-Nr. 141**).

3219 Beispielsweise Boğazkale Siegelabdruck, (**PM-Nr. 60**): über Augenhöhe; Boğazkale, Siegelabdruck des Tutḫalija II. (**PM-Nr. 61**): unter Augenhöhe. Gussform aus Ortaköy mit ›bonbonförmigem‹ Element, das jedoch eher ein Gefäß mit Standfuß sein dürfte (**PM-Nr. 105**); Tell Meskene/Emar (**PM-Nr. 124**) auf Keilschrifttafel: unter Augenhöhe. – Eher keinen Altar, sondern eine Stele zeigt der Abdruck **PM-Nr. 2**.

3220 Ohne Muster: Reliefvase Boğazkale (**PM-Nr. 54**). Yağrı (**I-Nr. 61**); Yazılıkaya (**I-Nr. 63**: Nr. 65/66, Seeher 2011, 86 Abb. 93): Muster nicht erhalten (?); Stempelsiegel aus Boğazkale (**PM-Nr. 63**); Reliefvase von İnandık Fries 1 (**PM-Nr. 88**); Dresden-Stempelsiegel (**PM-Nr. 141**).

3221 Waagerechtes, bandartiges Muster: Altar auf Mauerblöcken von Alaca Höyük (**I-Nr. 2**); Hüseyindede A (**PM-Nr. 84**) Fries 2: Altar, Fries 3: Altar; auf zwei Seiten des Tarsus-Würfelhammersiegels (**PM-Nr. 120**).

3222 Waagerechtes Muster mit Binnenschraffur: İnandık (**PM-Nr. 88**) Fries 3: Altar; Fries 2: insg. drei Altäre; Fastrhyton (Boston, Museum of Fine Arts, Accessions-Nr. 2004.2230, <<https://collections.mfa.org/objects/322343/drinking-vessel-in-the-shape-of-a-fist>> [03.09.2022]; Güterbock – Kendall 1995, 45–60 Abb. 3.1–3.5); Hirschrhyton (**PM-Nr. 147**).

3223 Nur Schraffur: Firaktın (**I-Nr. 34**).

GöttInnenbilder wurden zumeist nicht auf diesem Altartypus präsentiert. Eine Ausnahme bildet die Kombination von unverziertem, säulenartigen Altar mit einem Berggott, auf denen der Stier des Wettergottes auf dem Felsbild von Hanyeri stand (**I-Nr. 38**)³²²⁴. Dafür waren im Fall der 16 Belege bei acht nicht immer identifizierbare Objekte abgestellt³²²⁵. Es dürfte sich wie im Fall der (Greif-)Vögel um GöttInnenattribute oder um Opfergaben bzw. Speisen handeln. Die Zipfel auf den Altären von Firaktin (**I-Nr. 34**) und dem Fausrhyton³²²⁶ könnten (Tisch-)Tücher darstellen.

Die säulenartige Form ist der weitaus häufigste Altartypus. Daneben gab eine zweite, eckige Form³²²⁷. Es handelt sich um einen Bildwerkkomplex mit eckigen Konstruktionen mit einer Art Aufsatz auf der dem Blick des Adoranten zugewandten Seite. Er findet sich auf den Flanken der Stelenbasen aus Boğazkale (**I-Nr. 13**) abgebildet. Den Körper der dargestellten Blöcke dekoriert eine Einteilung in viereckige Felder, die mit Kreuzen bzw. X-en gefüllt sind³²²⁸. Die Aufsätze, die wohl platzierte (Kult-?)Objekte darstellen³²²⁹, entbehren hingegen der Dekoration. Die viereckigen Stelenbasen aus Boğazkale selbst dienten ebenfalls als Aufstellung für einen nicht erhaltenen Aufsatz, denn in ihrer Mitte sind viereckige Zapflöcher eingetieft. Derartige Basen gab es in größerem Format ebenfalls bei dem »Hortfund« von Emirgazi (**I-Nr. 31**), aus Gölpınar bei Alaca Höyük (**I-Nr. 37**) und aus Köylütolu Yayla (**I-Nr. 50**) mit Inschrift, wobei letztere wahrscheinlich ein Wasserbecken war³²³⁰. Sie standen tendenziell in Verbindung mit Wasseranlagen. Aus Eflatun Pınar (**I-Nr. 30**) ist jedoch kein Untersatz mit Zapfloch bekannt. Wie architektonische Elemente aus Lehmziegeln muten auch der Aufbau auf dem Fries 2 von Hüseyindede A³²³¹ sowie der Aufbau mit Objekten oder einem Aufsatz auf dem Fausrhyton³²³² an.

Ein rundplastischer, vierckiger »Steintisch« unklarer Zeitstellung kam in Tell Açana zutage³²³³. Seine Flanken tragen Beine mit Abschlüssen in Vogelkopfform, die Form entspricht eher nicht-hethitischen Vorbildern. Ein flacher Block aus Boğazkale mit Mulde und Ablaufrinne könnte als Fokuslokalität zur Aufnahme von flüssigen Opfergaben gedient haben (**I-Nr. 16B**). Für die Libation gab es – wie im vorliegenden Fall – Möglichkeiten, die Flüssigkeit in der Erde verschwinden zu lassen. Dies zeigt eine Installation in Kuşaklı, bei der die in ein Gefäß am Boden gespendete Libation durch eine angeschlossene Rohrleitung abfließen konnte³²³⁴.

Daneben gab es im Befund von Yazılıkaya Bänke und Ablageflächen, die direkt aus dem Fels gearbeitet waren (**I-Nr. 63**)³²³⁵. Ähnliche Felsvorsprünge verliefen in Gâvurkalesi (**I-Nr. 35**) links von der thronenden Göttin unterhalb der geglätteten Fläche. Ob sie der Aufnahme bzw. dem Aufstellen von Opfergaben dienten, kann nicht geklärt werden. Die Absätze sind jedoch heute relativ schmal und unterhalb des Gesichtsfeldes der Gottheiten. Vielleicht waren sie in Yazılıkaya durch Werksteine ergänzt und vergrößert³²³⁶. Vor allem der Vorsprung, der näher an der Fußhöhe der Bildwerke Nr. 36–39 lag, war für die Aufstellung von Opfergaben und Libation geeignet, da dann die Gaben bis in das Gesichtsfeld reichen konnten. Unwahrscheinlich ist ein bereits von Naumann geäußertes Vorschlag, dass die weißlichen Stellen und Risse im Felsboden vor Nr. 25–33 der Aufstellung von viereckigen Brandaltären gedient haben³²³⁷. Da Brandaltäre wahrscheinlich ebenfalls Podeste waren, erscheint unklar wie dann die Hitzeeinwirkung am Boden derart stark werden konnte.

Für Eflatun Pınar sei auf die in das Becken eingestellte, unverzierte steinerne Plattform, die als Altar interpretiert wird, verwiesen³²³⁸. Ihre Aufstellung innerhalb des Beckens macht sie für die Darreichung von

3224 Hanyeri (**I-Nr. 38**): Postament mit Stier. Das Postament ähnelt mit seiner schmalen Platte dem unverzierten Altar der Speisenszene von Yağrı (**I-Nr. 61**).

3225 Mit Objekten: Firaktin (**I-Nr. 34**): ein überkrager Zipfel sowie Objekte, von denen eines unklar und eines ein rückgewandter Greifvogel ist; Yağrı (**I-Nr. 61**): Tierkopf?; Fausrhyton (Boston, Museum of Fine Arts, Accessions-Nr. 2004.2230, <<https://collections.mfa.org/objects/322343/drinking-vessel-in-the-shape-of-a-fist>> [03.09.2022]; Güterbock – Kendall 1995, 45–60 Abb. 3.1–3.5): Ein Objekt hängt herunter wie ein Tuch, vgl. Firaktin; Hirschrhyton (**PM-Nr. 147**): bienenkorbartiger Gegenstand mit »Wabenmuster«; Tarsus-Würfelhammersiegel (**PM-Nr. 120**): zwei Altäre, unklare Objekte, einmal wie Aufsatz und Brot?, einmal mit einem nicht deutbaren Objekt; Boğazkale Stempelsiegel (**PM-Nr. 63**): auf dem Altar ein Aufsatz oder Objekt; Dres-

den-Stempelsiegel (**PM-Nr. 141**): stilisierter Greifvogel oder Aufsatz?.

Ohne Objekte: Altar von Alaca Höyük (**I-Nr. 2**) beim Stierpostament; Hüseyindede A (**PM-Nr. 84**) Fries 2: Altar, Fries 3: Altar; İnandık (**PM-Nr. 88**) Fries 3: Altar, Fries 2: insg. drei Altäre, Fries 1.

3226 Boston, Museum of Fine Arts, Accessions-Nr. 2004.2230, <<https://collections.mfa.org/objects/322343/drinking-vessel-in-the-shape-of-a-fist>> (03.09.2022); Güterbock – Kendall 1995, 45–60.

3227 Bereits Bossert 1952, 505 f. 517.

3228 Die Form und Musterung mit Feldern erinnert an tönernen Stufenaltäre aus dem frühdynastischen IŠTAR-Tempel von Assur. Vorderasiatisches Museum, SMB-PK, Berlin VA Ass 04321; VA 08767; VA 08143; VA 09906; VA 08807, Abb. z.B. in Marzahn – Salje 2003, 72 Abb. 4; 76 Abb. 8; 104 Abb. 5.

Opfern zweifelhaft, da der Gebende entweder kopfüber nach unten geblickt hätte oder – im Wasser stehend – in die den Hauptgottheiten entgegengesetzte Richtung. Eine Zuschreibung von Begriffen kann nicht erfolgen.

Der eindeutig überwiegende Teil der Altäre verblieb in seiner Höhe unter der Augenhöhe der umstehenden Personen bzw. die Altäre konnten so kleinformatig sein, dass sie – wie die beiden Beispiele auf der İnanlık-Vase (**PM-Nr. 88**) zeigen – tragbar waren³²³⁹. Ihre Höhe lag meist zwischen der Höhe der Taille und der des Kinns der umstehenden Figuren. Nur das Beispiel auf der Boğazkale-Reliefkeramik reicht bis auf Höhe des Gesichtsfeldes (**PM-Nr. 54**).

Die Postamente mit Gottheitsbildern waren jedoch relativ hoch. Die GöttInnensbilder standen auf viereckigen Postamenten³²⁴⁰ oder runden Sockeln³²⁴¹, konnten aber auch auf einer Art Hocker/Bank³²⁴² oder architektonischem Element³²⁴³ stehen. Auf den zwei belegten Hockern/Bänken sowie dem einen architektonischen Element standen kleinformatige anthropomorphe Gottheitsbilder³²⁴⁴, auf den beiden viereckigen Postamenten Stierfiguren. Diese Postamente imitierten architektonische Elemente³²⁴⁵ oder Möbelstücke bzw. waren unverziert³²⁴⁶.

Über die Augenhöhe der umstehenden Personen reichten das architektonische Element von Hüseyindede³²⁴⁷ und der daneben stehende Altar, ein Altar mit³²⁴⁸ bzw. ohne³²⁴⁹ Objekten sowie eine der Darstellungen eines viereckigen ›Altars‹ mit Aufsatz aus Boğazkale³²⁵⁰.

Der Umstand, dass die Altäre und Postamente meist eine Sichtverbindung zum einen zwischen Menschen und Opfern/Objekten auf Altar und zum anderen zwischen Menschen und hinter dem Altar thronenden Gottheiten ermöglichen, ist besonders zu betonen. Im Kontext der GöttInnendarstellungen wurde bereits die Erhöhung der kleinformatigen Gottheitsbilder durch Postamente thematisiert³²⁵¹. Im weiteren

3229 Idee nach Bossert 1952, 508.

3230 Eine Inschriftenstele mit Einzapfung auch aus dem postgroßreichszeitlichen Karahöyük (Elbistan) bekannt, s. I 1.2.1.1.2, vgl. Darga 1969, 21 Taf. 1.

3231 **PM-Nr. 84** Fries 2: Postament mit Aufbau wie Fugen von Lehmziegeln und oberem Abschluss, der Dachbalken in Seitenansicht zeigen könnte. Es füllt die gesamte Höhe des Frieses aus.

3232 Möglicherweise eine weitere Darstellung eines (›Tisch‹-)Tuches. Boston, Museum of Fine Arts, Accessions-Nr. 2004.2230, <<https://collections.mfa.org/objects/322343/drinking-vessel-in-the-shape-of-a-fist>> (03.09.2022); Güterbock – Kendall 1995, 45–60.

3233 **PM-Nr. 121**. Daneben erwähnt Haas 1994, 515 »Opfertische mit mehreren Vertiefungen und Abflußrinnen«, die sich heute im Museum von Antakya befinden sollen, die aber nicht bei Woolley 1955 publiziert sind.

3234 Müller-Karpe 2017, 99 f. Kuşaklı.

3235 s. I 1.1.4.

3236 Seeher 2011, 37: ca. 40–60 cm tiefe Bänke.

3237 Naumann 1941, 8; Naumann 1975a, 34 f.

3238 **I-Nr. 30** (Özenir 2001, Taf. 12, 5); zum Podest s. I 2.1.3.

3239 Unter Augenhöhe Alaca Höyük (**I-Nr. 2**) Altar und Postament; Siegel mit Darstellung von viereckigem mit Aufsatz aus Boğazkale (**PM-Nr. 59. 63**); Emirgazi (**I-Nr. 31**); Firaktın (**I-Nr. 34**); Yağrı (**I-Nr. 61**); Hüseyindede A (**PM-Nr. 84**) Fries 2: überdimensionierte/r Hocker/Bank mit zwei (sichtbaren) Füßen und Gottheitsbildern, Fries 3: Altar mit Aufsatz. – İnanlık (**PM-Nr. 88**) Fries 3: viereckiger Block mit senkrechtem Muster wie Vor- und Rücksprünge sowie Hocker/Bank mit zwei (sichtbaren) Füßen und Gottheitsbildern und Altar, Fries 2: drei Altäre, zwei tragbar, alle unter Augenhöhe sowie Postament mit Stierfigur und Fries 1: Altar ohne Musterung. – Tarsus-Würfelhammersiegel (**PM-Nr. 120**): Darstellungen von

Altären auf zwei Seiten; Fausrhyton (Boston, Museum of Fine Arts, Accessions-Nr. 2004.2230, <<https://collections.mfa.org/objects/322343/drinking-vessel-in-the-shape-of-a-fist>> [03.09.2022]; Güterbock – Kendall 1995, 45–60 Abb. 3.1–3.5): Altar, knapp unter Augenhöhe sowie lehmziegelbauartiger Aufbau mit Objekten/Aufsatz; Hirschryton (**PM-Nr. 147**) Sonderform.

3240 Alaca Höyük (**I-Nr. 2**): viereckiger Block mit Stierfigur und senkrechter Verzierung wie Vor- und Rücksprünge, ebene Standfläche; İnanlık (**PM-Nr. 88**) Fries 2: Postament mit Stierfigur (ohne Muster, Standfläche oben schräg).

3241 Reliefkeramik **PM-Nr. 22. 52**.

3242 Hüseyindede A (**PM-Nr. 84**) Fries 2: überdimensionierte/r Hocker/Bank mit zwei (sichtbaren) Füßen und kleinen Gottheitsbildern; İnanlık (**PM-Nr. 88**): Fries 3: Hocker/Bank mit zwei (sichtbaren) Füßen und kleinen Gottheitsbildern (vgl. Hüseyindede A, Fries 2 nicht überdimensioniert).

3243 İnanlık (**PM-Nr. 88**) Fries 3: viereckiger Block mit senkrechtem Muster wie Vor- und Rücksprünge (vgl. Alaca Höyük).

3244 T. Özgüç 2002a, 248–251 deutet die Figuren als Musizierende auf einem Tempeldach.

3245 Alaca Höyük (**I-Nr. 2**): viereckiger Block mit senkrechter Verzierung wie Vor- und Rücksprünge; İnanlık (**PM-Nr. 88**) Fries 3: viereckiger Block mit senkrechtem Muster wie Vor- und Rücksprünge.

3246 İnanlık (**PM-Nr. 88**) Fries 2: Postament mit Stierfigur (ohne Muster, Standfläche oben schräg).

3247 **PM-Nr. 84**: Fries 2.

3248 Dresden-Stempelsiegel (**PM-Nr. 141**): Altar mit Objekten.

3249 Reliefscherbe **PM-Nr. 54**.

3250 Viereckiger mit Aufsatz aus Boğazkale (**I-Nr. 13**).

3251 s. III 2.2.5.3.

Sinn als Postamente sind die substruierenden Attributtiere der Gottheiten zu deuten. Der geschuppte Halbkreis in Yazılıkaya unter Nr. 64 wird als Berg und nicht als Sockel verstanden. Auch eine detaillierte Besprechung der substruierenden Berggötter und Attributtiere erfolgte bereits³²⁵². Die teils auch theriomorphen Sitzgelegenheiten werden im folgenden Kapitel behandelt³²⁵³.

Die besprochenen Altäre, die den überwiegenden Teil der Darstellungen auf den Bildwerken ausmachen, wurden in der Forschung ausführlich mit Begriffen aus den Schriftquellen verbunden. Es ist wahrscheinlich, dass die Altäre von Emirgazi der gleichen Gruppe zuzuordnen sind (**I-Nr. 31**). Sie werden meist als ^(GIS)ZAG.GAR.RA-Altar identifiziert³²⁵⁴, auch wenn ihre hieroglyphenluwische Eigenbezeichnung STELE sein dürfte. Puhvel schreibt den Begriff ^(GIS)ZAG.GAR.RA-Altar ebenfalls den Darstellungen auf der İnandık-Vase zu (**PM-Nr. 88**)³²⁵⁵. In den Musterungen meint er AD.KID-, »Korb, Flechten« zu erkennen, aus dem diese Art Altäre laut Texten oft gefertigt waren. Aber auch der ^(GIS)BANŞUR AD.KID bestand aus Flechtwerk und wird ebenfalls mit den Objekten auf den Bildern identifiziert³²⁵⁶.

Aus den Schriftquellen hatte sich als Unterschied zwischen ^(GIS)ZAG.GAR.RA und ^(GIS)BANŞUR herauskristallisiert, dass an den ^(GIS)ZAG.GAR.RA nicht von Menschen gespeist wurde und ^(GIS)BANŞUR tragbar waren. Für die ^(GIS)ZAG.GAR.RA kann die Transportfähigkeit nur vermutet werden, denn sie wurden ebenfalls im »offenen Raum« verwendet und bereits angemerkt³²⁵⁷, dass es aus Reinheitsgründen unwahrscheinlich ist, dass sie ohne Aufsicht im »offenen Raum« verblieben. Im Material gab es zwar ebenfalls Unterschiede, doch konnten beide aus Holz/Flechten bestehen, was mit den Darstellungsarten auf den Bildwerken zu vergleichen ist. Ob die Umwicklung mit Bändern in den Texten beschrieben ist, sollte genauer geprüft werden. Zu bedenken ist bei dieser Diskussion vor allem die Darstellung von transportablen Altären auf der İnandık-Vase (**PM-Nr. 88**) und der Umstand, dass Speiseszenen an ihnen stattfanden. Bei den Speiseszene kann zwar nicht eindeutig entschieden werden, ob es sich um speisende Menschen oder Gottheiten handelt, doch dürften bei den Darstellungen von Yağrı (**I-Nr. 61**) und Fries 1 İnandık vermutlich und im Fall von Yazılıkaya (**I-Nr. 63**) durch die beiden Gottesdeterminative wahrscheinlich Gottheiten hier speisen. Beide Verwendungen sind in den Schriftquellen nur mit dem ^(GIS)BANŞUR zu verbinden. Deshalb wird dieser häufigste runde Altartyp – unter gebotener Zurückhaltung – als ^(GIS)BANŞUR angesprochen. Die ^(GIS)ZAG.GAR.RA wären jedoch möglicherweise ebenfalls Altarformen oder die ausgearbeiteten Objekte auf den Bildwerken, die wie Bauwerke anmuten.

Des Weiteren schlug Bossert vor, den viereckigen Block aus Emirgazi (**I-Nr. 31**) als ^(NA4)huwaši, waniza-, »Stufenaltar/Malsteinaltar/Massebenaltar« zu identifizieren, was zu der Eigenbezeichnung passt und der Zuordnung zu den ^(GIS)BANŞUR nicht widerspricht³²⁵⁸. Diese Zuschreibung könnte auf die anderen Blöcke mit Zapflöchern erweitert werden³²⁵⁹. Auch kleine Zapflöcher sind hier für die Zapfen an den Füßen der Gottheitsbilder zu bedenken. Bereits Bonatz hatte dies für die Blöcke von Boğazkale vorgeschlagen³²⁶⁰. Die Stele von Fassilar mit ihrer Vorrichtung für einen Zapfen würde dann ebenfalls in diese Gruppe passen und wäre eine immanente Götterdarstellung (**I-Nr. 33**). Es ist außerdem vorstellbar, dass – wie bei Gölpınar (**I-Nr. 37**), dem Block vom Staudamm von Alaca Höyük, – auch bei den Staudämmen im Umfeld von Yazılıkaya Steleninstallationen standen.

Die viereckigen Blöcke als ^(NA4)huwaši zu identifizieren, ist mit den Schriftquellen zu vereinbaren. Wenn somit das Zapfloch oder ähnliche Aufstellungsarten ein typisches Element des ^(NA4)huwaši wäre, würde die Identifizierung mit Yazılıkaya, Felsbildern oder Stelen (ohne Zapfung³²⁶¹) widerlegt sein. Die »Betretbarkeit« des ^(NA4)huwaši wäre dann auf umliegende Installationen und Befunde wie in Kuşaklı (**I-Nr. 51**) zu beziehen³²⁶². Diese Identifizierung passt auch deshalb gut, denn wie dargestellt, konnten Gottheitsbilder auf ihnen

3252 Zur vertikalen Achse s. III 2.1.3.2; zu Tieren/theriomorphen Gottheitsbildern s. III 2.1.3.3.

3253 s. III 2.2.7.

3254 Haas 1994, 515.

3255 Puhvel 1984, 461–463 identifiziert als ^(GIS)ZAG.GAR.RA, *iştanana*, s. III 2.2.6.1.

3256 Ünal 1994b, 283–291; Ünal 1998b, 596.

3257 s. III 2.2.6.1.

3258 Bossert 1952, 505 f. 517.

3259 Boğazkale Stelenbasen (**I-Nr. 13**); Gölpınar (**I-Nr. 37**); Köylütolu Yayla mit Inschrift (**I-Nr. 50**): Was-

serbecken, s. auch die Inschriftenstele des postgroßreichszeitlichen Karahöyük (Elbistan), s. I 1.2.1.1.2, vgl. Darga 1969, 21 Taf. 1.

3260 Bonatz 2007b, 9.

3261 Wie z. B. Stele mit einer Darstellung des Kurunta/Runtija wohl des 15./14. Jh. aus Altınyayla (**I-Nr. 4**).

3262 Oder im postgroßreichszeitlichen Karahöyük (Elbistan) s. I 1.2.1.1.2, vgl. Darga 1969, 21 Taf. 1.

abgestellt werden. Sie waren von unterschiedlicher Größe, sowohl transportabel als auch festgefügt. Weiterhin erfüllen die Blöcke (als Postamente) das wichtigste Kriterium: Sie waren sowohl göttliches Erscheinungsbild als auch göttlicher Erscheinungsraum. Collins formulierte treffend, wenn Bild und Postament zusammenkamen, könnten sie einen »more perfect and complete focus for piety« gebildet haben³²⁶³.

Die genannten Postamente der Gottheitsbilder entsprechen damit den ^(NA₄)*huwaši* der Texte, wobei wohl nicht alle Postamente ^(NA₄)*huwaši* waren. Die Stele auf dem *KĀRUM*-zeitlichen Siegelabdruck (**PM-Nr. 2**) wäre möglicherweise passend ein anikonisches Postament, eventuell mit einem dreieckigen göttlichen Symbol obenauf, wobei die Postamente in einer späteren Zeit für die Aufnahme von anthropomorphen Gottheitsbildern niedriger gestaltet wurden, um den Sichtkontakt zu erhalten.

III 2.2.7 Sitzgelegenheiten

III 2.2.7.1 Konzepte der Schriftquellen

Wie bei vielen Realien der hethitischen Zeit steht eine große Bandbreite an Begriffen einer beschränkten Zahl von Objekten bzw. ihren Darstellungen gegenüber. Vor allem sind zwei Arten von Sitzgelegenheiten zu nennen: ^{GIŠŠŪ.A}-Thron/Stuhl³²⁶⁴ und die *haššsalija*-Schemel³²⁶⁵. ^{GIŠŠŪ.A}-, *kešhi*-³²⁶⁶ wird als »Thron, Stuhl« übersetzt. Im Anitta-Text übergab der Herrscher von Puruṣḫanda einen ^{GIŠŠŪ.A}-Stuhl aus Eisen und einen eisernen Stab als Zeichen der Übergabe der Herrschaft³²⁶⁷. Der »große [^{GIŠŠŪ.A}-]Stuhl« war wohl eine Umschreibung für den (Königs-)Thron³²⁶⁸ und diente ebenfalls als Sitzgelegenheit für den Göttervater Anu³²⁶⁹. Ein ^{ŠŪ.A} konnte den Texten nach zu urteilen aus Holz³²⁷⁰, Elfenbein bzw. mit Elfenbeineinlagen³²⁷¹, Stein³²⁷², Eisen³²⁷³, Silber³²⁷⁴ oder Gold³²⁷⁵ bestehen³²⁷⁶. Des Weiteren war er »weiß«³²⁷⁷ und/oder mit Stoffen bespannt³²⁷⁸. Meist hatte er vier Beine³²⁷⁹. Eine Determinierung als Gott ist belegt³²⁸⁰. Ihm wurde ein Trankopfer gebracht³²⁸¹.

Eine Schreibvariante oder weitere Sitzgelegenheit war der ^{GIŠGU.ZA}-, »(Thron-)Sessel«³²⁸². Er konnte aus Gold oder mit Gold bzw. Silber beschlagen sein³²⁸³. Eine Variante war der ^{GIŠGU.ZA} *NĒMEDI*-, »Lehnstuhl«³²⁸⁴. In der Inszenierung der königlichen Erscheinung und als seine Metapher spielte ^{GIŠGU.ZA} eine große Rolle, wie der Ausdruck »to sit on his father's throne or in kingship«³²⁸⁵ und das *EZEN₄ ašannaš*³²⁸⁶

3263 Collins 2005, 29.

3264 Siegelová 1995, 331–333 zu den hethitischen Wortformen: ^{GIŠGU.ZA}-Thron, ^{GIŠŠŪ.A}-Sessel, hethitisch *kešhi*, beide als Thron verwendet, aber auch für GöttInnensitze. Belegt ist auch eine vergöttlichte Throngestalt ^{GIŠ/D}Halmašuit/^{GIŠ/D}DAG, wohl eine Art Symbolsockel. Ein hurritisches tabri(t) bleibt in seiner Bedeutung unklar, hieroglyphenluisch »Stuhl« ist *istar(a)ta/*294* (MENSA), *298 (THRONUS). s. auch Otten 1940a, 7 KUB 30. 15 + II 7–9; Beckman 1983, 171 f.; Haas 2000, 59 Anm. 35 KUB 39. 6 Vs. II; Beckman 2013b, 635 f.

3265 Daneben gab es nach Siegelová 1995, 333 ^{GIŠ/KUŠ}*šarpa*- aus Holz oder Leder z.T. mit Gold beschlagen oder mit einem Tuch bezogen oder mit Leinen bedeckt, außerdem ^{GIŠ}*tarmalla*. Zum Berg Šarpa s. III 1.3.2.1.

3266 Puhvel 1997, 165–167 zu *kešhi*; nach Siegelová 1995, 331 ein hurritisches Lehnwort.

3267 Haas 1994, 200.

3268 Siegelová 1995, 332.

3269 Mouton 2017, 103. 112 Anm. XXII KUB 33. 120 + + I 8 f. 16. (Kumarbi-Mythos s. III 1.3.2.1).

3270 CTH 242 KUB 42. 81 10' Ebenholz?.

3271 CTH 242 KUB 42. 81 10'.

3272 KUB 51. 73 Rs.? 10; KBo 3. 7 IV 9, 12; NA₄ ^{GIŠŠŪ.A} »Basalt?«.

3273 KBo 3, 22 Rs. 75 Anitta-Text.

3274 Stuhlmodell aus Silber, für kultische Zwecke KUB 43. 49 30'.

3275 Gold (wohl Königsthron): CTH 310 KBo 22. 6 IV 4', 6' »Hethitische Fragmente des ŠAR TAMĪĀRI ›König der Schlacht‹«; s. auch KUB 48. 98 IV 5; KBo 3. 38 Rs. 7.

3276 Siegelová 1995, 332; Beckman 2013b, 635 f. mit Belegstellen.

3277 Siegelová 1995, 331: ^{GIŠŠŪ.A} BABBAR KUB 11. 25 III 17.

3278 Siegelová 1995, 332 KBo 18. 181 Rs. 28': »ein Leinen(stück) (für den) Stuhl«, ähnlich KBo 18. 186 lk. Rand 1.

3279 Siegelová 1995, 332 KUB 32. 49 a III 12' f.; Puhvel 1997, 165 f.

3280 Puhvel 1997, 166 KBo 21. 87 III 14.

3281 Puhvel 1997, 166 KUB 21. 33 IV 35: »Thron der Īpat«.

3282 Siegelová 1995, 332.

3283 Siegelová 1995, 332 Thron aus Gold (KUB 30. 24 II 15); beschlagen mit Gold (KUB 34. 66 + KUB 39. 7 III 2) oder Silber (KUB 39. 14 IV 6).

3284 Siegelová 1995, 332 f. »Stuhl des Anlehns« mit Goldeinlage.

3285 Siegelová 1995, 332 KBo 3. 1 + KBo 12. 5 II 16: ^{GIŠGU.ZA} *A-BI-JA*, »Thron meines Vaters«.

3286 Zum *EZEN₄ ašannaš* s. I 1.2.3.

»Inthronisationsfest«, »Fest des Sitzens« belegen³²⁸⁷. Des Weiteren nennen Belegstellen einen ^{GIS}GU.ZA LUGAL-UTTI »Thron des Königtums«³²⁸⁸ und einen »großen Thron«³²⁸⁹. Götter konnten ihn ebenfalls verwenden³²⁹⁰. Die Unterscheidung dieser Sitzgelegenheit von dem ^{GIS}ŠÚ.A ist nicht abschließend erklärbar. Eine alternierende Verwendung ist bezeugt³²⁹¹. Puhvel hielt ^{GIS}GU.ZA und ^{GIS}ŠÚ.A für Schreibvarianten³²⁹². ^{D/GIS}DAG, *ħalmašuit-* war ein wohl metaphorischer Begriff für »Thron« im Unterschied zu dem ^{GIS}GU.ZA bzw. ^{GIS}ŠÚ.A, auf dem der König de facto saß³²⁹³. In der vergöttlichten Form übergab die Throngöttin *ħalmašuit* dem König vom Meer Attribute der Herrschaft und die Regierung/Stellvertreterschaft des Wettergottes des Himmels³²⁹⁴.

Nicht nur im Totenritual³²⁹⁵, sondern auch in Reinigungsritualen³²⁹⁶ wurde bei der Wahl der Sitzgelegenheiten nach Geschlechtern differenziert. Männer saßen auf dem beschriebenen ^{GIS}ŠÚ.A-Stuhl, Frauen auf einem ^{GIS}*ħaššalija-*, ^{GIS}*ħapšalli-*Schemel³²⁹⁷, der auch während der Geburt verwendet wurde³²⁹⁸. Allerdings gab es auch einen ŠA SAL ^{GIS}ŠÚ.A, der für die Geburt benötigt wurde und als »Frauenstuhl« oder »Geburtsstuhl« übersetzt wird³²⁹⁹.

Die von Frauen verwendete Sitzgelegenheit ^{GIS}GİR.GUB^{HILA}, hethitisch ^{GIS}*ħaššalija-*, ^{GIS}*ħapšalli-* wird als »Schemel«, »Bank« übersetzt³³⁰⁰. Auf einem ^{GIS}*ħaššalija-*Schemel konnte als einziger männlicher Gott Kumarbi sitzen, doch hatte er nach Jana Siegelová sowieso eine zwiespältige, weil gebärfähige Natur³³⁰¹. Die ^{GIS}*ħaššalija-*Schemel standen während des Totenrituals in einem Zelt, mussten also relativ transportabel sein, was ebenso für die »Männerstühle« galt. Hauptunterschied war das Fehlen einer Lehne bei den »Frauensitzen«, denn sie dienten auch als Ablage für Füße. Der ^{GIS}GİR.GUB^{HILA} war eine Art »Fußbank« vor Stühlen oder einer ^{GIS}*ħaputi-*, »Bank«³³⁰². Das Wort wurde weiterhin für »Untersätze« von Gefäßen verwendet³³⁰³. Ein anderes Wort für einfache Hocker könnte ^{GIS}*patijalli-?* sein³³⁰⁴.

Nur angemerkt sei eine Beobachtung von Ali Özcan, der die Gottheiten Anu, Alalu³³⁰⁵, Wettergott, Sonnengottheit und Miiantazipa als sitzend identifizierte³³⁰⁶. Zu ergänzen ist die einmalige Bildbeschreibung eines sitzenden Berggottes³³⁰⁷. Allerdings finden sich – soweit die heutigen Interpretationen stimmen – Berggottheiten in der Ikonographie nicht sitzend.

3287 Mouton 2017, 103 f.

3288 Siegelová 1995, 332 KBo 3. 3 II; KBo 13. 31 II 6'.

3289 Siegelová 1995, 332 KUB 11. 3 2.

3290 Siegelová 1995, 332 KUB 33. 120 IV 19' »Theogonie« oder KBo 11. 1 Vs. 40 »Gebet des Muwatalli«.

3291 Siegelová 1995, 332 CTH 544 KUB 34. 22 I 7'-9' »Tieromina«.

3292 Puhvel 1997, 165.

3293 Puhvel 1991, 41-43: »talismanic or deified embodiment of the bestowal of sovereignty, rather than mere palace furniture«. – *ħalmašuit* galt als die Schutzgöttin von *ħattuša*. Siegelová 1995, 332 meint noch, dass der Status als Throngöttin zu prüfen sei.

3294 Otten 1971a, 21; Neu 1974, 119. 125; Puhvel 1991, 41 KUB 29. 1 23 f.; Haas 1994, 722-728 im Kontext des CTH 414 »Palastgründungsrituals« agierend zur Erneuerung der königlichen Kräfte, Haas 1999, 173; Hagenbuchner-Dresel 2004, 363 Anm. 19; Soysal 2004b, 75-98.

3295 Kapelus 2011b, CTH 450, Tag 8 § 17''' 91; KUB 30. 15 Vs. 8 f. Differenzierung der Ablageflächen für die Knochen der Toten, zum Totenritual CTH 450 s. I 1.2.2.

3296 Puhvel 1991, 128 f.; Siegelová 1995, 332 CTH 777 KUB 29. 8 I 58-60 »Mundwaschungsritual«: »Wenn der Opfermandant ein Mann (LÚ) ist, so setzt er sich auf den Stuhl des Wettergottes (ŠA ^dISKUR ^{GIS}ŠÚ.A *a-ša-ri*); wenn es eine Frau (SAL) ist, so setzt sie sich auf den Schemel der Hapat (ŠA ^dHé-pat A-NA ^{GIS}GİR.GUB)«. Ähnlich CTH 471, KBo 5. 2 I 31, 35 »Ritual des Ammiḫatna, Priesters von Kizzuwatna, gegen Unreinheit«.

3297 Siegelová 1995, 332 KUB 30. 24 II 16 und KUB 39. 14 IV 8.

3298 Siegelová 1995, 332 ABoT 1. 21 + KBo 17. 65 Vs. 24. Daher wohl synonym zu luwisch ^{GIS}kuppiššar verwendet.

3299 Siegelová 1995, 332 f. CTH 477, ABoT 1. 17 II 8 »Geburtsrituale«: ŠA SAL ^{GIS}ŠÚ.A. Außerdem wird *ħarnau* mit speziellen Vorrichtungen als »Gebärstuhl« übersetzt.

3300 Puhvel 1991, 128 f.: (^{GIS})GİR.GUB; GANNUM, Synonym zu luwisch ^{GIS}kuppiššar.

3301 Siegelová 1995, 332 »Ullikummi-Lied«, KUB 33. 102 II 23; zum Kumarbi-Mythos s. III 1.3.2.1.

3302 Siegelová 1995, 333 KBo 21. 85 + IV 42', 47': ^{GIS}GU.ZA GĪD.DA, »langer Stuhl«. Sie stand im *ħalentuwa*-Palast beim Herd. – Siegelová 1995, 332 KUB 35. 136 I 18' f.; vgl. KBo 17. 74 + I 10: vor einem Stuhl in KUB 45. 25 I 3' f.; vor einer ^{GIS}*ħaputi*-Bank in KUB 42. 107 Rs. 6 oder KBo 9. 128 8'; außerdem in KUB 44. 59 Vs. 8' ^{GIS}*ħaššali*-Schemel vor einem Bett.

3303 Siegelová 1995, 332 KBo 30. 69 III 19'; KUB 10. 54 V 7'; in KUB 25. 3 III 26 (Dupl. zu KBo 30. 147 Rs. 3'), steht als Variante zu ^{GIS}KANNU, »(Topf)ständer«.

3304 Güterbock – Hoffner 1997, 244; Beckman 2013b, 635: »leg. foot« als Teil von Möbelstücken.

3305 ^{GIS}ŠÚ.A, Puhvel 1997, 165 CTH 344, KUB 33. 120 I 8 f. »Das Lied vom Ursprung«: Das Königtum im Himmel oder Theogonie; Rieken 2009a.

3306 Strauß 2006, 227 f. 240; Rieken 2009b; Strauß 2010; Özcan 2014, 377 f. CTH 471. A KUB 33. 120 I 8-17, KBo 5. 2 III 17 f.; KUB 17. 7 + KUB 33. 93 + 95 + 96 + KUB 36. 7 + KBo 26. 58 IV 51'-54'; CTH 345. I.1 KUB 33. 106 II 27 f. »Ullikummi-Lied«.

3307 Jakob-Rost 1963a, 176; Kohlmeyer 1983, 34 CTH 521. 1, KUB 38. 2 Vs. II 4-7 (Bo 2383): Erwähnung der

III 2.2.7.2 Konzepte der Bildwerke und des (Be-)Fundes

Bemerkenswert ist, dass sich die Inszenierung von männlichen und weiblichen Gottheiten bzw. Personen nicht eindeutig in der Haartracht, Kopfbedeckung, Bekleidung unterschied, aber bei der Wahl des Sitzmöbels deutlich differenziert wurde³³⁰⁸. Somit dürfte es sich um ein zentrales Element der Ausstattung handeln, da es das einzige Attribut ist, das Frauen und Männern konsequent getrennt zugeteilt wurde. Ohringe, Kopfbedeckung, lange Haare oder lange Kleider sind kein sicherer Indikator für das Geschlecht. Dies wurde an den Bildwerken nachvollzogen³³⁰⁹.

Die Darstellungen von weiblichen Sitzgelegenheiten sind – soweit die Personen sicher als weiblich identifiziert werden konnten – ohne Rückenlehne bzw. dessen Ansatz. Die Darstellungen von Sitzmöbeln für Frauen zeigen massive Blöcke wie auf der Bitik-Vase³³¹⁰, in Gâvurkalesi (**I-Nr. 35**) oder bei Statuetten³³¹¹, bisweilen mit Ausgestaltung der Front wie in Eflatun Pınar³³¹² oder bei einer goldenen Thronenden³³¹³, Hocker mit vier geraden Beinen³³¹⁴ oder Klappstühle³³¹⁵ mit gekreuzten Beinen. Bei einer silbernen Sitzenden lag die Sitzfläche zwar vertieft, eine Rückenlehne oder Protome gab es aber nicht, was vor Ort überprüft werden konnte³³¹⁶. Das gleiche gilt für die bereits erwähnte weibliche Thronende aus Boğazkale, die in Form eines Anhängers aus Gold gearbeitet ist (**PM-Nr. 32**). Der Katalog beschreibt den Thron als halbmondförmig und mit Armlehnen. Die Sitzgelegenheiten der Hauptgottheiten von Eflatun Pınar sind für eine Interpretation zu schlecht erhalten (**I-Nr. 30**).

Bei den Darstellungen auf der İnandık-Vase ist die Bestimmung des Geschlechts der sitzenden Personen unklar (**PM-Nr. 88**). Da die Sitzgelegenheit jedoch ein Hocker mit gekreuzten Beinen ohne Lehne ist, sind sie eher als Frauen zu verstehen. Die langen Gewänder sprechen ebenfalls dafür. Gleiches gilt für die Darstellung auf einem Siegelabdruck in einer Privatsammlung in Adana: Hier wird eine Deutung als Sitzende mit Vogel und Schale in der Hand wie die Ala vom Hirschrhyton (**PM-Nr. 147**) vorgeschlagen³³¹⁷.

Mehrere Siegel, u. a. ein Abdruck aus Boğazkale mit Jagdszene (**PM-Nr. 60**), mögen gegen diesen Vorschlag sprechen, denn es handelt sich um eine eindeutig weibliche Gottheit, die eine Art Lehne im Rücken hat³³¹⁸. Da die Lehne jedoch ein Begleittier – wahrscheinlich eine Ziege – ist, auf dem die Göttin sitzt, mag diese Ausnahme nicht gegen die Systematik sprechen³³¹⁹. Auf älteren Siegeln hätte die Konvention demnach (noch) nicht geiffen³³²⁰.

Berggott-Insigie Streitkolben, ein Sockel darunter, ein Name oder die Bezeichnung als Berggott sind hier aber nicht angeführt.

3308 s. zu Sitzgelegenheiten im Befund auch Archi 1966, 76–83 zu *kešhi* und Popko 1978, 80 f.

3309 Zu Darstellungen von Thronen s. Metzger 1985; Symington 1996, 111–138; z. B. Vierkantsiegel **PM-Nr. 58**.

3310 **PM-Nr. 25**: die rechte Sitzende.

3311 Zwei goldene bzw. eine bronzene weibliche Statuetten auf einfachen, z. T. recht schmalen Hockern, die zwei als Anhänger gearbeiteten sind ohne Rückenlehne: Alaca Höyük (**PM-Nr. 7**), Boğazkale-Kayalıboğaz (**PM-Nr. 32**), Çiftlik (**PM-Nr. 73**).

3312 In das Quellbecken von Eflatun Pınar (**I-Nr. 30**) sind unvollendete, halbplastische Sitzstatuetten am Rand eingestellt. Ihr Strahlenkranz weist sie wahrscheinlich als weiblich aus. Die Rundung im Rücken der Sitzenden ist eher baulicher Natur als die Andeutung einer Lehne und gehört zum Werkstein. Die Gestaltung an der Front des blockhaften Sitzes spricht für unausgearbeitete Protomen.

3313 **PM-Nr. 149**.

3314 Beckman 2013b, 635: hethitisch *patijalli*-?; Güterbock – Hoffner 1997, 244: Bein (eines Stuhls oder Tisches), (gut erhaltene) Thronende Göttin auf Mauerblöcken in Alaca Höyük (**I-Nr. 2**), allerdings sind die Füße ausgearbeitet (Tierform?); Kayalıpınar (**I-Nr. 47**); Wien-Würfelhammersiegel (**PM-Nr. 154**).

3315 Hirschrhyton (**PM-Nr. 147**). Taracha 2012b, 114: Die thronende Gottheit mit dem Falken ist die Gottheit Ala; İnandık-Vase (**PM-Nr. 88**); Stele von Yağrı (**I-Nr. 61**): rechts eine thronende weibliche Figur auf einem Klappstuhlschemel und links eine weitere, nicht ansprechbare Gestalt auf einem blockhaften Klotz, dessen Lehnenansatz nicht erhalten ist; Tarsus-Würfelhammersiegel (**PM-Nr. 120**); Dresden-Stempelsiegel (**PM-Nr. 141**); Sonderform des Klappstuhls auf althethitischer Siegelung aus Boğazkale (**PM-Nr. 59**).

3316 Sitzende Göttin aus Silber, H 3,2 cm, New York, Metropolitan Museum of Fine Arts, Accessions Nr. 1989.281.17, <<https://www.metmuseum.org/art/collection/search/327406>> (03.09.2022).

3317 Collins 2004, 101 Abb. 4 c. Die Sitzenden auf Abb. 4 b sind nicht sicher zu erkennen, Abb. s. auch Güterbock 1989a, Taf. 18 a.

3318 **PM-Nr. 60**.

3319 Acemhöyük-Stempelsiegel (**PM-Nr. 1**); Boğazkale (**PM-Nr. 60**); Kültepe (**PM-Nr. 97**); Tell Meskene/Emar (**PM-Nr. 122**): Ziege als Postament, s. auch Boehmer – Güterbock 1987, 37 mit Literatur, vgl. auch Aydın-Siegel, Louvre AO 1180, dort ebenfalls vogelköpfige Person (s. Parrot 1951a, Taf. 14.3–14; Boehmer – Güterbock 1987, 38 Abb. 24 b3).

3320 Canby 2002, 200 Abb. 32. **PM-Nr. 138**: Der Sitz könnte eine Rückenlehne haben; Siegel aus Kültepe

Es ist weiterhin möglich, dass der Klapphocker mit gekreuzten Beinen der Göttin Ala mit dem Vogel zuzuordnen ist³³²¹. Auf der İnandik-Vase fehlt jedoch das Begleittier oder ein anderes identifikatorisches Merkmal (**PM-Nr. 88**: Fries 1).

Auf den seltenen Bildern von sitzenden männlichen Gestalten wie dem Wettergott in Alaca Höyük ist ein kleiner Ansatz einer Rückenlehne zu erkennen (**I-Nr. 2**³³²²). Die linke, schleierhebende Gestalt auf der Vase von Bitik könnte ebenfalls einen Mann abbilden, doch ist die Vase an der Stelle der Rückenlehne gesplittert (**PM-Nr. 25**)³³²³. Auch die Stele von Yağrı kann aufgrund des Erhaltungszustandes keine Auskunft geben³³²⁴. Es ist nur erkennbar, dass rechts eine Figur auf einem Klappschemel und links eine weitere, nicht ansprechbare Gestalt auf einem blockhaften Klotz sitzt, dessen Rückenlehnenansatz nicht erhalten ist. Sie werden neutral als Thronende angesprochen. Eine Lesung Tipatu der mögliche Zeichen (-p]a-tu) wurde unter Zuhilfenahme der Darstellung Nr. 66 als Tipatu in Yazılıkaya vorgeschlagen (**I-Nr. 63**)³³²⁵. Angemerkt sei, dass dieser Name anderweitig nicht belegt ist³³²⁶.

Darstellungen einer göttlichen Sitzgelegenheit mit sehr hoher Lehne auf Kleinfunden stammen weiterhin aus Bitik³³²⁷, Boğazkale³³²⁸ und Yazılıkaya³³²⁹ und datieren in die althethitische Zeit bzw. ins Ältere Großreich.

Im Fall von Yazılıkaya würde diese Systematik zu einer Umdeutung des Figurenpaars Nr. 65/66 führen³³³⁰. Die Inschrift wird jedoch links als Tinu (flache, blockhafte Sitzfläche) und rechts als Tipatu (eingewölbte Sitzfläche) gelesen, was die rechte Figur als weiblich interpretierbar machen würde³³³¹. Bereits Bossert bemerkte, dass die Darstellung bei der üblichen Zuordnung entgegen den Beschreibungen des Totenrituals einen Thron mit Rückenlehnenansatz für Frauen und einen Klappstuhl für Männer zeigt. Seine Erklärung war, dass es sich um eine noch unkonventionelle, ältere Darstellung handele, die er vor die Nutzung der Kammer B im Jüngeren Großreich datiert³³³². Alexander argumentierte für eine sekundäre Umarbeitung an der Kopfbedeckung der thronenden Figur Nr. 66, die erst eine Rundkappe getragen habe und dann einen Polos erhielt. Eine Datierung mindestens bis in die Zeit vor dem Jüngeren Großreich und eine folgende Weiterverwendung war lange die nächstliegende Lösung. Allerdings datieren andere Funde mit flachen Sitzgelegenheiten ebenfalls in die Zeit vor Šuppiliuma I. und die Konvention bestand also bereits in dieser Zeit (z.B. Kayalıpınar **I-Nr. 47**). Eine Überprüfung der Lesung sei deshalb angeregt, die linke Person wird aufgrund der Sitzgelegenheit hier eher als weiblich interpretiert.

Die Deutung der Throne mit Ansatz als männliche Sitzgelegenheiten passt beispielsweise zu einer Siegelringabrollung (**PM-Nr. 62**): Auf der rechten Bildhälfte sitzt auf einem angeschrägten Thron mit sub-struierendem Hirsch eine Person mit Krummstab und Heilssymbol³³³³. Die Beischrift als (Personenname) LINGUA+CLAVUS-*i(a)* mit dem Titel EUNUCHUNS₂SCRIBA und die Gottheit DEUS CERVUS₃-*ti* REX »Schutzgott des Königs« bestätigt dies. Die auf der linken Bildhälfte thronende Gottheit Ala auf ihrem Capriden entspricht dem oben zum Thronen auf Begleittieren Gesagten.

Angemerkt sei, dass sich diese Darstellungskonvention mit dem Ende der hethitischen Großreiszeit änderte. Auf Bildwerken des 1. Jts., wie z.B. Darende oder Malatya, hat die Göttin eine Lehne im Rücken³³³⁴.

Aus dieser Beobachtung geht relativ eindeutig hervor, dass geschlechtsspezifisch genutzte Sitzgelegenheiten auch im Bildkonzept und Befund verifiziert sind. Die Stühle mit einer Lehne dürften somit als ^{GIS}ŠÜ.A, ^{GIS}GU.ZA oder *kešhi* und die für Frauen als (^{GIS})*haššalija-*, ^{GIS}*hapšalli* anzusprechen sein. Weitere Differenzierungen von Hockern oder Blöcken seien nicht versucht. Die Darstellung eines thronenden Großkönigs konnte nicht sicher identifiziert werden, auch wenn der königliche Thron wohl ein wichtiges Herrschafts-insignum war.

(**PM-Nr. 98**), bei dem die Sitzfläche hinten erhöht ist; **KĀRUM**-zeitliche Siegelabrollung (**PM-Nr. 97**): Auf einem Begleittier sitzt möglicherweise eine Göttin.

3321 Vergleiche **PM-Nr. 59. 120. 141. 147**: Klapphocker und Vogel. Allerdings ist die Göttin mit Vogel (Ala) auch auf Capriden dargestellt (z.B. **PM-Nr. 60. 62. 63**).

3322 s. auch Bittel 1976a, 195 Abb. 221; Bonatz 2007b, 4.

3323 Bittel 1976a, 143 Abb. 10.

3324 Yağrı (**I-Nr. 61**).

3325 Özcan 2012, 221–229.

3326 van Gessel 1998 ohne Eintrag.

3327 Bitik-Stempelsiegel (**PM-Nr. 24**).

3328 Vierkantsiegel (**PM-Nr. 58**): bärtige Gottheit mit Spitzmütze und Schale.

3329 **PM-Nr. 129**: mit sehr hoher Lehne.

3330 Contra Alexander 1986, 101 f.; Seeher 2011, 85.

3331 Laroche 1969, 101–105; Güterbock 1982, 25; Schachner 2016, 42. Bei Özcan 2012, 225 Deutung als *Ḫebat* und *Teššup*.

3332 Bossert 1960, 219 f.

3333 Zum »Heilssymbol« s. I 1.2.2.2.2.5; zu Hirschen s. III 2.2.5.1.

3334 Abb. Darende: z.B. Collins 2004, 106 Abb. 10; Malatya 13 (**I-Nr. 52B**) z.B. Collins 2004, 107 Abb. 11.

III 2.2.8 Überdachungen

Da die im Folgenden zu besprechenden Vorrichtungen der Überdachung – eine Art Zelt, Hütte oder Schutzdach – mobil waren und für das Ritualgeschehen im ›offenen Raum‹ mitgebracht bzw. extra errichtet werden mussten, werden sie den passiv-mobilen Merkmalen der Visionscape – auch wenn sie diese beschränkten – zugeordnet. Ähnliche Vorrichtungen sind auch aus anderen Kulttraditionen bekannt³³³⁵.

III 2.2.8.1 Konzepte der Schriftquellen

Zwei unterschiedliche Arten von Zeltkonstruktionen sind belegt: das wohl größere ^{GIS}ZA.LAM.GAR und das ^É*kippa*³³³⁶. Ihr Aufbau gehörte wie Reinigung und Weihung zur Vorbereitung des Ortsraums. Sie wurden für die Feierlichkeiten errichtet in dem Fall, dass es in/bei einer Siedlung weder einen Tempel³³³⁷, noch ein (nahe gelegenes) ^(NA₄)*huwaši*³³³⁸ gab, wobei Zelte auch gemeinsam mit ^(NA₄)*huwaši*³³³⁹ verwendet wurden. Bemerkenswert ist die Angabe im Totenritual, dass ein ^{GIS}ZA.LAM.GAR, das innerhalb eines É-Gebäudes stand, abgebaut und wohl zur Verwahrung in die ^É*hīlamni*-Pfeilerhalle/Tor³³⁴⁰ gebracht werden musste³³⁴¹.

Das ^{GIS}ZA.LAM.GAR wurde überwiegend mit ^{GIS} determiniert, das Gottesdeterminativ ist die absolute Ausnahme³³⁴². Ein Kult des Zeltes ist nicht belegt. Es bestand wohl aus Stoffen/Tüchern³³⁴³, Rohr³³⁴⁴ oder Holz³³⁴⁵. Mehrere AkteurInnen passten gleichzeitig hinein und in dieser Zeltart konnten sich ein Innengemach mit Bett/Liege, Thron und andere Möbel oder sogar drei GUNNI-Herde³³⁴⁶ befinden³³⁴⁷. Dies spricht für eine gewisse Größe.

Sie fungierten u. a. als Rückzugsort für die Königin³³⁴⁸ bzw. die GöttInnenstatuen und bildeten somit vor allem dann eine Hinterbühne³³⁴⁹, wenn es ansonsten keine architektonische Fassung gab. Aber auch die

3335 Kratz 2007, 429 f. Ein Zeltheiligtum gab es auch im Jhwh-Kult (Fritz 1977). Es soll den Menschen ermöglichen, sich auch »jenseits des Landes, in der Wüste oder wo auch immer es sich befindet, im Raum Gottes zu bewegen und ihm zu begegnen« (vgl. 2. Moses 33, 7–11 Exodus). Nach Kellenberger 2009 sind die hebräischen Wörter für zeltartige (Laub-)Hütte *sok* und *sukkāh*. »Die fast identischen Bezeichnungen סֹכַךְ *sok* (selten שֹׁכֶךְ *śok*) und סֻכָּה *sukkāh* hängen mit dem Verb סָכַךְ *skk* zusammen« (Kursivierung im Original). Zur Frage, ob es einen sprachlichen Zusammenhang im Kontext der eisenzeitlichen Levante zwischen *sok/sukkāh*-Laubhütte und *SIKKANNU*-Stele gibt (zu *SIKKANNU*- s. I 1.2.1.1.1), wird sich enthalten. Wenn, dann ist dieser möglicherweise in der Bedeutung »bewohnen« oder »errichten« zu suchen.

3336 Otten 1988, 11–29: Auf Bronzetafel CTH 106 § 9 81 sind »Männer des Zeltes« belegt, was möglicherweise Nomaden (?) bezeichnet. Gegen die flächige Nutzung des Landes durch Nomadismus s. Simon 2010, 545–556; Schachner 2011a, 288.

3337 Beispielsweise im AN.TAḪ.ŠUM-Fest vgl. Lebrun 1993, 231 f., der das hier abgehaltene Kultmahl bespricht, zum Fest s. I 1.2.1.

3338 Taggar-Cohen 2006, 198 z.B. KUB 17. 35 I 10', 24', III 7, 31 IV 12; KUB 25. 23 I 31' mit dem ^(L₁)SANGA-Priester; auch innerhalb des Tempels, stets nach der Schlachtung; s. auch Carter 1962, 123–153.

3339 Popko 1980, 101–104; Starke 1985, 304–306. 309–312; z.B. in KUB 32. 123 + I mit Dupl. (ca. 14. Jh. »Festritual von Istanuwa«, CTH 772). Mehrfach werden hier ^{NA₄}*huwaši* erwähnt, die u. a. ins Zelt gebracht werden.

3340 Zum *hīlamni/hīlammar*-, s. I 1.2.1.1.2.

3341 Kapeluš 2011d: Tag 12–13 »§ 49' (271) And the tent which was pitched in the house. (272) They t[ake it off]. (273) They place (it) in the gate-house«; zum Totenritual s. I 1.2.2.

3342 Popko 1980, 101–104: Meist wurde dies Wort mit ^{GIS} determiniert (auch KUB 7. 53 + 4. 32 I 40, 42, 53 III 14, 19). Er hält die Gottesdeterminativierung für ein Versehen des Schreibers, s. auch Popko 1978, 10. 13 Anm. 18: ^DZA.LAM.GAR.

3343 Starke 1985, 316 f. CTH 772 »Istanuwa-Ritual«, KBo 29. 204 (13. Jh.): 3'] ^{GIS}ZA.LAM.GAR^{HLA}-*ma* ŠA GAD *an-d[a(-), 3'*] und in den Zelten aus Tuch [.

3344 Puhvel 2007, 65 KUB 12. 58 I 16: ^{GIS}ZA.LAM.GAR^{HLA} ŠA GI.

3345 Starke 1985, 316 f. CTH 772, KBo 29. 204 (13. Jh.): (6') -] *ma nam-ma ar-ḫa-ja-an 1-NU-TIM* ^{GIS}ZA.LAM.GAR^{HLA} [(7') *na-aš-]šu IŠ-TU GIS na-aš-ma IŠ-ZU GI an-da ya-aḫ-nu[-*, Übersetzungsversuch: 6' ...] weiterhin 1 Einheit Zelte extra [... (7') entwed]er aus Holz oder aus Rohr [er/sie] wickel[t/n] ein [-.

3346 Puhvel 1991, 177 KUB 17. 28 III 39 f.

3347 Im Totenritual CTH 450 mit Innengemach und Liege (Kapeluš 2011a–d, s. I 1.2.2) und im KILAM-Fest (III 1.3.1.1) die Aufstellung von Thronen.

3348 Popko 1994, 178 f. CTH 592. 2, KBo 11. 49 Rs. VI 6' f. im Kontext des Aufstiegs zum Berg Daḫa und den dortigen Handlungen.

3349 Zu ›Hinterbühne‹ s. II 4.1.5.

Aufstellung von GöttInnenstatuen³³⁵⁰ bzw. Statuen der Verstorbenen³³⁵¹, das Opfer³³⁵² sowie ein Kultmahl³³⁵³ mit oder ohne »großer Versammlung«³³⁵⁴ konnten in einem Zelt umgesetzt werden. Bisweilen wurden sogar mehrere Zelte aufgebaut und genutzt³³⁵⁵. Für Zašhapuna und den Wettergott von Arinna war beispielsweise jeweils ein eigenes Zelt vorgeschrieben³³⁵⁶.

Im Totenritual³³⁵⁷ für den Großkönig wechselten die Handlungen zwischen Zelt, É.NA₄-Steinhaus und ^Éhīlamni-Pfeilerhalle/Tor³³⁵⁸. Eine gewisse räumliche Nähe zum É.NA₄-Steinhaus könnten die Passagen, in denen verschiedene Objekte aus dem Zelt (?) dorthin gebracht werden mussten, belegen. Wie dargelegt ist dieses É.NA₄ einer der Identifizierungsvorschläge für Yazılıkaya³³⁵⁹.

Zelte dienten aber auch als Umsetzungsräume in personenbezogenen Reinigungsritualen beispielsweise am Ufer des Flusses³³⁶⁰ oder in »unberührtem Gebiet«³³⁶¹. In Festrivalen bildeten sie einen »Stopp« für Umzüge bzw. Prozessionen z. B. im Kult von Istanuwa³³⁶² oder im Wald beim Ritual für Tetešhapi³³⁶³. Im Zelt konnten sich auch die Männer von Lallupija bewegen³³⁶⁴. Ein anderes Ritualgeschehen fand am Berghang des Daḥa, wahrscheinlich in der Nähe des ^{NA}ZI.KIN, des *hašši*-Herdes und der PÚ-Quelle statt³³⁶⁵.

3350 Carruba 1966, 12: beispielsweise KUB 29. 4 III 50; KUB 30. 19 + I 36 f.; KUB 39. 14 IV 4 f. Prozession mit der Statue des Wettergotts von Zippalanda unter Beteiligung des Königs auf den Berg, wo sie aber im Zelt verblieb, s. Haas 1994, 591; Popko 1994, 38. 66 CTH 635 KUB 11. 30 + (Dupl. Bo 3496) Rs. IV 13' »Fragmente der Feste von Zippalanda und Berg Daḥa«; Popko 2004, 260 f. KUB 11. 30 III 23'-28', Rs. IV als Teil des EZEN₄ *nuntarrijašhaš* zu identifizieren. Reihenfolge erneut Tempel verlassen, Passage des KÁ.GAL-Tores, dann Berg Daḥa, wo das Kultbild in ein Zelt gebracht wird. – Ebenfalls auf diesen Berg zog man laut Popko 1994, 64. 190-197; Birchler 2006, 173 in KUB 20. 96 Vs. III 16'-18' vgl. Bo 5045 in einem Frühjahrsfest des Jüngeren Großreichs, das eventuell einen erzürnten Gott besänftigen sollte.

3351 Güterbock u. a. 2013, 373 KUB 30. 34 II 12-16 Totenritual.

3352 Nach Singer 1983, 101-103 wurde eine Handreinigung durchgeführt und dann 40 Gottheiten im KILAM-Fest mit abschließendem Kultmahl geopfert.

3353 Güterbock u. a. 2013, 484 KUB 12. 11 IV? 12-14, *hišuwafest*: »(The ritual patron, the singer and the exorcist sit down to eat in the tent) *namma-kan tamaiš BĒL DINGIR-LIM* ^{GIS}ZA.LAM.GAR-*aš adanna anda UL kuiški paizzi* ›Then no other ›lord of the deity‹ goes into the tent to eat«.

Starke 1985, 322 f. KUB 35. 135 Rs. IV: (23') *[na]m-ma-at-kán an-da* ^{GIS}ZA.LAM.GAR-*aš pa-a-an-zi nu-za PA-NI DIN[GIR^{LIM}]* (24') *[a]z-zi-ik-kán-zi ak-ku-uš-kán-zi SĪR^{HIA} iš-ḥa-mi-i[š-kán-zi]* (25') *[na-aš-]ta DINGIR^{LAM} aš-ša-nu[-a]n-zi*. Übersetzungsversuch: (23') [Un]d dann gehen sie in das Zelt und vor den G[ott] (24') sie [e]ssen lange, die Lieder singen [sie] (25') [und da]nn richten si[e] die Gottheit her.

3354 Singer 1983, 73. 100 KBo 27. 42 I 2 und KUB 2. 3 II 1 (KILAM-Fest): »Große Versammlung« (*šalliš ašeššar*) mit einem großen Trinkritus für die hattischen Gottheiten in einem ^{GIS}ZA.LAM.GAR-Zelt in Hattuša und Arinna.

3355 Starke 1985, 304-306. 309-312 KUB 32. 123 Vs., auch »Istanuwa-Ritual«: 6' [...*ku-e-d*]a-aš A-NA 4 TA-PAL ^{GIS}ZA.LAM.GAR^{HIA}, Übersetzungsversuch: 6' Welch]em zu 4 Paare Zelte.

3356 Haas 1970, 248-251 »Festritual aus der Zeit des Tutḥalija IV.«: KUB 25. 25 »(2') [...] begeht man [ein Fest]. Dem Wettergott von Hjakm[i]š [...] (3') begeht man [...]. Der Za(š)hapuna [begeht man] ein Fest. (4') Und an wel-

chem Tage der Wettergott von Nerik (5') [...], an dem [Tage]?? bringt man die Za(š)hapuna (als)? Bild des Anrufens (6') herab. Die Zelte für den Wettergott von Arin[na] (7') und [fü]r Za(š)hapuna sind gesondert. Die Za(š)hapuna (8') (und) [den Wettergott von] Nerik hält man hin; die *ḥazgara*-Mädchen sin[gen]«, zu Zašhapuna s. III 1.3.2.2.

3357 Zum Totenritual CTH 450 s. I 1.2.2.; Kapeluš 2011a-d.

3358 Zum *hīlamni/hīlammar*-, s. I 1.2.1.1.2.

3359 Zu É.NA₄ (DINGIR^{LIM}) s. I 1.2.2.4.

3360 Carruba 1966, 12 KUB 29. 4 III 50.

3361 Carruba 1966, 12; Güterbock u. a. 2013, 427 CTH 409 »Rituale der Tunawija« KUB 12. 58 III 19-21: Dort wurde das Dornentor zum Abstreifen der Unreinheit aufgestellt.

3362 Starke 1985, 322 CTH 772 KUB 35. 135 Rs. IV 18'-25' »Festritual aus dem Kult des Pantheon von Istanuwa«, wo das Großkönigspaar in das Zelt hineinging und die Leute von Istanuwa davor warteten, s. auch Güterbock u. a. 2013, 479. Dieses Zelt gehört den Gottheiten.

3363 Haas 1994, 729-736; Taggar-Cohen 2006, 187 KUB 20. 17 = KUB 11. 32 Kol. II-V (zum *purulli(ja)*-Festritual, s. III 1.3.3.2): Nach der Prozession mit der Göttin Tetešhapi bei/in der Stadt Wargatawi hebt der ^(LÜ)SANGA-Priester die Göttin und bringt sie in die Zelte (Plural). Die ^(MUNUS)NIN.DINGIR(?)^(MUNUS)ENTU-Priesterin fährt unter Gesang zum *uḥuruš*-Baumoder *uḥurušša*-, »forest« (Taggar-Cohen 2006, 187). Nach Rutherford 2008a, 76 heißt es dann in IV: »When she reaches the wood, leaving the tent there(?), the *entu*-priestess comes down from the *huluganni*-wagon. And the priest brings the god of the tent. The *entu*-priestess^{sic!} and the AMA.DINGIR-LIM (another priestess) go in«, zu AkteurInnen s. III 3.1.2.

3364 Starke 1985, 342-350 CTH 771. 1 KUB 25. 37 + KUB 35. 131 + 132 »Tafel der Lallupijäer«, Ende 14. Jh., Rs. IV: (29) *nu-kán LU^{MES} URU^{LA}-AL [-LU-PÍ-ĪA] a-pí-iz* ^{GIS}ZA.LAM.GAR-*az pa-ra-a ú-ḡa-an'-zi* (30) *nu a-mi-ja-an-da(-)] 2 NINDA^{HIA} ar-ḥa-ja-an ij-an Ū-NU-TE^{MES}-ŠU-NU-ja-aš-ma-aš-kán* (31) *ku-e-da-aš* ^{GIS}ZA.LA[M.GAR-aš an-da-a]n² *ki-it-ta-ri ḥa-an-te-iz-zi-kán UD-ti ku-e-iz* (32) *A-NA* ^{GIS}ZA.LAM.GAR^{HIA} [LÚ^{MES} URU^{LA}]-*JAL-LU-PI-ĪA a-pa-a-ši-lu-uš ḥu-u-kán-zi* (33) *ku-it-ma-an LUGA[L ...] u-ḡa-an-zi na-at a-p[í-i]e-da-aš* ^{GIS}ZA.LAM.GAR-*aš pa-an-zi*; Güterbock 2003, 129. Zu Lallupijäern s. III 6.1.3.2.

3365 Popko 1994, 206-215 KUB 11. 30 + KUB 44. 14 Rs. IV: nach den Opfern für den Wettergott von Zippanada, den

In das Zelt wurde die Gottheit – ein Bild des Wettergottes (?)³³⁶⁶ – gebracht und dort (?) nahm der König von dem »Vorsteher der Hirten« das Vlies. Aus den zerstörten nächsten Zeilen ist möglicherweise zu rekonstruieren, dass weitere Opfer anschlossen³³⁶⁷.

Ein anderer Text vom Kult des Berges Daḥa erwähnt, dass das Gottesbild aus dem *kippa*-Haus gebracht wird³³⁶⁸. Vielleicht zeichnet sich hier ab, dass *kippa*- und ^{GIS}ZA.LAM.GAR sehr ähnliche bzw. dieselben Raumkonzepte meinten.

Das Wort ^(É)*kippa*- benennt ebenfalls eine betretbare Schutzvorrichtung für Gottheitsbilder im ›offenen Raum‹³³⁶⁹. Es wurde durch É »Gebäude« determiniert. Der König konnte »aus ihm heraus« kommen³³⁷⁰. GöttInnenstatuen wurden in ihm aufgestellt, bisweilen wurde das *kippa* explizit für diese Statuen errichtet. Einmal ist belegt, dass der »Mann des Wettergottes« für den Aufbau zuständig war³³⁷¹. Unklar ist die Wendung, dass die Statue »darauf« gesetzt wird. Im ^(É)*kippa*- konnte ein ^(GIS)*kurakki*-Pfeiler³³⁷² stehen, vor den das Kultgefäß des Wettergottes platziert wurde³³⁷³. In einem Reinigungsritual werden sieben *kippa*- erwähnt, die zuerst (siebenmal) umrundet³³⁷⁴ und dann im Anschluss an die Reinigungshandlungen anscheinend verbrannt wurden³³⁷⁵. Daraus ist zu folgern, dass *kippa* und ihr Zubehör aus brennbarem Material bestanden.

Das Aufstellen eines ^{GIS}ZA.LAM.GAR wurde mit *ija*-, DÜ-, »machen, tun«³³⁷⁶ (+*-šan*) und *šai*-³³⁷⁷ bzw. *šiššan*-, »aufstellen«³³⁷⁸ ausgedrückt³³⁷⁹. Die Wendung *katta(n) tarna*- in etwa »(in den Boden) einlassen« ist ebenfalls für ^{GIS}ZA.LAM.GAR belegt³³⁸⁰, könnte nach Hans Martin Kümmel aber auch das Aufschlagen eines *kippa*-Zelts meinen³³⁸¹. Im Totenritual sind in der Reihenfolge sowohl das *anda šijanda* »Aufgestellt-sein«³³⁸², das *šarā?* *danzi* »Hochnehmen/Abbauen/Heraufholen«³³⁸³ als auch das *anda tarnan[zi]* »Platzieren«³³⁸⁴ belegt³³⁸⁵.

Berg Daḥaja und Berg x. Es folgt die Passage am Zelt, danach gab der König dem GAL der DUMU^{JES}.É.GAL-Palastbediensteten den *kalmuš* und ging »in die Anlage der Kultstele des Berges Daḥa hinein« (Rs. IV 19' f.). »(13') Die Gottheit geht zum Zelt, (14') von dem König aber der Anführer [GAL] der Hirten (15') nimmt das Vlies. (16') Dem Wettergott von Zippalanda [...] (17') [...] (18') Dem König aber gibt der Anführer [GAL] der Hofjunker (19') den Lituus, und er (der König) geht in die Anlage der Kultstele«, zum Berg Daḥa s. III 1.3.2.1.

3366 Popko 1994, 206–215 KUB 11. 30 + Rs. IV 13'.

3367 Popko 1994, 206–215; Popko 2004, 260 f. CTH 635 »Fragmente der Feste von Zippalanda und Berg Daḥa« KUB 11. 30 + KUB 44. 14 Rs. IV.

3368 Popko 1994, 66. 202–205: Bo 5045 Vs. II 13' f., Rs. V 2' f.: möglicherweise zum *purulli*-Fest gehörig: »Man hebt [die Gottheit] und bringt sie aus dem *kippa*-Haus [^(É)*kip-pa-za*] hinaus ... aus dem [^{GIS}MAR.GĪD.DA-az] Lastwagen [...]. Die Gottheit kommt in das Tor hinein«. Ähnlich KUB 20. 96; zum Berg Daḥa s. III 1.3.2.1.

3369 Haas 1994, 520 interpretierte sie als »kleine, im Tempel aufgestellte Häuschen ... die zur Aufbewahrung von Ritualgegenständen [en miniature] dienen«. s. auch Puhvel 1997, 185 f. mit Belegstellen; z.B. CTH 699. KBo 21. 34 + IBoT 1. 7 II 27 f. »Fest für Teššup und Hebat von Lawazantija« am Berghang des Daḥa; KUB 24. 12 III 23: im ^{GIS}TIR-Wald, am Flussufer. Taracha 2001b, 132–146 vermutet, dass der Wortursprung im sumerischen (É.) GĪPAD=ŠUTUG, ŠUTUKKU »Rohrhütte« liegen könnte.

3370 Kümmel 1967, 72–75 KBo 54. 182 5'.

3371 Kümmel 1967, 73 KBo 26. 152 I: »(11') Nun [errichtet] der Wettergott-Mann in der Nähe ein ^(É)*kippa*- (12') da setzt er den Wettergott darauf. [«.

3372 Zu *kurakki*- s. III 2.2.6.

3373 Kümmel 1967, 73 KBo 21. 34 Vs. II 45–49; Kulthandlungen mit der goldenen Lanze (ŠUKUR GUŠKIN, zu ^{GIS}ŠUKUR s. III 2.2.3.1) des Šarruma wurden in einem (zweiten?) Zelt in den folgenden Zeilen vollzogen.

3374 Puhvel 1997, 186 KUB 30. 36 III 8 *nu 7 kippan QATAMMA irḥaizzi* »he also circles the k. seven times« Kümmel 1967, 74: »Die sieben *kippa*- behandelt er ebenso zu Ende«.

3375 Kümmel 1967, 74 CTH 401 KUB 30. 36 III 2'–14' »Rituale für die Reinigung einer Stadt«.

3376 Friedrich 1991, 80. 268.

3377 Friedrich 1991, 175: *šai* (+ *-kan*) »festdrücken, (Zelte) aufschlagen«.

3378 Güterbock u. a. 2013, 484: *šišša*-, *šiešša*-, »(imperf. to *šai*- B/*šiy*-); 1. to seal, make a seal impression, 2. to pitch/set up a tent, 3. (mid.) to shoot (subj. stars)«. KBo 56. 157 3.

3379 Carruba 1966, 11 f.

3380 Carruba 1966, 12 KUB 10. 18 I 4: ^{GIS}ZA.LAM.GAR-*ma* ^{NA}ZLĪKIN-*ja kattan karū tarnan* sowie KBo 5. 2 III 54 *nu ḥarwaši pidi* ^{GIS}ZA.LAM.GAR *tarnan*. s. auch Starke 1985, 319 CTH 772. 6 IBoT 2. 97 4' »Festbeschreibung des Kultes des Pantheon von Ištanuwa«, Ende 14. Jh.

3381 Kümmel 1967, 74 f. mit Literaturverweisen.

3382 Von *šišša*-.

3383 Güterbock u. a. 2005, 218 f.: *šarā dai*-, »to take up, pick up«; *šarā dai*-, »to place up on«.

3384 Friedrich 1991, 215 *andatarna*-, »hineinlassen; ineinander fügen (flechten)«.

3385 Kapehuš 2011d, Tag 12–13 § 49' (271): ^{GIS}ZA.LAM.GAR=*ma=kán kue É-ri anda šiyanda* (272) *n=a[t šarā?] danzi* (273) ^(É)*hīlam-ni anda tarnan[zi]*, »(271) And the tent which was pitched in the house. (272) They t[ake it off]. (273) They place (it) in the gate-house«.

III 2.2.8.2 Konzepte der Bildwerke und des (Be-)Fundes

Eine archäologische Perspektive kann für Zelte, Hütten, Schutzdächer o. Ä. nicht sicher gegeben werden. In den Bildwerken wurden ohnehin kaum Elemente der Umwelt dargestellt, Zelte somit konsequenterweise ebenfalls nicht.

Archäologisch sind diese leichten Konstruktionen aus vergänglichen Materialien ebenfalls kaum nachzuweisen. Wenn, dann hätten sich bestenfalls Pfostenlöcher oder Eintiefungen in den Fels erhalten. Eine runde Eintiefung in den Felsen in Kammer A Yazılıkaya wird – wie beschrieben – als Libationsvorrichtung gedeutet³³⁸⁶. Auch wenn sie in ihrem Durchmesser recht groß ist, könnte sie eine funktionale Aufgabe wie die Aufnahme eines Holzpfeilers erfüllt haben. Zwar ist nur eine Eintiefung erhalten, doch könnte dies in der Höhe über dem Bodenniveau erklärt werden, die weitere Befestigung wäre an der Bausubstanz erfolgt. In den die Felsen umgebenden Bereichen könnten Pfosten in das Plattenniveau eingetieft gewesen sein, sodass sich durch den Abtrag der Platten die Vorrichtungen nicht erhalten haben. Ein solcher Pfosten mag zu einem Leichtbau – möglicherweise einem Zelt – gehört haben. Diese würde die Interpretationen von Yazılıkaya um eine weitere Hypothese erweitern. Sie ist ebenso wahrscheinlich bzw. unwahrscheinlich wie viele andere und dient allein dazu, die Bandbreite potentieller Nutzungen und Interpretationen vor Augen zu führen³³⁸⁷.

Das Zelt gestaltete den Umsetzungsraum laut den Schriftquellen auch innerhalb von Gebäuden³³⁸⁸. In einem Zelt fanden Opfer, in ihm fanden aber auch die Versammlung und das Kultmahl bzw. das Totenritual statt. Passend zum Kultmahl fände sich der Bildbezug bei Relief Nr. 65/66 in Yazılıkaya. Bereits oben wurde argumentiert, dass sie Statik verkörpern und die menschlichen AkteurInnen vor ihnen verweilt haben könnten³³⁸⁹. Dazu würde im Raumbild ein temporärer Zeltaufbau, der dieser Statik eine Bedachung und Abschirmung bot, passen. Eine Rekonstruktion eines solches Zeltes anhand lediglich eines Zapflochs kann jedoch nur ein Gedankenspiel darstellen.

Zusammenfassend ist festzustellen, dass mithilfe der leichten Konstruktionen Hinterbühnen für das Ritualgeschehen geschaffen werden konnten, die Aktionen aus der Visionscape separierten, dass jedoch der archäologische und bildliche (Be-)Fund dazu schweigt.

III 2.2.9 Fortbewegungsmittel

III 2.2.9.1 Konzepte der Schriftquellen

In den Texten treten als Fortbewegungsmittel vor allem drei Fahrzeugnamen auf, die der König bzw. die GöttInnen(-bilder) bei ihren Reisen verwendeten: ^{GIS}huluganni, ^{GIS}GIGIR und ^{GIS}MAR.GÍD.DA³³⁹⁰. Dass es sich bei ^{GIS}huluganni und ^{GIS}GIGIR um unterschiedliche Vehikel handelt, ist in KUB 20. 96 zu erkennen, wo der König das Gefährt wechselt³³⁹¹. Beschrieben wird der Weg des Königs auf den Berg Daḥa³³⁹². Er fuhr mit der huluganni-Kutsche, wobei ihm zwei DUMU^{MES}.É.GAL-Palastbedienstete und ein ^(L)MEŠEDI-Leibwächter vorausliefen. Auf dem Rückweg, d. h. auf dem Weg nach Ankuwa, wird der Wechsel des Wagens erwähnt: Der König fuhr nun in einem ^{GIS}GIGIR. Das Wort ^{GIS}huluganni- wird üblicherweise als »(leichter) Wagen, Kutsche« übersetzt und ist der sowohl vom König als auch von Gottheiten am häufigsten im Ritualgeschehen verwendete Wagen³³⁹³.

3386 Sogenannter Schalenstein s. I 1.1.2; III 2.1.2.4; s. auch **I-Nr. 63**: Felsblock mit Schalenstein (Naumann 1975b, 104 Abb. 94).

3387 Bereits Bittel 1939b, 566 Anm. 6 überlegte für die Schalensteine von Firaktin (**I-Nr. 34**) eine Nutzung für Stangen.

3388 Kapehuš 2011d CTH 450: Am Ende des 13. Tages wurde das Zelt, das explizit »im Haus« (É) gestanden hatte, abgebaut und in das ^Éhilamni gebracht, s. zum Totenritual I 1.2.2.

3389 Zur Beschreibung s. I 1.1.4; zur Interpretation s. III 2.1.2.1.

3390 s. ausführlich mit Textbelegen und Literatur Hagenbuchner-Dresel 2004, 361–372.

3391 s. Otten 1971a, 20; Gurney 1977, 36 KUB 10. 18 I 1–31: AN.TAḤ.ŠUM-Fest am Berg Tippuwa (zum Fest s. I 1.2.1; zum Berg s. III 1.3.2.1); Birchler 2006, 171 f. CTH 635 »Fragmente der Feste von Zippalanda und Berg Daḥa«, KUB 20. 96 III 9'–11'. 19' f.

3392 Zum Berg Daḥa s. III 1.3.2.1.

3393 Puhvel 1991, 370–373; Birchler 2006, 171.

Der ^{G1S}MAR.GÍD.DA war ein spezieller Transportwagen für die Beförderung von Gottheiten in mythischen Texten bzw. von GöttInnenstatuen im Ritualgeschehen³³⁹⁴. Hethitisch könnte es ^{G1S}tijarit(a)- zu lesen sein³³⁹⁵ und sich um einen vierrädrigen, schweren (Last-)Wagen handeln. Er wurde vom Wettergott genutzt und in diesem Fall von den beiden Stieren Šeri(š) und Ḫurri(š) bzw. Šeri(š) und Tilla gezogen³³⁹⁶. Verschiedene Passagen machen deutlich, dass das Besteigen des Wagens an Toren geschah³³⁹⁷. Nach einem KÁ.GAL stieg der König ein und fuhr zu den nächsten Umsetzungsräumen. Seine Bewegung, aber auch die anderer WürdenträgerInnen oder der GöttInnen(-statuen) im Wagen wurde oftmals von Gesang bzw. Instrumentalmusik begleitet³³⁹⁸. Bemerkenswert ist die Tatsache, dass der König auf das Donnern eines Gewitters mit dem Aussteigen aus dem Wagen und dem Vollzug kultischer Handlungen reagierte, wenn er sich außerhalb im ›offenen Raum‹ auf Reisen befand³³⁹⁹.

Welche Begründung und somit Bedeutung die Wahl des jeweiligen Gefährtes hatte, bleibt unklar. Möglich wären protokollarische Vorgaben oder praktische Beweggründe. Ob die jeweilige Wahl von der intra- bzw. extramuralen Umwelt bedingt war und eine Regelmäßigkeit darstellte, steht genauer zu prüfen. Popko vermutet, dass der König den ^{G1S}GIGIR-, »Streitwagen« auf seinen Kultreisen verwendete, wenn der Weg weniger gut oder besonders lang war³⁴⁰⁰. Hagenbuchner-Dresel meint, dass es »im Ermessen des Königs gelegen« haben mag³⁴⁰¹. Eine spontane Willensentscheidung ist aber für den hethitischen König unwahrscheinlich, die Entscheidung dürfte abgewogen bzw. per Mantik getroffen worden sein.

Sicher ist, dass der Wagen Teil der Inszenierung des Königtums bzw. der GöttInnen(bilder) war, denn der Großteil seiner Begleitung in den Prozessionen und Umzügen ging zu Fuß.

III 2.2.9.2 Konzepte der Bildwerke und des (Be-)Fundes

Die Darstellung von Wagen ist relativ selten³⁴⁰². Einen von Stieren gezogenen Einachser stellen das Felsbild von Imankulu (**I-Nr. 41**), ein Siegel des Muršili III. (**PM-Nr. 68**), eine Gussform (**PM-Nr. 106**) und ein Halbstopf (**PM-Nr. 57**) dar³⁴⁰³. Sowohl Speichenräder als auch Scheibenräder waren bekannt (**PM-Nr. 53**).

3394 Popko 1994, 66 CTH 635 »Fragmente der Feste von Zippalanda und Berg Daḫa« Bo 5045 Vs. II 13' f., Vs. 13' f., Rs. V 2' f.: »Man hebt [die Gottheit] und bringt sie aus dem *kippa*-Haus hinaus ... aus dem [^{G1S}MAR.GÍD.DA-az] Lastwagen [...]. Die Gottheit kommt in das Tor hinein«. s. auch Hagenbuchner-Dresel 2004, 362. In fragmentarischem Kontext in der luwischen Schwangerschaftsbewehrung KBo 29. 25 Rs. III 3'. 11', s. Starke 1985, 225 f.: 3' ^{G1S}]MAR.GÍD.DA *ta-ap-p[a]* [...] 11']x-aš-ša-an-za ^{G1S}MAR.GÍD.DA-*ja ku-i-in-zi u-w[a-*.

3395 Güterbock 1951, 41.

3396 Hagenbuchner-Dresel 2004, 362 mit den Belegen KUB 33. 87 III 13' f., IV 10 f.; KUB 33. 106 I 3' f.; KUB 10. 11 Rs. IV 18, III 12' aus dem Ullikummi- und Kumarbi-Mythos, wo er von dem Gott auch im Kampf verwendet wird. s. auch Popko 2002b, 78, dessen Belegstellen leicht differieren KUB 10. 11 + Vs. III 13 f., Rs. IV 17' f., KBo 2. 30 Vs. 6 f., KBo 30. 53, II' f., KBo 39. 86 Vs. II 8' und KBo 39. 88 Vs. II 4' f. Zum Kumarbi-Mythos s. III 1.3.2.1; zu Šeri(š) und Ḫurri(š) s. III 2.1.3.3.

3397 Beispielsweise im KILAM-Fest: Alp 1983a, 196 Anm. 192; Singer 1983, 62 KBo 10. 24 III 18–22. Am ^Ē*katapuzna-*, »Tor, Vorhalle, Balkon?« des *ḫalentu*-Palastes (Güterbock 1974a, 312) bestieg oder entstieg der König seinen ^{G1S}MAR.GÍD.DA-Wagen (zum ^Ē*katapuzna*-III 2.2.6.1). Zum Entsteigen beim Tor des Tempels der Ḫalki s. KBo 10. 24 Rs. IV 5–18 (Singer 1983, 62; Singer 1984, 19 f. CTH 635 »Fragmente der Feste von Zippalanda und Berg Daḫa«; Schulz 2004c, 331–333).

3398 Zur Soundscape s. III 3.

3399 Neu 1970, 45 KBo 17. 74 + I 28': »Wenn der König nach draußen fährt und dann der Wettergott donnert, steigt der König vom [*ḫuluganni*]-Wagen herab«.

3400 Popko 2009, 9.

3401 Hagenbuchner-Dresel 2004, 370.

3402 Boehmer 1983, 36–42. Zu ägyptischen Darstellungen von Wagen s. Mason 2008, 60, Verweis auf Lorimer 1950, 320–323. Laut dieser Darstellungen nutzte das hethitische Heer einen sechsspeichigen Einachser (Seti-I.-zeitlich in Karnak s. Epigraphic Survey 1986, Taf. 22 f. 22. 23?; Ramses-II.-zeitliche Darstellung der Schlacht von Kadeš: Bossert 1942, 172–176 Abb. 745–753; 177 Abb. 756; 179 Abb. 760), ein vierspeichiger wurde als Tribut gebracht (s. Bossert 1942, 169 Abb. 738). Letztgenannter wurde nach Grabbeigaben rekonstruiert (Bossert 1942, 168 Abb. 736), die Zeitstellung ist jedoch unsicher.

Zum Training der Zugpferde für Streitwagen s. Marazzi 2002, 507–518 mit weiterer Literatur vor allem KBo 3. 34 II 24–35; Beal 1992a, Appendix 3.B.; Starke 1995.

3403 Zusammenstellung Reliefkeramik mit Wagendarstellung s. Boehmer 1983, 36–42; Yıldırım 2008, 850 Taf. 6.1–6; mindestens drei Scherben aus Boğazkale, zwei mit Scheibenrad, ein sechsspeichiges (**PM-Nr. 53**, abgebildet je eines), s. auch die postgroßreichszeitlichen Bildwerke von Malatya (**I-Nr. 52A**) und Aleppo (**I-Nr. 3B**).

Herausragend ist der einachsige, vogelköpfige ›Adlerwagen‹, der dem Wettergott von Aleppo zugeordnet wird³⁴⁰⁴. Laut Schriftquellen nutzte der Wettergott aber den von Stieren gezogenen, wohl zweiachsigen ^{GIS}MAR.GÍD.DA, was sich mit diesen Darstellungen nicht in Einklang bringen lässt. Die Darstellung eines zweiachsigen, überdeckten ›Planwagens‹ (^{GIS}MAR.GÍD.DA) mit Scheibenrad beschränkt sich auf die Reliefvase Hüseyindede A³⁴⁰⁵, wobei kleinere Gottheitsbilder auf einer sichtbaren Abstellfläche hinten auf dem Wagen standen. Weiterhin gab es einen wohl offenen, zweiachsigen Karren³⁴⁰⁶.

Darstellungen von menschlichen Reisenden auf Fortbewegungsmitteln sind nicht überliefert. Diese Inszenierung des Königtums fand keinen Niederschlag in den Bildern. Sterbliche sind eher stehend in Kontakt mit den Gottheiten an Fokuslokalitäten abgebildet. Ihr Reisen wurde nicht dargestellt. Auch der Reiter **PM-Nr. 83** ist demnach eher als göttlich anzusehen.

III 2.2.10 Zwischenergebnis der passiv-mobilen Visionscape

Die Art der visuellen Bühnenpräsentation enthält kaum wiederkehrende Motive. Anhand der Bekleidung sind Personen auf den Bildwerken nur rudimentär zu differenzieren, der Großkönig war zwar durch sein ›Sonnengottornat‹ ausgezeichnet, doch ist ihm dieses nicht vorbehalten.

Bei den Kopfbedeckungen stand die Diskussion der Hörner an der königlichen im Vordergrund. Dabei galt die mesopotamische Darstellungskonvention nicht, dass Hörner Gottheiten oder verstorbenen Königen, vorbehalten waren. Anhand der Siegel und der Umarmungsgesten wurde klar, dass lebende Großkönige in ihrer Ausstattung den Gottheiten angeglichen waren. Damit ist die behörnte Kappe zwar eine Großkönigsinsignie, wurde aber auch von anderen getragen. Andere ihm vorbehaltene Insignien waren – auch nicht im Fall des *kalmuš* – nicht auszumachen.

Diese fehlende Inszenierung bricht mit heutigen Rezeptions- und Wahrnehmungsgewohnheiten. Vom Königtum wird eine repetitive Wiedererkennbarkeit erwartet – so auch das Theoriemodell von Goffman³⁴⁰⁷. Im hethitischen Kontext erfolgte die Wiedererkennbarkeit jedoch nur selten mithilfe der visuellen Inszenierung der Trachtbestandteile. Ob stattdessen das räumliche Spacing und seine Nähe zur Fokuslokalität wiederkehrendes Element zur Erkennbarkeit der menschlichen Herrschenden ist, wird im Folgenden untersucht³⁴⁰⁸.

Die Zurüstung des Ritualgeschehens ist ebenfalls mannigfaltig und wenig stereotyp. Eine Vielfalt an Ritualgefäßen gestaltete den Kontakt mit dem Göttlichen beim Opfer. GöttInnenbilder hingegen waren nach heutigen Maßstäben von sehr kleinem Format, sodass ihnen ebenfalls keine visuelle Dominanz zukam. Diese wurde allenfalls durch die Aufstellung auf Postamenten erzielt. Bei der Diskussion der Fokuslokalitäten entwickelte sich der Vorschlag, das ^(NA₄)*huwaši* als Postament für die GöttInnenbilder zu interpretieren³⁴⁰⁹.

Bei der Untersuchung der Sitzgelegenheiten wurde neben den bisher vor allem hierarchisch interpretierten Implikationen, eine geschlechtsspezifische Implikation entdeckt. Die räumlich-visuelle Inszenierung von Frauen und Männern auf ihren Sitzgelegenheiten war strikt differenziert: Weibliche Personen inklusive der Göttinnen hatten keine Lehne im Rücken.

Überdachungen als Begrenzung der Visionscape konnten im Befund nicht verifiziert werden. Die Überlegungen mussten im Vagen bleiben. Bei den Transportmitteln letztlich wurde möglicherweise eine Determinierung durch die Umwelt für das hethitische Ritualgeschehen erkannt. Die Beschaffenheit des Bodens entschied über die Beschaffenheit des Wagens, dieses sogar anscheinend mehr als Attributierungen von Göttern wie dem Wettergott von Aleppo mit dem Vogelwagen.

3404 Auf dem Felsbild von Imamkulu, im postgroßreichszeitlichen Tempel von Aleppo (**I-Nr. 3B**), auf der Reliefvase aus Boğazkale (**PM-Nr. 57**); s. Güterbock 1993a, 113–116; Hawkins 2003, 169–175; Seeher 2007, 713 f.
3405 **PM-Nr. 84**: Fries 1.

3406 s. Reliefkeramik aus Alıřar Höyük (**PM-Nr. 23**).

3407 s. II 4.2.

3408 s. III 2.3; III 6.1.1.1; III 6.2.1.1.

3409 s. III 2.2.6.2.

III 2.3 Aktiv-Mobil: Lebensformen

Zur aktiv-mobilen Visionscape gehörten im Ritualgeschehen die Lebensformen und ihr Verhalten mit den sozialen Rollen³⁴¹⁰. Da vergangene Lebensformen mit ihren Gesten, Haltungen, Näheindex³⁴¹¹ und Vorgehensweisen nicht im Befund sichtbar sind, dienen die immobilen bzw. passiv-mobilen Bildwerke mit den auf ihnen dargestellten Körperhaltungen sowie die Andeutungen in den Schriftquellen zur Beschreibung der aktiv-mobilen Visionscape.

Wenn Aktionen dargestellt sind, die auch in nicht-visuellen Scapes wirken, wie Musizieren, Opfern, Essen, Tanzen, Kämpfen oder Bewegungen, werden sie diesen zugeordnet³⁴¹². Zur Touchscape wird das Verhalten der AkteurInnen mit ihren Gesten und der körperintensiven Anstrengungen gerechnet.

Im Rahmen dieses Kapitels steht die Relation der DarstellerInnen untereinander und die Frage, welche AkteurInnen wie agieren konnten, im Vordergrund. In Anlehnung an die Ausführungen von Goffman soll untersucht werden, wie sich die Ritualgemeinschaft der HethiterInnen strukturierte und ob sich – wie in der Theorie vorgeschlagen – die Rollen »RegisseurIn« und »HauptdarstellerIn« erkennen lassen³⁴¹³.

Zu vermuten ist, dass eine der Rollen vom Großkönig eingenommen wurde. Unklar ist aber, ob er dabei eher handelnder oder eher beobachtender Teil des Ritualgeschehens war. Laut der obigen Auswertung der passiv-mobilen Ausstattung unterschied sich der Großkönig nur anhand weniger Insignien visuell. Als Hypothese sei daher aufgestellt, dass er eher anhand seiner Handlung und Positionierung in den aktiv-mobilen Umsetzungen in Szene gesetzt war.

Im Rahmen dieser Arbeit kann den Fragen vor allem bei der Textexegese nur oberflächlich nachgegangen werden, denn zu viele Ritualvariationen, -traditionen und Benennungen von weiteren AkteurInnen sind überliefert. Fragen, ob und wenn ja wann der hethitische Großkönig bzw. die Großkönigin welche Rolle einnahmen und wer, wann die anderen Rollen wie »DarstellerIn« und »ZuschauerIn« besetzte, können nur aufgeworfen werden. Auch auf die Frage, inwieweit Gottheiten aktiv Rollen einnehmen konnten, kann nur verwiesen werden.

Mit dem Folgenden ist daher eher die Hoffnung verbunden, dass in Zukunft bei der Quelleninterpretation Fragen nach dem »Wie« der Handlungspraxis und der Art der Strukturierung von Rollen im Ritualgeschehen aus neuer Perspektive begegnet werden kann.

III 2.3.1 Konzepte der Schriftquellen

Aus den Ritualtexten sind zahlreiche spezialisierte FunktionärInnen mit einer stark differenzierten Aufgabenverteilung bekannt³⁴¹⁴. Festzustellen ist demnach, dass die hethitische Gesellschaft arbeitsteilig strukturiert war und über verschiedene Rollen(modelle) und damit Lebensformen verfügte. Dabei kann zwischen aktiven Agierenden und weniger Aktiven, die Anweisungen umsetzten, differenziert werden, woraus sich eine hierarchische Gesellschaftsstruktur ableitet.

III 2.3.1.1 HauptdarstellerIn und RegisseurIn

Bei der Suche nach dem oder der HauptdarstellerIn bzw. RegisseurIn im Ritualgeschehen ist zwischen den Ritualen mit gesamtgesellschaftlicher Funktion wie den Festritualen und denen mit personenbezogener Funktion wie beispielsweise Reinigungsritualen zu unterscheiden³⁴¹⁵.

Im Rahmen der (Fest-)Rituale – so die Ausgangshypothese – dürfte das Großkönigspaar als HauptdarstellerIn bzw. RegisseurIn agiert haben. Anhand der Anordnung der Teilnehmenden innerhalb eines Umzuges bzw. der Prozession sind Informationen zur sozialen Rolle rekonstruierbar³⁴¹⁶. Im AN.TAḪ.ŠUM-

3410 s. II 2.3; II 4.3.

3411 Zum Näheindex s. II 5.6; III 6.1.1.2; III 6.2.1.1.

3412 s. Soundscape III 3, Smellscape III 4, Tastescape III 5 und Touchscape III 6.

3413 s. II 4.3.1.

3414 Zur Priesterschaft Jakob-Rost 1966, 417–422; Pecchioli-Daddi 1982; Taggar-Cohen 2006; s. auch Bilgin 2015 zu Verwaltungsbeauftragten.

3415 Zu DarstellerInnen s. II 4.3.1.

3416 Zu den Inszenierungen des Umzugs des Königs vor allem CTH 262, IBoT 1. 36; Güterbock – van den Hout 1991, 4–40; McMahon 1997c, 227–229. s. auch die Informationen zur Mindscape des offenen Raums, die sich bei Prozessionen und Umzügen abzeichnen (s. III 1.3). Anhand der zusammengetragenen und belegten Passagen wurde der folgende Abschnitt erarbeitet.

Fest beispielsweise schritten nach verschiedenen Vorbereitungen auf dem Weg zum Zababa-Tempel zwei DUMU^(MES).É.GAL und ein Leibwächter vor dem König her (§ 13), während EN^{MES}-Herren, mehrere DUMU^(MES).É.GAL und Leibwächter folgten (§ 14)³⁴¹⁷. Umrahmt wurde diese Gruppe von LÜ^(MES)ALAM.ZU₉-Rezitor(en?)³⁴¹⁸, die *arkammi*-, *huhupal*- und *galgalturi*-Instrumente³⁴¹⁹ schlugen (§ 15). LÜ^(MES)ZITTI-Leute tanzten zur Harfenmusik und ein bunt gekleideter LÜ^(MES)ALAM.ZU₉ rezitierte tänzelnd mit erhobenen Händen. Das Königspaar betrat den Tempel erst (§ 19), wenn der LÜ^(MES)ALAM.ZU₉-Rezitor, die MUNUS^(MES)*palwatalla* und die LÜ^(MES)*kita*-Vortragspriester ihre Plätze dort eingenommen hatten (§ 18). Es folgten Opferungen im Zababa-Tempel. So zeichnet sich ab, dass sich das Großkönigspaar als dominierender Part im vorderen Bereich der Menschengruppe bewegte und damit die raumgreifende Praxis eher hinter sich herführte. Es bildete nicht das Zentrum in der Mitte des Menschenguges, sondern führte es an. Die AkteurInnen in direkter Umgebung fungierten vor allem zum Schutz³⁴²⁰.

Die Herrschenden waren (nicht nur) im Ritual über die Gesellschaft gehoben. Wahrscheinlich wird dies, da für ihr Wohl gesorgt und gebetet wurde³⁴²¹, sie zahlreiche Ehrerbietungen empfangen und man sich ihnen in außeralltäglicher Weise näherte. Großkönig und Großkönigin erfüllten spätestens seit dem Jüngeren Großreich die Rolle des obersten LÜ^(MES)SANGA-Priesters des Wettergottes bzw. der obersten (MUNUS)AMA.DINGIR-Priesterin der Sonnengöttin von Arinna und waren damit Mittelnde zwischen Menschen und Gottheiten³⁴²². Das höchste Götterpaar wurde vom Herrscherpaar als »mein Vater« bzw. »meine Mutter« adressiert³⁴²³. Aufgrund dieses hohen Status nahm der Großkönig, bisweilen auch das Großkönigspaar oder in Vertretung der LÜ^(MES)*tuhkanti*-(Kron-)Prinz³⁴²⁴ an einer Mehrheit der in den Schriftquellen von Hattuša erhaltenen, teils überregionalen Festrituale teil³⁴²⁵.

Die Opferhandlungen vollzog der König selbst, konnte sie aber auch übertragen. Beauftragte wie der »Vorsteher der Köche«, der »Vorsteher der Tafeldecker« oder der LÜ^(MES)*hamina*-Priester³⁴²⁶, der den aktiven Part innerhalb des Haupttempels von Zippalanda übernahm, wirkten in seinem Namen³⁴²⁷. Die Übertragung der Handlungsfähigkeit erfolgte zumeist dadurch, dass der König mit seiner Hand das Opfer berührte³⁴²⁸. Er blieb anwesend und dürfte das Geschehen weiter beeinflusst haben.

In letztgenannten Fällen – wenn er die Handlungen übertrug – war sein Verhalten das des Regisseurs, in denjenigen, in denen er agierte, brachte er selbst Handlungen für die Gottheiten zum Abschluss und nahm damit die Rolle des Hauptdarstellers ein. Die Relation, Kontexte und Gründe, zu denen der Herrscher jeweils die Rolle des Hauptdarstellers oder Regisseurs wählte, sollten zukünftig im Einzelfall anhand des Ritualablaufs und kulturellen Hintergrundes der Rituale genauer geprüft werden.

3417 Badali – Zinko 1994: Der 16. Tag des AN.TAḪ.ŠUM^(SAR)-Fests diente den Opferungen und Libationen für Zababa. In ihrer Begleitung ging der Großkönig aus dem Palast in den Vorhof des Zababa-Tempels (§ 2), den er nach einem kurzen Imbiss verließ und in gleicher Begleitung zum Palast zurückkehrte (§ 7). Daneben libierte laut Burney 2004, 21 Großkönig Tutḫalija IV. vor der Statue seines Vaters Hattušili III. Zum Fest s. I 1.2.1.

3418 Zum LÜ^(MES)ALAM.ZU₉- s. III 3.1.2.

3419 Zu Instrumenten s. III 3.1.1.

3420 s. III 2.3.1.2.

3421 Beispielsweise Haas 1982, 57 CTH 591, KBo 17. 88 + Rs. III 9' f. »Monatsfest« mit Bittgebet für Heil des Labarna und der Tawanna, angerufen werden u. a. die Berge Pi/uškurunuwa (Pi/uškurunuwa s. III 1.3.2.1) und Šarišša.

3422 Beckman 1999c, 522; Taggar-Cohen 2006, 444 f. Der König und die Königin waren dadurch verantwortlich für die Einhaltung der kultischen Gebote durch die Priesterschaft. Taggar-Cohen 2006, 369–383: Nach Ausweis der Gebete und Anrufungen galt dies nicht für den Kult im »offenen Raum«; s. auch III 2.3.1.2.

3423 CTH 414, KUB 29. 1, Legitimation des Königtums auch durch die Filiation bzw. Traditionslinie zu den beiden

obersten Gottheiten. Dies ist belegt durch die Ansprache als »mein Vater« und »meine Mutter« (Neu 1974, 126; entweder ätiologische Erzählung oder ethische Anekdote nach Soysal 2004b, 75–98); s. Görke 2017.

3424 Planderes Orozco 2017, 109–127 zum Amt des LÜ^(MES)*tuhkanti*-/LÜ^(MES)*tuhkanti*-, der es als Notzeitamt und nicht als Institution eines Kronprinzen interpretiert. Erstmals sei es belegbar für die Regierungszeit Arnuwandas I.

3425 z. B. CTH 593, KUB 20. 85 (+) KUB 20. 48; CTH 681, KUB 27. 70 + KUB 25. 32: Anwesenheit des Königs nur bis zum Auszug in den Wald zu belegen. CTH 611, KUB 20. 63 + KUB 11. 18, KUB 20. 42 (Tutḫalija [IV-Zeit]) in Einführung erwähnt. Leicht abweichender Inhalt KUB 11.22 (Tutḫalijanichterwähnt), Beschreibung des AN.TAḪ.ŠUM^(SAR)-Festes für den Wettergott von Hatti.

3426 Zu *hamina*- s. III 2.3.1.2.

3427 Beispielsweise nahe des Berges Daḫa und in verschiedenen Kultanlagen der Stadt, s. Popko 1994, 206–215 KUB 11. 30 + KUB 44. 14 Rs. IV.

3428 Müller-Karpe 2017, 97.

Für personenbezogene Rituale beobachtete Peter, dass u. a. die ^{MUNUS}ŠU.GI- »Alte, Alte Frau«³⁴²⁹ wie ein »Knoten« die Handlungen zusammenführte und vor allem auf Basis der Soundscape dominierte³⁴³⁰. Im vorliegenden Benennungsschema gehörte ihr somit die Rolle der Regisseurin. HauptdarstellerIn war der oder die RitualmandantIn, zu deren Gunsten das Ritual abgehalten wurde. Wenn personenbezogene Rituale den Großkönig betrafen, war er ebenso eher Hauptdarsteller als Regisseur. Zahlreiche andere Ritualbeauftragte konnten ebenfalls die Rolle von HauptdarstellerIn bzw. RegisseurIn einnehmen, worauf hier im Einzelnen nicht eingegangen werden kann.

Festzuhalten ist der Eindruck, dass bei der Inszenierung des oder der HauptdarstellerIn in Festritualen räumliche Nähe – wie beim Vorrücken am Kopf des Zuges bzw. beim Berühren der Opfergaben – eine entscheidende Rolle gespielt haben dürfte.

III 2.3.1.2 Ritualbeteiligte und AkteurInnen

Nur unzureichend sind oftmals die Aufgaben und Rollen zu beschreiben, die weibliche und männliche Ritualbeteiligte und AkteurInnen übernahmen³⁴³¹. Dies gilt vor allem für die (^{MUNUS})KAR.KID-Funktionärin³⁴³², die ^{MUNUS}ankuwarnu³⁴³³ oder die ^{LÚ.MEŠ}hazziuiaš-Leute der Kulthandlung³⁴³⁴.

Neben dem Königspaar, den Prinzen, der ›Hofgesellschaft‹ sowie den verschiedenen PriesterInnen und PriesterInnengruppen gibt es Nachweise für zahlreiche weitere Menschengruppen, die am Ritualgeschehen im ›offenen Raum‹ teilgenommen³⁴³⁵. Die Gruppen wurden durch verschiedene Eigenschaften und Funktionen differenziert. Eigenschaften konnten Herkunftsorte, die auch außerhalb des hethitischen Gebiets lagen, Alter, Geschlecht oder bestimmte physiognomische Merkmale wie Blindheit, Taubheit oder eine abgeschnittene Nase sein. Angemerkt sei, dass Menschen mit körperlicher Einschränkung, die nach Mouton bereits bei einer Narbe begann, eigentlich nicht an Ritualgeschehen teilnehmen durften³⁴³⁶. Funktionsbezeichnungen waren Berufe und Rollen wie SängerIn, TänzerIn, WettkämpferIn, AkrobatInnen.

Aus der ›Hofgesellschaft‹ sind an erster Stelle die Bewacher des Großkönigs zu nennen. Eine (^{LÚ})MEŠEDI-Leibwache³⁴³⁷ und zwei DUMU^{MEŠ}.É.GAL-Palastbedienstete³⁴³⁸ sicherten seine physische Unversehrtheit. Meist – und auch innerhalb der Stadt³⁴³⁹ – gingen ihm diese drei voran³⁴⁴⁰. Aber auch PriesterInnen³⁴⁴¹ oder Handwerker³⁴⁴² konnten den König begleiten³⁴⁴³.

Eine wohl apotropäische Handlung zum Schutz des Königs, die aber gleichzeitig für Aufmerksamkeit gesorgt haben dürfte, war das »Rasseln mit der Rassel« des ^{LÚ}AZU-, »Arztes«³⁴⁴⁴. Dieser ging an

3429 ^{MUNUS}ŠU.GI-, »Alte«, eine vor allem im Reinigungsritual agierende Ritualbeauftragte, beispielsweise in CTH 760 KUB 35. 43 II 31 erwähnt (Starke 1985, 135).

3430 Peter 2004, 195. Sie war diejenige mit dem überwiegenden Sprechanteil.

3431 Für einen differenzierten Überblick s. Schuol 2004a.

3432 Taggar-Cohen 2010, 120 f. KAR.KID, alte Lesung »Prostituierte«, neuere Interpretation als Kultfunktionärin ohne sexuelle Komponente.

3433 Pecchioli-Daddi 1982, 383; Hazenbos 2003, 140 Anm. 82: ein Hapax.

3434 Haas – Jakob-Rost 1984; Neu 1986, 109 f.; Görke 2008, 58 Anm. 52: ^{LÚ.MEŠ}hazziuiaš; zu *hazziu(i)*-, »Zeremonie, Ritual, (kultische) Unterhaltung« s. Puhvel 1991, 282–284 *hazziwi hazziu(i)*-, »(n.) ceremony, ritual, (religious pageant(ry), (cultic) entertainment [...] ›masters of ceremony‹«.

3435 Pecchioli-Daddi 2004, 357; Görke 2008.

3436 Mouton 2017, 104, unter Verweis auf die Orakelanfrage KUB 5. 7 Rs. 36' f. zum Umgang mit Blinden und Tauben, s. Hoffner 2003, 84–90 und Arikan 2006, 144–154; zu Tauben s. III 1.3.2.2.

3437 Herboldt 1998, 313. 318: MEŠEDI, (hieroglyphenluwisch) HASTARIUS, »Lanze«, MEŠADDU, MEŠETU,

»Lanze«, wohl (^{LÚ})MEŠEDI als »Leibwächter« zu übersetzen. Die Anweisungen für den ›Arbeitsalltag‹ sind in IBoT 1. 36, den Instruktionen für die (^{LÚ.MEŠ})MEŠEDI erhalten.

3438 DUMU^{MEŠ}.É.GAL, wörtlich »Söhne des Großen Hauses/Palastes«, als Palastbedienstete gedeutet; Bilgin 2015, 169 f. hieroglyphenluwisch entspricht (GAL) DUMU.É.GAL MAGNUS DOMUS.FILIUS, s. auch I-Nr. 46, das von einem (GAL) DUMU.É.GAL errichtet wurde.

3439 Badali – Zinko 1994: im AN.TAḤ.SUM^(SAR)-Fest. s. auch Nakamura 2002, 261. 264; Görke 2008, 58 f. CTH 626, »Eilfest« KUB 11. 34 Rs. VI 40–43; KBo 30. 77 Kol. III 5'–10' 43.

3440 (^{LÚ.MEŠ})MEŠEDI-Anweisungen IBoT 1. 36.

3441 CTH 470 KUB 39. 62 Vs. II 12–16. Vs. III 4'–6' »Ritualfragmente«.

3442 Pierallini 2000, 331.

3443 Nakamura 2002, 261. 264; Görke 2008, 58 f. CTH 626, KBo 30. 77 Kol. III 5'–10' 43 »Eilfest«.

3444 Puhvel 1991, 440 s. v. *huwaši* KBo 30. 69 III 14 f. 29 f.; Schuol 2004a, 207: Dieser ^{LÚ}AZU-/^{LÚ}A.ZU-Arzt sprach beständig Beschwörungen und rasselte mit der (^{GIS})mukar-Rahmenrassel und erzeugte eine wohl apotropäisch wirksame Soundscape für den Herrschenden, s. auch III 3.1.2.

nicht allzu prominenter Stelle hinter dem Wagen des Königs her³⁴⁴⁵. Mit apotropäischen bzw. reinigenden Aufgaben waren auch die ^(LÚ.MEŠ)*patili-*, »(Reinigungs-)Priester«³⁴⁴⁶ oder die ^{MUNUS}ŠU.GI-Alte Frau³⁴⁴⁷ betraut.

Aus dem Kontext kann gefolgert werden, dass weitere AkteurInnen bei visuellen Inszenierungen Geräusche von sich gaben bzw. Instrumente mit sich führten³⁴⁴⁸. Szenisch inszenierten weiterhin Tanzende bzw. ^{LÚ.MEŠ}ḪUB.BI-, »Akrobaten« und Tiermenschen³⁴⁴⁹.

Daneben gab es u. a. die ^{LÚ.MEŠ}GIŠČUKUR.GUŠKIN-, »Männer des goldenen Speeres«, ^(LÚ.MEŠ)zinzinuil-Männer³⁴⁵⁰ mit Keulen, die »Herren der Armee«³⁴⁵¹, die ^(LÚ.MEŠ)Ī.DU₈-*ia-*, »Torwächter«, die ^(LÚ.MEŠ)SAGI.A-, »Mundschénke«, ^(LÚ.MEŠ)MUḪALDIM-, »Köche«³⁴⁵². Bisweilen waren es die GAL/UGULA, »Vorsteher, Großen, Anführer« einer Gruppe, die (stellvertretend) für diese agierten.

VertreterInnen von zahllosen Ortschaften finden sich in den Festen erwähnt. Beispielsweise hält Popko das in dem *nuntarrijašḫaš*-Fest des jüngeren Großreichs erwähnte KUR.KUR^{ME.EŠ} »Länder« für eine Kurzform für »Vertreter der Provinzen«³⁴⁵³. Daneben standen einige Funktionäre mit einer bestimmten Stadt wie Zippalanda in Verbindung wie der ^(LÚ)*tazelli-*, »Gesalbte«³⁴⁵⁴ und der ^(LÚ)*h a m i n a*-Priester³⁴⁵⁵.

Singer vermutet unter Berufung auf die Rationentafeln des KILAM-Festes und der Anzahl der vergebenen Bekleidung, dass eine Größe von zehn bis 15 Personen sowohl für VertreterInnen der Ortschaften wie auch für andere Gruppen wie PriesterInnen und Ähnliches anzunehmen ist³⁴⁵⁶.

3445 Schul 2004a, 16 f. ^(LÚ.MEŠ)MEŠEDI-Anweisungen IBoT 1. 36 Vs. II 44-46 meint vor dem König. Nach genauere Betrachtung der Reihenfolge im Textzusammenhang (McMahon 1997a, 227-230) kann aber erkannt werden, dass dieser hinter dem königlichen Wagen herschritt. So wird wohl von § 13 bis § 16, § 21 (Anfang) (IBoT 1. 36 I 75-II 8, II 32-34) die Formation vor dem König beschrieben (^{LUGAL-i}*piran huyantes*). Ähnlich Melchert 1980, 51 I 75-II 8: Personen vor dem König stehen *ar-*; II 9-II 43: Handlungen des Königs und die ihn direkt begleitenden Personen. Darauf (II 44-II 67) folgt die Beschreibung von Personen, die dem König marschierend (*iya-*) folgen, wobei der Arzt erwähnt wird. – Popko 1978, 18 *pí(-e)-ra-an*, »vor«, ist eine Postposition und steht in der althethitischen Grammatik nach dem Genitiv. Es kann sich somit um einen Indikator für eine althethitische Abschrift handeln. Im Jüngeren Großreich war es gebräuchlicher, Prä-/Postpositionen logographisch zu schreiben. In §§ 18 f. wird das Verhalten des Königs und die Übergabe der Verantwortung vom Vorsteher der Palastbediensteten an den Vorsteher der Wache beschrieben, §§ 17, 20, 22 und 27 die Personen, die neben dem Wagen hergehen und in §§ 21 (Ende), 23-26 sind die Personen gelistet, die hinter dem Wagen herschreiten. Hier ist auch zu erkennen, dass bei jedem Verlassen des Palastes besondere Vorbereitungen für das Wohl des Königs außerhalb der kultisch reinen Bezirke nötig waren. Dazu gehörte auch die musikalische bzw. beschwörerische Begleitung auf seinem Weg, eine wohl apotropäische Handlung (Schul 2004a, 207). – McMahon 1997a, 277: »§ 23 (II 44-46) After that (there is) an interval of one IKU. (Then) a man of the golden spear holds a plated spear, and the physician holds a sistrum(?). They march together, and the physician recites spells«.

3446 Beckman 1983, 235-238: *patili-* hurritsch-luwischer (Reinigungs-?)Priester, oftmals im Kontext von Geburt, aber auch im Totenritual.

3447 s. III 2.3.1.1.

3448 s. III 3.1.

3449 Zu ^{LÚ.MEŠ}ḪUB.BI s. III 6.1.3.3.

3450 CTH 262, IBoT 1. 36; Text folgt McMahon 1997c, 227-229. Die Einfügungen der hethitischen Begriffe in rechteckigen Klammern basieren auf der Transliteration von Güterbock – van den Hout 1991, 4-40: »§ 13

(I 75-77) Two *zinzinuil*-men stand (there). They hold maces [^{GIŠ}TUKUL[!].HI.A] [and...].«.

3451 *BE-EL ÉRIN*^{MEŠ}-*aš-ma-aš* mit einem ^{GIŠ}PA-*ia*-Stab.

3452 Zu ^{LÚ}SAGI- und MUḪALDIM s. III 5.1.1.

3453 Popko 1994, 206-215: bes. 214 KUB 11. 30 + KUB 44. 14 Vs. III 33'-36'; *nuntarrijašḫaš*-Fest s. III 1.3.

3454 Der ^(LÚ)*tazelli-*, »Gesalbte«, [*taz(z)e/i(l)i*], Friedrich 1947-1948, 12 f. 18; Friedrich 1991, 219 aus dem Hurritischen. Nach anderen Meinungen ist das Wort eher protohattischen Ursprungs, s. Haas 1970, 28-30. 158; Jakob-Rost 1974, 365 f.; später auch Friedrich nach Arkan 2007b, 35 für (Proto)hattischen Ursprung; Arkan 2007b, 33-58. Nicht mit dem Sumerogramm ^{LÚ}GUDU₁₂ gleichzusetzen (Arkan 2007b, 56 f.). Er scheint speziell in den kultischen Bereich von Zippalanda zu gehören: Popko 1994, 73-75; Arkan 2007b, 37-56: im KILAM-Fest KBo 10. 26, KBo 25. 176, KUB 58. 27 ein niedriger Priester, der »zweitklassige« Kleider trägt, gefeiert wird in den Tempeln des Wettergottes von Zippalanda in Zippalanda und Ḫattuša. In CTH 633 *ḫaššuma*-Fest, IBoT 1. 29, wo er vor der Tür der Küche Brote heiligt (S. 42) und zwölfmal im *ḫešta*-Haus die Gottheiten trinkt (S. 43) und anderen Festen u. a. das AN.TAḪ.ŠUM^(SAR) mit der Anrufung an den Wettergott von Zippalanda, zu erwachen und sich auf den geliebten Berg Daḫa zu begeben (KUB 41. 29); KUB 58. 6 +; KUB 41. 30; KUB 41. 28; KUB 41. 46; KBo 30. 155; Bo 6207. *MELQĒTU(M)*-Rationenlisten KBo 25. 24, KBo 20. 16, KBo 16. 78; bilingualer Text KUB 28. 9 + KUB 44. 60 u. a. Er erscheint aber auch im Kontext des Kultes von Nerik Arkan 2007b, 53: KUB 7. 17 [Paralleltext KBo 22. 190 9' f.]. Er agiert zumeist im intramuralen Kontext. Ausnahmen sind seine Anwesenheit bei manchen Handlungen an Toren (Arkan 2007b, 45 f. KBo 16. 49 + KBo 47. 81 1'-15'). Nach Popko 1994, 75. 146-149 KBo 16. 49 Vs. I 3', 13' f. wurden Handlungen an der *ĪSTAR*-Quelle durch den *tazili*-Priester durchgeführt, s. I 2.2.1.2.

3455 Popko 1994, 256-261 KBo 11. 30 Vs. I: 2'-6' Brot offernd, 15'-18' libierend. Popko 1994, 75 f. meinte noch, dass die Priesterbezeichnung auch außerhalb Zippalandas auftauche. Popko 2004, 263 erklärt, der Priester sei nur im Kult von Zippalanda und seiner Umgebung bezeugt. Typisch ist die Wendung des Akteurs nach

Eine kontinuierliche Erweiterung des Personenkreises im Verlauf von Festen erkannte Görke im KILAM-Fest³⁴⁵⁷. Reduziert waren jedoch die Öffentlichkeit und der Kreis der Teilnehmenden, wenn der Großkönig nicht persönlich teilnahm. Dies ist beispielsweise an den Handlungen der Prozession in den ›offenen Raum‹ in KBo 2. 8 zu erkennen³⁴⁵⁸.

Überregional und auch im ›offenen Raum‹ konnten der ^{LÜ}SANGA-Priester³⁴⁵⁹, die ^{MUNUS}SANGA³⁴⁶⁰, die ^{MUNUS}AMA.DINGIR^{LIM}-Priesterin³⁴⁶¹, aber auch die (royale) ^(MUNUS)NIN.DINGIR-Priesterin³⁴⁶² sowie der

jedem Opfer: »er wendet sich (wieder)«, *ta-š weḫzi, ta-š namma weḫzi*.

3456 Singer 1983, 164.

3457 Görke 2008, 49–72, zum KILAM s. III 1.3.1.1.

3458 s. III 1.3.1.2.

3459 Hethitisch *šankunni*. (^{LÜ}MES)SANGA-Priester sind als permanente Pfleger mit den Opferzurüstungen in Stelenverzeichnissen sogar namentlich erwähnt (s. III 6.2.2), z. B. in CTH 511, KUB 12. 2 I 24: Wannī, der (^{LÜ})SANGA-Priester s. Carter 1962, 74–89: Irgendwo in Hatti, ein (^{NA₄})*huwaši* für den Wettergott von Ḫayaša, zuständig für den Gott und seine Feste. Hazenbos 2003, 204; Taggar-Cohen 2006, 189. 220 f. 237. 355 f.: bes. 237: luwischer Name, der nach Laroche 1966, 340: »block of stone« bedeutet. Das Land (Azzi-)Ḫayaša/Ḫajaša wurde unter Šuppiluliuma hethitischer Vasall (Bryce 1998, 163, Verweis auf CTH 42) und lag in Nordost-Anatolien. CTH 511. 3, KUB 38. 16 Stelenverzeichnis (NA₄ ZI.KIN) s. Taggar-Cohen 2006, 355 f. Die aufgeführten Personennamen gehören laut Hazenbos 2003, 175 nicht zu Handwerkern, die (^{NA₄})*huwaši* herstellten, wie Hutter 1993, 94 vorschlug, sondern zu den verantwortlichen PriesterInnen. In den Listungen der namentlich erwähnten PriesterInnen fand nach Taggar-Cohen 2006, 220 f. 355 f. ein Wechsel statt, KUB 12. 2 Vergleich von Kol. I und IV, auch KUB 42. 100 III 30'–35'. Alle erwähnten (^{NA₄})*huwaši* wurden als Gottheiten angesehen und von je einem (^{LÜ}/MUNUS)SANGA bei ihren Festen und bei der Beopferung betreut. Bei zwei von diesen handelt es sich um weibliche Priesterinnen. – Handlungen am (^{NA₄})*huwaši* bezeugt z. B. durch Hazenbos 2003, 139–141 KBo 2. 8 III 4'–IV 27', »Sichelfest für die Göttin der Nacht«. Weitere Belege Starke 1985, 318 KBo 24. 83 re. Kol. 10'–12', Ende 15. Jh.: »Vor die Z]L.KIN-Stele stellt er (ein SANGA-Priester?) etwas zu Boden, und dreimal libiert er vor/bei/für? die Stele«. Hazenbos 2003, 73 f. CTH 530 KUB 46. 21: aus paläographischen Gründen etwa in das 13. Jh. zu datieren. – Taggar-Cohen 2006, 157–164: In einer Listung der (^{LÜ}/MES)SANGA-Priester und der zugehöriger Gottheiten sind keine Berge, Flüsse, Quellen oder Ähnliches genannt. Taggar-Cohen 2006, 165: Die (^{LÜ}/MES)SANGA standen möglicherweise eher in Verbindung mit hattisch-hethitischen Gottheiten, erscheinen jedoch nicht in Verbindung mit der Sonnengöttin von Arinna oder dem Wettergott von Ḫatti, laut Popko 1994, 70–73 jedoch beispielsweise mit dem Wettergott von Zippalanda oder mit der Sonnengöttin der Erde (Belmonte – González-García 2015 unter Verweis auf Taggar-Cohen 2006, 117). Nach Popko 2009, 2 ist die Gruppierung von je drei männlichen und weiblichen (^{LÜ}/MUNUS/MES)SANGA typisch für Arinna und die von vier männlichen (^{LÜ}/MES)SANGA typisch für Ḫattuša.

3460 Taggar-Cohen 2006, 328 KBo 8. 122 Rs. 8'–11' und KBo 23. 82 1'–7' Fragmente eines unbekanntes Festes:

Erwähnung der ^{MUNUS}SANGA neben anderen KultfunktionäreInnen, die sich bei einem (^{NA₄})*huwaši* befinden. Oftmals handelte diese weibliche Kultbeauftragte an Toren und außerhalb des Tempelbaus. Ähnlich KUB 52. 95: ^{MUNUS}SANGA des Wettergottes Ritualgeschehen inner- und außerhalb des Tempels.

3461 Hethitisch *šiwanzanna*, Taggar-Cohen 2006, 336 f. 365 KBo 17. 100: Rituale in Zippalanda, wo bei einer Quelle zwei Priesterinnen und der König mit einem Gefäß sitzen. ebenda 338 f. CTH 592. 2, KUB 2. 3; ebenda 343 f. KBo 11. 50, KBo 22. 194, Bo 4768, KBo 22. 219 (Kolophon), eventuell auch KUB 41. 46: Teilnahme an Handlungen an Quelle und (^{NA₄})*huwaši*. – Carter 1962, 74–89: zwei Priesterinnen waren gemeinsam für die Feste und ein (^{NA₄})*huwaši* des Wettergottes (irgendwo) in Hatti zuständig; s. auch Haas 1970, 244 f.; Collins 1995b, 87 CTH 524 KUB 25. 24 II 15, Jüngerer Großreich. Neu 1974, 124: **šiuṣ-annaš* »Gottes Mutter«, **šiuṣ-annaš* »Gottesmutter«, Priesterinnennamen. Taggar-Cohen 2006, 335–368. 440: Sie spielten sowohl in ›offiziellem‹ als auch ›lokaalem‹ Kultgeschehen eine Rolle, standen aber in keiner bestimmbar Tradition. Möglicherweise ist »Gottesmutter« jünger als ^{MUNUS}SANGA. Taggar-Cohen 2006, 189. 220 f. 237. 355 f. KUB 12. 2.

3462 (^{MUNUS})NIN.DINGIR-Priesterin nach Taggar-Cohen 2006, 384–422. 440 f. bes. 413–416 stets in Verbindung mit Festritualen erwähnt, belegt von althethitisch bis Großreich. Belege für die (^{MUNUS})NIN.DINGIR-Priesterin in CTH 649: KBo 10. 27, KUB 20. 90, plus 1.) KUB 11. 32 + KUB 20. 17; 2.) KUB 25. 51; 3.) KBo 21. 90; 4.) KBo 21. 103 + KUB 32. 83; 5.) KBo 25. 31; 6.) KBo 21. 100–105; 7.) KBo 10. 27 zusammen mit KBo 17. 18 und Dupl.; 8.) KBo 19. 161, 19. 163; 9.) KUB 56. 46.

Sie ist eine einzelne Priesterin, die in enger und wahrscheinlich sogar familiärer Beziehung zum Königshaus stand und anscheinend ebenbürtig neben dem Kronprinzen (zum ^{LÜ}*tuḫkanti*- s. III 2.3.1.1) agierte. Sie wirkte überregional, besonders in Zusammenhang mit den Kulturen der Städte Tawinija/Dawinija, Ḫattuša und Anunuwa (zu Anunuwa s. III 1.3.1.1). Auf dem Weg zwischen Ḫattuša und Tawinija, der Kultstadt der Tetešhapi wird ein Wald erwähnt. Ansonsten fand nach der Zusammenstellung bei Taggar-Cohen der Kult vornehmlich innerhalb der Tempel und dort nicht für Gottheiten des ›offenen Raums‹ statt. Nach Taggar-Cohen 2006, 404–411 werden allerdings Gottheiten der Fruchtbarkeit Ḫalki (Getreide) und Kataḫḫa (IBoT 1. 29: Geburt) gefeiert. Vielmehr wurden alte anatolischen Gottheiten verehrt, die mit Fruchtbarkeit und dem Schutz des Königshauses verbunden waren; außerdem nennt Taggar-Cohen 2006, 408 f. 411–413 ^PḪalmašuit, ^PLAMMA, Parga, ^PUTU, ^PTetešhapi; ^PKataḫḫa. Nach Haas 1994, 458 f. war sie bisweilen mit dem Schutz des Königs betraut. Sie hatte eine besondere Beziehung zu ^DTetešhapi (Göttin der Wildtiere und Jagd,

LÚGUDU₁₂ - (Libations ?-)Priester³⁴⁶³ agieren. Das Großkönigspaar konnte als oberster (LÚ)SANGA-Priester des Wettergottes von Ḫatti bzw. oberste (MUNUS)AMA.DINGIR-Priesterin der Sonnengöttin agieren³⁴⁶⁴. Auch der (LÚ)ḫamina-Priester nahm an (Opfer-)Handlungen sowohl inner- als auch außerhalb des Tempels teil³⁴⁶⁵.

Im Einzelnen kann aufgrund des Umfangs des Materials nicht zusammengestellt werden, welche Personen im ›offenen Raum‹ agieren konnten. Unklar ist auch, wer an der *šalliš ašeššar*-Versammlung teilnehmen durfte. Beckman beispielsweise hält eine breitere Öffentlichkeit für unwahrscheinlich³⁴⁶⁶.

Mit Ausnahme des (LÚ)tazelli-Gesalbten und der (MUNUS)NIN.DINGIR-Priesterin konnte – soweit bei kursorischer Durchsicht zu erkennen – so ziemlich jede Gruppe von Kultbeauftragten an Handlungen und Prozessionen im ›offenen Raum‹ teilnehmen. Seltener wurde der Umzug des Königs jedoch bei Ortswechseln außerhalb der Siedlungen von den wichtigen LÚ.MEŠSANGA- oder LÚ.MEŠGUDU₁₂-Priestern begleitet³⁴⁶⁷. Sie empfingen den König bzw. das Königspaar eher bei seiner Ankunft im intramuralen Tempelbereich, konnten aber auch für die Pflege der Anlagen im ›offenen Raum‹ sorgen.

Keine der genannten Gruppen war davon jedoch explizit ausgeschlossen. Eine Regelmäßigkeit kann nicht erkannt werden, die Anzahl der Beteiligten variiert von Ritual zu Ritual. Auch die Anordnungen, Funktionen und Rollen der AkteurInnen galten nicht pauschal. Sie schwanken und die rituelle Dominanz, Funktion und Praxis dürfte bei den mehrtägigen Festen je nach Umsetzungsraum und verehrter Gottheit vergeben worden sein.

III 2.3.1.3 ZuschauerInnen

Eine allgemeine, eher passive Öffentlichkeit wird in den Schriftquellen so gut wie nicht erwähnt³⁴⁶⁸. Bezeichnungen dieser Gruppe beschränken sich auf die Ausdrücke »Menschen«³⁴⁶⁹ oder Versammlung der »Stadt«³⁴⁷⁰.

Eine breitere Öffentlichkeit ist aber vor allem bei innerstädtischen Prozessionen zwischen den Gebäudekomplexen zu erwarten³⁴⁷¹. Der Ortswechsel zwischen den Tempeln dürfte Anlass für Inszenierungen

Quelle: KBo 32. 83 + KBo 21. 103 = KBo 21. 90 Rs. 51'–54'; Pecchioli-Daddi 1987, 366 f. »potnia therón«) und Inar(a). In dem Ritualabschnitt in Tawinija verkörperte diese Priesterin die Göttin Tetešhapi und sprach stellvertretend für sie (Pecchioli-Daddi 2014, 289–300). Aber auch viele andere Gottheiten werden in den Kulttexten als verehrt erwähnt, was die Priesterin zu einer überregional agierenden Kultakteurin macht.

3463 Der LÚGUDU₁₂ (alte Lesung LÚGUDÚ) war wohl besonders mit Libationen für die Gottheit und dem Tragen der Göttinnenstatue betraut. Nicht mit dem (LÚ)tazelli-Gesalbten gleichzusetzen, denn in KUB 41. 28 und KUB 41. 29 werden beide nebeneinander gelistet (Taggar-Cohen 2006, 439; Arikan 2007b, 56 f.; Popko 1994, 76 übersetzt diese Priesterbezeichnung noch als der »Gesalbte«). Dieser Priester gehörte wohl in die altanatolische Kulturtradition (Taggar-Cohen 2006, 229–278 zu den Aufgaben und Kontexten, in denen dieser anscheinend in hattischer Tradition stehende Priester erscheint, ebenda 369 Erwähnung des Tabarna als (LÚ)SANGA-Priester der Sonnengöttin von Arinna).

3464 Taggar-Cohen 2006, 444 f.; s. auch III 2.3.1.1.

3465 Popko 1994, 58 f. 75 f., z.B. KUB 51. 42 Rs. V; KBo 23. 59 Rs. 25 + Vs. I 6' f.: Opferriten im Tempel; KUB 58. 6 + KUB 28. 91: innerhalb des Tempels des Wettergottes; 256–261: KBo 11. 30 Vs. I 2'–6': Brot opfernd, 15'–18': libierend am (N_A)ḫuwaši.

3466 Beckman 1999c, 522 f.

3467 Zusammen mit den (MUNUS(MEŠ)AMA.DINGIR^{LJM}, (šiwanzanna) oder (MUNUS(MEŠ)NIN.DINGIR stellen diese

die Hauptgruppen der hethitischen Priesterschaft dar. Nach Görke 2008, 66 z.B. im *nuntarijašša*-Fest, wenn der König sich zum Tempel von Ḫulla bewegt, oder im AN.TAḪ.SUM^(SAR)-Fest, wenn der König zum *ḫešta*-Haus geht; zur Priesterschaft s. Taggar-Cohen 2006, zum *ḫešta*- s. I 1.2.2.3.

3468 Görke 2008, 66: Ausnahme zum Beispiel in CTH 262, IBoT 1. 36. McMahon 1997c, 227–229: »§ 27 (II 60–63) The soldiers who (are) from a field unit keep the peaceful (crowd) lined up on the side. The left (group) keep (it) lined up on the left, the right (group) keep (it) lined up on the right. They march three IKU apart. If, however, somewhere ahead of one the road [KASKAL-iš] (is) narrow, he moves in tighter«.

3469 Haas – Jakob-Rost 1984, 43, Görke 2008, 66 z.B. KUB 51. 1 Rs. III 21' f. Festrival für Telipinu: »Vor dem Gott (sind) Menschen«.

3470 Görke 2008, 66 z.B. KBo 13. 214 Rs. IV² 9' f., 13. Tag des *nuntarijašša*-Festes: »Der König verneigt sich wieder zur Stadt«. Laut Nakamura 2002, 258 ist zu bedenken, dass sich hinter dem Ausdruck »(Die Stadt) Ḫattuša sitzt« die große Versammlung verbirgt, z.B. Nakamura 2002, 18–20 KUB 9. 16 + Vs. I 33–35: »Dann (findet) [im Pal]ast die gr[öße Versammlung statt]. Hattuša sitzt. Er geht wieder in den Tempel des Wettergottes. Draußen wird ›große Versammlung‹ gerufen«. Ähnliche Ausdrücke sind auch für Zippalanda belegt, s. Popko 1994, 81–84.

3471 Pongratz-Leisten 1994, 4 f.; Gilan 2001, 120; Görke 2008, 57 KILAM.

gewesen sein. Das visuelle Bühnenbild wurde durch Soundscapes untermalt. Die Sicht auf den König war zwar durch Wachen abgeschirmt, das auf die Gottheiten bisweilen durch Wagen verdeckt, doch mittelbar konnte an deren Präsenz teilgenommen und eine gemeinsame Visionscape erzielt werden. Dadurch wurden auch die eigentlich nicht als aktiv beschriebenen Personen zu Bestandteilen des Ritualgeschehens.

III 2.3.2 Konzepte der Bildwerke

Die hethitische Bilderwelt zeigt die HauptdarstellerInnen und DarstellerInnen, darüber hinaus ist sie jedoch beschränkt. Die in den Texten so zahlreich genannten Gruppen sind kaum dargestellt bzw. identifizierbar.

III 2.3.2.1 HauptdarstellerIn und RegisseurIn

Die Beobachtung, dass sich der König im vorderen Bereich des Umzuges bewegte bzw. einer Prozession voranschritt, bestätigte sich durch die bildlichen Darstellungen von Ritualhandlungen, ist jedoch nicht immer verifizierbar. Der oder die HauptdarstellerIn ist *per definitionem* diejenige Person, die in unmittelbarem Kontakt zur Gottheit treten durfte. Ob dies stets den König meint, war nicht immer zweifelsfrei anhand von Attributen zu bestätigen³⁴⁷².

Auf den passiv-mobilen Reliefvasen und Metallgefäßen ergibt sich – soweit erkennbar – ein narratives Bild. Wie in den Texten wird vor allem die räumliche Anordnung thematisiert. Auf der Vase von Eskiya-par (**PM-Nr. 79**) sind die Personen in unmittelbarer Umgebung der Gottheit nicht zu identifizieren. Auf Hüseyindede (**PM-Nr. 84**: Fries 2) steht eine Einzelperson mit erhobener Schale vor dem Schemel mit den kleinen Gottheitsbildern. Sie ist stark isoliert, weitere Menschen sind durch ein möglicherweise bauliches Element abgegrenzt. Dass diese Szene dennoch außerhalb des städtischen Kontextes handelte, steht aufgrund der Prozession im obersten Fries zu vermuten. Bei dieser Prozession mit Wagen, auf dem Gottheiten thronen, ist die folgende Person nicht ansprechbar. Das Gewand ist ein kurzer Rock, der Großkönig somit nicht anhand des Sonnengottgewandes zu identifizieren. Immerhin trägt diese Person als einzige auf dieser Ebene einen Zipfel am hinteren Bein – einen Mantel oder Saum. In Fries 3 wiederholt sich die Adoration, in diesem Fall mit Gabenzuführung. Direkt über dem Altar, hinter dem die Gottheit sitzt, blickt eine männliche Hauptperson im kurzen Gewand der Gottheit ins Antlitz. Er führt ein Opfertier an der Hand. Wie er hat auch die vorstehende Person des links folgenden Registers einen Reif am Oberarm – vielleicht eine Wiederholung seiner Person, denn dieser Akteur führt einen weiteren Menschen am Arm in Richtung auf die Gottheit. Die Szene direkt vor der Gottheit wird durch die Anwesenheit eines Harfenspielers ergänzt. Die anderen Szenen zeigen Opfertierbringer. Keine der Personen auf der Vase trägt das ›Sonnengottornat‹³⁴⁷³ oder den langen *kalmuš*³⁴⁷⁴, sodass nicht auszuschließen ist, dass eine der Personen im kurzen Gewand den Großkönig darstellt.

Auf der Vase von İnandık (**PM-Nr. 88**) fehlt ein Hauptdarsteller in Fries 4 und wird wohl durch eine Regisseurin ersetzt. Auch in Fries 3 ist eine Hauptperson nicht zwingend zu erkennen. Die größte Nähe zu dem architekturartigen Postament, dem Altar, Gefäß und der Bank mit den Gottheiten wird von zwei sehr ähnlichen Personen in kurzem Gewand mit Stäben über den Köpfen eingenommen. Sie begegnen bereits auf Hüseyindede **PM-Nr. 84** an gleicher Position. Aufgrund dieses Vergleichs stellen sie nicht die Hauptdarsteller dar. An der Position, auf der bei Hüseyindede der Hauptdarsteller stand, steht im vorliegenden Fall die Bank mit den Gottheitsbildern. Ein Gefäß wurde zwischen Bank und Altar eingefügt. Die acht menschlichen AkteurInnen werden als von Musizierenden begleitete PriesterInnengruppen angesprochen. Ihr Kontakt mit den Gottheiten ist nicht unmittelbar, sodass sie den/die HauptdarstellerIn nicht ersetzen.

Fries 2 lässt einen Hauptdarsteller dafür mindestens zweimal erkennen. Links libiert er mit einer Schnabelkanne und begleitet von Harfenmusik vor dem Altar der weiblichen Gottheit. Rechts außen steht er – ebenfalls begleitet von Harfenmusik – vor dem Sockel eines Stiergottes. Zwischen ihm und der Gottheit

³⁴⁷² s. III 2.1.3.6; III 2.2.10.

³⁴⁷³ Zum ›Sonnengottornat‹ s. III 2.2.1.2.

³⁴⁷⁴ Zu *kalmuš* s. III 2.2.3.1.

schlachtet eine kleinere Person einen Stier. Möglicherweise sogar ein drittes Mal steht im zweiten Abschnitt von rechts der Hauptdarsteller zu Beginn einer Reihung aus zwei Frauen und einer halbhohen Figur (Kind?). In Fries 1 sitzt er – oder sie – vor dem Altar mit der Göttin. Erneut musiziert ein Harfist im Rücken dieser Person.

Auf dem Gefäß in Form einer Faust ist aufgrund des Lituus und der namentlichen Nennung der Großkönig Tuthalija zu identifizieren³⁴⁷⁵. Er steht unmittelbar vor dem Altar mit Opfern für den Wettergott. Musizierende und eine Person mit Gefäß in der Hand, die auf einem Bein kniet, begleiten ihn. Die Anordnung auf diesem Gefäß ist ein deutliches Argument für die Hypothese, dass die räumliche Nähe den oder die HauptdarstellerIn und damit hier gleichzeitig den Großkönig identifizierbar macht³⁴⁷⁶. Sehr ähnlich ist auch das Arrangement des Hirschrhyton (**PM-Nr. 147**). Stehend – in diesem Fall im kurzen Hemd mit langem Rockzipfel – libiert der Hauptdarsteller begleitet von einem Tamburinspieler den Gottheiten der Wildflur.

Die eher fragmentarischen Vasen von Alaca Höyük (**PM-Nr. 13**), Bitik (**PM-Nr. 25**) und Boğazkale (**PM-Nr. 50**) bieten in diesem Zusammenhang kaum Aussagepotential. Ob die Schleierhebungsszene zwischen zwei sitzenden Menschen zentrales Motiv war, kann ebenso wenig entschieden wie Personen identifiziert werden.

Der Gabenbringer direkt vor dem Altar auf dem Fragment aus Boğazkale ist aufgrund des fehlenden Kontextes nicht sicher als Herrscher zu identifizieren (**PM-Nr. 54**), ist im Vergleich jedoch sehr klein, kann aber auch nicht zur Argumentation gegen die Hypothese einer großen räumlichen Nähe der Hauptperson zur Gottheit herangezogen werden.

Die Glyptik und die Mehrheit der immobilien Raumbilder bieten in diesem Zusammenhang nur wenig Aussagekraft, da die Szenen auf ein Minimum verkürzt sind. Sie konzentrieren sich auf das Hauptgeschehen. Ein/e HauptdarstellerIn kann jedoch nur diese Funktion übernehmen, wenn es weitere DarstellerInnen gibt. Festzuhalten ist, dass neben den Gottheiten zumeist eine menschliche Person dargestellt ist. Dies dürfte der (oft königliche) Siegelinhaber bzw. Stifter sein. Königliche Siegel konnten jedoch auch ohne Bilder auskommen (**PM-Nr. 66. 69. 72**). Gründe für die Wahl des jeweiligen Siegelmotivs zu suchen, ist nicht Ziel dieser Untersuchung.

Weiterhin ist auf die räumliche Nähe im Umarmungsgestus der Gottheit mit dem Großkönig, der Großkönigin bzw. dem ¹⁰*tuhkanti* hinzuweisen³⁴⁷⁷. Das Motiv ist seit Muwatalli II. belegt³⁴⁷⁸.

Ähnlich implizierte wohl auf Felsbildern wie Yazılıkaya räumliche Nähe zum Zentralbild Hierarchie und Ranghöhe. Auf den Bildwerken von Altınyayla, Atabey, den Stelenbasen aus Boğazkale, Firaktın sowie dem postgroßreichzeitlichen Malatya agierten zuvorderst der Großkönig bzw. das Großkönigspaar³⁴⁷⁹. Auf den Mauerblöcken von Alaca Höyük (**I-Nr. 2**) steht zuvorderst direkt vor der Stiergottheit ebenfalls eine Person, die das lange Gewand des Herrschers trägt. In Imamkulu ist immerhin erkennbar, dass der Lokalfürst kein aktiver Darsteller war (**I-Nr. 41**), während der Lokalfürst auf der Stele aus Tell Açına (**I-Nr. 58**) und der Taitas des postgroßreichzeitlichen Tempels von Aleppo (**I-Nr. 3B**) immerhin adorieren.

Ein/e RegisseurIn war auf den Bildwerken nur selten auszumachen. Auf der Vase von Hüseyindede B (**PM-Nr. 85**) steht eine Person mit einem erhobenen Krummstab unmittelbar vor dem Stier, über dem die Akteure schweben. Sein Gesicht blickt über den Kopf des Tieres, sein aktives Halten des Zaums macht ihn zum Regisseur und nicht zur Hauptperson. Seine Körpergröße ist demnach auch deutlich kleiner als die der anderen Personen. Bemerkenswert ist, dass eine Hauptperson fehlt.

Ebenso fehlt eine identifizierbare Hauptperson in Fries 4 von İnandık (**PM-Nr. 88**). In der Szene mit musikalisch untermalter Akrobatik und Geschlechtsverkehr steht erneut eine relativ kleine Person links neben den Springenden, deren Handlung nicht erkennbar ist. Da sie die einzige Person dieser Szene ohne ein Hilfsmittel in den Händen ist, dürfte sie entweder sprechen oder singen. Analog zu der geringen Körpergröße bei Hüseyindede wird sie jedoch – das lange Gewand macht sie zu einer weiblichen Person – als Regisseurin

3475 Boston, Museum of Fine Arts, Accessions-Nr. 2004.2230, <<https://collections.mfa.org/objects/322343/drinking-vessel-in-the-shape-of-a-fist>> [03.09.2022]; Güterbock – Kendall 1995, 45–60.

3476 Wobei es in Bildwerken sicherlich vor allem darauf ankam, den Herrschenden zu präsentieren, was das Bild verfälscht haben könnte.

3477 **PM-Nr. 65. 67. 70. 115. 116**; Yalburt (**I-Nr. 62**); Yazılıkaya (**I-Nr. 63**: Nr. 81, Übersicht Kammer B). Herboldt 2005, 69–71: Umarmungsszene aber auch (singular) belegt bei Beamten REX.FILIUS SCRIBA Šauskamūwa der Kat.-Nr. 372 (Taf. 29); zum ¹⁰*tuhkanti*- III 2.3.1.1.

3478 s. auch III 2.1.3.2; III 6.2.1.2.

3479 **I-Nr. 4. 6. 13. 34. 52A**.

angesprochen. Dies schließt die Funktion als Sprecherin oder Sängerin nicht aus bzw. mag diese sogar betonen, aus den Texten war zu erfahren, dass rituelle Dominanz auf der Ebene der Soundscape vollzogen wurde.

Auf dem Rhyton in Form einer Faust steht am Ende der menschlichen Reihe eine Person mit einem langen Stab³⁴⁸⁰. Eine Deutung als Musiker oder Gabenbringer ist nicht möglich. Eine Deutung als Regisseur wird vorgeschlagen.

III 2.3.2.2 Ritualbeteiligte und AkteurInnen

Die größte Vielfalt an szenischen Darstellungen mit verschiedenen Ritualbeteiligten und AkteurInnen erreichten die Bildausstattungen des intramuralen Bereiches in Alaca Höyük und Reliefkeramiken. Auf den immobilen Bildwerken von Alaca Höyük (**I-Nr. 2**) sind sowohl die passiv-mobilen Zurüstung (Stiere, Kannen, stierförmiges Libationsgefäß auf Rädern, Leiter, Thron, Podest, Altar) als auch die aktiv-mobilen Teilnehmenden des Ritualgeschehens dargestellt. Die Handlungen der Personen reichen vom Spielen eines Saiteninstrument (Gitarre?), Führen (?) eines Vogel auf dem Arm, Schwertschlucken³⁴⁸¹, Leiterklettern³⁴⁸², Heranführen von Opfertieren, Schreiten in Richtung der Gottheit, Adoration mit erhobener Hand, Libation vor Gottheit bis Bogenschießen im Rahmen einer Jagd. Dass es sich um Ritualgeschehen handelt, ist durch die Anwesenheit der Gottheiten wahrscheinlich. Mindestens vier, möglicherweise fünf Gottheiten sind dargestellt: der Wettergott in Form eines Stieres auf dem Podest, ein thronender, anthropomorpher Wettergott mit Schale in der Hand, eine thronende Göttin, deren Ausarbeitung unvollendet erscheint und die den Krummstab und einen Vogel hält³⁴⁸³, eine thronende Göttin mit Vogel und Schale in der Hand und eine weitere thronende Gottheit, von der nur Reste des Fußschemels erhalten geblieben sind. Ein Versuch, das zu den Bildwerken ›passende‹ Ritual in den Texten zu finden, wird nicht unternommen³⁴⁸⁴.

Ein vogelköpfiges Wesen gab es auf Siegelungen³⁴⁸⁵. Ob es sich dabei um eine Maske oder ein Mischwesen handelt, ist unklar³⁴⁸⁶. Ihm obliegt stets die Libation direkt vor dem Altar. Die o. g. anderen Tiermenschen sind kaum auf Bildwerken zu erkennen. Einzige Ausnahme ist das Fragment einer Reliefkeramik aus Boğazkale mit einer tamburinschlagenden, anthropomorphen Gestalt mit Tierkopf (**PM-Nr. 48**). Menschliche Musizierende sind hingegen regelmäßig auf narrativen Bildern zu identifizieren³⁴⁸⁷. Narrativ ist auch die Darstellung von Tanzbewegungen, Wettkampfgeschehen und Jagd³⁴⁸⁸. Typisch sind jedoch bei der Darstellung von mehreren Ritualbeteiligten vor allem die Darstellungen von Reihungen, die als Prozession oder Umzug gedeutet werden können, Adoration und Libation. Eine eher einfache Reihung mit Gefäßen in den Händen stammt von einer Reliefkeramik aus Yazılıkaya (**PM-Nr. 128**).

Die als stete Begleiter des Herrschers in den Texten genannten Wachen oder der Arzt, waren in den Bildkonzepten nicht zu identifizieren. Entweder fehlte es ihrem Auftritt an Bedeutung oder durch die Bilder sollte der Anschein einer unbedrohten Herrscherpersönlichkeit produziert werden. Keine Person im Umfeld

3480 Boston, Museum of Fine Arts, Accessions-Nr. 2004.2230, <<https://collections.mfa.org/objects/322343/drinking-vessel-in-the-shape-of-a-fist>> [03.09.2022]; Güterbock – Kendall 1995, 45–60.

3481 Als LÜGİR-Schwertmann; Ünal 1994a, 211–216 mit Verweisen auf ältere Literatur und Interpretationen.

3482 Ünal 1994a, 211–216: zwei Kleinwüchsige?, Leitermänner LÜMES GISKUN₅, die Kletternden werden jedoch als LÜMES ALAM.ZU₉ interpretiert.

3483 Vergleiche z.B. Boğazkale, Nişantepearchiv (**PM-Nr. 62**): thronende Gottheit mit Krummstab über Schulter, Heilssymbol (zum ›Heilssymbol‹ s. I 1.2.2.2.5), sitzend auf angeschrägtem Hocker und Hirsch.

3484 Dazu äußerten sich bereits andere, s. Ünal 1994a, 207–218; Ünal 1998a, 593–604, der meint, ein Fest für die Gottheit Teteşhapi zu erkennen. Nach Taracha bebildert Alaca Höyük (**I-Nr. 2**) das Ritualgeschehen von Arinna mit drei (LÜMES)SANGA-Priestern, einem LÜ GISKUN₅-Leitermann und einem LÜ GİR-Schwertmann sehr gut (Taracha 2011, 132–147; Taracha 2012b, 109 f.), wobei er contra

Ünal darauf hinweist, dass der Leiter- wie der Schwertmann auch in CTH 666 erwähnt werden, das zum Kult von Arinna gehöre und diese Personen nicht nur, wie Ünal 1994a, 213–216 für KUB 60. 56 und KBo 27. 39 meint, zum Kult der Teteşhapi gehören. Da bei den großen Festen AN.TAĪ.ŠUM und *nuntarrijašhaš* die Großkönigin nicht in Arinna erscheint, verbindet Taracha 2011, 145 die Darstellungen, auf denen er die Großkönigin identifiziert, mit CTH 634, EZEN₄ GAL. Als besonders passend wertet er, dass in diesem Fest der Kulminationspunkt der Handlungen im KILAM – von ihm als ›Tor‹ übersetzt – stattfindet und identifiziert dies Tor mit den Sphingentor von Alaca Höyük/Arinna.

3485 Stets in Libationsszenen: s. z.B. Glyptik **PM-Nr. 60. 63. 120. 141**, plus Capridenkopf (**PM-Nr. 48**).

3486 Bossert 1959, 11–18 interpretiert es als Maske, die vom Großkönig getragen wird.

3487 s. III 3.2.

3488 s. III 6.2.3.

des Herrschers war bewaffnet. Überhaupt ist das Thema Kampf nur selten auf den Bildwerken vertreten³⁴⁸⁹, auch wenn die Hauptpersonen der Felsbilder selbst oft Waffen trugen.

Die aus den Texten bekannte Vielfalt an PriesterInnen-, Orts- oder Berufsgruppen kann auf den Bildwerken nicht identifiziert werden. Hinzuweisen ist noch darauf, dass das Spacing der AkteurInnen – über das aus den Texten nichts zu erfahren war – eher locker war und körperliche Nähe nur selten hergestellt wurde³⁴⁹⁰.

III 2.3.2.3 ZuschauerInnen

Anhand der Bildwerke ist über ZuschauerInnen und andere unbeteiligte Gruppen nichts zu erfahren. Sie fokussieren die aktiven Teilnehmenden des Ritualgeschehens. Wie in der Diskussion der Mediumenebene der Visionscape jedoch dargelegt, ermöglicht zumindest das Ortsraumpotential eine größere Anzahl Teilnehmende³⁴⁹¹. So könnte bei der Prozession zwischen Boğazkale und Yazılıkaya zumindest die Gesamtheit der hethitischen Bevölkerung teilgenommen haben. Gleiches gilt für alle Prozessionen und Umzüge und zumeist auch für die Aufstellung in den Scapes der immobilien Raumbilder.

III 3 Soundscape

Auf die Diskussion der aktiv-mobilen Visionscape folgen die anderen Scapes. Sie sind von ephemere Natur und wurden erst durch die Handlungen der AkteurInnen in der unmittelbaren Praxis erzeugt. Ihre Konzipierung kann vor allem aus den schriftlichen Quellen und erhaltenen Bildwerken erschlossen werden. Anhand der hethitischen Schriftquellen wird einerseits mithilfe der Ritualtheorien ihr Aussagepotential beleuchtet, was zu einer Sensibilisierung für Klänge in Ritualbeschreibungen führen soll, andererseits werden die Ritualtexte auf Hinweise zur Praxis der Soundscape durchsucht.

Die Modellierung der potentiellen Umsetzung im Raum schließt an. Die Soundscape wurde in den Karten mit der bereits diskutierten Visionscape kombiniert und auf die Fallbeispiele Yazılıkaya (**I-Nr. 63**) und Eflatun Pınar (**I-Nr. 30**) angewendet.

Zwischen mehreren Arten von Geräuschen, die potentiell zu einer Soundscape gehören können, ist zu differenzieren. Geräusche sind intentionell, wenn sie wie Musik und Sprechakte aktiv erzeugt werden. Sprechakte gehören zu den formalistischen Kriterien des Ritualgeschehens und bilden einen wichtigen Teil der Soundscape³⁴⁹². Daneben gibt es nicht intentionelle Geräusche der Umwelt, die wenig beeinflussbar sind. Sie werden durch Bewegungen und Handlungen, aber auch durch die Umgebung erzeugt. Dazu gehören Geräusche der Flora und Fauna wie Tieren, Plätschern von Wasser und Rascheln von Wind. Die Soundscape, in der intentionelle Geräusche hörbar waren, reicht wahrscheinlich über die Visionscape deutlich hinaus³⁴⁹³. Auf den Vergleich mit den Kirchenglocken sei verwiesen, wobei das Geläut nicht nur von unmittelbar Beteiligten, sondern auch von nicht zum Gottesdienst Versammelten wahrnehmbar ist.

Bei einem Radius von 300 m um die Geräuschquelle und 2,5 bzw. 0,8 Personen pro Quadratmeter sind im Modell eine Maximalgröße von 282.743 m² mit 706.857,5 bzw. 226.194,4 Personen zu errechnen. In Ermangelung von Hinweisen auf den Aufstellungsort von GeräuschverursacherInnen wird die Geräuschquelle bei den Felsbildern in unmittelbarer Nähe zu den Bildwerken lokalisiert.

III 3.1 Konzepte der Schriftquellen

Die Soundscape war – so die Ausgangshypothese – eine wichtige Signal-, Sinnes- und Partizipationsebene im Umgang mit den Gottheiten. Dies deutet zumindest der hethitische Wunsch an, »die Gottheiten mögen

3489 s. III 6.2.3.1; s. auch **I-Nr. 10. 11.**

3490 s. III 6.2.1.2.

3491 s. III 2.1.2.

3492 Zu Sprechakten s. II 3.3.1.

3493 Zu Vorüberlegungen zur Soundscape s. II 5.3.

ihr Ohr zuneigen«³⁴⁹⁴. Auch ein Ohrmodell konnte geopfert werden³⁴⁹⁵. Die Bedeutung des Hörsinns zeigt sich in den Schriftquellen in verschiedenen Passagen, die bisher einer genaueren Untersuchung harren. Zur Erkundung der Umsetzung des Ritualgeschehens im ›offenen Raum‹ werden nachfolgend Musik und Sprechakte beispielhaft diskutiert.

III 3.1.1 Vokal- und Instrumentalmusik

In der hethitischen Ritualpraxis war SİR, Vokal- und Instrumentalmusik, Bestandteil der meisten Rituale³⁴⁹⁶. Zur Vertiefung des Themas sei auf die grundlegende Arbeit von Monika Schuol verwiesen, die schriftliche, archäologische und bildliche Befunde verbindet³⁴⁹⁷.

Einleitend ist anzuführen, dass es verschiedene Arten der Ausführung gab: a) musikalische Performanzen als Begleitung von Ritualen, deren HauptdarstellerIn nicht die SängerInnen waren, und b) musikalische Performanzen als essentieller Bestandteil des Rituals wie Hymnen als Gebete, die eher den Sprechakten zugeordnet werden³⁴⁹⁸. Geräusche können außerdem c) Ausdruck von Gefühlen sein.

Für das hethitische Anatolien liefern drei Textgattungen Informationen zu Kultgesängen: a) Incipits oder Refrainzeilen in den Ritualtexten (vor allem bei großen Kultfesten), b) die Liedtexte, bei denen aber selten verzeichnet ist, zu welchem Ritual sie gehörten³⁴⁹⁹, und c) »Lexikalische Listen«, die Liedtexte erwähnen³⁵⁰⁰.

Als Vokalmusizierende sind LÜNAR, LÜhalli(ja)ri-, LÜišhamatalla-, LÜšahtarili-, MUNUS SİR (seltener in der männlichen Form) und LÜGALA-Kultsänger zu identifizieren³⁵⁰¹.

Die Gesänge in den jeweiligen Sprachen wurden zumeist von einer Gruppe von jungen Mädchen³⁵⁰² oder Männern³⁵⁰³ vorgetragen. Die hattischen SängerInnen bzw. Chöre waren oft mit bestimmten Städten verbunden³⁵⁰⁴. Lokale Ortsgruppen agierten im Umfeld ihrer Herkunftsorte, so begleitete beispielsweise der Mädchenchor von Zippalanda die Bewegungen des Großkönigs, wenn er auf seinen Reisen die Stadt

3494 Dardano 2014, 174–189 und verschiedene Abwandlungen des Hörens; Rieken 2014, 164: *ištamanan (parā) lagān ħark* »Halte (dein) Ohr (hin)geneigt!«. Es gab aber auch *šākuwa lāk* »Neige die Augen!«, das möglicherweise auf den Sichtbezug – die Visionscape – zielte. Die Verben implizieren sowohl senkrechte als auch waagerechte Richtungen.

3495 de Roos 2007b, 625 (KUB 15. 31 III): In die Gruben für die Gottheiten der Unterwelt wurde beispielsweise ein silbernes Ohr(modell) und eine bronzene oder silberne Leiter gelegt bzw. gestellt, um diese auf das Opfer aufmerksam zu machen.

3496 de Martino 1983, 8; de Martino 1987, 51; de Martino 1988; Badali 1989, 282–292; Badali 1991; Haas 1994, 682–684; Güterbock 1995, 57–72; de Martino 1995; de Martino 1997, 483–488; Schuol 2000, 159–170; Schuol 2004a, 203; Schuol 2004b, s. auch Rutherford 2008a, 73–83 mit Verweisen zur griechischen Gesangskultur.

3497 Schuol 2004a; s. auch Stivala 2011, 191–200 zu den hattischen »Strophengesängen« (»Hattische Gebete oder Beschwörungen«, CTH 735), die von der althethitischen Zeit bis in das Großreich datieren, aber nicht übersetzbar sind.

3498 Hethitische Sprechakte s. III 3.1.2. Ausführungen an Rutherford 2008a, 73 angelehnt, der aber für Griechenland noch eine dritte Art der Musikperformanz unterscheidet: c) Gesangsperformanzen, die zwar zu kultischen Festen gehören, aber weder ein Ritual begleiten noch selbst Riten sind (z. B. Dichterwettbewerb bei Athenischen Dionysien), solches ist für die hethitische Kultur nicht nachzuweisen. Collins 1995b, 82 weist darauf hin, dass auch im griechischen Ritual Musik zur Unterhaltung verwendet wurde.

3499 Singer 1983, 37–39; Schuol 2004a, 3; Dardano 2006, 194 f. Ein Katalogeintrag KUB 30. 68, der »Lieder des

KILAM« der (MUNUS.MEŠ) *zintuḫis* erwähnt, ist fragmentarisch erhalten. Rutherford 2008a, 77: Erhalten haben sich auch die Worte der Wechselgesänge CTH 741 der »Frauen von Tiššarulija« (zu Tiššarulija s. III 6.1.3.2), in denen Binnensilben reimend komponiert sind. Während der Strophen änderte sich nur jeweils die erste Zeile. – Klinger 1996, 719–726: »Anführer: *zišdu panuela lalankašandyu ailina*/Chor: *alainaiu linaiu ilina muwalina*/Anführer: *anteggaḫuli*/Chor: *teggahuli teka tekahuli*«. Die Wechselgesänge wurden beim Auszug und Einzug des Königs beim *ḫalentuwa*-Palast, wenn er vom bzw. zum (NA₄) *ḫuwaši* ging, gesungen, wobei die Sänger am Palast verblieben. Der König ging zum (NA₄) *ḫuwaši*, um einen Eid abzulegen. Diese Handlung wurde von einem anderen Lied begleitet.

3500 C ist nur theoretisch, diese Texte wurden bisher nicht gefunden oder publiziert.

3501 de Martino 1995, 2663.

3502 Jian 1994, 82–94; Arıkan 2002, 11–51; Girbal 2002, 284; Rutherford 2004, 379; Schuol 2004a, 147 f., Soysal 2004a, 328. Die ursprünglich hattische Bezeichnung für eine solche Gruppe von Sängerinnen war (MUNUS.MEŠ) *zintuḫis* (s. III 6.1.3.3), in Schreibweise (MUNUS.MEŠ) KILSIKIL oder (MUNUS.MEŠ) SİR.

3503 de Martino 1995, 2663; de Martino 1997, 484 meint – nicht ganz zutreffend –, dass vornehmlich männliche Musiker belegt sind.

3504 Schuol 2004a, 145: die »Frauen von Tiššarulija«, die »Frauen von Nerik«, die »Mädchen von Zippalanda«, die »Mädchen von Taḫurpa«, die »Mädchen von Kašḫa«, die »Männer von Tuḫumijara«, die »Männer von Anunuwa«, die »Sänger des Ortes (Durmitta?)« plus die »Männer von Ḫursamma« und die »Männer von Taggalmuḫa«.

Zippalanda besuchte³⁵⁰⁵. Ian Rutherford hält die Chöre der Frauen von Nerik und der Mädchen von Zippalanda für permanente oder zumindest semi-permanente Chöre, während andere die gesamte Bewohnerschaft eines Dorfes oder Gesandte aus mehreren Ortschaften einer Region darstellen konnten³⁵⁰⁶.

Wechselgesänge gab es im hattischen und luwischen Kultbereich. Aufgrund ihrer Form werden sie als Sprechakte interpretiert und unten genauer thematisiert³⁵⁰⁷. Sie waren nur selten rhythmisch untermalt, während Chorgesang, der der Musik zugeordnet wird, zumeist von Instrumenten begleitet wurde³⁵⁰⁸. Die Anweisung (*kiššan*) *išhamiškanzi* bzw. *SİR^{RU}* »sie singen (folgendermaßen)« leitete üblicherweise die musikalischen Passagen ein³⁵⁰⁹.

Im spätbronzezeitlichen Anatolien wurden bekanntermaßen verschiedene Sprachen gesprochen. Die Ausführungssprache der Vokalmusik für die jeweiligen Anlässe musste deshalb festgelegt werden. Üblicherweise sang man analog zur Sprache der Gottheit und demnach für die alten Gottheiten hattisch, für die kizzuwatnäischen hurritisch³⁵¹⁰.

Chorgesänge waren eher »Beiwerk« im Ritualgeschehen³⁵¹¹, Hymnen dagegen wie das »Lied des Meeres«³⁵¹², das »Lied des Königiums«³⁵¹³ oder ein althethitisches Kampflied³⁵¹⁴ eigenständige, essentielle Performanz.

Daneben diente die Soundscape auch dem Ausdruck von »Gefühlen« und wirkte auf die Ebene der Ritualgemeinschaft. Dazu gehörte das teils kollektive Klagen³⁵¹⁵ bzw. Kreischen³⁵¹⁶ der ^(MUNUS.MES)*taptara*-Frauen bzw. der Gemeinschaft³⁵¹⁷ im Totenritual³⁵¹⁸. Bisweilen fand das Klagen im Wechsel mit Opfern statt, was wiederum eine Rhythmik erzeugte³⁵¹⁹.

3505 Rutherford 2008a, 77, KBo 23. 103: »When the king goes from Hattusa to Zippalanda, and when the king shows himself, the girls of Zippalanda sing as follows. The first ones cry out: *maiya lula taie taie luwaiu*. And they answer: Tabarna ^{um}Ḫattuš Tabarna *tuḫanu*. The first ones cry out: *itaš tawarnu šetanu ešta arnu še takahziš*. And they answer: *maya lula taie taie luwaiu*«. – Popko 1994, 152–156: Gesang ist außerdem, wenn der König auf dem Wagen sitzt, wenn er – nach einer Erhaltungslücke – durch das große Tor in das *ḫalentuwa* geht, und als besonders vermerkt, wenn er das *purulli*-Fest in Zippalanda feiern sollte. Dann wird er am ersten Tag mit diesem Gesang empfangen.

3506 Rutherford 2004, Auswertung von CTH 235. 1 und 235. 2.

3507 s. III 3.1.2.

3508 de Martino 1995, 2663.

3509 Starke 1985, 294.

3510 Archi 2004, 15.

3511 Popko 1994, 159; de Martino 1995, 2666; Rutherford 2008a, 75.

3512 Aus dem fragmentarisch erhaltenen Festrival für den Berg Ḫazzi sind zwei Gesänge bekannt. Das hurritische »Lied des Meeres«, *ŠA A.A.BA SİR* (KUB 44. 7 Vs. I 11'–14'; KUB 45. 63 = hurritischer Text des Liedes?, Katalogtafel KUB 30. 43) spielte wohl auf einen nicht erhaltenen Mythos mit einem Konflikt mit dem Meer an und dürfte nach Rutherford 2001, 598. 604 f. nach dem »Lied des Kumarbi« im Kumarbi-Zyklus gestanden haben (zum Kumarbi-Mythos s. III 1.3.2.1). Es begleitete das Opfer am Berg Ḫazzi und unterstützte die rituellen Handlungen, war aber nicht der Mittelpunkt des Geschehens. Opferhandlungen für einen Berggott namens Ḫazzi sind ebenfalls belegt. Beispiel Kult des Berg Ḫazzi (zum Ḫazzi s. III 1.3.2.1): Portnoff 2006, 285 Anm. 29 u. a. KBo 8. 86, KBo 15. 52, KBo 15. 65, KBo 15. 66; KBo 17. 98; KBo 20. 75, KBo 20. 119; Haas 1982, 117 erwähnt ein nicht weiter spezifiziertes Fest direkt auf Berg.

3513 Das zweite ist das »Lied des Königiums« des Teššup und wurde bei der Thronbesteigung des Königs rezitiert, die offenbar Teil der Festhandlungen war. In diesem Text wird der Wettergott Teššup von Aleppo zusammen mit verschiedenen Gottheiten angerufen, u. a. mit Namni, mit Ḫazzi und der See. s. auch Haas – Wilhelm 1974, 260–263 mit Opfer für oder auf ^{HURSAG}*Ḫa-az-zi-ia* und für Teššup; Haas 1982, 117. 227 Anm. 278 CTH 785 KBo 8. 86, 88 sowie KUB 33. 7 Vs. I 11'; Rutherford 2001, 598–609: 599 KBo 8. 88; zu Ḫazzi und Namni s. III 1.3.2.1.

3514 Gilan 2015, 278 f. »Das Lied des Krieges des Gottes ZABABA« während der Belagerung von Uršu: Der Text ist akkadisch verfasst, aber die Liedzeile ist hethitisch. Es gehört zu einem schwer verständlichen Ritual, das wohl Bezug nimmt auf den Krieg und die Ausbildung der Truppen.

3515 Kapehuš 2011b, Tag 8–9: § 20'' »(115) -- [Then he lame]nts. (116) [And the assembly begin]s [to wail]«. Mouton 2017, 109: *alalamnija*-, »lament«; s. Puhvel 1984, 27 zu *alalamnija*. Totenritual Tag 12–13: Klagen § 2 9 f., § 15 80, § 17 89, § 24 123, § 33'–35', 48'. Anrufung § 8 40'–42', §§ 42' f., § 44', § 46'. Libationen § 10 51–53: Sänger mit INANNA-Instrument und dem geflüsterten »aḫa«, Wiederholung in §§ 11, 12, 27 (ohne *kita*-Vortragspriester erwähnt), 31'–38', 47', s. auch Rutherford 2008b, 53–69 zu den Frauen und ihrem Klagen, s. zum Totenritual I 1.2.2.

3516 Mouton 2017, 108: *wiya*-, einem Geräusch, das auch von Schweinen und Vögeln ausgestoßen werden konnte. Bisweilen wurde es von Tränen begleitet.

3517 Kassian u. a. 2002, 46 f.; Mouton 2017, 109 nennt das Kreischen als zur Gemeinschaft gehörig: »All, grown-up(s) and) youngster(s), remove their reed *ŠULPATU* and start wailing. KUB 30. 16 + I 3–5.

3518 Rutherford 2008b, 53–69; Mouton 2017, 118 f.

3519 CTH 450 Tag 12–13 § 33'–35': erst Gesang und Musik, dann Klagen, zum Totenritual s. I 1.2.2.

Neben der menschlichen Stimme gab es verschiedene Instrumente zur Erweiterung der Soundscape. Das am häufigsten erwähnte und dargestellte Musikinstrument war die Leier, GIŠ^DINANNA³⁵²⁰, hattisch zinir/zinar mit den Varianten *hunzinar* »große Leier« und *ippizinar* »kleine Leier«³⁵²¹. Aufgrund der häufigen Verwendung wurde der ursprünglich hattische Name für Leier auch allgemein für »Musik« gebraucht³⁵²². Popko vermerkt, dass im Ritualgeschehen im ›offenen Raum‹ nur das kleine INANNA-Instrument verwendet worden sei³⁵²³. Im Tempel bzw. in der Residenz konnte die große, schwere Standleier erscheinen, wobei auch davon Ausnahmen überliefert sind³⁵²⁴. Funktionale Gründe der Transportlogistik zeichnen sich möglicherweise ab.

Die Übersetzung der Instrumentennamen gestaltet sich äußerst schwierig. Wahrscheinlich ist, dass es Schlaginstrumente³⁵²⁵ wie Trommeln, Tamburin, Klangstäbe, Becken/Kastagnetten, Rasseln und Saiteninstrumente wie Leier, Lauten, Lyra sowie Blasinstrumente wie Hörner, Doppelflöten gab³⁵²⁶. Das Beherrschen mancher Instrumente gehörte zu spezifisch lokalen Traditionen wie das *šawatar*-Horn zu luwischer und hurritischer³⁵²⁷. Ein Zusammenhang zwischen der Gottheit und den eingesetzten Instrumenten ist zwar zu vermuten, doch eine genauere Prüfung steht aus³⁵²⁸.

Trommeln, Laute und Harfen verursachen Schlag- bzw. Impulsgeräusche³⁵²⁹, Flöte oder Trompete hingegen gleichmäßige Töne³⁵³⁰, sind aber nur selten für den hethitischen Kulturraum belegt. Sie dienen üblicherweise der Akzentuierung von Handlungen und weniger einer gleichmäßig lauten Untermalung in einer Soundscape.

Die Musizierenden werden im Deutschen entsprechend ihrer Instrumente benannt. Die MUNUS^h*hazkara/hazgara*-Musikerin/Trommlerin beispielsweise dürfte ein Schlaginstrument wie die Tamburine gespielt und gleichzeitig gesungen haben³⁵³¹. Mit ihrer Musik konnten sie die Gottheit unterhalten³⁵³².

3520 Popko 1978, 83 f., die zumindest teilweise vergöttlicht werden konnte. Dies gilt besonders für die Instrumente, die dem Großen Tempel zugeordnet sind.

3521 Nachweisbar beispielsweise im Totenritual CTH 450. Dort begleitete erst die *hunzinar*, »große Leier« und dann ab § 18 das gleiche Instrument, aber in der Schreibweise des »Großen INANNA-Instruments« den Gesang der LÜ.MEŠ^{NAR}, zum Totenritual s. I 1.2.2.

3522 Schuol 2004a, 212.

3523 Popko 1994, 63.

3524 Otten 1971a KBo 19. 128: wo das große INANNA-Instrument hinausgebracht wurde.

3525 de Martino 1995, 2662; Güterbock 1995, 57–72. Die Schlaginstrumente (GIŠ) *arkam(m)i*, *huḫupal*, (URUDU) *galgalturi* erklangen oft gemeinsam.

3526 Gurney 1977, 34 f.; de Martino 1995, 2661 f.; de Martino 1997, 484–487; Schuol 2004a, 97–136. Die *arkam(m)i*, kleine Trommel/Tamburine? – möglicherweise, aber unwahrscheinlich – gleichbedeutend mit GIŠ^{BALAG/BALAG.DI} »kleine Trommel/Tamburine?/(Harfe?)«, MUNUS.MEŠ^{arkammayaleš}, »Harfen-/Trommelspielerinnen«. Popko 1978, 84; Güterbock 1995, 58; Bachvarova 2009, 23–45: »Harfe«. Schuol 2004a: »Trommel«.

Das *galgalturi*, »Becken?/Klatscher? Klappern? Kastagnetten?« war meist aus Eisen, Kupfer oder Bronze und seltener aus gebranntem Ton. Laut Güterbock 1995, 59 f. war es nie aus Holz.

Die *huḫupal*-, »Laute?« (Schuol 2004a, 108–110), »Becken?« (de Martino 1995, 2662; de Martino 1997, 486). Dieses Instrument konnte auch als Gefäß für Flüssigkeiten genutzt werden.

Auch *kupti* wird als »Trommel?/Aufschlagplatte?« übersetzt. Laut Güterbock 1975c, 275 f. war *kupti* kein Musikinstrument, sondern ein Pfahl.

Daneben gab es GIŠ^{māri-/mārit}-Lanze?/Gegenschlagstäbe? (s. auch III 2.2.3.1), GIŠ^{šā.A.TAR} »Lyra?«, GIŠ^{TIBULA} »Harfe?/Laute?«, (GIŠ) *mukar* »Rassel?/Sistrum?«. Letzteres war möglicherweise aus Metall und

wurde oft vom Arzt verwendet, um Gottheiten anzurufen. Angemerkt sei, dass de Martino 1997, 484–487 meint, dass es im hethitischen Bereich keine Harfen gab.

GI.GÍD (Schuol 2004a, 129–131)/GI.ÍD (de Martino 1995, 2662): »Doppeloboe/Doppelflöte?«.

3527 de Martino 1995, 2664; de Martino 1997, 483. (SI) *šawatar/šawātara/šawitra*-, »Horn?«.

3528 de Martino 1997, 483.

3529 Hall 2008, 56. 60–62 zu Schlag- und Impulsgeräuschen wie Streichern (z. B. Harfe).

3530 Hall 2008, 62.

3531 Puhvel 1991, 280 f.: *haz(i)kara(i)-hazkara*, »Trommlerin/Percussionistin« (eines Schlaginstruments wie der Tamburine), Musikerin, KUB 46. 27 Vs. 13: SAL.MEŠ^{hazziqaraza duskan[zi]}, »the h-women play«. Diese Frauen waren oftmals gruppiert mit verschiedenen männlichen Funktionalen (Otten 1969b, 94). Das begleitende Verb ist oft in der Singularform, sodass diese Frauen wohl als Kollektiv angesehen wurden. Hoffner 1998b, 37–40; Hazenbos 2003, 135. 140 CTH 519, KBo 2. 8 Rs. III 12'–14': Sie trägt die Kultstatue. Passagen in denen sie sangen waren, Popko 1994, 82 KUB 20. 25 + Vs. I 18', Reise der D.KUŠ^{kurša}-Jagdtasche des Wettergottes von Zippalanda im zwölften Monat (Winter?) nach Ankuwa. Dies ist sowohl als separates Fest als auch als Abschnitt im AN.TAḪ.ŠUM(SAR)-Fest (3.–6. Tag von Arinna nach Tawinija und Hijasna, KBo 10. 20 Vs. I 24–35 Güterbock 1960, 81) belegt, Görke 2008, 61 f. Anm. 70; IBoT 2. 138, 3'–5', 18'; fragmentarischer Kontext: KUB 51. 40 Rs. IV 10'; KUB 55. 15 Rs. III' 7; Birchler 2006, 174 Anm. 56 singend auch in KBo 2. 8 II 2.

3532 Carter 1962, 123–176; Birchler 2006, 174 Anm. 57: z. B. KUB 17. 35 III 8; Hutter-Braunsar 2008, 30 KUB 44. 42 Rs. 31', wo in stark zerstörtem Kontext andere Handelnde aufgeführt werden: MUNUS.MEŠ^{hazgara}, Wolfsmänner und »alle Menschen«, die eine unklare, wohl nicht agonale Tätigkeit ausführen, oder in KUB 25. 23 Vs. II 25' f., wo die MUNUS.MEŠ^{hazgara} die Gottheit wahrscheinlich durch Musik oder Tanz unterhielten.

Daneben führte sie auch andere Kulthandlungen aus³⁵³³. Neben den spezialisierten Instrumentalisten konnten der ^{LÜ}NAR-Sänger und die ^{LÜ.MES}ALAM.ZU₉-Rezitatoren³⁵³⁴ Instrumente spielen³⁵³⁵.

Zu vielen Momenten des Ritualgeschehens inner- und außerhalb der Gebäude sowie im ›offenen Raum‹ schuf Musik eine intentionelle Soundscape³⁵³⁶. Sie war Teil aller wichtigen überregionalen Feste, vor allem während der Sequenzen der Raumdynamik der Prozession³⁵³⁷. Verschiedene Prozession zum Berg Daḥa³⁵³⁸ oder im Telipinu-Festritual³⁵³⁹ seien als Beispiele aufgeführt³⁵⁴⁰.

Die SängerInnen standen oder schritten; es wird aber meist nicht erwähnt, dass sie tanzten³⁵⁴¹. Sie konnten sich aber (vor Gottheiten) niederwerfen³⁵⁴². Dabei wurde sowohl während der eher statischen Kultmahl³⁵⁴³, Opfer³⁵⁴⁴ und Trinkriten³⁵⁴⁵ als auch während eines dynamischen Auszugs hochgestellter Persönlichkeiten oder einer Prozession mit GöttInnenstatuen musiziert³⁵⁴⁶.

3533 Popko 1994, 64. 285–287, KUB 55. 15 Rs.[?] III[?] 1 f.

3534 Zum ^{LÜ}ALAM.ZU₉ - s. III 3.1.2.

3535 Schuol 2004a, 211 f.

3536 Popko 1994, 81 für verschiedenen SängerInnen-Gruppen, die innerhalb der Tempel bzw. der Residenz, aber auch im ›offenen Raum‹ auftraten.

3537 Der Mädchenchor von Zippalanda begleitete die Bewegungen des Großkönigs, wenn er auf seinen Kultreisen der Stadt Zippalanda einen Besuch abstattete, wenn er für den Wettergott von Zippalanda ›trinkt‹ und wenn er auf dem Wagen sitzt. Rutherford 2008a, 77, KBo 23. 103: ›When the king goes from Hattusa to Zippalanda, and when the king shows himself., the girls of Zippalanda sing as follows. The first ones cry out: *maiya lula taie taie luwaiu*. And they answer: *Tabarna* ^𒀭Ḫattuš *Tabarna tuḥanu*. The first ones cry out: *itaš tawarnu šetanu ešta arnu še takahziš*. And they answer: *maya lula taie taie luwaiu*‹. Popko 1994, 152–156.

3538 Zum Berg Daḥa s. III 1.3.2.1. Zum *purullija*-Fest s. Schuster 1974, 20 f.; Haas 1994, 683. 736; Popko 1994, 38. 152–159; Klinger 1996, 7–15; Rutherford 2008a, 76 KBo 23. 103 (Erwähnung von Wechselgesang der Mädchen von Zippalanda beim Einzug des Königs in die Stadt) Bo 7949 + KUB 48. 21 (Siebter und achter Gesang eines Mädchenchores beim Heraufgehen auf den Berg Daḥa). Fragmentarisch sind dort Liedertexte erhalten, das Hattische ist bisher nicht zu übersetzen.

3539 Haas – Jakob-Rost 1984, 28. 31. 43. 46. 76. 79; García Trabazo – Groddek 2005, 75–77; Taggar-Cohen 2006, 199 f.; Görke 2008, 63 KUB 51. 1 + Rs. III 18'–27' Paralleltext KUB 58. 30 Vs. II 19'–26': singenden KI.SIKIL-Mädchen, aber auch andere Menschen, Rinder und Schafe zogen zum Tempel des Telipinu des DUMU.LUGAL. Am Ende des Rituals kehrten die beteiligten (^{LÜ.MES}SANGA)-Priester zusammen mit ihren GöttInnenstatuen in ihre Städte zurück; zum Telipinu-Mythos s. III 1.5.1.

3540 Weiteres Beispiel ist der Auszug einer *ENTU*-Priesterin per ^{GIS}*huluganni*-Kutsche zu den Städten Tawinija und Wargatawi und zum Schrein der Göttin Tetešhapi in einem *uhuruš*-Baum/*uhurušša*-Wald. Er wurde von (^{MUNUS.MES}*zintuḥis*-Mädchen und ›den Herren der Rede‹ mit Wechselgesang begleitet, s. Haas 1994, 729–736 KUB 20. 17 + KUB 11. 32 Vs. III 5–28. Auch behandelt bei Taggar-Cohen 2006, 187; Rutherford 2008a, 76 (zum *purulli(ja)*-Festritual, s. III 1.3.3.2): ›The priest lifts the goddess Tetešhapi... and they turn the *huluganni*-wagon. The *entu*-priestess sits down and goes to the town of Tawinia. The ›lords of speech‹ march. The *zintuḥis* sing this song: *talaya talayata*. And they ans-

wer. Further, the chief of the *zintuḥis* shouts: *emamurišta iyanni wurella*, and they answer. When the *entu*-priestess approaches the city of Wargatawi, they offer a drink to the *entu*. The *zintuḥis*... The priest [SANGA] lifts the goddess and brings her into the tents. The *entu*-priestess [bei Taggar-Cohen 2006, 187: (^{MUNUS}NIN.DINGIR ?; 388 das Akkadogramm (^{MUNUS}ENTU entspricht nicht (^{MUNUS}NIN.DINGIR] goes in, and sits down in the *huluganni*-wagon. The man of the staff rushes forward. She goes to the wood, to the *uhuruš*-tree [bei Taggar-Cohen 2006, 187: *uhurušša*-forest], and the *zintuḥis* behind her sing: ›*talaya talayata*‹. When she reaches the wood, leaving the tent there(?), the *entu*-priestess comes down from the *huluganni*-wagon. And the priest brings the god of the tent. The *entu*-priestess^{sic!} and the *AMA.DINGIR-LIM* (another priestess) go in‹. – de Martino 1997, 483 verweist auf CTH 612 KBo 4. 9 I 35–50, AN.TAḤ.ŠUM^{SAR}, 16. Tag im Tempel des Ziparwa; Sonnengöttin der Unterwelt.

3541 Ausnahme KBo 20. 40.

3542 Popko 1994, 159; Rutherford 2008a, 75 KUB 41. 41 6'.

3543 Göttliches Kultmahl mit Musik, Ünal 1987–1990, 269.

3544 Brotopfer und die Übereignung der Opfertiere bisweilen von Musik begleitet. Schuol 2004a, 189 f. z.B. im bereits erwähnten Ritual für Telipinu auf dem Weg von Ḫannaḥanna nach Kašḥa: KUB 51. 1 [= Bo 871] [+] 53. 14 [=Bo 2616] + Bo 961/v [+] Bo 584/v Vs. II 6–9; KUB 53. 6 [= Bo 3810] Vs. II 7'–13' (3. Tag des Telipinu-Festrituals); KUB 53. 12 Vs. III 16'–19'; KBo 15. 33 + 35 Rs. III 5 f. mittelhethitisches Ritual für den Wettergott von Kuliwišna, Sänger von Kaneš mit Leierbegleitung; KUB 11. 23 Rs. V 16–21 im AN.TAḤ.ŠUM^{SAR}-Fest zehn Ziegen unter Begleitung von Rezitatoren und mehreren Trommlern.

3545 Trinkopfer meist begleitet von Leierspiel und Gesang. Melchert 1981, 245–255; Popko 1994, 152–156; de Martino 1997, 483; Rutherford 2008a, 77, KBo 23. 103. KUB 25. 37 + Rs. III 18'–23' (Starke 1985, 347); KUB 55. 65 IV 4–6. – Popko 1994, 21. 182–185 CTH 592. 2, KBo 13. 214: Die Libationen am (^{NA₄}*huwaši* des Berges Daḥa im ›offenen Raum‹ wurden auch von Leier und Gesang bzw. Sprechakten begleitet. Die ^{LÜ.MES}*hallijari*-Leute sangen zur kleinen Leier, der ^{LÜ}ALAM.ZU₉-Rezitor sprach, der ^{LÜ}*palwatalla* klatschte und der ^{LÜ}*kīta*-Vortragspriester rief. Abschluss der Handlungen war, dass der König in den ^{GIS}GIGIR-*ni*-Streitwagen stieg und entweder – wenn es *ḥamešhi*-Frühling war – nach Ankuwa oder – wenn es *zenanti*-Herbst war – nach Katapa weiterreiste. Weiterreise per Streitwagen nach Ankuwa auch in KUB 20. 96 Vs. III 21'. Diese Route deckt sich mit der Fortsetzung des Reiseverlaufs im herbstlichen *nuntarrijašḥaš*-Fest

Typisch war bei Libationen die Kombination von Vokalmusik mit der INANNA-Harfe. Im Totenritual wurde die musikalische Soundscape sogar nur während der Libationen aktiviert³⁵⁴⁷. Auch Reinigungsriten konnten von einem *arraš išhamai-*, »Waschlied« begleitet werden³⁵⁴⁸, Handlungen der Priester auf dem Dach besungen³⁵⁴⁹ und (athletische) Unterhaltungen für die Gottheit bisweilen von Musik untermalt³⁵⁵⁰. Nur selten waren die Vorbereitungen der Kulthandlungen wie das eher alltägliche Brotbacken³⁵⁵¹ oder das Bringen von Zutaten³⁵⁵² sowie die Sprechakte – außer königlicher Gebete – instrumental begleitet³⁵⁵³.

Ebenfalls konnte während Orakelanfragen Musik ertönen, aber zur Verkündung der Vorzeichenschauen schwiegen Musik und Instrumente³⁵⁵⁴. Der akustische Bezug zu den Gottheiten dürfte somit lauter inszeniert worden sein als die Verkündigung zu den Menschen. Letzteres ist funktional mit einer besseren Hörbarkeit von Sprache erklärbar, wenn beim Verkünden die Instrumente schweigen. Weiterhin gab es Schweigeanweisungen während der Libation für spezielle Gottheiten, wobei Instrumente gespielt werden durften³⁵⁵⁵. Schweigeanweisungen für Instrumente finden sich auch in anderen Texten³⁵⁵⁶. Das Fehlen von Musik und gedämpfte Stimmen bestimmten den ersten Tag des Totenrituals³⁵⁵⁷. Um Regelmäßigkeiten zu erkennen, bedürfte es einer speziellen Untersuchung.

Im Allgemeinen wurden die Momente der Bewegung und nicht die eher statischen Momente von Gesang begleitet. Wenn funktionale Gründe zwar möglicherweise zumeist gegen die Verwendung von großen Leiern im offenen Raum sprachen, so wurde während der Prozession gleichwohl nicht nur gesungen³⁵⁵⁸, sondern auch mit Trommeln, Becken und – seltener – eben auf Leiern musiziert³⁵⁵⁹.

nach Katapa (KUB 10. 48 II 9'–12', zum *nuntarrijašhaš*-Fest s. III 1.3) bzw. des frühjährlichen AN.TAḪ.ŠUM^(SAR)-Festes (KBo 10. 20 IV 16–19) nach Ankuwa. – Popko 2002a, 669 f. in KBo 22. 181: Der König »trinkt« in einer ersten *arḫuzna*-Kultanlage der Sonnengöttin und Mezzulla, wobei das kleine INANNA-Instrument gespielt (?) und gesungen wird. In der zweiten, der ^{GIS}*warḫuizna*-Kultanlage der Stadt Kulila »trinkt« er (für) die Sonnengöttin, Mezzulla sowie dem Wettergott mit den gleichen musikalischen Handlungen wie bei der ersten Kultanlage, zu *arḫuzna* s. I 1.2.1.1.1.5.

3546 Schuol 2004a, 9 f. 187 f.

3547 CTH 450 (s. I 1.2.2): Am achten Tag mehrmalige Begleitung der Libationsopfer durch die Sänger, die vom großen INANNA-Instrument begleitet wurden, während die ^{LÜ.MEŠ}ALAM.ZU, wie üblich leise »aḥa« flüsterten. Tag 8–9 § 18'' 96–98; § 19'' 101–103 und 106–109. Im letzteren Fall wird speziell erwähnt, dass der *kīta*-Vortragspriester ruhig bleibt. Nochmals in § 29'' 148–150 und in § 33''.

3548 Schuol 2004a, 187 f. KUB 9. 3 [+] 58. 30 Vs. I 11'–13', KUB 51. 1 + 53. 14 + Bo 961/v (+) Bo 584/v Rs. III 20' f. [Dupl. Bo 1238/v, 8' f.]; Bo 670/z (+) Bo 727/z Rs. III 20 f.; Bo 2819 Vs. II 17' f.; Rutherford 2008a, 76. Weitere Belege für »Waschlieder« sind: unter Rutherford 2008a, 82 Anm. 7 zu finden. Haas – Jakob-Rost 1984 erwarten ein längeres Wort (z.B. *arramaš*) an dieser Stelle und schreiben *arraš* mit Fragezeichen. Weitere Belege für Reinigungslieder sind in IBoT 3. 115 (de Martino 1989, 26), wo die Füße der Gottheit gewaschen werden und das Lied des Waschens gesungen wird (*arumaš* SIR); auch Motiv des Füße-Waschens in KUB 45. 5 II 22 (Salvini – Wegner 1986, Nr. 10).

3549 Rutherford 2008a, 76 f. Am fünften Tag des Rituals KUB 9. 3 + begleiten die Mädchen von Kašḫa mit ihrem Gesang die priesterlichen Handlungen auf dem Dach. Zu Handlungen auf dem Dach Arkan 2003, 11–57.

3550 s. Unterhaltungen III 6.1.3; III 6.2.3; vgl. Schuol 2004a, 205. Tanz mit Kampfliedern, Kriegsgesänge für Zababa, s. Schuol 2004a, 207 f. Ring- und Boxkämpfe mit Trommelmusik; vgl. auch die Darstellung auf der Vase aus Hüseyindede B (PM-Nr. 85); Schuol 2004a, 208 f.: Selten bei nicht explizit kultischen Gastmahlen, III 5.1.

3551 Ausnahme möglicherweise in Schuol 2004a, 188 f. Bo 3298 + KUB 25. 32 + KUB 27. 70 + Bo 1628/u (Abschrift des Jüngeren Großreichs eines althethitischen Rituals. Text zum Kult von Karḫna zur Verehrung der Sonnengöttin), wo die Zubereitung des kultisch reinen Brotes von Musik (Trommeln und Becken schlagen und hattischem Gesang) begleitet wurde, wie in einem Ritual für den Wettergott von Kuliwišna belegt ist, s. Schuol 2004a, 189 KBo 15. 33 + 35 Vs. II 7–36; vgl. auch IBoT 4. 30. Ähnlich ist ein Ritual für den Wettergott der Wiese. Am dritten Tag werden Gesang, 27 Brote und ein Ofen erwähnt, KBo 13. 223 Vs. II 1–18.

3552 Schuol 2004a, 188 f. Bo 3298 +. Ein Festzug mit der Kultstatue auf dem Weg zu einem Wald, der Transport der Zutaten für das Backen der Opferbrote sowie das Herbeibringen der fertigen Backwaren wurden durch das Vorangehen von singenden/musizierenden(?) ^{LÜ.MEŠ}NAR besonders betont.

3553 Schuol 2004a, 198–200. 204 f.; Rutherford 2008a, 78: Ein Beispiel für ein eher statisches Ritualgeschehen ist ein Ritual aus Nerik (KUB 20. 10 IV; vgl. Haas 1970, 63. 94): »A sacred cowherd drives bulls and they lock them in the courtyard. The women of Nerik sing the song of the bulls: ›awan kaitgaḫilu^D Taru leli liphappin.« Taru ist der hattische Wettergott; das Lied der Stiere begann mit einer Anrufung an ihn. Haas 1970, 63. 274: *kaitgaḫilu* (*kait*, »Getreide«) + *ga* + *ḫillu* als »Getreide« übersetzt; Soysal 2004a, 284 ist weniger sicher.

3554 Schuol 2004a, 198–200. 204 f.

3555 Cohen 2002, 70 f.: Libation für den Wettergott und Taurit sowie möglicherweise für andere Gottheiten.

3556 Kümmel 1973, 169–178; de Martino 1997, 483.

3557 Puhvel 1991, 17. Nur am Ende der Opferungen wurde anscheinend einmal in den *ḫalatuwa*-Palast gerufen.

3558 Beispielsweise wurde eine Prozession von Turmita (CTH 626, KBo 11. 73), bei der Salz mitgeführt wird, mit hattischem Gesang der ^(MUNUS.MEŠ)*zintuḫis*-Mädchen der Stadt Taḫurpa begleitet. Haas 2003a, 1, 225–227 zu Salz in Ritualen; Klengel 2006, 13 zu Salz im Alltag.

3559 Schuol 2004a, 188 KUB 15. 34 Rs. IV 41'–44' Statuen der Zederngötter; sowie ein Ritual aus Kizzuwatna für Teššup und Ḫebat, das von mehreren Gruppen SängernInnen und InstrumentalistInnen begleitet wird:

Eine spezielle räumliche Anordnung der Musizierenden während der Prozessionen, Umzüge und anderen Ritualhandlungen zeichnete sich nicht ab. In der Prozession bewegten sich Musizierende wie RezitatorInnen und Tanzende sowohl vor als auch hinter den HauptdarstellerInnen³⁵⁶⁰, umkreisten – wenn auch selten – einen Gegenstand³⁵⁶¹ oder warteten innerhalb der Stadt³⁵⁶².

Interessant ist in diesem Zusammenhang das Arrangement der Musizierenden während der Prozession mit der Statue des Gottes Telipinu und anderer Kultgegenstände auf einem Wagen zu einem Fluss zur Reinigung³⁵⁶³. Auf dem Hin- und Rückweg wurden vor einem Wagen *arkammi*-Trommeln und *galgalturi*-Becken gespielt und hinter einem Wagen – möglicherweise dem mit dem Prinzen – sang ein Chor von KLSIKIL-Mädchen.

Zu erkennen war, dass Prozessionen oder Wegstrecken am häufigsten von Gesang, Trommeln und Becken begleitet wurden³⁵⁶⁴. Belegt ist die musikalisch untermalte Prozession bereits seit der althethitischen Zeit³⁵⁶⁵.

KBo 21. 34 + IBoT 1. 7 Vs. II 9 f. Rutherford 2008a, 76 f. Telipinu-Festritual: *arkammi*-Trommeln, *galgalturi*-Becken, Chor von KLSIKIL-Mädchen. – Singer 1983, 62; Singer 1984, 19 f. KBo 10. 24 Rs. IV 5-18; Klinger 1996, 237 f.; Rutherford 2005, 623-640; Rutherford 2008a, 76: Zur großen Prozession des KILAM-Festes gehörten ^{LÜ.MES}HUB.BI-Tänzer, ein ^{LÜ}*palwatalla*-Reziteur/Händeklatscher und der Chor der »Männer von Anunuwa«. Der Gesang dieser Männer mit dem Text »[...] zu *wamaniya*/[...] *izuwatueš*/[...] *kanewa*/[...] *šaliu*« wurde von dem INANNA-Instrument und dem Schlagen der Speere begleitet. Des Weiteren musizierten im KILAM-Fest Sänger und Harfen-/Trommlerinnen beim Wechsel des Umsetzungsraums zum Tempel der *Ḫalki*. Anschließend verließ der König seinen beobachtenden Standort und fuhr in einer Kutsche zum Tor des Tempels der *Ḫalki* (Getreidegöttin), wobei Musizierende – ^{LÜ.MES}GALA, Kultsänger und ^{MUNUS.MES}*arkammaijaleš*-Harfenspielerinnen – vor und hinter der Kutsche des Herrschenden hergingen. In den Anweisungen ist festgelegt, dass zwar Harfe und Tamburin gespielt wurden, aber nicht gesungen.

3560 Schul 2004a, 187-190, 187 KBo 10. 24 Rs. IV 13-18: sinngemäß (13) Der Priestersänger (und) die Trommlerinnen laufen (14 f.) vor und hinter dem König. (16) Die Trommel und das Becken (17) schlagen sie ständig. (18) Sie singen aber nicht. Vgl. auch Schul 2004a, 187 KBo 17. 15 Vs. 18'-22', KUB 10. 28 Vs. III 7'-9': Nach einer Handlung im AN.TAḪ.ŠUM^(SAR)-Fest, als der König und die Königin sowie die Würdenträger, die Leibgardisten und Palastbediensteten das *ḫalentuwa*-Haus verlassen, sind sie umringt von ^{LÜ.MES}ALAM.ZU₉. Diese spielen Trommel, Laute und Becken. Popko 1994, 86. 222-225 KUB 20. 19 + Vs. III 2, 11; Bo 5110, 13': Die ^{LÜ.MES}ZITTI-Leute tanzen und spielen Harfe und es gibt Tanzende, die klatschen. Schul 2004a, 187 KBo 17. 28 6'-11': Nach dem Verlassen des Tempels der *Ḫalkiš* befinden sich Beckenspieler(innen?) vor und hinter dem König. KUB 46. 2 Vs. II 3'-11': Auch bei der königlichen Ankunft am Totentempel von Nerik wurde das Königspaar in ähnlicher Weise begleitet von einem Priester, den Männern des Totentempels und Tanzenden, Rezitatoren und Musizierenden (u. a. TrommlerInnen). – Auf der Fahrt zum Dorf Wargatawi und auf dem Weg in den Wald schritten die Sängern stets hinter der Priesterin bzw. ihrer Kutsche her (zu Fortbewegungsmitteln s. III 2.2.9).

3561 McMahon 1991, 155. 179; Rutherford 2008a, 77 f. »Fest der Erneuerung des *kurša*«. Der alte *kurša*-Askos (zum *kurša*- s. I 1.2.1.2.2) von *Ḫattuša* wurde nach Durmita/Turmitta gebracht und dort neu benannt als Schutzgott

von Zapatiskuwa. In diesem Ritual sangen die Sänger von *Ḫattuša*, die Hundemänner »bellten« und die Sänger von Turmitta kamen herein, gingen einmal um den Herd und sangen zu Ehren dieser Gottheit. Das »Bellen« der Hundemänner erfolgte laut Collins 1989, 312 f. unter Begleitung des großen INANNA-Instruments in CTH 625 KBo 4. 13 VI 7. »Bellen« – ohne Nennung der Hundemänner – erscheint in CTH 649 KUB 20. 90 IV. – Das Motiv des Herdes und sein Besingen taucht auch zweimal in CTH 739, KUB 12. 8 + »Ritual der Männer von Tuḫumijara« auf. Hier heißt es: »The men of Tuḫumijara arrive at the hearth and three men shout, and the *panku* sings thus: *kiruša mai tuḫašta/lammašakai wurum katte/tabarna warak/warašib zuruš iera/kiyaruša/tiltililiaš/tiltililiḫuš/And they go on*«. In diesem Lied geht es um den König (*labarna*) als Herrscher (*katte*) des Landes (*wurum*). Im weiteren Verlauf des Textes singen die Männer der Stadt Tuḫumijara zweimal selbst. Die *panku*-Gesamtheit, d. h. auch die drei Rufer, singt dies. Die Gesamtheit bezieht sich entweder auf alle Männer der Stadt Tuḫumijara oder auf alle Anwesenden. Rutherford meint, dass die Geräusche zur Ankunft der Männer der Stadt Tuḫumijara erklingen, s. auch Melchert 1998a.

3562 Klinger 1996, 719-726; Rutherford 2008a, 77 CTH 741.

3563 Zum Telipinu-Mythos (*mugawar*) CTH 324, s. III 1.5.1. Haas – Jakob-Rost 1984, 27. 60. 62; Schul 2004a, 187 f. García Trabazo – Grodek 2005, 75-77; Görke 2008, 62 f. KUB 9. 3 + Vs. I 7'-15'; Rutherford 2008a, 76 f.: »The four priests of Kasha turn their eyes to the river, sit. Then they take livers and hearts, and stand up. Then they speak to the lord of Hanhana like this: ›O lord of Hanhana you have vanished into the river.‹ Then they set the god (Telepinu) on the wagon, and his priest accompanies him and holds the god in place. The equipment of the god and the deities they raise up behind him. They strike cymbals and tambourines before the god, and behind him the girls (^{MUNUS.MES}KLSIKIL) sing. In front of the god are the people, three oxen and sheep«; Rieken 2012.

3564 Schul 2004a, 188. 190 CTH 649 KBo 10. 27, ein Festfragment, das die (^{MUNUS})NIN.DINGIR-Priesterin nennt und das nach Schul zum *purull(ja)*-Festritual gehören könnte. ^DKantipuiitti ^D*kurša*. Ein Festzug mit der (^{MUNUS})NIN.DINGIR-Priesterin und dem ^D*kurša*-Askos des Kantipuiitti-Schutzgottes wurde von einem Chor aus Anunuwa und dem Chor der (^{MUNUS.MES})*zintuḫi* sowie Trommeln und Becken begleitet.

3565 Haas – Wäfler 1976, 82-85; Neu 1980, 74 Nr. 27; Taggar-Cohen 2006, 273; Görke 2008, 62 CTH 645. 6

Die Musik begann meist, wenn der König den Schauplatz der Ritualhandlungen verließ und sich zum nächsten Ort begab³⁵⁶⁶. Die Aussage Rutherfords, dass der Gesang in Kombination mit dem Erreichen von bestimmten signifikanten, möglicherweise liminalen Punkten ertönt, ist nur bedingt nachzuvollziehen, wenn auch Gesang oft bei Ortsraumveränderungen ertönte, allerdings dann während der Vorwärtsbewegung³⁵⁶⁷. Bei der Ankunft an liminalen Punkten wurden eher die folgenden Sprechakte vollzogen.

III 3.1.2 Sprechakte

Den Hörreiz aktivierten beim Ritualgeschehen im ›offenen Raum‹ nicht nur Musik, sondern auch andere Geräusche³⁵⁶⁸ und insbesondere Sprache³⁵⁶⁹. Verbale Sprachformen in den Ritualen äußerten sich u. a. in Form von Anrufungen und Gebeten, Fürbitten, Wünschen, Sprüchen wie Beschwörungen, Flüchen sowie Eiden, (Wechsel-)Gesängen und Litaneien³⁵⁷⁰. Alle Rituale enthielten verbale Elemente³⁵⁷¹. Sogar im Totenritual erzeugten – trotz Schweigeanweisung – mehrere geflüsterte Anrufungen an die Gottheiten transformatorische Wirksamkeiten³⁵⁷².

Die Sprachformen mit der Bitte um göttliches Erscheinen können als Sprechakte und damit als performativ-manipulatives In-die-Welt-rufen gelten³⁵⁷³. Dabei diente die »Zunge als eine Brücke«³⁵⁷⁴. Die Anlockung der Gottheiten und anderer Wesen erfolgte bisweilen allein durch das Aussprechen des performativ-wirksamen Rufnamens³⁵⁷⁵. Angelockt wurden Gottheiten, da nicht immer davon auszugehen war, dass sie im Tempel oder an anderen Ortsräumen in ihren Bildwerken verblieben, wenn sie dessen nicht

KBo 17. 15 Rs. 18'–23' »Fest für die unterirdischen Gottheiten« als Beispiel für den königlichen Ortswechsel angeführt. Hier wurde der König auf dem Weg zwischen dem *makzi*-Haus (I 1.2.2.3.1) und dem *hešta*-Haus von Musizierenden und Kultpersonal begleitet (zum *hešta*- s. I 1.2.2.3). Der DUMU.É.GAL-Palastbedienstete (es folgt eine Fehlstelle), *ZITTI*-Leute, Tanzende, ^{LU}ALAM.ZU₉-Rezitator sowie Menschen mit *argammi*- und *galgalturi*-Instrumenten eilten dem König in seiner Kutsche voran (zu Fortbewegungsmitteln s. III 2.2.9).

3566 Schuol 2004a, 19. 197; KBo 4. 9 Vs. I 33–50 Dupl. KUB 15. 1 Vs. I 32–41: Verlassen des *halentuwa*; während des AN.TAḪ.ŠUM^(SAR)-Festes; KBo 10. 24 Rs. IV 10–18: Eine Kutschfahrt wird von Trommeln, Becken und Gesang begleitet, Beginn der Kutschfahrt am *halentuwa*; vgl. KBo 30. 77 Vs. III 7'–9'.

3567 Rutherford 2008a, 76.

3568 Nicht-intentionelle Geräusche sind in den Schriftquellen selten überliefert und können demnach nicht vorgestellt werden. Beispielsweise dürfte das Zerschlagen von Gefäßen und anderem Ritualzubehör im Totenritual nicht ohne Geräusche geschehen sein und Signalwirkung gehabt haben.

3569 Christiansen 2012.

3570 Zu den verschiedenen Kommunikationsarten s. Laroche 1964–1965, 3–29; Badali 1989, 282–292; Alp 1990, 107–113 differenziert zwischen dem an eine Gottheit gerichteten »Gebet« und der an einen Menschen gerichteten »Bitte«; Beckman 1999c, 519–534; Polvani 2004, 369; Archi 2009, 209–229; Arroyo-Cambronero 2010, 353–376; zu Sprechakten s. II 3.3.1.

Beckman 1999c, 521 *arku war*-, »pleading, defense«, deutsch etwa »Fürsprache, Apologie«?, *arkuwar* Verbalsubstantiv zu *arkuwai*-, »beten, bitten«, z. B. Dardano 2014, 174 z. B. CTH 371 KBo 7. 28 + KBo 8. 92 Vs. 110–140

»Das Gebet an die Sonnengöttin der Erde«. – Friederich 1991, 145; Puhvel 2004, 180 *mukeššar*-, »Bitte, Bittgebet«, Verbalsubstantiv von *mugai*-; zu *keššar*-Hände s. III 6.1.1.1. – Laroche 1964–1965, 20–24; Puhvel 2004, 177–184 *mugawar*- von *mugai*-, »Anrufungen, Invokation«. Weitere Worte für Anrufungen, Gebete sind belegt, eine Unterscheidung in der Bedeutung ist nicht zu treffen, nach Starke 1985, 271. 294 werden sie gesprochen (*memai*-). Zu Sprachformen s. auch Laroche 1964–1965, 13–20; Puhvel 2015, 65. – Zu Beschwörungen s. Torri 2003; de Roos 2007b, 628 f. Meist in sympathischer Weise des *do ut des* (s. II 3.2). – Bachvarova 2009, 26–31 Anrufungen mit Beispielen. – Zu Fluch- und Eidesformen s. Christiansen 2012. Angemerkt sei, dass Fluch- und Segensformeln wie auch Eide klassische Sprechakte der Veränderung sind.

3571 Beckman 1999c, 524.

3572 Sprechakt zur transformatorischen Wirkung des Ritus am Becken in §§ 9' f. und als Anrufung an die Sonnengöttin in § 15'''. Das Gebet an die Göttin war begleitet von Musik (Soundscape). Kapeluš 2011b, Tag 8–9 § 16''' (82): »The singer sings (with the accompaniment of) the *hunzinari*-instrument. (83) The performers exclaim ›aha!‹, (84) while whispering the word. (85) *Kita*-functionary does not exclaim«.

3573 Zu Sprechakten s. II 3.3.1. Auch Arroyo Cambronero 2010, 353–376 wendete die Sprechakt-Theorie nach Austin auf hethitische Quellen an.

3574 Güterbock – Hoffner 1989, 24 f.; Beckman 1999c, 524 f. KBo 11. 10 III 17, Anrufungen wurden auch als *lala*, EME.ḪI.A-, »Zungen, magische Sprüche« bezeichnet. Zu *haluka*-, »Botschaften« an die Gottheiten s. auch Pecchioli-Daddi 2014, 290 f.

3575 Schuol 2004a, 206: so im hethitischen Totenritual zu belegen.

Willens waren. Dies belegen beispielsweise die umfangreichen Beschwörungen des erzürnten Gottes im Telipinu-Festrituals³⁵⁷⁶.

Ein anderes Beispiel für einen Sprechakt lautet: »Erhebe Dich, Wettergott von Zippalanda, aus dem süßen Schlaf. Siehe, dich bringt Tabarna, der König, der Priester deiner Mutter, auf deinen geliebten Berg Taḫa«³⁵⁷⁷. Nach diesem Ausspruch innerhalb des Tempels des Wettergottes startete wie angekündigt die Prozession in den »offenen Raum«. Auch die Sakralisierung des Wassers der Reinigung erfolgte per Sprechakt und unter implizitem Verweis auf *illo tempore*³⁵⁷⁸.

Die Kommunikation mit den Gottheiten verlief auf der verbalen Ebene zumeist ohne artikulierte Antwort³⁵⁷⁹. Dafür verkündeten sie ihr Erscheinen bzw. ihre Botschaft durch andere, teils akustische Hinweise. Zu den akustischen Hinweisen gehörten Geräusche wie Donnergrollen³⁵⁸⁰ oder der Ruf eines (Š u r a š š u r a -) Vogels³⁵⁸¹. Auch sichtbare (Himmels-)Phänomene³⁵⁸² und Träume³⁵⁸³ galten als symbolische Kommunikation der Gottheiten und wurden als Botschaften interpretiert.

Bei Sprechakten ist bisweilen die Richtungsangabe »oben, hoch, hinauf« belegt: *šarā ḫalzai-* »hoch rufen«³⁵⁸⁴, *šarā ḫuek-* »nach oben beten«³⁵⁸⁵, *šarā kallišš-* von unten »hoch herbeirufen«³⁵⁸⁶, *šarā mema-* »nach oben sprechen«³⁵⁸⁷, *šarā taškupa-* »den Ruf erheben«³⁵⁸⁸. Auf der anderen Seite wurde »oben« gehört³⁵⁸⁹. Mit dem Wort *šēr-*, »oben, oberhalb; auf, für«³⁵⁹⁰ waren keine Sprechakte gebildet, da ihm Richtungsbezüge vom Sender zum Empfänger fehlen³⁵⁹¹.

Illokutionäre und lokutionäre Sprechakte zielen auf die transzendente, göttliche Ebene und drücken inhaltlich auf einer primären, von Menschen hörbaren Kommunikationsebene aus, was geschehen oder erreicht werden soll³⁵⁹². Sie wurden von einem oder einer speziellen und damit aus der Gruppe herausgehobenen Ritualbeauftragten artikuliert und haben daher wohl nicht den gemeinschaftsstiftenden Effekt, wie ihn Chorgesang haben kann.

3576 s. III 1.5.1.

3577 Archi 1979b, 29 f.; Haas 1982, 63; Haas 1994, 738 KUB 41. 29 Dupl. IBoT 4. 92 Vs. III *purullija*-Fest; s. auch del Monte – Tischler 1978, 374 KUB 40. 29 (»Rechtssprüche betreffend einen Grenzkonflikt zwischen Nuḫašše und Barga sowie Übereinkunft mit Duppi-Teššup von Amuru«, CTH 63 A) wohl zu korrigieren zu KUB 41. 29 III 3'-12'.

3578 s. Wasser der Reinigung III 1.3.3.2.

3579 Inwieweit PriesterInnen die Rolle von Gottheiten übernahmen, wurde im Rahmen dieser Arbeit nicht recherchiert.

3580 s. III 1.5.

3581 Haas 1970, 173 KUB 36. 89 Rs. 53 interpretiert den Vogel als einen Vogel, der den Regen durch sein Rufen ankündigt. Solche Vögel sind Specht, Kuckuck, Heerschnecke, Regenpfeifer, Regenvogel, Gießvogel, Hawerzicke. Außerdem gibt es im Kontext des ^(GIS)*arḫuz(za)na* (s. I 1.2.1.1.1.5) einen *šura*-Gegenstand, dessen Übersetzung aber unklar ist, ein *šuraššura*-Vogel ruft den Wettergott und damit den Regen.

3582 Zu Wasser und Mantik s. III 1.3.3.3.

3583 Beckman 1999c, 525-534; Pecchioli-Daddi 2014, 289: In Träumen konnten die Götter hingegen sprechen.

3584 Güterbock u.a. 2005, 213 Nr. B 1 a 13'. In KBo 3. 7 III 25-28 rief der Wettergott des Himmels im Illujanka-Mythos seinen Vater hoch zum Himmel an, auch hoch zu den himmlischen Gottheiten rufend.

3585 Güterbock u.a. 2005, 213 f. Nr. B 1 a 17': »to pronounce incantations upward«.

3586 Güterbock u.a. 2005, 215 Nr. B 1 a 23' KUB 17. 5 4-6: Die Göttin Inara rief Illujanka aus seiner Höhle nach oben.

3587 Güterbock u.a. 2005, 216 Nr. B 1 a 30': z. B. im Kontext eines Totenrituals KUB 30. 28 Rs. 8 f., wo vom Dach sechsmal nach unten und sechsmal nach oben gesprochen wurde.

3588 Güterbock u.a. 2005, 219 Nr. B 1 a 51' Vertrag KUB 31. 105 20: »to raise a cry [...] (and send messengers to me)«.

3589 Güterbock u.a. 2005, 224 B 2 h. mit *ištamašš-*, »to hear up above: (Tašmišu cried put three times) [...] and up in [hea]ven the gods heard (the sound)« (CTH 345, KBo 26. 65 IV 16 f. »Lied von Ullikummi«). In der Verwendung hier synonym zu *šer* »oben« verstanden.

3590 Güterbock u.a. 2013, 400-436 *šēr*, *šer* = UGU. Adverb, Präverb, Postposition. 400: »1. (local postpos., local adv.) (up)on, on top of, over (contiguous), 2. (local postpos.) over, above (non-contiguous), 3. (local adv., local postpos.) up there, up in, above at, 4. (preverb) up, 5. (postpos.) for/against (the benefit/sake of), on behalf of, 7. in combination w. another adv., postpos., or prev., 8. idiomatic expressions, 9. summary and discussion«.

3591 Das Wort in Kombinationen mit Lauten: Güterbock u.a. 2013, 420 Nr. 3. a. 6': »up there, up in, above at« als Adverb mit *uwai-*, »to cry«, »Up in heaven the divine ones are crying out«, KBo 10. 24 III 13 f. – Güterbock u.a. 2013, 424 Nr. 4 c: als Präverb mit *kallias-* »to summon, evoke, call up«, (»Und oben beschwören sie«). »And they evoke the pit of the Sungoddess of the Earth and the pit of Ḫalki«, IBoT 2. 80 Rs. 1-4. Beide Beispiele sind mit dem Ortsraum und nicht mit dem Sprechakt verbunden.

3592 Zu lokutionärer/illokutionärer Sprache s. II 3.3.1.

Die AkteurInnen der Sprechakte im ›offenen Raum‹ waren wie beim intramuralen Geschehen vor allem die ^{LÜ.MEŠ}ALAM.ZU₉-Rezitatoren³⁵⁹³, der/die (^{LÜ/MUNUS})*palwatalla*-, »KlatscherInnen«³⁵⁹⁴ und der ^{LÜ}*kīta*-, »Vortragspriester«³⁵⁹⁵. Die ^{LÜ.MEŠ}ALAM.ZU übernahmen wie der ^{LÜ}*kīta*- üblicherweise die praktische Umsetzung von verbalen Ritualelementen, die Klatschenden betonten andere Aktivitäten und kreierten Aufmerksamkeit. Oft war es der ^{LÜ}*kīta*-Vortragspriester, mit dessen Handlungen Anweisungen zur Soundscape endeten.

Eine apotropäische Wirkung wurde wahrscheinlich durch die geräuschvollen Aktionen des ^{LÜ}AZU erreicht³⁵⁹⁶. Stetig stellte der ^{LÜ}AZU-Arzt unter Sprechen von Beschwörungen und Rasseln mit der (GIS)*mukar*-Rahmenrassel eine Soundscape für den König bei seinem Auftritt in der Umwelt her³⁵⁹⁷. Damit

3593 Singer 1984, 64: ^{LÜ.MEŠ}ALAM.ZU₉-, »Komödianten« (ALAM.KAxUD/ALAM.KAxA); Güterbock 1989b, 307-309; Friederich 1991, 264: »Statuenanbeter«; Gilan 2001, 121 f.: »Performer/Schauspieler« mit Schreibweise ^{LÜ.MEŠ}ALAN.ZU₉; Hutter 2008, 83: »Spaßmacher«; Brosch 2014a: »Rezitatoren«. Zu ihren Handlungsfeldern s. de Martino 1984, 131-148; Popko 1994, 21. 182-185 CTH 592. 2 KBo 13. 214 Rs.⁷ IV 11', Herbst- und Frühlingsfest in Zippalanda; Popko 1994, 206-215 CTH 635 KUB 11. 30 + KUB 44. 14 Vs. III 30'. Rs. IV 11' »Fragmente der Feste von Zippalanda und Berg Daḥa«; Popko 1994, 300 f. CTH 635 IBoT 3. 29 7'; Birchler 2006, 173 KUB 20. 96 Vs. II 6'. III 17'. Es ist zumeist diese Person bzw. Personengruppe, die bei Ankunft am Tor »aḥa« rufen.

3594 Pecchioli-Daddi 1982, 246-252. Die ^{MUNUS}*palwatalla* praktizierte laut Popko 1994, 78 f. im Kult von Arinna und Zippalanda und daneben im hurritischen (*h*)*išuwā*-Fest und in personenbezogenen Ritualen (z. B. KBo 11. 18 Rs. V 11'; KBo 16. 71 + Rs. IV 9; KBo 16. 78 Rs. IV 7 und in dem damit verwandten Text KBo 16. 49 Vs. I 14'). Collins 1995a, 324 Anm. 18; Hazenbos 2003, 135. 140 CTH 519 KBo 2. 8 Rs. III 24' f.: Sichelfest (EZEN₄ ^{URUDU}ŠU.KIN); Schuol 2004a, 1. 172-174. 190 f.: Die ^{MUNUS}*palwatalla* wie auch der häufiger belegte ^{LÜ}*palwatalla* hatten die Aufgabe, Lärm/Musik zu verursachen. Sie klatschten in die Hände, rezitierten oder psalmodierten, möglicherweise leitete der/die (^{LÜ/MUNUS})*palwatalla* oder andere KultfunktionärInnen, die klatschten, durch das Klatschen das Zusammenspiel der verschiedenen Instrumente. Die ^{MUNUS}*palwatalla* stand in engerer Beziehung zu den Kultstädten Arinna und Zippalanda (hier rezitierend). Sie ist in Zippalanda seit der althethitischen Zeit belegt.

3595 Alte Lesung bei Otten 1971a: ^{LÜ}*kidaš*-. Puhvel 1997, 200 f.: Seine typische Handlung ist *ḥalzai*-, »rufen«. Nur in männlicher Form und als Einzelperson belegt. *kīta*-Vortragspriester z. B. in den Texten KUB 2. 5 I 27 und IV 10; CTH 612 KBo 4. 9 III 22. 25, AN.TAḤ.ŠUM^{SAR}, 16. Tag: Tempel des Ziparwa; Sonnengöttin der Unterwelt«; CTH 625 KBo 19. 128 I 11 und IBoT 2. 5 Vs. 11 »Fragmente des AN.TAḤ.ŠUM^{SAR}-Festes«; CTH 598 KUB 2. 6 IV 11-13, »Winterfest für die Sonnengöttin von Arinna«; CTH 670 KBo 20. 1 II 9 und ABoT 1⁷. 10 Vs. 5 »Festritualfragmente«; CTH 627 KBo 27. 42 II 57 und IV 5 f. KILAM-Fest. - CTH 262 IBoT 1. 36 IV 4 f.: »Instruktionen für die ^{LÜ.MEŠ}MEŠEDI«, wo sie explizit nicht rufen dürfen. Popko 1994, 182-185 CTH 592 KBo 13. 214 Rs. IV? 12' »Frühlingsfest in Zippalanda« - Ausnahme bei den Aktionen der Königin an der Stele der Ḥaratši in CTH 635 Bo 6207

Vs. III 5'-12', »Fragmente der Feste von Zippalanda und Berg Daḥa« (vgl. Popko 1994, 206-215 CTH 635 KUB 11. 30 + KUB 44. 14 im *nuntarrijašḥa*-Fest, zum *nuntarrijašḥa*-Fest s. III 1.3). Hier war die Gestaltung der Soundscape stark formalisiert, wiederholt heißt es: »[D]ie *ḥallijari*-Leute singen zur kleinen Leier, der ^{LÜ}ALAM.ZU₉-Schauspieler spricht, der *palwatalla*-Mann klatscht und der *kīta*-Mann ruft«, der Mann und die Frau des Wettergottes lassen mehrmals die Nachricht los. Dies geschah beim Opfer an der wohl innerhalb der Stadt gelegenen ^{NA4}ZL.KIN für den Wettergott von Zippalanda, den Berg Daḥa und Ḥašmaiu, s. auch Popko 2004, 260 f.; Birchler 2006, 173. KUB 11. 30 Vs. III 23'-32': »23' Die Gottheit kommt zum Tor hinunter. 24' Der Mann des Wettergottes läßt die Nachricht los. 25' Der *palwatalla*-Mann klatscht. Der König tritt zur Kultstele 26' hin und beopfert reihum drei (Gottheiten): 27' den Wettergott von Zippalanda, 28' den Berg Daḥa und Ḥašmaiu. 29' Die *ḥallijari*-Leute singen zur kleinen 30' Leier, der Schauspieler spricht, 31' der *palwatalla*-Mann klatscht, 32' der *kīta*-Mann ruft«. Und am Berg Daḥa werden Opfer durch den König an den Wettergott von Zippalanda, den Berg Daḥaja und einen Berg, dessen Name nicht erhalten geblieben ist (Rs. IV 9'-12'), vollzogen. In letzterem Fall ließ zusätzlich der »Mann des Wettergottes« die Nachricht los. Gleiche Reihung während der Libationen am Berg Daḥa (KUB 20. 96 Vs. III 16'-18', kurz bevor der König in seine Kutsche steigt. Popko 1994, 178 f. CTH 592. 2 KBo 11. 49 12'-14': Auch am Berg Daḥa nimmt erst der Vorderste [GAL] der DUMU^{MEŠ}.Ē.GAL-Palastbediensteten dem König den Lituus weg, woraufhin sich dieser niederwirft und der ^{LÜ}ALAM.ZU₉ spricht und der *kīta* ruft. Popko 1994, 182-184: ebenso an diesem Berg in KBo 13. 214 Rs. IV⁷ 12' und Popko 1994, 222-229 in KUB 20. 19 + KUB 51. 87 Rs. IV 18'-20': Man singt zur großen Leier. (19') Man schlägt *arkami*- und *galgalturi*-. (20') Der ^{LÜ}ALAM.ZU₉-Rezitator, der *palwatalla*-Mann, der *kīta*. (21') Ein Sauerbrot.

3596 Schuol 2004a, 207.

3597 Wenn man die Anweisungen für die (^{LÜ.MEŠ})*MEŠEDI*-Leibwache des Königs als Regeln für den Alltag ansieht. McMahon 1997a, 227-229: 227 IBoT 1. 36 übersetzt wie folgt: »§ 23 (II 44-46) After that (there is) an interval of one *IKU*. (Then) a man of the golden spear holds a plated spear, and the physician holds a sistrum(?). They march together, and the physician recites spells«. von Soden 1965, 370: Neben verschiedenen Bedeutungen ist *IKU(M)* sumerisches Lehnwort und in mittelassyrischer Zeit ein Längenmaß; Schuol 2004a, 16 f. Zum ^{LÜ}AZU bzw. (^{LÜ})*MEŠEDI* s. III 2.3.1.2.

sicherte er auf der ›immanenten Ebene‹ die rituelle Reinheit des Königs durch die Beschwörungen (illokutionäre Sprechakte³⁵⁹⁸) und rief auf der ›transzendenten Ebene‹ mit dem Instrument die Aufmerksamkeit der (guten) Gottheiten herbei³⁵⁹⁹.

Der Inhalt der verbalen Sprachformen ist heute nicht immer verständlich. Es ist anzunehmen, dass sogar die Ritualbeteiligten die Bedeutung vor allem hattischer Worte bisweilen nicht mehr verstanden. Möglicherweise wurde allein ihrem Klang ein (transformatorischer) Wert zugemessen³⁶⁰⁰. Eine von der Alltagssprache entfernte, göttliche Kommunikationsform mag sich andeuten. Doris Prechel und Julia Torri meinen sogar, dass die »Benutzung bestimmter Ausdrücke, eine besondere Syntax und eine systematische Verwendung bestimmter, oftmals ausgefallener, Begriffe« Merkmale »einer liturgischen (Fach-) Sprache« sein könnten³⁶⁰¹.

Während der Opferhandlungen verstärkten Ausrufe wie »aḥa«, »kašmišša«³⁶⁰², »mišša«³⁶⁰³ oder ein Hornsignal³⁶⁰⁴ den performativen Charakter, weckten die Aufmerksamkeit und markierten die Momente des Übergangs. Sie sind als illokutionäre Sprechhandlungen zu identifizieren³⁶⁰⁵. Bei diesen und ähnlichen Worten dürfte es sich um aus der Quellsprache entlehnte Begriffe handeln – vergleichbar mit dem »Amen« in der christlichen Kirche³⁶⁰⁶.

Der Ausruf »aḥa« begleitete vor allem die Ankunft an (Stadt-)Toren, wurde aber auch innerhalb von Ritualen ausgesprochen³⁶⁰⁷. So wurde zwar die Reise und Ankunft des Königs durch Gesang untermalt, die Ankunft am Tor jedoch typischerweise durch das »aḥa« des ^{LÜ}ALAM.ZU₉-Rezitators und einer Antwort[?] des (^{LÜ})*kīta*-Vortragspriesters inszeniert³⁶⁰⁸. Erst im Anschluss fuhr der König in den Palast, wo ebenfalls illokutionäre Akte des Willkommens oder Übergangs gesprochen wurden³⁶⁰⁹. Die Worte *waršuli* und *waršuliš* »Besänftigung, Beruhigung« könnten hingegen das Ende der Handlungen (des Kampfes?) markiert haben³⁶¹⁰.

Lautstärke und Intonation waren ebenfalls von Relevanz: Im Totenritual flüsterten die ^{LÜ.MEŠ}ALAM.ZU₉ das Wort »aḥa« nach dem Opfer³⁶¹¹. Zu bedenken ist ebenfalls, dass laute Geräusche einen Widerhall vor

3598 Zu illokutionären Sprechakten s. II 3.3.1.

3599 de Martino 1997, 483, 486 KBo 2. 4 I 23–26; KUB 85. 21 IV 6 f.

3600 Prechel – Torri 2014, 149: verschiedene Beiträge der Tagung »Reden an die Götter? Sakralsprachen im Alten Orient und benachbarten Gebieten – Parlare agli Dei? Linguaggi sacri nel Vicino Oriente antico e nelle aree limittrofe« vom 9.–11. Oktober 2012 in Mainz: Dardano 2014, 174–189; Pecchioli-Daddi 2014, 289–300; Prechel – Torri 2014, 148–150; Rieken 2014, 162–173; Steitler 2014, 301–308. s. Rutherford 2008a, 75, der sich darüber beschwerte, dass die Arbeit zu den Ursprungssprachen in der Forschung »almost wholly neglected« war.

3601 Prechel – Torri 2014, 149. Zu Einzelbesprechungen sei auf die Literatur verwiesen. Zusammenstellung spezieller syntaktischer Ausdrücke bei Rieken 2014, 162–173.

3602 Rieken 2014, 164.

3603 Bryce 2002, 190.

3604 de Martino 1995, 2663; Birchler 2006, 173; s. auch CTH 530 IBoT 2. 103 IV 11–14, Signal per Horn, Ausrufer ruft, KUB 20. 96 Vs. III 16'–18'.

3605 Zu lokutionären/illokutionären Sprechakten s. II 3.3.1.

3606 Rieken 2014, 163.

3607 Friedrich 1991, 316: »undeutender Zuruf im Ritual«; Puhvel 1984, ohne Eintrag; Haas 1994, 281 CTH 635 KUB 41. 41 Rs. V⁷ 7'–13' »Fragmente der Feste von Zippalanda und Berg Daḥa«. Popko 1994, KUB 41. 46 Vs. III 10–21 (in Zippalanda). Collins 1995b, 82, z. B. CTH 694 KBo 20. 72 II 14'–18'. Taggar-Cohen 2006, 344 f. (Szenerie am Tor des Palastes der Königin in Katapa): Wenn der König herbeikommt, wurde hattisch gesungen, ein ^{LÜ}ALAM.ZU₉ und ein *kīta*-Vortragspriester liefen vor dem König und der ^{LÜ}ALAM.ZU₉ und *kīta* riefen »aḥa«, wenn der König das Tor betrat. Ein Tisch mit blauem Stoff und *hurupi*-Brotten

war hier vorbereitet. Die (^{MUNUS})AMA.DINGIR breitete das Brot unten vor dem König aus, Silber und Gold hob sie hoch [...] sie stellte (etwas) ab und platzierte vier NINDA.ÉRIN^{MEŠ}-Soldatenbrote. Birchler 2006, 173 KUB 20. 48 (+) I 5'–7' (auf dem Berg Tapala); Transliteration in Groddek 2004b, 85–87. Arkan 2007b, 51 KUB 41. 46 III 16 Zippalanda Fragment: Der ^{LÜ}ALAM.ZU₉ ruft »aḥa«, nachdem die Stadtältesten von Zippalanda im ^{GIS}KÁ standen und sich vor dem König verbeugten. Zu Toren als Umsetzungsräume s. III 1.3.1.3; zu »aḥa« s. III 3.1.2.

3608 Nakamura 2002, 151–153; Görke 2008, 58 KBo 11. 73 Vs. III? 7'–25', Ankunft am Stadttor in Taḥurpa im *nuntarijašḥa*-Fest am vierten Tag, wo die Ankunft des Königspaares detaillierter dargestellt wird: »Die *zintuḥi*-Frauen von Taḥurpa aber stehen auf der rechten Seite des Wegs. [Und sie si]ngen auf hattisch. (§-Strich) Der König fährt mit der Kutsche nach Taḥurpa hinein. Wenn er in der Stadt am Tor angelangt, ruft der ^{LÜ}ALAM.ZU₉-Komödiant vor dem Tor *aḥa*. (§-Strich) Auch der *kīta*-Mann ruft. (§-Strich) Dann fährt er (= der König) mit der Kutsche zum Torbau hinauf. [Die ›Leute der‹ Kult-handlung‹ lauf[en voran]. Der König geht in den Palast hinein. (§-Strich)«.

3609 Bei der Ankunft im Palast (KBo 30. 98 + Vs. II 5'–23') begrüßen der rufende ^{LÜ}ALAM.ZU₉-Rezitator und der *kīta*-Vortragspriester den König und der DUMU.É.GAL-Palastbedienstete mit einem goldenen SÜKUR-Speer, ein Bogenschütze mit einem Köcher und ein GAL der DUMU.É.GAL salutieren, s. Nakamura 2002, 146 f.

3610 Carter 1962, 123–153; Friedrich 1991, 247; Görke 2008, 63: *wa-ar-šu-li* (KUB 25. 32 III 28); *wa-ar-šu-liš* (KUB 17. 35 I 33, »Fest des Loses«).

3611 Am zweiten Tag Kapeḫuš 2011a, § 18'': »[...] Inanna-instrument (and) the thick loaves are not (used)«. Tag 2 zur Begleitung von Opferungen: § 19'': »(71) The singers

allem innerhalb von Gebäuden, im Gebirge oder in Tälern haben, während Stoffe eines Zeltges Geräusche dämpfen.

Dass sich Vokalmusik bisweilen nur schwer von Sprechakten differenzieren lässt, wird anhand der Wechselgesänge – besser Wechselgespräche – deutlich. Zwei Einzel-/Vorsängern (2 LÜ^{MES} GAL=ŠUNU) und ein Chor (*pankuš*) mit Horn und Laute »rufen«³⁶¹² bzw. »singen« (*kattan arku*) zur Antwort³⁶¹³. Mit ihrer Performanz riefen die Sprecher verstärkt durch Gesänge im Sinne der performativen Sprechakttheorie Gewitterregen herbei, während die Priester die Lauten dazu schlugen und »vom Dach aus das [Signal-]Horn blasen«³⁶¹⁴.

Wechselgesänge bzw. -gespräche sind nicht nur für den luwischen, sondern auch für den hattischen Kultbereich belegt³⁶¹⁵. Auch wenn sie mit ihrem Refrain rhythmisch wirken konnten und die Bedeutung der Worte oft nicht geklärt ist, dienten sie als Sprechakt, mit dessen Hilfe Wünsche in Wirklichkeiten transformiert werden sollten. Die wechselseitige Form der Kommunikation erfüllte die Funktion des inhaltlichen Austausches mit einer sympathischen Wirksamkeit³⁶¹⁶.

Das *palwai-*, das sowohl von männlichen als auch von weiblichen (LÜ/MUNUS) *palwatalla* ausgeführt wurde, dürfte eine Aufmerksamkeit kreierende Signalwirkung gehabt haben³⁶¹⁷. Es wird behelfsmäßig als »Klatschen« übersetzt³⁶¹⁸ und war eine hörbare Manifestation von Freude und Zuspruch. Die Handlung untermalte Ritualaktivitäten vor allem bei (Schein-)Kämpfen³⁶¹⁹, aber auch beim Opfer, wo es zwischen Opferung und Sprechakt der Herbeirufung³⁶²⁰ bzw. Gebet³⁶²¹ performt wurde. Weiterhin begleiteten ein- bis dreimaliges Klatschen Verbeugungen des Königs vor der Gottheit ebenso wie Trinkriten und Brotbrechen³⁶²². Gleichzeitig wurde teilweise möglicherweise musiziert³⁶²³. Eine Tendenz ist erkennbar, dass eher am Ende einer Ritualpassage, eventuell zur Bekräftigung der vorhergehenden Handlung, geklatscht wurde³⁶²⁴.

[sing] (with the accompaniment of) *hunzinari*-instruments. (72) [The per]formers exclaim ›aha!‹, (73) [w]hile whispering the [word]«. Ebenso §§ 21^{'''}, 23^{'''} f. 26^{'''}–30^{'''}. In § 32^{'''} Wechsel zum Sprechakt: »(154) [When the day] becomes [favour]able, (155) ›*halatuwa!*‹ is exclaim[ed]«. In § 35^{'''}: »[The s]inger (sings with the accompaniment of) the TIBULA¹-instrument«.

3612 Puhvel 1991, 53–64: *halzai-*, *halziya-*, »call out, cry, shout, exclaim, howl; cry for, crave; proclaim, recite, enumerate, read aloud; call summon, invoke, invite; call (by name)«.

3613 Haas 1994, 683; Schuol 2004a, 13 KBo 7. 67 Wechselgesang mit Horn und Laute, (frühestens) aus dem 15. Jh. und damit einer der ältesten Texte dieser luwischen Traditionen. Die erwähnten Männer von Istanuwa und Lullupija tauchen besonders häufig bei musikalischen Darbietungen in der Stadt Istanuwa auf. Sie stehen in süd-anatolisch-luwischer Tradition, da die Texte für die Kulte dieser Stadt zumeist in keilschriftluwisch abgefasst sind. Auch andere luwische Gesänge waren antiphonisch, s. Klinger 1996, 277–284.

3614 Starke 1985, 294–303. 339–342 CTH 772 »Gewittergesänge des Kultes des Pantheon von Istanuwa«, 13. Jh.; Haas 1994, 683 Anm. 57 KBo 4. 11 Vs. 25. Zu Gewitter s. III 1.5.

3615 Wechselgesang wurde wohl mit dem Abstraktum *išhamai-* bezeichnet, Puhvel 1984, 394 f.: »song, melody [...] *ishamiya-*, *ishamai-* sing, sing of«. Zum Hattischen s. Rutherford 2008a, 73–83.

3616 Zu sympathischen Handlungen s. III 1.4.1.

3617 Neu 1983, 135 Anm. 423 formulierte seine Unsicherheit, ob es sich um ein *verbum dicendi* (Verb des Sagens) oder eine geräuschvolle Handlung wie »klatschen« handelt. Badali 1990, 130–142; Collins 1995a, 322 f.: »to cry out, shout for joy, cheer; to make a long, sustained utterance (probably in a loud voice), declaim (?)«. Güterbock – Hoffner 1997, 80–83 lehnen »(in die Hände) klatschen« als Übersetzung ab,

da das Geräusch auch parallel zu Handlungen entstehe, zu denen die AkteurInnen etwas in den Händen trugen. Es handelte sich ihrer Meinung nach um eine hörbare Manifestation von Freude und Zuspruch, die auch in Ritualen performt und oft von Musik und Tanz begleitet wurde. Es war ein Laut der Freude und wohl gleichzeitig der Ruf zum Versammeln zur Freude. Aus den angeführten Beispielen ist eine Funktion des *palwai-* als Laut zum Erreichen der göttlichen Aufmerksamkeit zu erkennen. Schuol 2004a, 172–174. 193 *palwaizzi* »laut klatschen, laut/nachdrücklich/rhythmisch sprechen«; *palwai-*, »ausrufen, rezitieren oder klatschen« (?). s. auch Collins 1995a, 321 mit altgriechischem Vergleich ὀλολύξω.

3618 Schuol 2004a, 2 f. 211: Klatschen wurde in Ägypten wie ein Musikinstrument unterrichtet.

3619 KBo 23. 55: im Rahmen der Scheinkämpfe zwischen »unseren« und den Männern des Feindes am Ende der Kampfhandlung »everyone cheers«/»*hūmanzašš=a palwa-izz[i* (I 6') und »[th]ey cheer«/»*pa]lwānzi* (I 21'), Scheinkämpfe s. III 6.1.3.2.

3620 Collins 1995a, 324: Aber auch im Kumarbi-Mythos wird dieses Wort verwendet. Hier, wenn Tašmišu die Gottheiten für den Kampf zusammenruft; zum Kumarbi-Mythos s. III 1.3.2.1.

3621 Im *hišuwā*-Fest, KBo 24. 76 6': an den Wettergott von Manuzija und Lelluri (zu Berggott Lelluri s. III 1.3.2.2); oder KBo 20. 72 III 15'–18': Vor dem Schlachtopfer für ZABABA wird »aḫa« gerufen, bei der Opferung am (NA₄)*huwaši* heißt es LÜ¹NAR *palwaizzi*.

3622 Schuol 2004a, 172–174. 193 z.B. KBo 4. 13 Rs. VI 3; KBo 15. 48 Vs. II 7'. 29'; KUB 2. 13 Rs. VI 12; KUB 33. 106 Rs. IV 16 f.

3623 Dies schließt Schuol 2004a, 2 f. 211 aus einigen Ritualen, in denen die Reihenfolge der Musik bzw. Sprechakte und Laute in einem Ritual variiert.

3624 Schuol 2004a, 2 f. 211.

Einfache *šawatar*-Horntöne, die in hurritisch beeinflussten Ritualen Verwendung fanden, sind eher nicht der Musik, sondern wie hier den akustischen Signalen zuzuordnen und damit mittelbar den Sprechakten³⁶²⁵.

Festzuhalten ist abschließend, dass auf der Wahrnehmungsebene der Soundscape die Aufmerksamkeit der Gottheiten und der Menschen adressiert wurde. Eher handlungsarme, aber bewegte Passagen des Umherziehens wurden durch Vokal- und Instrumentalmusik akustisch möbliert, Handlungen an die Gottheiten durch sie wiederum betont. An liminalen Punkten vollzogen hingegen eher EinzelakteurInnen Sprechakte, die eine kurzfristige Signalwirkung erzeugten. Gottheiten konnten auf unterschiedliche Weise, aber zumeist verbal und damit hörbar adressiert werden. Auf der menschlichen Ebene wirkte Musik möglicherweise kollektivierend, während Sprechakte hierarchisierten, da Einzelpersonen zum Zentrum der Aktivitäten wurden. Da aber keine Beobachtungen zur Wirkungsweise der Rituale überliefert sind, ist dies nur zu mutmaßen.

Im Rahmen der theoretischen Überlegungen zu Ritualen wurde definiert, dass Ritualgeschehen eine Markierung von Anfang und Ende benötigt³⁶²⁶. Zwar konnte der »aḥa«-Ruf die Ankunft auf der Ebene der Soundscape markieren, eindeutige und wiederholte verbale Markierungen von Ritualen waren ansonsten aber bei der kursorischen Sichtung der Konzepte der Schriftquellen nicht zu identifizieren. Ein typisches Orgelintro oder ein finales »Gehet hin in Frieden« wie in christlicher Liturgie waren in den Schriftquellen nicht erkennbar. Ob es sie nicht gab oder ob solche Handlungen als bekannt vorausgesetzt wurden, muss offenbleiben.

Rituale beinhalten weiterhin – besonders im Fall der Übergangsrituale – Wendepunkte. Diese Wendepunkte wurden auf der Ebene der Soundscape vor allem durch Sprechakte geschaffen und kommuniziert.

III 3.2 Konzepte der Bildwerke

Die Konzepte der Bildwerke werden im Folgenden zur relationalen Praxis der Raumanordnung von Musizierenden, Darstellungskontexten der Instrumente und spezifischen Bildkonventionen befragt. Ziel ist, die Bedeutung und die Umsetzungspraxis von Soundscapes zu ermitteln.

Darstellungen von Musizierenden und Musikinstrumenten sind auf Reliefvasen relativ verbreitet³⁶²⁷. Sie stehen sowohl abseits wie der Lautenspieler in Alaca Höyük (**I-Nr. 2**) als auch in unmittelbarer Nähe zur Hauptperson und der Gottheit. Auf einer Boğazkale-Reliefkeramik blicken sie den Gabenbringenden entgegen, was dafür spricht, dass sich in der Lücke zwischen Gabenbringenden und Musizierenden das Ziel der Gaben – möglicherweise die Gottheit – befand (**PM-Nr. 50**). Auf der Vase von Eskiyyapar (**PM-Nr. 79**) stehen die Musizierenden mit Laute bzw. Tamburin entfernt von der Gottheit auf einer eigenen Standfläche unterhalb der göttlichen. Auch die Gabenbringenden auf dieser Vase befinden sich im Register der Musizierenden und leiten damit nicht unmittelbar das Opfertier der Gottheit zu³⁶²⁸.

Die Vasen von Alaca Höyük³⁶²⁹ und Bitik³⁶³⁰ bieten in diesem Zusammenhang aufgrund ihres fragmentarischen Erhaltungszustands keine Informationen. Auf Fries 1 auf der Hüseyindede-Vase (**PM-Nr. 84**) marschieren und musizieren eine Tamburinpielerin und zwei Lautenspieler vor dem Wagen, dessen Zugstier von einer Person geleitet wird. In ihrer Mitte befinden sich zwei Personen mit erhobenen Händen, die als Tänzerinnen gedeutet werden. Die Rahmung und Inszenierung der Prozession mit dem zentralen Wagen durch eine Soundscape ist klar erkennbar. Auch auf Fries 2 und 3 sind Musizierende. In Fries 2 spielen je ein Lautenspieler und eine Tamburinpielerin als letzte Personen einer Siebenerreihe vor der architektonischen (?) Abgrenzung der Gottheit. In Fries 3 begleitet ein Harfenspieler die Adoration vor der sitzenden Gottheit. Er steht direkt hinter dem Hauptdarsteller. Eine kleinere Person stützt am anderen Ende die Harfe.

3625 Contra Collins 1995b, 82; de Martino 1997, 487: Bestellen für den Einsatz der Hörner sind z. B. KBo 4. 11 Vs. 25 f. (Starke 1985, 340); KUB 45. 49 IV 14 f. Sie können der kizzuwatnäischen Kultsphäre zugeordnet werden.

3626 s. II 3.1.1.

3627 Boehmer 1983, 27–29.

3628 Anzumerken ist, dass von den anderen Registern mit Ausnahme der Gottheit fast keine Fragmente rekonstruierbar sind.

3629 PM-Nr. 13: Die relationale Anordnung der Musizierenden der Vase von Alaca Höyük ist unklar. Die kleinen, in einem Gebäude sitzenden Personen werden als Bild im Bild interpretiert. Dass es sich um verehrte Gottheitsbilder handelt, ist aufgrund des Mangels an Blickkontakt unwahrscheinlich.

3630 PM-Nr. 25: Musizierende sind nicht erhalten.

Auf der Stiersprungvase bilden die Musizierenden einen zentralen Bestandteil des Frieses (**PM-Nr. 85**). Von den insgesamt 13 Personen sind vier Tamburinspieler und eine -spielerin sowie zwei Lautenspieler, zwei Tänzerinnen und drei Stierspringer.

Ähnlich verhält es sich auf der Vase von İnandık (**PM-Nr. 88**). Im oberen Fries 4 stehen Menschen der Soundscape – ein Harfe-, ein Lautenspieler, vier Tamburinspielerinnen, während zwei Personen tanzen und zwei Personen kopulieren.

In Fries 3 begleiten zwei Tamburinspielerinnen mit gegürtetem langem Gewand zwei weibliche Gestalten mit Stab und ungegürtetem, langem Gewand. Davor flankieren zwei Musiker in kurzem Hemd, von denen einer eine Harfe und einer ein unklares Objekt trägt, zwei männliche Personen im kurzen Hemd mit Stäben in den Händen über dem Kopf. Direkt davor befindet sich eine architekturartige Konstruktion. Darauf stehen drei Personen, bei denen es sich möglicherweise um Gottheiten handelt, von denen eine eine Laute und eine ein Tamburin in den Händen hält. Denkbar ist auch, dass sich menschliche Musizierende auf einem Dach aufhielten³⁶³¹. Thema des Frieses ist wohl die Begleitung von Priestergruppen durch Musizierende zu den Gottheiten.

In Fries 2 begleitet jeweils ein Harfist die Libation bzw. Opferszene. Eine Viergruppe – vielleicht eine ›Familie‹ aus zwei Frauen, einem Kind und einem Mann bzw. Ritualzurüster – mit mobilen Altären erscheint hingegen ohne Musik. Auch bei den Nahrungszubereitenden in Fries 1 fehlt Musik, während zentral ein Lautenspieler und zwei Harfisten zum Tanz für zwei Frauen spielen.

Auf einem Rhyton in Form einer Faust ist eine Libation für den Wettergott unter Begleitung von zwei Harfen und mindestens einem Tamburinspieler zu erkennen³⁶³². Eine kniende Person ist ebenfalls rudimentär erhalten. Auch auf dem Hirschrhyton ist der Kniende im Rahmen der Libation und flankiert von Tamburinschlagenden abgebildet (**PM-Nr. 147**).

Musizierende waren stets menschlich. Instrumente gehörten nicht zur Ausstattung von Gottheiten. Unsicherheit besteht lediglich bei den kleinen Figuren, die auf einem architektonischen Element auf der Vase von İnandık, Fries 3 (**PM-Nr. 88**) stehen. Durch ihr Arrangement im Bildraum könnten sie göttlich sein. Da sie allerdings eine Ausnahme darstellen würden, werden sie als menschliche Musizierende auf einem Tempeldach gedeutet.

Dargestellt sind Harfen, eine Art Laute, Tamburine, aber möglicherweise auch Sängerinnen³⁶³³. Laute und Tamburin wurden dabei zumeist kombiniert wie bei der Prozession und dem Gabenbringen (**PM-Nr. 79. 84**). Der Stiersprung auf **PM-Nr. 85** wurde von einem Ensemble aus Tamburinen, einer Art Laute und Sängerinnen begleitet, der Tanz und der Geschlechtsverkehr auf **PM-Nr. 88** von einer kleinen Harfe, Tamburinen und einer Laute. In Alaca Höyük beinhaltete nur die Szene mit den sogenannten Gauklern eine Soundscape (**I-Nr. 2**). Die Adorationen selbst verblieben ohne Musik.

Bei den zentralen Szenen auf Reliefkeramik mit Aktivitätsphasen waren Musizierende mit Instrumenten abgebildet. Mindestens Laute und Tamburin begleiteten die körperbetonten Handlungen. Deshalb wird darauf geschlossen, dass diese Aktivitätsphasen auch in der Praxis musikalisch inszeniert waren, was sich mit den Beschreibungen der Schriftquellen deckt. Bei der Adoration bzw. Libation auf Reliefvasen dient typischerweise die kleine bzw. große Harfe der musikalischen Untermalung (**PM-Nr. 84**: Fries 3; **PM-Nr. 88**: Fries 2). Auf dem Faustrhyton sind zwei Harfen sowie zusätzlich mindestens ein Tamburinspieler zur Begleitung der Opferszene kombiniert³⁶³⁴.

Hinweise auf die Soundscape finden sich sowohl auf den älter- als auch auf den jüngergroßreichzeitlichen Vasen. Unter den Kleinfunden konnten diese Instrumente bisher nicht verifiziert werden.

Rundplastische Darstellungen von Musizierenden sind ebenfalls nicht erhalten. Eine stehende Figurine möglicherweise mit Rahmentrommel/Tamburin in den Händen (**PM-Nr. 136**) wird zwar als hethitischer Musikant aus Boğazkale gedeutet³⁶³⁵. Die Erwerbungs geschichte des Ankaufs 1913 in Würzburg gibt jedoch

3631 T. Özgüç 2002a, 248–251.

3632 Boston, Museum of Fine Arts, Accessions-Nr. 2004.2230, <<https://collections.mfa.org/objects/322343/drinking-vessel-in-the-shape-of-a-fist>> (03.09.2022); Güterbock – Kendall 1995, 45–60.

3633 Harfen: **PM-Nr. 47. 84. 88**. – Lauten: **PM-Nr. 21. 50. 79. 84. 85. 88**; **I-Nr. 2**. – Tamburin: **PM-Nr. 13. 48.**

79. 84. 85. 88. 136? 147?, s. auch **PM-Nr. 136**. – Gesang: **PM-Nr. 85**.

3634 Boston, Museum of Fine Arts, Accessions-Nr. 2004.2230, <<https://collections.mfa.org/objects/322343/drinking-vessel-in-the-shape-of-a-fist>> (03.09.2022); Güterbock – Kendall 1995, 45–60.

3635 Schuol 2004a, 68.

diesbezüglich keinen Hinweis³⁶⁶. Boğazkale ist damit nicht gesichert und da der Fund relativ singulär und zudem aus dem Kunsthandel ist, sind seine Datierung auf das hethitische Großreich und die Herkunft aus Zentralanatolien nicht ohne Zweifel.

Zwei weitere Figuren von Flötenspielern wären seltene Belege für die Flöte³⁶⁷, die in den Texten zwar erwähnt ist, aber ansonsten nicht abgebildet wurde. Sie ähneln einem Stück aus dem Louvre (**PM-Nr. 151**). Sie stammen ebenfalls nicht aus stratigraphisch gesicherten Kontexten und die zipfeligen Mützen sprechen gegen eine Datierung in die hethitische Zeit. Wohl ebenfalls nicht hethitisch ist die Figur eines Trompeters aus Mylasa³⁶⁸. Zu erwähnen sind in Yazılıkaya noch Kulitta (Nr. 36), die möglicherweise ein *galgalturi*-Becken und Ninatta (Nr. 37), die vielleicht ein *šawatar*-Blashorn trägt³⁶⁹.

Beachtenswert ist, dass auf hethitischen Bildwerken Ohren oftmals überproportional groß und durch Ohringe zusätzlich betont sind. Ohringe wurden von Menschen und Gottheiten getragen. Bilder wie im postgroßreichszeitlichen Aleppo (**I-Nr. 3**) oder Karabel (**I-Nr. 42**) bestätigen diese Beobachtung, da bei diesen Bildern, die nicht im zentralen hethitischen Kontext entstanden, die Ohren weniger hervortreten. Auffallend große Ohren hatten beispielsweise die göttliche Trias aus Boğazkale (**PM-Nr. 27**), die elfenbeinerne Berggottstatuette (**PM-Nr. 29**), die Thronende mit Kind (**PM-Nr. 149**) und der Tutḫalija auf der Stele (**I-Nr. 16A**), um nur einige zu nennen³⁶⁰. Bei einer thronenden Göttin war möglicherweise etwas über die Ohren gespannt (**PM-Nr. 32**), bei denen einer *KĀRUM*-zeitlichen Göttin aus Karahöyük (**PM-Nr. 91**) mutet der Kopfschmuck wie Ohrschlaufen an. Die überproportional großen Ohren weisen darauf hin, dass Soundscape ein wichtiger Bestandteil der Umweltwahrnehmung war. Die Kontaktaufnahme mit den Gottheiten erfolgte ja – wie oben für die Schriftquellen aufgezeigt – ebenfalls durch Sprechakte und Musik.

Musik ist auf den immobilen Bildwerken wie auf der Auswahl der Siegelbilder überwiegend kein Thema. Grund dürften die verkürzten Bildthemen im Jüngerem Großreich sein, woraus folgt, dass zumindest die Verbildlichung von Musik keine zwingende Voraussetzung für die Darstellung von Gottheiten bzw. ein gelungenes Ritual war. Das heißt, dass es möglich und erlaubt war, Gottheiten darzustellen, ohne dass die Erzeuger von Soundscape im Bild anwesend waren. Diese ephemere Wahrnehmung dürfte durch die Ritualumsetzung angesprochen worden sein wie nachfolgend modellhaft für die Umsetzung im Raum vorgestellt werden soll.

Festzuhalten ist für die Konzepte der Bildwerke, dass das Spacing der Musizierenden keine spezifischen Merkmale aufwies. Sie konnten in unmittelbarer Nähe zum Geschehen, aber auch in Distanz praktizieren. Bei fast allen Themen der Bildwerke und daher wohl auch bei fast allen Umsetzungen der Rituale wurde musiziert. Die Essensvorbereitung ist davon ausgenommen. Eine Tendenz ist, dass Tamburin und Laute zusammengehörten und dass Harfentöne bevorzugt – aber nicht ausschließlich – bei der Libation und Adoration erklangen. Spezifisch hethitisch war die starke Betonung der Ohren auf den Bildwerken, was ein weiteres Indiz ist, dass das Gehör ein wichtiger Kommunikationskanal war.

III 3.3 Umsetzung im Raum

Wenn bei der Mehrheit der Rituale bei signifikanten Handlungen – wie oben aufgezeigt – Soundscapes durch Musik und Sprechakte erschaffen wurden, ist es bei Fragen zur potentiellen Umsetzung im Raum irrelevant, welches Ritual genau an den heute sichtbaren Ortsräumen stattgefunden hat. Eine Untersuchung der Wirkungspotentiale der Soundscape ist modellhaft dennoch möglich.

Bei der Umsetzung im Raum wird jeweils dargelegt, wo die Sprechakte des Ritualgeschehens stattgefunden haben könnten und damit der Mittelpunkt der Geräuschquelle lokalisiert wird.

3636 Nach Akteneinsicht im Vorderasiatischen Museum, Berlin SMB-PK.

3637 Weber 1920, 18 f.; Schuol 2004a, 68 Taf. 10; 33, 1. 2. Sie sind abgebildet bei **PM-Nr. 151**.

3638 Abb. s. Hanfmann 1962, Taf. 3.

3639 **I-Nr. 63**. Zur Interpretation als Musikinstrumente Güterbock 1995, 60 unter Verweis auf den Hedammu-Mythos KUB 33. 88 Rs.? 12–14 Dupl. KBo 22. 51 1–4 (Siegelová

1971, 54 f.), in dem die beiden Begleiterinnen angewiesen werden, ihre Instrumente zu nehmen, zu Instrumenten- s. III 3.1.1.

3640 Angeführt sei auch eine ähnliche Figur aus dem Kunsthandel: die Thronende Göttin aus Silber, H 3,2 cm, New York, Metropolitan Museum of Fine Arts, Accessions Nr. 1989.281.17, <<https://www.metmuseum.org/art/collection/search/327406>> (03.09.2022).

Von einem maximalen Radius von 300 m wurde für die Soundscape ausgegangen³⁶⁴¹. Der Berechnung der Anzahl der potentiell Teilnehmenden erfolgte mit dem Faktor 0,8. Zur Visualisierung s. jeweils unter den I-Nummern, die Soundscape ist auf den Karten blau markiert. In der angehängten Tabelle 2 S. 424–435 sind die mathematisch ermittelten Flächen und die Anzahl der potentiell Teilnehmenden in der Soundscape aufgelistet. Im Folgenden werden gerundete Zahlen der Maximalwerte verwendet.

III 3.3.1 Umsetzungsraum Yazılıkaya

Im Fall von Yazılıkaya (**I-Nr. 63**) sind vorgelagerte Bauwerke mit typischem Portalcharakter bekannt³⁶⁴². Da Sprechakte meist bei der Ankunft an Toren vollzogen wurden, ist es nicht unwahrscheinlich, dass sie vor Torbau III stattfanden. Hier war Figureschmuck angebracht, hier fand der Wechsel zwischen ›offenem‹ und gebautem Raum statt. Weitere Übergänge könnten in den Schwellensituationen bei Raum 21 der Bauwerke II/IV zur Kammer A und bei den Mischwesen 67/68 zu Kammer B inszeniert worden sein. Der Kreis der potentiellen Zuhörer – d.h. die Soundscape – wurde dabei immer kleiner. Beim Außenbereich vor dem Torbau III könnte die Soundscape ihre volle Ausdehnung entfaltet haben. Abzuziehen sind lediglich die verbauten Areale und diejenigen, wo durch Felsen und andere Gegebenheiten Aufstellung unmöglich war. Auch in den Innenkammern dürften die Geräusche durch den Schall teilweise wahrnehmbar gewesen sein. Gut 200.000 Personen konnten somit an der Soundscape im Umfeld von Tor III teilhaben. Auf ebener Fläche direkt vor dem Torbau III reduzierte sich die Menge, auch wenn der Bereich möglicherweise ansonsten baulich unreguliert war. In diesem ebenen Bereich konnten lediglich ca. 1.100 Prozessionsteilnehmende stehen. Im Innenhof von Gebäude II/IV musste sich die Gruppe nochmals auf etwa 90 Teilnehmende reduzieren. Der Sichtbereich vom Eingang zu Kammer B umfasste sogar nur noch ca. 50 Teilnehmende.

Die in den Innenkammern A bzw. B erzeugte Soundscape dürfte leicht über die Größe der Visionscape bzw. des Innenraums hinaus gewirkt haben, wenn auch die Felsen bzw. Wände dämmend wirkten. Bemerkenswert ist, dass der Klang innerhalb der Kammern aufgrund der Felswände wahrscheinlich verstärkt war.

III 3.3.2 Umsetzungsraum Eflatun Pınar

Die Soundscape vor Eflatun Pınar (**I-Nr. 30**) war ohne umliegende Felsen weniger beschränkt als die von Yazılıkaya. Hinzu kommt, dass das Wasser des Beckens die Schallausbreitung begünstigte. Neben natürlichen Geräuschen wie Tierlauten und vor allem dem Plätschern des Wassers dürften mindestens Sprechakte, wenn nicht sogar Musik, während des Ritualgeschehens hörbar gewesen sein. Die Plattform vis-à-vis des Steinmonuments wird im Folgenden aufgrund ihrer exponierten Lage als zentraler Umsetzungsraum und Mittelpunkt der Soundscape interpretiert. Die potentielle Soundscape reichte dabei deutlich über den Sichtbereich der Fassade im Osten und Westen hinaus, erreichte jedoch nicht den Siedlungshügel. Sie nähert sich mit knapp 280.000 m² annähernd der Maximalgröße einer Soundscape. Felsen oder andere Barrieren mussten im Unterschied zur felsigen Fläche bei Yazılıkaya nicht berücksichtigt werden. Lediglich die Wasserflächen des Beckens und des Baches waren zu subtrahieren.

Auf den begehbaren, ansteigenden Hügelrücken, die neben der Wasseroberfläche die Akustik begünstigen, könnten somit bis zu 220.000 Personen an der Soundscape partizipiert haben.

³⁶⁴¹ Zur Soundscape s. II 5.3.

³⁶⁴² Zur Veranschaulichung des Folgenden s. **I-Nr. 63**: Scapes vor Torbau III bzw. Flächen 1–8 (Google Earth mit

referenziertem Plan Seeher 2011, 18 Abb. 10, Bearbeitung B. Hemeier; Übergangsbereich zu Kammer B – Sichtbereich der Mischwesen ohne Abbildung).

III 3.3.3 Zwischenergebnis Soundscape unter Berücksichtigung weiterer Anlagen

Der Mittelwert der Soundscapes bei den hethitischen Felsbildern und Wasserbauwerken liegt bei knapp 180.000 m² und bietet Aufstellungspotential für etwa 140.000 Personen³⁶⁴³. Der Mittelwert der Wasserbauwerke allein bemisst etwa 270.000 m² mit Potential für knapp 220.000 Personen. Dies ist wie bei der Visionscape signifikant mehr Fläche als bei den Felsbildern³⁶⁴⁴.

Bei den Wasserbauwerken Gölpınar (**I-Nr. 37**), Kuşaklı (**I-Nr. 51**) und Yalburt (**I-Nr. 62**) wurden wie in Eflatun Pınar kaum naturräumliche Gegebenheiten erkannt, die sich negativ auf die Aufstellungspotentiale in der Soundscape ausgewirkt haben könnten. Für die Modellierung der Soundscape mussten jeweils lediglich die Wasserfläche und besonders steile Felsbereiche abgezogen werden, die keine Affordanz für die Aufstellung boten. Somit wurde ein annähernder Maximalwert von 205.000–220.000 Personen ermittelt, die zeitgleich an der Soundscape teilhaben konnten³⁶⁴⁵. Die Geräuschquelle und damit das Zentrum der Soundscape wurde bei Gölpınar und Yalburt jeweils in der Nähe des Beckens lokalisiert, ohne dass sich hierfür klare Indizien abzeichnen. Für die modellhafte Berechnung ist jedoch der Standort des Zentrums unerheblich, da die Reichweite der Soundscape in den nur leicht hügeligen Arealen dieselbe ist. Oberhalb von Kuşaklı wurde das Zentrum der Soundscape einerseits beim Quellaustritt, andererseits direkt an den als ^(NA4)huwaši identifizierten Steinen verortet. Von letzterem reichte sie aufgrund der Distanz nur knapp bis an die unterhalb gelegene Wasserfläche. Die bauliche Fassung auf dem Hügelrücken mit den ^(NA4)huwaši reduzierte sie sogar auf potentiell nur maximal 2.600 Teilnehmende. Die Soundscape bei den Staudämmen von Karakuyu, Köylütolu Yayla und in der Nähe von Yazılıkaya dürfte ebenfalls nur durch die Fläche des Wassers reduziert worden sein. Zur topographischen Lage fehlen belastbare Angaben, daher wurden diese Soundscapes nicht modelliert.

Die Soundscape der hethitischen Felsbilder lag mit durchschnittlich 160.000 m² potentieller Aufstellungsfläche für knapp 125.000 Personen deutlich unter dem Mittelwert der Wasserbauwerke. Diese Fläche bietet Aufstellungspotential für gesamte, zugehörige Ortschaften, deren geschätzte Bevölkerungszahl weit unter diesen Werten liegt³⁶⁴⁶.

Anhand der Größen des Aufstellungspotentials in der Soundscape lassen sich im Folgenden drei Gruppen differenzieren.

Das geringste Aufstellungspotential mit 27.000 bzw. 36.000 Personen besaßen die Felsbilder Taşçı A und B aufgrund ihrer Tallage³⁶⁴⁷. Deutlich größer, aber dennoch beschränkt waren die von Karabel und Akpınar mit knapp 75.000 bzw. 83.000 Personen. Hier war die Aufstellungsfläche von den besonders steilen Hängen bzw. der Tallage reduziert³⁶⁴⁸. Dieser ersten Gruppe mit den kleinsten Aufstellungspotentialen ist gemeinsam, dass sie nicht von hethitischen Großkönigen signiert wurden und im Stil durch den Ritzdekor in Taşçı sowie die Plastizität in Akpınar vom Bildkanon der anderen Felsbilder distanziert sind.

Die zweite Gruppe beinhaltet die Mehrheit der Felsbilder und hatte eine annähernd halbierte Soundscape. Die Halbierung ist bedingt durch die Felsen und Geländestufen, auf denen die Bildwerke angebracht sind. Sie teilen die Fläche in einen Bereich ›vor‹ dem Bildwerk und einen ›hinter‹ ihm. Da ›hinter‹ dem Bildwerk oftmals eine Steilwand lag, fehlt dieser Bereich als potentielle Aufstellungsfläche. Klänge wurden von diesen Wänden zurückgeworfen. Im Modell wird davon ausgegangen, dass aber bis ca. 50 m über den Steilwänden die Geräusche hörbar waren. Die tiefste Ausdehnung auf die Geländestufe ist dabei unmittelbar an der Schallquelle vor dem Felsbild zu vermuten. Wenn also beispielsweise vor dem Felsbild von Firaktın (**I-Nr. 34**) an der Geländestufe Geräusche erzeugt wurden, dann dürften sie zwar einen Halbkreis der Hörbarkeit von ca. 300 m Radius in die Ebene geworfen haben, oberhalb der Geländestufe reduzierte die Felswand die Klangweite jedoch auf maximal 50 m.

Die Soundscape dieser Gruppe fasst im Modell zwischen 100.000–120.000 Personen. Zu ihr gehören in ansteigender Reihenfolge Hemite, Sirkeli 2, Hatip, Sirkeli 1, Firaktın, Gâvurkalesi, Hanyeri und Imamkulu³⁶⁴⁹.

3643 179.242,52 m² (448.106/143.394 Personen).

3644 271.305 m² (678.263/217.044 Personen), s. III 2.1.2.3.

3645 s. Tabelle 2 S. 424–435: Gölpınar (**I-Nr. 37**); Kuşaklı (**I-Nr. 51**) ^(NA4)huwaši und Quellaustritt; Yalburt (**I-Nr. 62**).

3646 Zu Bevölkerungszahlen s. Einleitung zu II 5.

3647 In Taşçı A (**I-Nr. 57A**), in Taşçı B (**I-Nr. 57B**).

3648 s. Tabelle 2 S. 424–435: Karabel (**I-Nr. 42**), Akpınar (**I-Nr. 1**).

3649 s. Tabelle 2 S. 424–435: Hemite (**I-Nr. 40**); Sirkeli 2 (**I-Nr. 55B**); Hatip (**I-Nr. 39**); Sirkeli 1 (**I-Nr. 55A**); Firaktın (**I-Nr. 34**); Gâvurkalesi (**I-Nr. 35**); Hanyeri (**I-Nr. 38**); Imamkulu (**I-Nr. 41**).

Diese Bilder stehen weiterhin in Stil und Motiv sowie den Namen der Stiftenden in enger Verbindung zu Hattuša. Das Motiv des solitären Herrschers und andere inhaltlich gut vergleichbare Themen sind dargestellt. Die geographische Lage ist kein Gruppenmerkmal. Ihre Verbreitung erstreckt sich vom westlichen bis ins südöstliche Anatolien. Die südostanatolischen gehören – mit Ausnahme von Taşçı – alle dazu.

Zur dritten Gruppe wurden die Felsbilder mit den größten Aufstellungspotentialen in der Soundscape gezählt. Mit annähernden Maximalwerten dürften in Beyköy, Malkaya und Suratkaya sowie dem Torbereich von Yazılıkaya gleichzeitig bis zu 225.000 Personen möglich gewesen sein, da sie nur von wenigen naturräumlichen Faktoren limitiert wurden³⁶⁵⁰. Einschränkend war lediglich, dass der steinerne Hügelrücken von Beyköy eine weniger geeignete Affordanz zur Aufstellung bot bzw. Felsblöcke und Bauwerke die Aufstellung verhinderten.

Der Schall in Suratkaya dürfte deutlich über den Abri von 153 m² mit maximal 380 Personen hinaus getragen haben. Durch die Felsen und Wände und die exponierte Lage des Abri könnte er derart verstärkt den gesamten Radius von 300 m ausfüllen. Die drei Felsbilder verbindet weiterhin, dass sie lediglich Schriftzeichen bzw. Symbole statt Bilder tragen und nicht in Südostanatolien lagen.

Zusammenfassend ist festzustellen, dass im Modell die Soundscape überwiegend mehr Fläche umfasste als die Visionscape. Nur die Anlagen von Akpınar, Gölpınar, Karabel, Kuşaklı und Malkaya sowie die Wasserbauwerke waren derart visuell raumwirksam, dass sie diesbezüglich eine Ausnahme bildeten und in diesen Fällen die Visionscape größer war (s. Tabelle 2 S. 424–435).

Wie bereits bei der Visionscape³⁶⁵¹ bildeten sich losgelöst von anderen Faktoren drei Gruppen. Eine erste Gruppe besitzt eine unterdurchschnittlich große Soundscape und besteht aus den Bildern von Karabel und Akpınar. Dabei handelt es sich um die beiden westlichsten Bildwerke, die bereits in der Visionscape einer Gruppe zugeordnet werden konnten. Ein gemeinsames Gestaltungskonzept im Westen mag sich andeuten wie auch ein Zusammenhang zwischen Dargestelltem und Potential der Soundscape.

Die zweite besteht aus der Mehrheit der Felsbilder und weist eine etwa halbierte Soundscape auf. Dabei handelt es sich ausnahmslos um Felsbilder mit figürlicher Darstellung und Bezug zur Zentralmacht.

Die dritte Gruppe bot ein wie die Wasserbauwerke und Eflatun Pınar und der Bereich vor Torbau III in Yazılıkaya annähernd maximales Aufstellungspotential in der Soundscape. Die drei Felsbilder der Gruppe tragen nur Schriftzeichen und Symbole. Eflatun Pınar ist den Wasserbauwerken zuzuordnen und der Aufbau von Yazılıkaya ist in seiner Gestaltung und sukzessiven Reduzierung singulär.

Die aus den Texten erschlossenen Performanzen der Sprechakte konnten an allen Felsbildern und Wasserbauanlagen umgesetzt werden. Die Anlagen und Bedingungen im Ortsraum boten darüber hinaus auch Aufstellungspotential für musikalische Performanzen von Chören und Instrumentalgruppen. Die baulichen Bedingungen lassen demnach keine Rückschlüsse zu, ob Vokal- oder Instrumentalmusik oder Sprechakte an den Ortsräumen umgesetzt wurden.

III 4 Smellscape

Die olfaktorische Wahrnehmungsebene ist nach der visuellen und auditiven Wahrnehmung die dritte, die mithilfe des multisensorischen Modells in den Ortsraum der Praxis und auf die Karten projiziert werden kann und soll³⁶⁵².

III 4.1 Konzepte der Schriftquellen

Im Rahmen der Konzipierungen der Rituale wird zwischen intentionellem, semi-intentionellem und nicht-intentionellem Geruch unterschieden.

3650 s. Tabelle 2 S. 424–435: Beyköy (I-Nr. 9), Malkaya (I-Nr. 53), Suratkaya (I-Nr. 56), allerdings war die Aufstellung hier sehr erschwert; Yazılıkaya, Scapes vor Torbau III (I-Nr. 63).

3651 s. III 2.1.2.

3652 s. II 5.4.

Intentionell war sicherlich die Erschaffung der Smellscape durch Verbrennung von Räucherwerk und Ölen³⁶⁵³. Oftmals wird in diesem Kontext die *tuhhuesšar*-Substanz erwähnt³⁶⁵⁴. Übersetzt wird sie als »eine Art Harz, Harzlotion oder Räucher(harz)lotion«³⁶⁵⁵, »Thymian«³⁶⁵⁶ oder »Weihrauch«³⁶⁵⁷. Sie war eine »schmierige Substanz, die mit Wasser angemacht« und dann ins Feuer gegossen wurde³⁶⁵⁸. Sie diente als reinigendes Medium bei der kultischen Reinigung des Königs, der Fokuslokalitäten und der Opfertiere³⁶⁵⁹. Dabei lagen die Fokuslokalitäten wie ^(NA₄)*huwaši* sowohl im »offenen Raum« als auch in den Innenräumen der Tempel. Mehrfach belegt ist, dass ein Koch das ^(NA₄)*huwaši* mit *tuhhuesšar* reinigte³⁶⁶⁰. Ebenso wurden die Personen des Ritualmandanten und des Ritualbeauftragten³⁶⁶¹ sowie das Opfertier³⁶⁶² gereinigt. Auch die Räuchersubstanz *tah(a)tumar* wird als »Weihrauch« übersetzt³⁶⁶³. Sie wurde zur Reinigung u. a. über dem zu reinigenden Objekt bzw. der Person geschwenkt³⁶⁶⁴. Aus dem hurritischen bzw. luwischen Milieu sind eine Vielzahl duftende Räucherstoffe bekannt³⁶⁶⁵, u. a. Zedernharze³⁶⁶⁶ und -holz³⁶⁶⁷, die *parnulli*-Pflanze³⁶⁶⁸, die ^(GIS)*šahi(š)*-Pflanze³⁶⁶⁹, *ašahhi*- »Harz (der Kiefer)«³⁶⁷⁰, das Holz/Laub? des immergrünen *eya*-Baums³⁶⁷¹, die *taprinni*-Pflanze (»Wacholder?«), »süßes Rohr?«³⁶⁷², die *kišipzuwai*-Pflanze³⁶⁷³, die *lu(w)eššar*-Substanz³⁶⁷⁴, möglicherweise »fossiles Harz«³⁶⁷⁵ sowie eine Mischung dieser Aromen. Der seit der althethitischen Zeit belegte Ausdruck *šanezzi kinanta* bezieht sich explizit auf Aromastoffe und wird sinngemäß mit »von bestem Geruch« übersetzt³⁶⁷⁶.

3653 Hoffner 1995, 112 zu verbrannten Ölen.

3654 C. Kühne 1993, 268–272 vor allem zu *tuhhuesšar*, Räucherwerk als kathartisches Medium. Collins 1995b, 79 Verweis auf CTH 683. 2 KBo 13. 179 II 6'–10'; CTH 524 KUB 25. 24 II 8 f.: Reinigung und Sprengelung des Tempels, Waschung der Gottheit.

3655 Alp 1983c, 14–19: »Räucher(harz)lotion«; Güterbock 1986, 211: Harz (»resin«).

3656 Zeilfelder 2000, 497–508.

3657 Puhvel 1991, 240 »incense« s. v. *hassu*-, das er aber zugunsten von Zedernholz/-harz für die Verbrennung verwirft; Tischler 1993, 415; de Martino 1998, 141 f. erwähnt nur die Übersetzung als Weihrauch, ohne sich selbst zu positionieren; Puhvel 2001, 130.

3658 Lebrun 1993, 233; s. auch Alp 1982, 247–259; KUB 41. 40 I 19 f.

3659 Kammenhuber 1952, 71–80; Schlerath 1952, 343 f.

3660 McMahon 1991, 13 CTH 636 KUB 20. 99 II 6–10. 18. 19. 25, »Fragment eines Festes von Šarišša«: vor dem Opfer für die beiden Schutzgottheiten ^DLAMMA und ^DAla. Birchler 2006, 170 f. CTH 593 KUB 20. 85 (+) 48 I 11–15 »Frühlingsfest für den Berg Tapala«: auf dem Berg Tapala, Reinigung durch den Vorsteher der Köche, hier wurde die Substanz mit Wasser vermischt; zum MUḪALDIM-Koch s. III 5.1.1.

3661 Collins 1995b, 79 Verweis auf CTH 330 KBo 15. 33 II 35, 39. In diesem Text hatte der Priester in einem Badehaus vor der Ausführung des Rituals für den Wettergott von Kuliwišna zu baden. s. auch Carter 1962, 123. 136 CTH 525. 2 KUB 17. 35 I 1: ^{LU}SANGA-za ŠE.NAGA-zi.

3662 McMahon 1991, 68 f.; Collins 1995b, 79 Anm. 9 CTH 323 KUB 53. 20 Rs. 14' f. Dupl. VBoT 58 IV 40 f.: »When it is light the master of the deity goes before the deity and burns first-quality incense, recites an invocation and makes the offerings rounds three times«, auch Tiere mit *tuhhuesšar* gereinigt, s. auch CTH 330 KBo 15. 33 »Ritual des Wettergottes von Kuliwišna« (Älteres Großreich); Birchler 2006, 171 CTH 681 KUB 25. 32 + III 2'–4' »Feste von Karahna«: auf dem Berg Ḫura, wo der Kriegsgott ZABABA verehrt werden soll.

3663 de Martino 1998, 145 f. u. a. zum Gebrauch von Weihrauch, s. auch Neu 1970, 69 f. grammatikalisch

tah(a)tumar- als »Kollektivum« angesprochen. Sie wurde im KILAM-Fest aus dem É.NA₄ geholt, zu É.NA₄ (DINGIR^{LM}) s. I 1.2.2.4; Singer 1983, 103; Schulz 2004a, 22.

3664 Neu 1970, 70.

3665 de Martino 1998, 141–155.

3666 Starke 1990, 217: *pāinit*-, »n. Zederzypresse(nöl)«.

3667 de Martino 1998, 152: Das Räuchern von ^{GIS}ERIN für die Gottheiten wird in CTH 348, »Hedammu-Mythos«, KUB 33. 100 + 10' als positive Eigenschaft der Menschen dargestellt.

3668 Güterbock – Hoffner 1997, 133 s. v. *parai*-, »to blow on, fan (a fire, or burning materials)«, brennbares Holz; nach ebenda 179 seit althethitischer Zeit belegtes, hattisches Wort, ein brennbares, aromatisches Holz mit Belegstellen. Es wird stets im Kontext mit anderen Aromen verwendet.

3669 Güterbock u. a. 2002, 8 f.: vermutlich hattischer Wortursprung, althethitisch belegt, aromatisches Holz eines Baums oder Strauchs, laut Belegstellen (z. B. KUB 33. 84 + KBo 19. 109 6 f.) oft zusammen mit *parnulli*-Holz verwendet. Ein zweites, hurritisches Wort *ša-a-ḫi-ia* ist wohl davon zu trennen.

3670 Klengel 2008, 71.

3671 Zum *eya*-Baum s. I 1.2.1.2.2.

3672 de Martino 1998, 143: »canna dolce (GI DÜG.GA)«; Güterbock u. a. 2002, 8: »sweet cane«; CAD Q, 88 akkadisch *QANŪ ṬĀBU* »sweet reet«.

3673 Tischler 1983, 591; kein Eintrag bei Puhvel 1997.

3674 Puhvel 2001, 128–130: ^(GIS)*lu(w)essa(r)*, *luyessar* »(n.), incense(-wood)«, Zedernholz für die Verbrennung, eine luwische Wortform der *tuhhuesšar*-Substanz. s. auch de Martino 1998, 146 f.: ^(GIS)*lueššar* benennt hurritische bzw. mesopotamische Rituale, in denen es Verwendung findet.

3675 Puhvel 1991, 411–413: ^(NA₄/GIS)*hušti* möglicherweise als »Bernstein« zu übersetzen, der in den Ritualen auch verbrannt werden konnte; de Martino 1998, 148.

3676 de Martino 1998, 143 f. mit den entsprechenden Belegstellen. Er geht noch weiter und meint, dass mit diesem Ausdruck eine bestimmte Mischung aus den drei Aromastoffen *šahiš*-Holz, süßes Röhrich und *parnulli*-Holz gemeint ist; s. auch Vigo 2014, 25: »Feinöl«.

Für das Verbrennen von Duftstoffen und Hölzern wurden oftmals im Paar das *aḥrušhi*- und das *ḥuprušhi*-Gefäß verwendet³⁶⁷⁷. Bisweilen standen bis zu sieben *ḥuprušhi* in einem Umsetzungsraum. Beide Wörter dürften aus dem hurritischen Sprachgebrauch stammen.

Durch Geruch wurden Gottheiten angelockt, wie die *mugawar*-, »Entsöhnung, Bittgebete« belegen³⁶⁷⁸. So heißt es verkürzt: »Möge *šaḥiš* dein Weg sein«, was wohl auf die Reinigung des Weges mit duftenden Botenstoffen abzielte³⁶⁷⁹. Auch de Martino geht davon aus, dass Düfte Botenstoffe für die Erlangung der göttlichen Aufmerksamkeit waren³⁶⁸⁰.

Duftende Materialien wurden auch bei der Gestaltung der Inneneinrichtung gewählt: So waren Schlafstellen (für Gottheiten) oder ihre *ešritti*-Bilder aus duftendem *šaḥiš*-Holz.

Wie beim Besprenkeln mit Wasser wurden auch mit Räucherwerk sympathische Reinigungen vorgenommen³⁶⁸¹. Das Generieren einer wahrnehmbaren Smellscape war somit positiv besetzt und mit einer reinigenden Funktion verbunden.

Nach den bei de Martino zusammengestellten Belegstellen fanden Räuchersubstanzen zwar seit der althethitischen Zeit Verwendung, bildeten aber anscheinend keinen obligatorischen Bestandteil des Rituals³⁶⁸². Er schlussfolgert, dass es ein vornehmlich hurritisches Ritualelement war³⁶⁸³. Allerdings führt er auch die Verwendung von Räuchersubstanzen in hethitisch-hattischen Ritualen wie dem KILAM-Fest an. Zu welchem Zeitpunkt für welche Gottheit die Smellscape auf welche Weise aktiviert wurde und ob sie demnach eine Voraussetzung für die göttliche Erscheinung war, stünde genauer zu prüfen.

Ì.DÜG.GA »Feinöl, aromatisiertem Öl« diente ›primär‹ – wie auch das Räucherwerk – zur Anlockung bzw. Besänftigung von ortsabwesenden Gottheiten, indem ihr Weg besonders gereinigt und schön bereitet wurde³⁶⁸⁴. Mit Öl wurde bereits in althethitischen Textvertretern der Rückweg des Gottes Telipinu gesalbt³⁶⁸⁵. In die andere Richtung – weg von den Lebenden – sollte der Weg führen, der durch ein eingeeöltes *šum(m)anza(n)*-Seil den Verstorbenen in die Unterwelt entsendete³⁶⁸⁶. Dieses aromatisierte Öl roch gut³⁶⁸⁷, mit ihm wurden Reinigungen z.B. im Rahmen des Totenrituals³⁶⁸⁸ oder von göttlichen Fokuslokalitäten³⁶⁸⁹ vorgenommen. Es spielte ebenso eine wichtige Rolle in Übergangsritualen bei der Salbung des Königs oder einer/s neuen PriesterIn³⁶⁹⁰. Das Einreiben mit ŠA LUGAL-UTTI Ì.DÜG.GA »aromatisiertem Öl des Königtums« markierte auf dieser perzeptorischen Ebene den König. In diesem Ersatzkönigritual stand die

3677 Zum *aḥrušhi* s. Puhvel 1984, 12 f. Zum *ḥuprušhi* s. Kammenhuber 1986, 105–130. 390–423; Puhvel 1991, 394–396; Taş 2011, 12.

3678 Pecchioli-Daddi – Polvani 1990, 75. 81; García Trabazo 2002, 109. 123. 126; della Casa 2010, 107, zu *mugawar* s. III 3.1.2.

3679 Güterbock u. a. 2002, 8 KUB 33. 69 10.

3680 de Martino 1998, 144 f. 152 unter Bezug auf CTH 333 »Verschwinden und Wiederkehr von Anzili und Zukki«, KUB 33. 67 IV 5 f.

3681 Der überwiegende Teil der Reinigungsrituale dürfte mit Wasser durchgeführt worden sein. Zumindest steht zu vermuten, dass Wasser die *Materia Magica* war, die verwendet wurde, wenn es nicht explizit genannt ist, zu sympathischen Handlungen s. III 1.4.1.

3682 de Martino 1998, 141–155, auch erwähnt er die Kombination von Musik, Geruch und Festmahl in CTH 345 KUB 23. 98 II 8'–16' und CTH 585 KBo 26. 64 + II 9.

3683 de Martino 1998, 155 CTH 333, »Verschwinden und Wiederkehr von Anzili und Zukki« KUB 23. 67; CTH 672 KBo 2. 4 »Monatsfest von Nerik«, CTH 627 IBoT 1. 13 »KILAM-Fest«.

3684 Vigo 2014, 25. KBo 17. 10 II 28–30; KUB 15. 34 II 29 f.

3685 Zum Telipinu-Mythos s. III 1.5.1; Güterbock – Hoffner 1997, 73. 98 KUB 17. 10 II 28–30, KUB 33. 8 III 16 f.; ebenfalls im Kontext von Wegen in KUB 17. 34 Vs. 9 (Güterbock u. a. 2002, 9), wo es in *šaḥi*-Duftholz *lahūwān*-, »geschüttet« wird; außerdem auf den Sieben Wegen in

KUB 29. 4 I 64–67 (Güterbock u. a. 2013, 476) und auf den Wegen der Zederngötter in KUB 15. 34 I 40–42 (Güterbock – Hoffner 1997, 73) sowie auf dem Weg des Helden Gurparanzaḥ, s. CTH 362 KUB 36. 67 Vs. 26 f. (Güterbock – Hoffner 1997, 296; Rieken 2009d).

3686 Vigo 2014, 28: unter Begleitung von Sprechakten, KUB 30. 19 + IV 10–14; zur Reinigung und Unterwelt s. III 1.3.3.2.

3687 KUB 15. 34 II 29 f. Evokationsritual des Älteren Großreichs, Analogie zwischen geliebtem Duft und geliebtem Großkönigspaar beschworen.

3688 CTH 450 (s. I 1.2.2); Fappas 2011, 495–510; Vigo 2014, 25–37.

3689 Beckman 2016, 51 CTH 714 § 21', KUB 27. 16 IV 36': Öl an die Stelle der aufgenommenen Göttinnenstatue der Šawuška von Samuḥa zur finalen Reinigung geschüttet. Im Bauritual CTH 415 KBo 15. 24 II 41–44 (Güterbock u. a. 2002, 117).

3690 Kümmel 1967, 11. 28–31. 43–49 CTH 419 KUB 24. 5 Vs. 19'–22' + 9. 13. 7'–9', Jüngerer Großreich, s. auch Yakubovich 2005, 124. Kümmel 1967, 43 f. CTH 386 KUB 36. 90 15'–18' »Fragmente der Gebete an den Wettergott von Nerik«: Salbung des Tutḥalija zum ⁽¹⁰⁾SANGA-Priester, wobei die Orte Ḥakmiš und Nerik genannt werden, zum ⁽¹⁰⁾SANGA- s. III 3.1.2. – Laut Mouton 2015, 69–85 und Mouton 2017, 107. 113 war ein anderer Statuswechsel ins Priesteramt für die »Priesterinnen mit der gepiercten Nase« eben das Piercen der Nase, KIR₁₄ *ḥattanteš*.

Körperlichkeit im Mittelpunkt und neben der Smellscape und dem Umkleiden wurde ebenso die Touchscape angesprochen³⁶⁹¹.

Aber auch GöttInnen(-bilder) konnten (nach dem Bad³⁶⁹²) mit dem duftenden Öl eingerieben werden³⁶⁹³. Eingeeilt wurde u. a. im Kult des Telipinu, der Sonnengottheit³⁶⁹⁴, der *IŠTAR*³⁶⁹⁵, des Wettergottes³⁶⁹⁶, des Šarruma³⁶⁹⁷, der Götter der Väter³⁶⁹⁸ und des *šinapši*-Hauses³⁶⁹⁹. Das Öl konnte von der Alten Frau³⁷⁰⁰, dem LU-AZU-Arzt³⁷⁰¹, dem (LU)SANGA-Priester³⁷⁰² oder dem (LU)*patili*-(Reinigungs-)Priester³⁷⁰³ verspritzt³⁷⁰⁴ oder in eine Grube³⁷⁰⁵ geschüttet³⁷⁰⁶ werden. Es wurde in *tallai*-³⁷⁰⁷, *hupuwai*-³⁷⁰⁸ oder *kappi*-³⁷⁰⁹ Gefäßen transportiert.

Eine semi-intentionelle Smellscape entstand hingegen beim Rösten und Verbrennen von Opferfleisch zur Gabe an die Gottheiten³⁷¹⁰. Es ist eher unwahrscheinlich, dass das Opfer primär dazu diente, eine Smellscape zu erzeugen, doch war die Bildung der Smellscape aktiviert. Bisweilen wurden sogar zusätzlich Duftstoffe dem Brandopfer beigefügt³⁷¹¹. Geruch und Rauch bauten durch ihr Aufsteigen in den Himmel eine kommunikative Verbindung zu den Gottheiten auf. Es gab verschiedene Arten wie das *ambašši*-Brandopfer³⁷¹², das *keldi*-Ganzbrandopfer³⁷¹³ und das *hilištarni*-Opfer³⁷¹⁴. Analog zum Verbrennen von Opfertieren wurde bisweilen auch der Zorn des Gottes verbrannt³⁷¹⁵.

Erwähnt wird das Brandopfer beispielsweise auf den Altären von Emirgazi (**I-Nr. 31**). Deren Inschrift warnt davor, die Gerüche des Brandopfers vom Aufsteigen abzuhalten. Somit sind Brandopfer auf diesen Altären anzunehmen³⁷¹⁶. Möglicherweise wurden Schafe oder zumindest Teile wie die Leber darauf verbrannt³⁷¹⁷. Andere ebenfalls ins Feuer geopfert Lebensmittel wie Mehl oder Schmalz dürften hingegen nur eine geringe Smellscape erzeugt haben³⁷¹⁸. Eine vertiefende Besprechung der verschiedenen Opferarten ist für die Fragestellung nicht zielführend³⁷¹⁹. Festzustellen ist, dass es eine Vielzahl an Opferarten, Beteiligten

3691 Beispielsweise in CTH 173, KBo 1. 14 Rs. 8 s. Cohen 2002, 30 oder in CTH 419 Ersatzkönigritual s. Kümmel 1967, 11. 28–31. 43–49. In KUB 24. 5 + KUB 9. 13 Vs. 18'–22' wird der »Ersatz« mit dem Feinöl des Königtums gesalbt, erhält die Gewänder und das Diadem des Königs. Der Ersatzkönig wird ausgerufen, wobei es sich um einen lokutionären Sprechakt handelt (zu lokutionären/illokutionären Sprechakten s. II 3.3.1). Zum Ersatzkönigritual s. III 1.4.1.

3692 Beckman 2015, 56 KUB 27. 16 + I 27'–29'.

3693 Güterbock – Hoffner 1997, 99 KUB 36. 67 II 26; Güterbock u. a. 2002, 176 KUB 33. 88 10 (Hedammu-Mythos): *IŠTAR* salbte sich selbst mit *šanezzi*, »duftendem« Öl; Güterbock u. a. 2013, 485 KBo 15. 37 V 44 f.

3694 Güterbock – Hoffner 1997, 99 KBo 35. 84 IV 14 f.; KUB 15. 31 I 16 f.

3695 KUB 33. 88 10.

3696 Güterbock – Hoffner 1997, 99 KBo 21. 34 II 61 f.

3697 Güterbock – Hoffner 1997, 99 KBo 17. 69 12–14; KUB 55. 36 9–11; zum Berggott Šarruma s. III 1.3.2.1.

3698 Güterbock – Hoffner 1997, 99 KBo 21. 34 II 61 f.

3699 Zum *šinapši*- s. III 1.3.3.2; Güterbock – Hoffner 1997, 99 KBo 17. 69 12–14; KUB 55. 36 9–11.

3700 Güterbock u. a. 2002, 8 VBoT 58 IV 23 f.: *haniezzi*.

3701 Güterbock u. a. 2013, 335 KBo 35. 84 IV 14 f.: Er besprenkelt erst die Sonnengottheit und nimmt dann das Öl für weitere Handlungen am INANNA-Instrument. Zum LU-AZU s. III 2.3.1.2.

3702 Güterbock u. a. 2002, 186, KBo 7. 44 Vs. 8–12 *papparšzi*, zum (LU)SANGA- s. III 3.1.2.

3703 Güterbock – Hoffner 1997, 99 KBo 17. 69 10–14; zum *patili* s. III 2.3.1.2.

3704 Puhvel 1991, 76 f.: *haniya*-, »schöpfen«; Güterbock – Hoffner 1997, 98–100: *papparš*-, »spritzen«.

3705 Zu Gruben s. III 1.3.3.2.

3706 Puhvel 2001, 16–25: *lahūwa*-, »ausgießen«; Güterbock u. a. 2013, 354 KUB 15. 34 III 26 f.

3707 Friedrich 1991, 206: spezielles Gefäß für Feinöl; Güterbock u. a. 2002, 186 CTH 704 KBo 7. 44 Vs. 8–12 »Listen hurritischer Gottheiten in (Fest)ritualen«.

3708 Friedrich 1991, 76: »Topf«; Puhvel 1991, 396 f.; Güterbock u. a. 2002, 39 KUB 45. 47 I 15 f.

3709 Güterbock – Hoffner 1997, 99 KBo 17. 69 10–14; Puhvel 1997, 63: »Schale«.

3710 Taş 2011, 11–20.

3711 de Martino 1998, 142 Anm. 8; Taş 2011, 14: »cedar, juniper, various kinds of flower oil and honey«, s. KUB 29. 4, KBo 17. 85, KBo 19. 136, KBo 21. 33, KBo 23. 42, KBo 26. 64, KUB 33. 67, KUB 23. 100.

3712 Schwemer 1995, 81–116: auch ein Ganzbrandopfer; Taracha 2001a, 690: hurritischer Terminus für Brandopfer, wohl nicht erst seit der Zeit Muršilis II. belegt (contra Haas 1994, 662).

3713 Schwemer 1995, 86–101: zu übersetzen als »Heil«, einem Opferterminus für ein »Ganzbrandopfer« für das Wohlbefinden.

3714 Dinçol 1995, 117–122. Das *hilištarni*-Opfer begann mit dem Füllen der Rhyta und dem Stellen der *hilištarni*-Objekte auf die *tapri*-Schemel. Die *hilištarni*-Objekte gehörten verschiedenen Gottheiten, u. a. *IŠTAR*, Išhara und Matuš Šaušga, und könnten nach Dinçol eine Art Göttinnenbildnis sein. s. auch Taş 2011, 11–20. Zu Išhara (Berg) s. III 1.3.2.2.

3715 Popko 1994, 190–197 CTH 635 KUB 20. 96 Rs. IV 3–14 »Fragmente der Feste von Zippalanda und Berg Daḫa«: Zorn des Wettergottes von Zippalanda.

3716 Woudhuizen 2004, 47–64.

3717 Vs. I 31–33; Vs. II 15 f.: »bringt man im Feuer gebrauchene [...] Leber herbei«.

3718 de Martino 1998, 143.

3719 Taş 2011, 13: Das Brandopfer stand im hurritischen Kontext. Das Opfervieh konnte aber auch für den Wettergott von Zippalanda »nach Art von Ḫattuša« verbrannt

und (domestizierten) Tieren je nach Ritualzusammenhang gab. Im überwiegenden Teil der Festrituale dürfte ein Opfer stattgefunden haben.

Auf die nicht-intentionell erzeugten Gerüche der Umwelt wie Blumen, Sträucher, Bäume, Blätter und Nadeln, Erde gibt es keine Hinweise in den Schriftquellen. Da sie nicht erwähnt werden, dürften sie keine unmittelbare Funktion im Ritualgeschehen innegehabt haben. Auch Fackeln dürften Duft verströmt haben: den Eigengeruch des Brandes und den des verbrannten Holzes. Mittelbar ist aus den Texten auf die nicht-intentionelle Smellscape der Körper zu schließen³⁷²⁰. Die zahlreichen Reinigungsrituale mit Wasser, Feinöl bzw. Räuchersubstanzen für die Teilnehmenden dürften sicherlich dazu geführt haben, dass der körpereigene Geruch – zumindest zu einem Teil – überdeckt bzw. abgewaschen wurde.

Sowohl die intentionell erzeugte Smellscape durch Räucherwerk als auch die semi-intentionelle Smellscape im Brandopfer wurden im ›offenen Raum‹ produziert. Die Salbung mit Feinöl stand hingegen vor allem im Kontext des personenbezogenen Übergangs und der Statusumkehr im innerstädtischen Bereich, auch wenn die Statuette bereits im ›offenen Raum‹ nach dem Bad mit Öl wieder in ihren – nun gereinigten – verehrungswürdigen Zustand versetzt wurde. Als Hypothese sei überlegt, ob die Gottheiten in hurritischen Ritualen durch Geruch und in hattischen Ritualen eher durch Klänge herbeigebracht wurden. Möglicherweise zeichnen sich hier verschiedene Traditionen und sensorisch verstärkte Kommunikationsformen mit den Gottheiten ab.

III 4.2 Konzepte der Bildwerke

Kaum ein Bildwerk thematisiert den Umgang mit Brandopfer, Räucherwerk oder (Fein-)Ölen. Auf einer Reliefkeramikscherbe könnte ein Räucherständer zu erkennen sein (**PM-Nr. 56**); auf einem Siegelabdruck brannte auf einem Altar vor der thronenden Göttin möglicherweise ein Feuer (**PM-Nr. 60**). Auch unter den Kleinfunden sind Hinweise auf die Smellscape gering und wenig eindeutig. Aufgrund seiner durchbrochenen Oberfläche könnte ein Henkelgefäß aus Eskiyyapar als Räucherutensil gedient haben (**PM-Nr. 78**).

III 4.3 Umsetzung im Raum

Grundlagen für die Bestimmung der Smellscape bestehen wie bei den anderen Scapes für 16 Felsbilder und vier Wasseranlagen³⁷²¹. Die modellierten Karten sind unter der jeweiligen Nummer im Katalog dargestellt; die Farbe der Smellscape ist gelb. Die Modellierung erfolgte mit einem Windkegel von 20° und maximal 200 m Länge sowie einem Vollkreis mit 10 m Radius vom Emissär³⁷²². Die maximale Smellscape beträgt somit 7.280 m² mit Potential für ca. 18.000/5.800 Personen.

Es wurde – soweit bekannt und möglich – auf topographische Gegebenheiten und potentielle Ventilation an den diskutierten Umsetzungsräumen Rücksicht genommen. Der für die genannten Anlagen ermittelte Durchschnittswert der Smellscape lag bei etwa 6.810 m² und 17.000/5.450 Personen. Einschränkungen für ihre Größe wurden nur selten identifiziert. Im Schnitt war die Smellscape bei Wasserbauwerken minimal kleiner, die bei Felsbildern minimal größer als der Durchschnitt³⁷²³. Für die Smellscales gilt somit eine ausgewogene Größe, was nahelegt, dass die Smellscape keine differenzierende Wahrnehmungsform ist. Die mathematisch ermittelten Werte sind der Tabelle 2 S. 424–435 zu entnehmen.

werde, s. auch Popko 1994, 190–197. 202–205 KUB 20. 96 Rs. IV 5 f. für den Wettergott von Zipalanda, Bo 5045 Vs. II 6' f. für Mezzulla, den Wettergott von x und für Zi(n)tuḫi, beide Texte CTH 635 »Fragmente der Feste von Zippalanda und Berg Daḫa«.

3720 Porteuos 1990, 27–29.

3721 16 Felsbilder: Akpınar bei Manisa (**I-Nr. 1**), Beyköy (**I-Nr. 9**), Firaktın (**I-Nr. 34**), Gāvurkalesi (**I-Nr. 35**), Hanyeri/Gezbel (**I-Nr. 38**), Hatip (**I-Nr. 39**), Hemite (**I-Nr. 40**), Imamkulu (**I-Nr. 41**), Karabel A

(**I-Nr. 42**), Malkaya (**I-Nr. 53**), Sirkeli 1 und Sirkeli 2 (**I-Nr. 55**), Suratkaya (**I-Nr. 56**), Taşçı A und Taşçı B (**I-Nr. 57**), Yazılıkaya (**I-Nr. 63**). – Vier Wasseranlagen: Eflatun Pınar (**I-Nr. 30**), Gölpınar (**I-Nr. 37**), Kuşaklı (**I-Nr. 51**), Yalburt (**I-Nr. 62**).

3722 s. II 5.4.

3723 Wasserbauwerke 6.784 m² und 16.960/5.427 Personen; Felsbilder bei 6.820 m² und 17.051/5.456 Personen.

III 4.3.1 Umsetzungsraum Yazılıkaya

Im Umsetzungsraum von Yazılıkaya (**I-Nr. 63**) ist wahrscheinlich, dass im Rahmen des Ritualgeschehens Räucherwerk und Opfergaben verbrannt wurden, da die abgebildeten Gottheiten in hurritischem Kontext standen und die hurritische Ritualpraxis typischerweise auf der olfaktorischen Ebene kommunizierte. Wenn demnach Räucherwerk verwendet und Brandopfer in den Kammern übergeben wurden, hielten in Yazılıkaya die aufragenden Felsen den Wind ab. Dies dürfte zu einer längeren und intensiveren Smellscape im Kammergefüge geführt haben. Außerhalb der Felskammern hingegen sorgten Verwirbelungen in der aufsteigenden Luft dafür, dass die Smellscape höchstens punktuell wahrnehmbar war. Der Weg des Rauches in den Himmel markierte jedoch in der Visionscape den Vollzug des Opfers. Bisher nicht partizipierende Lebensformen dürften den Rauch auch außerhalb der Anlage wahrgenommen haben und wurden dadurch zu mittelbar Beteiligten.

Um die Smellscape von Yazılıkaya zu kalkulieren, muss der Standort des Emissärs diskutiert werden. Bei dieser Überlegung sei auf die bereits oben als Brandopferplätze interpretierten, viereckigen Eintiefungen vor den Bildwerken Nr. 25–33 verwiesen³⁷²⁴. Sie haben sich durch die Rekonstruktionszeichnung in der Yazılıkaya Publikation zwar in das kollektive Gedächtnis geschrieben, sind aber in ihrer Deutung umstritten. Zur Verbreitung von Rauch bei einem Opferbrand stellt ihre relativ zentrale Lage jedoch eine gute Ausgangsposition dar. Andere Standorte seien zwar nicht ausgeschlossen, würde der Brandherd aber beispielsweise näher vor den Hauptbildern stehen, wäre in diesem Bereich aufgrund des Sauerstoffmangels nur schwer zu atmen. Hier hält die Höhe der Felsen den Rauch noch länger zurück und Wind dürfte kaum in diesen Bereich eingewirkt haben. Auch die Temperatúrausstrahlung dürfte einen Aufenthalt direkt vor dem Hauptbild erschwert haben, weshalb das Zentrum der Smellscape mit dem Emissär vor den Bildwerken 25–33 modelliert wurde. Ausgehend von diesem potentiellen Standort umfasste die intensive Smellscape die gesamte Kammer A, die angrenzende Kammer D, Teile der Kammer B und eine Geruchsfahne in den Vorhof, wenn dieser nicht durch eine Tür verschlossen war. Sie bemisst sich auf ca. 500 m² und bot bis zu 400 Personen Platz.

Der Standort des Emissärs in Kammer B wird am nördlichen Ende der Kammer modelliert. Diese Smellscape dürfte ebenfalls – wenn auch aufgrund der winkeligen Anlage weniger deutlich als bei Kammer A – über den Innenraum hinaus gewirkt haben³⁷²⁵. Ihr gehörte maximal eine Gruppe von 140 Personen an. In den Innenräumen von Yazılıkaya werden Räucherwerk und Körpergerüche intensiv gewirkt haben, sodass davon auszugehen ist, dass der gesamte Innenraum während des Ritualgeschehens Teil der Smellscape war.

Vor dem Torbereich III bietet sich die Umsetzung einer weiteren Etappe des Ritualgeschehens an, da ab hier sicherlich ein Großteil des Festumzuges zurückblieb. Falls zum Ritualgeschehen in diesem Bereich Opferfeuer gehörten, wird der Emissär vor den Treppenstufen lokalisiert, denn dort befand sich ein visuell und räumlich wichtiges Zentrum. Der Wind dürfte von den Bergen im Osten entlang des Tals geweht haben. Die Smellscape war nicht baulich oder durch hohe Felsen eingeschränkt und belüftet sich theoretisch auf die maximalen Werte. Die Geruchsfahne war zwar nicht reduziert, aber das räumliche Aufstellungspotential wurde von einer Ebene beschränkt wie im Kapitel III 7 Multiscape zu diskutieren sein wird.

III 4.3.2 Umsetzungsraum Eflatun Pınar

Anders verhielt es sich am Quellbecken von Eflatun Pınar (**I-Nr. 30**). Wenn dort Substanzen geräuchert oder verbrannt wurden, dann hatten diese – aus den Voraussetzungen des Ortsraums abgeleitet – sicherlich eine kürzere ›Verweildauer‹. Von allen Seiten konnte der Wind in die relativ flache Senke eingreifen.

Baulich war der Bereich im Geruchsfeld nicht beschränkt, abzuziehen ist lediglich die Wasserfläche, sodass von einer potentiellen Aufstellung von 5.200 Personen in der Smellscape ausgegangen wird. Als Lokalisierung für den Emissär wird – wie bereits für die Soundscape³⁷²⁶ – die Plattform im Teich vorgeschlagen. Die Menschen, die sich auf ihr und im Umkreis von 10 m befanden sowie diejenigen in der potentiellen

3724 I 1.1.4; s. **I-Nr. 63** (Bittel u. a. 1941, Taf. 10, 2).

3725 Kammer B 175 m², mit 438/140 Personen.

3726 s. III 3.3.2.

Windrichtung, gehörten zur Smellscape. Auf der modellierten Karte wurde die Windfahne am Lauf des Wassers im Tal ausgerichtet, der die leichte, aber stete Windrichtung beeinflusst haben könnte.

III 4.3.3 Zwischenergebnis Smellscape unter Berücksichtigung weiterer Anlagen

Wie bei Eflatun Pınar war bei den drei Wasserbauwerken Gölpınar (**I-Nr. 37**), Kuşaklı (**I-Nr. 51**) und Yalbürt (**I-Nr. 62**) die Smellscape nicht bzw. kaum durch naturräumliche Gegebenheiten reduziert. Sie belief sich im Modell annähernd auf die bekannten Maximalwerte. In Kuşaklı musste für die Emission bei der Quelle bzw. beim ^(NA₄) *huwaşi* jeweils eine kleine Fläche an der Steilkante abgezogen werden, da dort keine Aufstellung möglich war. Gleiches gilt für Yalbürt. In Gölpınar könnte der Wind wie in Eflatun Pınar entlang des Wasserabflusses gestrichen haben, in Kuşaklı und Yalbürt wehte der Wind die Geruchsfahne wahrscheinlich hangaufwärts. Für die Positionierung des Emissärs liegen keine Indizien vor. Bei Gölpınar wurde in der Modellierung der Übergang vom Becken zum Wasserabfluss gewählt, in Yalbürt der südliche Beckenrand, da entweder hier oder im Osten eine Prozession angekommen sein könnte. Ein Emissär südöstlich des Beckens ist aufgrund der Hanglage ebenso unwahrscheinlich wie im Norden und Westen, wo sich der Quelltopf befindet. In Kuşaklı wurden die als ^(NA₄) *huwaşi* angesprochenen Steinbrocken sowie der Quellaustritt als Standort für die Emission gewählt.

Für die Mehrheit der Felsbilder konnte ebenfalls keine Beschränkung der Smellscape festgestellt werden³⁷²⁷. Der Emissär wurde stets in der Nähe der Felsbilder visualisiert, die Geruchsausbreitung anhand der Beobachtung im Feld und der topographischen Gegebenheiten modelliert. Bei den Felsbildern waren wie bei den Wasserbauwerken die naturräumlichen Voraussetzungen nicht immer gegeben, den Wind abzuhalten, die Verweildauer des Geruchs zu erhöhen und damit die Smellscape zu optimieren³⁷²⁸. Nur die leichte Ecke, die der Fels mit der szenischen Darstellung von Gâvurkalesi bildet, ist als Windfang geeignet³⁷²⁹. Deshalb ist hier von einer nur durch die Felswand reduzierten, intensiven Smellscape auszugehen. Das oberhalb der Felsbilder gelegene Plateau könnte teilweise mit eingeschlossen gewesen sein, wenn der Emissär entsprechend nah am Fels lag. Der Hang unterhalb, der teilweise zur Visionscape gehört, dürfte aufgrund der vor Ort festgestellten Windrichtung eher nicht innerhalb der Smellscape gelegen haben. Die beobachtete Ventilation verlief eher hangauf- als -abwärts. Dies reduzierte die Smellscape auf eine Fläche für potentiell etwa 400 Teilnehmende. Sie überlagert sich nur in einem Ausschnitt mit der Visionscape.

Hangparallel dürfte die Ventilation bei Firaktın verlaufen sein (**I-Nr. 34**). Hier wird vermutet, dass sich der Geruch vom Bereich des Felsbildes entlang der Geländestufe parallel zum Wasserlauf ausbreitete. Damit bot die Smellscape größtenteils eine Affordanz zur Aufstellung. Die besonders hangnahen Bereiche der Smellscape lagen jedoch außerhalb der Visionscape. In Akpınar (**I-Nr. 1**) und Hanyeri (**I-Nr. 38**) dürfte die Fahne der Smellscape überwiegend außerhalb der Visionscape in den kleinen Taleinschnitten hangaufwärts gestrichen sein. Der Emissär der Smellscape von Beyköy (**I-Nr. 9**) wird auf der Felskuppe vor der Flügelsonne selbst lokalisiert. Der Abzug der Geruchsfahne wird aufsteigend und dann nach Westen vom Flussbett weg vorgeschlagen. In Suratkaya (**I-Nr. 56**) reichte die Smellscape deutlich über die kleine Visionscape des Abri hinaus und wurde durch keine naturräumlichen Gegebenheiten eingeschränkt. Das Aufstellungspotential war an den Steilhängen mit Wollackverwitterung jedoch gering. Der Emissär dürfte eher im Bereich des Abri zu lokalisieren sein, der Abtrag erfolgte je nach Windrichtung, aber üblicherweise hangaufwärts. In Hatip werden sich Vision- und Smellscape mehr überlagert haben (**I-Nr. 39**). Dennoch verließ die Smellscape in ihrem Verlauf die Visionscape und strömte auf die südlich gelegene, niedrigere Hügelkuppe. Die Smellscape in Hemite (**I-Nr. 40**) dürfte von den Bergen weg in Fließrichtung transportiert worden sein und damit in der Ebene das volle Raumpotential entfaltet haben. In Imamkulu (**I-Nr. 41**) reichte die Smellscape mit einem potentiellen Emissär vor dem Felsbild noch über die durch den Hangverlauf reduzierte Visionscape hinaus. In Karabel (**I-Nr. 42**) überlagerten sich Vision- und Smellscape nur bedingt. Zumindest potentiell war aber die

3727 Dies gilt für Akpınar (**I-Nr. 1**), Beyköy (**I-Nr. 9**), Hanyeri (**I-Nr. 38**), Hatip (**I-Nr. 39**), Hemite (**I-Nr. 40**), Imamkulu (**I-Nr. 41**), Karabel A (**I-Nr. 42**), Malkaya (**I-Nr. 53**), Sirkeli 1 und 2 (**I-Nr. 55**), Suratkaya (**I-Nr. 56**), letzteres mit negativem Ortsraumpotential.

3728 Akpınar (**I-Nr. 1**), Beyköy (**I-Nr. 9**), Firaktın (**I-Nr. 34**), Hanyeri (**I-Nr. 38**), Hatip (**I-Nr. 39**), Hemite (**I-Nr. 40**), Imamkulu (**I-Nr. 41**), Malkaya (**I-Nr. 53**), Suratkaya (**I-Nr. 56**), Taşçı A und B (**I-Nr. 57**), Yazılıkaya, Torbau III (**I-Nr. 63**).

gesamte Smellscape begehbar. Da vor dem Felsbild keine große ebene Fläche lag, wurde der Emissär nah am Felsbild visualisiert. Oberhalb des Felsbildes dürfte der Geruch ebenfalls wahrnehmbar gewesen sein. In Mal-kaya (I-Nr. 53) war die Windrichtung nicht zu bestimmen, modelliert wurde die Geruchsfahne vom Berghang in die Ebene. In Sirkeli 1 und 2 (I-Nr. 55) überlagerte jeweils die potentielle Smellscape zu einem Großteil die Flächen der anderen Scapes. Je nach Nähe des Emissärs zum Felsen reichte die Smellscape auf den Hügelrücken, der kein Teil der Visionscape war. Modelliert wurde die Geruchsquelle jeweils in unmittelbarer Nähe zum Felsbild, sodass die Smellscape teilweise über dem Fels wahrnehmbar gewesen sein dürfte. In Taşçı A und B (I-Nr. 57) war das Ortsraumpotential der Smellscape durch das Bachbett leicht reduziert. Der Geruch wird sich hang- und bachparallel talabwärts ausgebreitet haben.

Installationen für die Smellscape sind nicht gesichert. Da bei der Mehrheit der Felsbilder keine regulären Grabungen durchgeführt wurden, gibt es auch kaum Befunde oder Funde, die in diese Richtung deuten könnten. Einzig die bereits thematisierten Spalten und Höhlungen bei den Bildwerken von Gâvurkalesi, Hatip, Sirkeli, Taşçı A bzw. in den Innenräumen könnten Räucherwerk länger gehalten haben³⁷³⁰. Dies würde allerdings das Aufsteigen des Rauches behindern, was die Ritualanweisungen jedoch verboten. Eine gute Voraussetzung (und ein gutes Omen?) war es, wenn die Opfer gerade in den Himmel aufsteigen konnten, weshalb hier ausgeschlossen wird, dass sie der Aufnahme von Räucherwerk dienten.

In Yazılıkaya (I-Nr. 63) wurden in Kammer C Ascheschichten, Holzkohle und Knochen gefunden. Ob diese Reste von Hausrind, Schaf, Ziege, Schaf, Hund, Hase, Wiesel, Steinadler und Turmfalke jedoch in Zusammenhang mit der Nutzung der Anlage für Brandopfer und Kultmahl standen, ist ungewiss, jedoch zumindest für die Haustiere und die Vögel vorstellbar³⁷³¹. Der Verbleib von geopferten Tierresten im Bereich des Heiligtums ist nicht auszuschließen. Auf den Altären von Emirgazi (I-Nr. 31) könnten, wie oben angemerkt, (Tier)Opfer gebrannt haben. Aber auch ohne feste Installationen sind bei Ritualgeschehen im ›offenen Raum‹ – wie in den Schriftquellen konzipiert – Brandopfer mit semi-intentionellen Smellsapes zu vermuten.

Aus den Befunden ist hingegen zu folgern, dass im Rahmen des Ritualgeschehens im ›offenen Raum‹ die *intentionelle* Smellscape nur eine untergeordnete Rolle möglicherweise bei der Reinigung der Fokuslokalitäten und Anrufung der Gottheiten im Ritualgeschehen spielte. Die durch die Smellscape des Feinöls erzeugte Heraushebung von speziellen Ritualteilnehmenden und den Gottheiten ist zwar wahrscheinlich, dürfte aber nur eine Smellscape mit geringem Radius erzeugt haben. Auch die anderen Smellsapes werden von ephemerer Wirkung gewesen sein.

Die Untersuchung der Smellscape bot allein nur wenige Anhaltspunkte für die Untersuchung der Ortsraumpotentiale auf Hinweise zur räumlichen Praxis. In der Kombination der Scapes unter Multiscape wird sich jedoch zeigen, dass die räumliche Modellierung der Smellscape Hinweise auf die räumliche Praxis be-reithalten kann³⁷³².

III 5 Tastescape

III 5.1 Konzepte der Schriftquellen

Das Motiv des Essens war Bestandteil vieler gruppenbezogener EZEN-Rituale³⁷³³. Das Kultmahl unterscheidet sich vom Opfer und dem göttlichen Kultmahl³⁷³⁴ dadurch, dass auch die menschlichen Teilnehmenden essen und trinken³⁷³⁵. Der typische Ablauf im Opferritual mit Kultmahl war laut Collins (1) Vorbereitung,

3729 Gâvurkalesi (I-Nr. 35), und eventuell die Felskanten bei Karabel A (I-Nr. 42) und Sirkeli 1 und 2 (I-Nr. 55) sowie die Innenräume von Yazılıkaya (I-Nr. 63).

3730 Zu Spalten in der Medieebene s. III 2.1.2.4.

3731 Boessneck 1975, 61 f. Zwei Bruchstücke menschlicher Knochen fanden sich darunter.

3732 s. III 7.

3733 Archi 1979, 197–213; Ünal 1987–1990, 267–270.

3734 Otten 1956, 102 CTH 600 KUB 36. 97 (Bo 124/d) »Neujahrsfest«: »2' [u]nd dazu spricht er Folgendes: ›Dem Wettergott wurde zum (?) Jahresanfang (4) ein ge-

waltiges Fest (5') Himmels und der Erde gefeiert. (6') Alle Götter versammelten sich (7') Und traten in das Haus des Wettergottes. (8/9') Ein jeder Gott, der in seiner Seele (10') Ärger (?) hegt, der soll den bösen (11') Ärger vor seiner Seele (12') verjagen. (13') [Nun] eßt bei diesem Feste, (14') [tr]inkt! Sättigt euch (15') [-und> st]jilt euren Durst. Des Königs und der (16') Königin Leben [spre]chet! (17') Des [Hi]mmels und der Erde (18') [Lebe]n (?) sprecht! Des Getreides (19') [Leben sprecht aus! (?)]<<.

3735 Allgemein zu anatolischem Opfer Lebrun 1993, 225–233; Haas 1994, 640 f.; Beckman 2003–2005, 106–111.

(2) Schlachtung und Zerteilung, (3) Vorbereitung der Tafel, (4) Anrufung der Gottheit(en) zum Mahl, (5) Feier/Festmahl und (6) Abzug³⁷³⁶. Ein typisches Kultmahl im Hethitischen gab es nicht³⁷³⁷. Nicht zu allen Gelegenheiten wurde ein rituelles Mahl angeordnet, auch wenn dies aus dem Kontext wahrscheinlich erscheint³⁷³⁸. Kultmahle sind in den großen Festen wie dem AN.TAḪ.ŠUM^{(SAR)3739} und KILAM³⁷⁴⁰ erwähnt³⁷⁴¹. Es wird mit dem toposartigen Ausdruck GU₇(-zi) NAG(-zi) »sie essen, sie trinken« bezeichnet³⁷⁴². Andere Termini für das GöttInnen- bzw. Menschenmahl waren »Er geht zum Imbiß« oder »zum Essen wird gerufen«³⁷⁴³. An seinem Ende wird oftmals das Geschirr abgeräumt und der König nahm ein Tuch von seinen Knien³⁷⁴⁴.

III 5.1.1 AkteurInnen

Nicht immer waren alle Anwesenden in das Kultmahl eingeschlossen, z. T. setzte sich eine exklusive Gruppe vor die Gottheit³⁷⁴⁵. Ihre relational-räumliche Anordnung zu den Gottheiten bzw. zum König mag ihrer Stellung in der Hierarchie der hethitischen Gesellschaft entsprochen haben.

Erwähnt werden als AkteurInnen des Kultmahls die königliche Familie (König, Prinz und eventuell die Königin) und das Tempelpersonal, genauer u. a. PriesterInnen, Köche, Auguren, Exorzisten, SängerInnen, »Wächter des Herdes«, die LÜ.MEŠ *ḫilammīš*-Männer des Hofes³⁷⁴⁶, die »Löwenmänner«, die MUNUS.MEŠ *ḫazgara*, das Personal, die Priesterinnen »Schwestern der Gottheit« und »Mutter des Gottes«, (LÜ.MEŠ) *ašūšala*, weibliche Bedienstete³⁷⁴⁷. Auch konnte es allgemein die »Männer der Stadt« heißen³⁷⁴⁸. Abseits standen Besuchende aus anderen Städten und Kinder³⁷⁴⁹. In anderen Fällen durften Menschen, die nicht am Ritual teilgenommen hatten, dennoch von den Essenrationen essen³⁷⁵⁰.

Eine prinzipiell wichtige Voraussetzung für die Teilnahme war die kultische Reinheit³⁷⁵¹ und Unversehrtheit³⁷⁵². Unerwünscht waren die *šaknuwanteš*-Unreinen³⁷⁵³. Die nur schlecht belegten *dampupi*-Menschen sind die »ungelernten«, »unbedachten« (in kultischen Belangen?)³⁷⁵⁴. Sie sind die einzigen (bekannt)

Opfer als Kommunikationsform, vgl. Collins 1989, 293; Popko 1994, 58; Bradley 2000, 13. Grundlegende Annahme sind ähnliche menschliche bzw. göttliche Bedürfnisse, s. Klinger 2001a, 74; Gilan 2007c, 300 KUB 13. 4 + I 21–26.

3736 Collins 1995b, 78.

3737 Mouton 2007b, Abschnitt 33–37, in den Texten unterscheiden sie sich in ihren Details.

3738 Collins 1995b, 78.

3739 Zum Fest s. I 1.2.1.

3740 Zum KILAM s. III 1.3.1.1.

3741 Collins 1995b, 91 f.

3742 Popko 1994, 58. 112–116. 127, KBo 20. 3 Rs. III vermutete, dass mit der Wendung *ḫaleḫarē* ein Kultmahl im »großen althethitischen Ritual« bezeichnet wird. In Popko 2004, 263 korrigiert er, dass mit ^D*ḫaleḫari* eine Gottheit des Kultkreises von Ḫattuša bezeichnet sei.

3743 Haas 1994, 669.

3744 Ünal 1987–1990, 268 KUB 24. 3 III.

3745 Collins 1995b, 85. 87: »no one else may eat« (KBo 23. 67 III 12, CTH 704, Ältere/Jüngere-Großreichs-Schriftform; KUB 45. 47 IV 35, CTH 494 Ältere-Großreich-Schrift?; Taggar-Cohen 2006, 198 KUB 23. 67 III 6–12: Nur das Kultpersonal [LÜ^{MES} *ka-ri-im-na-a-li-iš*] darf am Kultmahl teilnehmen.

3746 Zum *ḫilamni/ḫilammar*-, s. I 1.2.1.1.2.

3747 Singer 1983, 73. 104 f. KBo 27. 42 Vs. I und II. Nach dem Opfer nahmen am Kultmahl in einem Zelt (s. III 2.2.8) im KILAM neben dem nicht explizit angeführten Königspaar der GAL der Palastbediensteten und der (LÜ) *MEŠEDI*, Prinzen, der reine Priester von Arinna und Zippalanda und ihre Mundschenke, der reine Priester von Ḫatti, der Herr

von Ḫatti, die Priesterin der Ḫalki, Musizierende, Rezitatoren und Psalmodisten teil. s. Collins 1995b, 87 mit Referenzen in Anm. 52 zu den anderen Textbelegen. Eine ausführliche Listung findet sich im althethitischen CTH 633, *ḫaššumaš*-Fest (s. I 1.2.3) s. auch Ardzinba 1986, 91–101; z. B. in CTH 530, Frühlingfest KUB 55. 15 Rs. III[?] 7–9 für diverse Berge: »Löwenmänner« and MUNUS.MEŠ *ḫazgara*; zu AkteurInnen s. III 2.1.3.2 bzw. s. III 3.1.1.

3748 Müller-Karpe 2017, 95.

3749 Collins 1995b, 87 CTH 525 »Deaf Man's Tell« KUB 25. 23 lk. Rand a1–b3: die Männer der Stadt oder in CTH 670, KUB 60. 147 IV[?] 12 f. ein Mann aus der Stadt Išdaḫara.

3750 Sturtevant – Bechtel 1935, 153; Dörfler u. a. 2011, 116.

3751 z. B. Collins 1995b, 88 f. z. B. CTH 790 KUB 45. 49 IV 8–10 (Jüngeres Großreich); Taggar-Cohen 2006, 33–139: bes. 123 f., CTH 264: Instruktionen für Tempelpersonal, wo sowohl die physische Reinheit der Räume und Personen inklusive Haare und Fingernägel genannt als auch die moralische Reinheit des Kultpersonals geregelt wurde; »Unreinheit« *šaknuwanteš*.

3752 Cohen 2002, 59.

3753 s. III 1.4.1.

3754 Collins 1995b, 88 CTH 305 lexikalische Liste, KBo 1. 20; KBo 1. 30 Vs. 8' f.; erscheint gemeinsam mit akkadisch *NU'U*, das in den altassyrischen Texten (*NU'U/NUWA'UM*) für die einheimische anatolische Bevölkerung genutzt wurde (Edzard 1989, 107–109), s. auch Cohen 2002, 57–59.

Menschen, die (rituell gereinigte) Hundewelpen verzehrten³⁷⁵⁵. In einem anderen Ritual wurde ihnen zwar Brot gegeben, doch durften sie am Verzehr der Ziege der Kultmahlzeit nicht teilnehmen³⁷⁵⁶.

Im Großteil der Texte ist der Topos »sie essen« nicht genauer reglementiert und es kann davon ausgegangen werden, dass alle Anwesenden beteiligt waren. Wenn nicht, wäre in den Vorschriften wahrscheinlich zumindest niedergelegt worden, wer nicht teilnehmen durfte. Manchmal heißt es auch explizit von *panku* »allen«³⁷⁵⁷, dass sie am Mahl teilnahmen³⁷⁵⁸, manchmal werden die Teilnehmenden ^{LÜ.MEŠ}DUGUD ERĪN^{MEŠ} (ŠA) *NAPTANIM* oder einfach (*šalliš*) *ašeššar* »Versammlung« genannt³⁷⁵⁹.

AkteurInnen, die »Topfgerichte« erhielten, konnten Menschen aus vielen Gruppen wie »Handwerker, fremde Gäste, Würdenträger (und) Aufseher der Tausenden der Mahlzeit« sein³⁷⁶⁰. Danach wurde ihnen durch den Vorsteher der Leibgarde die Verteilung von *tawal*-Getränk verkündet³⁷⁶¹.

Angaben zur Anzahl der Teilnehmenden an einer Tastescape konnten nicht für alle Texte ermittelt werden. Im KILAM beispielsweise werden mindestens 13 Personen plus Musizierende erwähnt³⁷⁶².

Im Rahmen des Kultmahls wird die Essenszubereitung kaum thematisiert, eine Einzeluntersuchung zur Rolle des (^{LÜ})MUḪALDIM-Kochs³⁷⁶³ sei angeregt. Im KILAM trugen beispielsweise Köche Fleisch auf, ^{LÜ}SAGI-Mundschenke³⁷⁶⁴ bereiteten Gefäßständer (für Getränke?) vor, drei (^{LÜ.MEŠ})MEŠEDI-Leibwächter standen bereit³⁷⁶⁵. Daneben erzeugten Köche mit *tuhhueššar*-Substanz Smellscapes³⁷⁶⁶. Möglicherweise spielte diese Gruppe eine zentralere Rolle – vielleicht als Regisseure –, als bisher vermutet.

Ein großer Trinkritus unter Beteiligung des Großkönigs wurde im (*h*)*išuwā*-Festritual im Rahmen einer Versammlung der höchsten WürdenträgerInnen des Reiches abgehalten³⁷⁶⁷. Beim feststehenden Ausdruck »Trinken der Gottheit« (DINGIR *eku*-) nahm möglicherweise der König Flüssigkeit zu sich³⁷⁶⁸. Dieser Akt bildete oft den Abschluss eines Opferfestes. Das Trinken richtete sich stets an die Gottheit(en) des Festes³⁷⁶⁹. Aufgrund der Grammatik und der Akkusativform der Gottheit ist zu folgern, dass nicht »für die Gottheit« getrunken wurde³⁷⁷⁰. Möglich ist die Übersetzung von Craig Melchert, »drink to (the honor of) the god x«³⁷⁷¹. Güterbock glaubt hingegen, dass die im Gefäß enthaltene Substanz als göttlich angesehen und als Gottheit selbst getrunken wurde³⁷⁷². Diese Handlung könnte dem Großkönig bzw. dem Großkönigspaar vorbehalten gewesen sein³⁷⁷³. Möglich ist auch, dass aus Gefäßen von göttlicher Form getrunken wurde. So könnte das Hirschrhyton dem Trinken der Schutzgottheit der Wildflure gedient haben (PM-Nr. 147).

III 5.1.2 Zurüstung

Die Lieferung für die Ritualzurüstung konnte vom Palast bzw. dem König oder den Männern der Stadt stammen³⁷⁷⁴. Aus einem lokalen Fest für Telipinu von Kašha ist die Menge der Essenszurüstung bekannt: 1.000 Schafe, 50 Rinder und zahlreiche Brotsorten³⁷⁷⁵. In einem anderen Text wurden 61 Ti-

3755 CTH 763 KUB 9. 7 Vs. 3 f.

3756 Collins 1995b, 88 CTH 655, KBo 3. 63 II 3'-8': Ziege in ihrer Gesamtheit verbrannt.

3757 Güterbock – Hoffner 1997, 88–92: *panku*-, Adjektiv, »alle«.

3758 Collins 1995b, 88.

3759 Ünal 1987–1990, 268 KUB 2. 15 VI 13.

3760 Ünal 1987–1990, 268 CTH 376 KUB 2. 3 III »Hymnen und Gebete an die Sonnengöttin von Arinna«.

3761 Ünal 2005, 169 zu *tawal*- als Biersorte.

3762 Singer 1983, 73. 104 f. KBo 27. 42 Vs. I und II.

3763 Kassian 2002, 11–20.

3764 ^{LÜ.MEŠ}SAG.I, »Mundschenk«, »cupbearer«, Schreibweise nach Güterbock u. a. 2002, 89 s. v. ^{LÜ}*šalašha/i*; vgl. auch Ünal 1988, 1494 f. mit Schreibweise ^{LÜ}SAGLA, auch musizierend bzw. tanzend belegt in KUB 25. 37 +.

3765 Singer 1983, 73. 104 f. KBo 27. 42 Vs. I und II.

3766 s. III 4.1.

3767 Zum (*h*)*išuwā*-Festritual s. III 1.3.3.2.

3768 Sturtevant – Bechtel 1935, 116 f.; Otten 1971b, 29; Puhvel 1984, 266 f.; Dinçol 1985, 22 f.; Friedrich – Kammenhuber 1988, 30 f.; Kammenhuber 1991, 221–226; Popko 1994, 96: seit althethitischer Zeit; Collins 1995b, 85 f.; Güterbock 1998, 121–129; Birchler 2006, 173; Goedegebuure 2008, 67–73; Heffron 2014, 164–185.

3769 Sturtevant – Bechtel 1935, 116 f. CTH 393 VBoT 24 IV 27–31 Dupl. KBo 12. 104 IV 2'-7'; Popko 1994, 96 CTH 396, KBo 25. 15 Rs. 14–17 althethitisches Kulritual; Dinçol 1985, 22 f. CTH 628 KUB 12. 11 IV 17–20; Collins 1995b, 85 z. B. CTH 394 KUB 9. 32 Rs. 30–32.

3770 Puhvel 1984, 266 f.; Friedrich – Kammenhuber 1988, 30 f.; Kammenhuber 1991, 221–226; Collins 1995b, 86.

3771 Melchert 1981, 245–254; Collins 1995b, 86.

3772 Güterbock 1998, 121–129.

3773 Beckman 2003–2005, 110.

3774 Müller-Karpe 2017, 94.

3775 Haas – Jakob-Rost 1984, KUB 51. 1 + Vs. I; Ünal 1987–1990, 269.

sche gedeckt³⁷⁷⁶. In den Rationentafeln des KILAM-Festes ist die Rede von zehn bis 15 Personen³⁷⁷⁷. Die Zahl der Teilnehmenden bei Festmahlen konnte demnach möglicherweise zwischen einer Kleingruppe mit dem Königspaar von ca. 10–20 Personen wie im KILAM bis zu einer Kleinstadt mit mehreren Tausend BewohnerInnen liegen, wenn Menschen die im lokalen Telipinu-Fest gelisteten Tiere konsumieren sollten.

Fleisch, Pasteten, Topfgerichte und Brote, die die Form menschlicher Körperteile (Hand, Finger oder Zunge) bzw. Tierformen (Vögel, Ferkel oder Rinder) haben konnten, sowie GA.KIN.AG-Käse und EM.ŠU-Laab zumeist in Kombination³⁷⁷⁸ standen auf dem Speiseplan³⁷⁷⁹. Überwiegend opferte man domestizierte Tiere³⁷⁸⁰, Jungvieh wie Lämmer, Kitz und insbesondere Kälber jedoch eher seltener³⁷⁸¹. Das Opfertier vor allem bei anschließendem Kultmahl war in erster Linie das Schaf, auch Ziegen sind regelmäßig belegt³⁷⁸². Regionale Unterschiede zeichneten sich ab: Im Zentralgebiet und im Unteren Land wurden Schaf, Rind, Ziegenbock, Schwein geschlachtet, im hurritischen Kizzuwatna zusätzlich Zicke und Vögel. In Iṣtanuwa und Arzawa sind jeweils – möglicherweise aufgrund der geringen Textzahl – nur Schafe als Opfer belegt³⁷⁸³. GU₄.MAH-Stiere waren das Opfertier für den Wettergott im gesamten Gebiet von Ḫatti³⁷⁸⁴. Pferde wurden lediglich im Rahmen der Trauerfeier für den hethitischen König am neunten Tag des Rituals verbrannt (*warnu-*)³⁷⁸⁵.

Die Verwendung von Hunden bzw. Welpen oder Schweinen/Ferkeln als Opfer bzw. ihr Verzehr ist selten und ungewöhnlich, da sie als unrein galten³⁷⁸⁶. Ihr Opfer gehörte zu den Reinigungsritualen bzw. war an die unterirdischen Gottheiten gerichtet³⁷⁸⁷.

Die Tiere für das Opfer(fest) hatten jeweils in einem guten gesundheitlichen Zustand zu haben und ›gut in Futter‹ zu sein. Üblicherweise galt das Prinzip der Angemessenheit³⁷⁸⁸, sodass weibliche Tiere für Göttinnen und männliche Tiere für Götter bestimmt waren³⁷⁸⁹. Dies wurde nicht immer explizit benannt, sondern häufiger ihre Farbe beschrieben³⁷⁹⁰.

3776 Ünal 1987–1990, 269 KUB 10. 88 Vs. I 5–8.

3777 Singer 1983, 164 KBo 16. 68 + IV¹ 3: 14 Männer (der Stadt) Lumanhila, KBo 16. 68 + IV¹ 6: 15 Männer (der Stadt) Angulla, KBo 16. 68 + IV¹ 8: zehn *ḫapija*-Männer (der Stadt) [...w]a, KBo 16. 68 + IV¹ 15: zehn *ḫapija*-Männer (der Stadt) Ankuwa, KBo 16. 68 + IV¹ 18: 18² [*ḫapija*-Männer?] (der Stadt) Al[iša], Bo 1620/c + 4': 15 *ḫapija*-Männer von Ḫatti. Die Gruppen in Zeile 15 (Bo 1620/c + 11') und 16 (Bo 354/c III² 3') sind nicht erhalten. Singer überträgt unter Berufung auf die Rationentafeln des KILAM-Festes und die Anzahl der vergebenen Bekleidung diese Größe auf andere (PriesterInnen-)Gruppen. Zum KILAM-Fest s. III 1.3.1.1.

3778 Cohen 2002, 58.

3779 Hoffner 1974a; Taracha 1998b, 587–592; Hoffner 2001, 199–212; Breyer 2011, 477.

3780 Collins 1989, 20. 295–298. Sie meinte in ihrer Dissertation, dass das Opfer von undomestizierten Tieren kein Opfer im eigentlichen Sinne darstelle, sondern eher eine Gabe sei oder apotropäische bzw. reinigende Funktionen zu erfüllen hatte. Sie wies aber darauf hin, dass zumindest Mäuse, Rotwild und Adler geopfert wurden. Maus z. B. im CTH 391, KUB 27. 67 »Ritual der Ambazzi« und in CTH 443 »Entsühnungsritual der Ziplantawija«; Hirsche am Berg Pi/uškurunuwa z. B. KUB 25. 18 mit umstrittener Übersetzung (zum Pi/uškurunuwa s. III 1.3.2.1); Adler für den Wettergott in IBoT 2. 87 I 6' f.

3781 s. auch Müller-Karpe 2017, 83.

3782 Collins 1995b 89; Mouton 2004b, 67–92; Mouton 2005, 139–154.

3783 Mouton 2008a, 566–573.

3784 Bonatz 2007b, 4.

3785 Lebrun 1993, 230 f., der zum Vergleich die Bestattungsfeierlichkeiten des Patroklos im 23. Gesang der Ilias heranzieht; s. dazu die Anmerkungen von Vigo 2014, 30 f.

3786 Zu Schweinen s. I 1.2.4.

3787 O. Masson 1950, 5–25; Lebrun 1993, 229 f.; Mouton 2006a, 255–265. Hunde wurden aus Anlass der Niederlage der hethitischen Armee gemeinsam mit einem Kriegsgefangenen (?), einem Ziegenbock und einem Milchschwein geopfert. Ein weiterer möglicher Anlass für ein Hundopfer war die Sichtung eines negativen Vogelflugs zum Anlass einer Reise. In diesem Fall wurde der Hund gemeinsam mit einem Ziegenbock geschlachtet. Auch bei sexueller Impotenz wurden ein Hund und ein Ziegenbock geopfert. In jedem dieser Fälle wurden die Opfertiere in zwei Hälften geteilt, die zu reinigende Lebensform – Heer oder Einzelperson – zwischen den Teilen hindurchgeschickt woraufhin die Unreinheit an den Stücken haften blieb (Reinigungsritual für das Heer s. III 1.3.3.2). Lebrun nennt dies eine »rite de passage«. Die Kombination von Ziegenbock und Hund weist auf ein komplementäres Verständnis hin: Der positiv konnotierte Bock und der negativ konnotierte Hund wiegen die Unreinheit auf. Lebrun meint jedoch, dass Hunde durch ihre Treue und als nützliche Hüte- und Wachtiere keinesfalls negativ konnotiert waren. Er verweist auf de Gobineau, der die besondere Wertigkeit des Opfertieres in seiner Funktion in der Gesellschaft, in diesem Fall also als »Freund« und »Beschützer«, sieht und Hunde als besonders wirkmächtig in der Abwehr von Bösem hält. Zu Tieren u. a. im Rahmen von Opfern, s. Collins 1989.

3788 Dıncol 1985, 21. 26; Collins 1995b, 90 CTH 394 KUB. 9. 32 Rs. 21 f.

3789 Taşı 2011, 17.

3790 Collins 1995b, 90.

In den hethitischen Traditionen dürften nur die Innereien für die Gottheiten bestimmt gewesen sein, das Fleisch des Opfertieres konsumierte die Kultgemeinschaft³⁷⁹¹. Oftmals ist jedoch unklar, welches das ^{UZU}*šuppa* »göttliche Fleisch« war³⁷⁹². Hohe Strafen sollten die Aneignung von göttlichem Gut verhindern³⁷⁹³.

In den hurritisch beeinflussten Brandopfern war dies jedoch oft anders: Der Großteil des Tieres wurde verbrannt und damit den Gottheiten übergeben³⁷⁹⁴. Die aus der klassischen Antike bekannte Verwendung von rechten Tierseiten für die Gottheiten der himmlischen Sphäre und die der linken Seiten für die Gottheiten der Unterwelt, ist für den hethitischen Kult nicht nachzuweisen³⁷⁹⁵. Anzumerken ist, dass die Innereien der Opfertiere sehr selten im Rahmen des Rituals »gelesen«, wohl aber das Verhalten der Tiere beobachtet und gedeutet wurde. Die Eingeweideschau fand gegebenenfalls nach dem Ritual statt³⁷⁹⁶.

Bei den konsumierten Flüssigkeiten handelte es sich üblicherweise um verschiedene Bierarten, Wein oder *walḫi*-Getränk³⁷⁹⁷. Die genannte Maßeinheit *ŠŪTU* entspricht etwa +/- 8,4 Litern³⁷⁹⁸. Eine typische Opferration bestand aus NINDA-Brot und Wein³⁷⁹⁹. Etwa 148 Brotsorten sind belegt³⁸⁰⁰. Brote wurden bisweilen in Bier zerkrümelt an die Gottheiten übergeben³⁸⁰¹. Des Weiteren gibt es den feststehenden Ausdruck NINDA.KASKAL, »food provisions for a journey«³⁸⁰². Die Rolle und Art der Essenszubereitung kann im Rahmen dieser Arbeit nicht detailliert besprochen werden.

3791 Hoffner 1974a; Mouton 2004b, 67–92; Mouton 2007b, 81–94; Mouton 2008a, 567–569. Die Verwendung des Fleisches des Opfertiers war reglementiert. So wurden das Schulterblatt, Brust, Kopf, Vorder- und Hinterbeine, der Femur (Oberschenkel) und das Fett entweder roh oder gekocht in einem »Eintopf/Stew« vor der Gottheit abgestellt. Die oft erwähnten Einzelteile sind Niere (^{UZU}ELLÁG.GÜN), Schulterblatt (^{UZU}NAGLABU), Hoden (^{UZU}arki), die Hand/Vorderbeine (^{UZU}QĀTU), die Hinterbeine (^{UZU}wallaš ḫaštai) sowie die bisher nicht übersetzbaren ^{UZU}kudu und ^{UZU}mūḫ(ha)rai-, die in einem Eintopf gekocht wurden, und das ^{UZU}kattapala-, das für die Gottheiten ausgesetzt wurde. Das rohe Fleisch wurde sowohl auf als auch neben Brotlaibe platziert, die selbst oft bereits gebrochen, also möglicherweise aufgeklappt waren. Die Gabe von rohem Fleisch ist vor allem in den hattisch-zentralanatolischen Landesteilen zu beobachten, während im Unteren Land seltener und in Kizzuwatna nie rohes Fleisch geopfert wurde. Die beiden »edelsten« Innereien Leber und Herz wurden aber auch, allerdings deutlich seltener andere Körperteile, in allen Landesteilen gegrillt, bevor sie der Gottheit auf Brot oder in Brot eingewickelt dargebracht wurden. Daraus ist nach Mouton 2008a, 569 möglicherweise eine qualitative Abstufung zu erkennen, bei der die wichtigen Fleischteile im Allgemeinen eher gegrillt, die weniger wichtigen eher gekocht wurden. Lebrun 1993, 226 zählt als gekocht (*zanu*) dargebrachte Einzelteile allerdings eben diese hochwertigen Teile Herz, Leber und Femur auf. Der Ausdruck »Fleisch, von dem rohen und dem gekochten« ist nach Collins 1995b, 83 zu lesen als: »raw referring to the shoulder, breast, head, feet, etc. and cooked referred to the liver, heart and occasionally the fat«, s. z.B. Carter 1962, 116. 119 CTH 506 KUB 7. 24 Vs. 7 oder CTH 525 KUB 25. 23 lk. Kante, 4 f. – Nur rohes Fleisch geopfert in CTH 422 KBo 12. 96 IV 15 f.; CTH 323 KUB 53. 20 Rs. 20'; CTH 390 KUB 7. 1 I 9 f. Zur Formulierung: »the meat, namely x is set out« s. CTH 456. 2 KUB 17. 2 8 III 4 f. – Ohne Spezifizierung, ob roh oder gekocht z.B. CTH 530 KUB 55. 15 Rs. III' 9; CTH 524 KBo 20. 92 I 13'–15' Gekochtes Fleisch s. Haas 1970, 276 f. KUB 38. 25 Vs. I 14'. –

Collins 1995b, 83 f. Die Häute der Opfertiere wurden den Gerbern überlassen (CTH 683. 2 »Ritual für eine Schutzgottheit«, KBo 13. 179 II 14' f.), konnten der Gottheit dargebracht (CTH 332 KUB 7. 1 I 9 f.) oder wie Knochen verbrannt werden (CTH 670 KBo 13. 164 IV 1 f.; CTH 396 KBo 15. 25 Rs. 18 f.). Selten ist ein Beleg aus dem Kult von Nerik, wo ein Lamm und ein Zicklein in ihrer Gesamtheit, allerdings gehäutet, der Gottheit dargebracht wurden (CTH 524 KUB 38. 25 I 13'–15'). Laut Haas 1970, 276 f. war nicht die Sprache davon, dass die Tiere gehäutet wurden.

3792 Cohen 2002, 48.

3793 Cohen 2002, 47. 49: Mitnahme von den Gottheiten bestimmtem Fleisch war z. B. mit Todesstrafe bewehrt.

3794 Ünal 1987–1990, 267–270; Schwemer 1995, 99; Cohen 2002, 49 z.B. in KUB 45. 47 IV 8 f. Oder wurde nur das Fett der Opfertiere verbrannt? (Cohen 2002, 50); Beckman 2003–2005, 110; Taši 2011, 15.

3795 H. Wirth 2010, 72 f. Zur Unterwelt s. III 1.3.3.2; zu »links« und »rechts« s. III 6.1.1.3.

3796 Collins 1995b, 80 f.: Verweis zu den *ŠUMMA IMMURU*-Texten im Hethitischen (Hoffner 1993, 116–119).

3797 Popko 1994, 61.

3798 van den Hout 1987–1990, 522–524; Hazenbos 2004, 243.

3799 Haas 1994, 643; Popko 1994, 60; Müller-Karpe 2017, 77.

3800 Hoffner 1974a, 149–202: 122 hethitische Bezeichnungen und 26 logographische Schreibungen. Bryce 2002, 190 zählte 50 verschiedene Brotsorten, s. auch Hagenbuchner-Dresel 2002; Müller-Karpe 2017, 77.

3801 Beispielsweise in KBo 2. 8 Vs. III 20' f., wo die ^{MUNUS}*palwatalla* dickes Brot bricht, das von »ihnen« – einer nicht genauer benannten Gruppe – in das Bier zerkrümelt wird. Zu fragen ist hier, ob der bekannte Gärungsprozess dieser Mischung abgewartet wurde. Diese Mischung erzeugt Sauerteig, der länger haltbar ist als mit Hefe hergestelltes Brot.

3802 Güterbock – Hoffner 1997, 74.

III 5.1.3 Raumkonzepte

Da das Kultmahl an das Opfer anschloss, waren die Umsetzungsräume wohl dieselben wie bei den Opfern. Als markierte und bekannte Umsetzungsräume³⁸⁰³ des Opfergeschehens im ›offenen Raum‹ galten ^(NA₄) *huwaši*³⁸⁰⁴, die/der ^{NA₄} *peruna*-Felskuppe/Stein³⁸⁰⁵, das *wappu*-Flussufer³⁸⁰⁶, das *luli*-Becken³⁸⁰⁷, die PÜ-Quelle³⁸⁰⁸, der *wattaru*-Brunnen³⁸⁰⁹ oder *ḫateššar*- bzw. *ābi*-Gruben³⁸¹⁰. Allgemeiner hieß es bisweilen, dass das Opfer in *dammeli pedi* »unberührtes Gebiet«³⁸¹¹ oder *nepiši kattan* »unter freiem Himmel«³⁸¹² stattfinden sollte.

Bemerkenswert ist, dass es sich – außer bei den Feiern beim Altar in einem Tempel³⁸¹³ – oftmals um inner- und außerstädtische ›offene Räume‹ handelt³⁸¹⁴, in denen ein Kultmahl oder ein kollektiver Trinkritus abgehalten wurde. Aus der Homogenität des Raumes wurden sie durch artifizielle Fokuslokalitäten wie ein Zelt³⁸¹⁵ oder das Ausstreuen von Laub³⁸¹⁶ herausgehoben und als sakralisierte, göttliche Aufenthaltsräume markiert.

III 5.2 Konzepte der Bildwerke

Wie dargelegt, ist über die Umsetzung der kollektiven Mahlzeiten und die Anzahl der Teilnehmenden aus den Texten kaum schlüssige Information zu erlangen. Im Folgenden werden die Konzepte der Bildwerke in Kleinfunden und visuellen Medien auf Hinweise zur Speisung und zum Speisen von Menschen beim Festritual befragt.

Die Darstellung des Speisens ist selten. Nur auf dem Felsbild Nr. 65/66 in Yazılıkaya (**I-Nr. 63**) und auf der Stele von Yağrı (**I-Nr. 61**) thematisieren es immobile Bilder. Die Bilder zeigen jedoch wahrscheinlich göttliche Speisende; erhaltungsbedingt war nicht zu klären, was gegessen oder getrunken wurde. In den Händen hielten sie wie oftmals die thronenden Göttinnen eine kleine Schale. Bei thronenden Göttinnen mit Schale wie auch bei anderen Gottheiten auf hethitischen Bildwerken steht eher die Gabe durch eine/n menschliche/n AkteurIn als der Konsum im Vordergrund.

Darstellungen der göttlichen Versorgung beim Opfern, vor allem durch Libationen, finden sich auf der Reliefvase von İnandık (**PM-Nr. 88**), dem Hirschrhyton³⁸¹⁷, auf Felsbildern wie Firaktın (**I-Nr. 34**) bzw. Mauerblöcken in Alaca Höyük (**I-Nr. 2**), auf der Stele von Altınyayla (**I-Nr. 4**) und auf Siegeln³⁸¹⁸.

Dass die Reihungen von angeleiteten Tieren Opfertiere meinten, wie z.B. auf einer Reliefvase von Hüseyindede (**PM-Nr. 84**; Fries 3) oder Alaca Höyük (**I-Nr. 2**), ist relativ wahrscheinlich. Hinter dem Wagen

3803 Gonnet 1992, 199–212 zur Lokalisierung von Opfern; Aufzählung s. Beckman 2003–2005, 107 f.

3804 s. I 1.2.1.1.

3805 KBo 15. 10 II 3; zu ^{NA₄} *peruna*- s. I 1.2.2.1.1.

3806 KUB 12. 58 I 3'; zur Übersetzung von *wappu*- s. Miller 2008, 206–217; Arroyo Cambronero 2014, 294 Anm. 438.

3807 s. I 2.2.1.

3808 s. III 1.3.3.1.

3809 s. III 1.3.3.1.

3810 s. III 1.3.3.2.

3811 Güterbock – Hoffner 1997, 339.

3812 Beckman 2003–2005, 108 KUB 24. 5 Vs. 31.

3813 Zum Beispiel Popko 1994, 64. 172–175: Nach der Abreise aus Zippalanda vollzieht der »Mann des Bronzspeeres« (LÚ ŠUKUR.ZABAR, zu ^{GIS}ŠUKUR s. III 2.2.3.1) diesen Ritus im Tempel des Wettergottes und in der Residenz. Als Teilnehmende sind die Priesterschaft und andere Tempelleute sowie 20 »Waffenleute« und vermutlich auch andere Militärs erwähnt.

3814 Popko 1994, 64. 172–175: In diesem Text wird von einem Priester bei einer Kultstele Brot verteilt. Vorbereitungen zum Ritual sind möglicherweise in KUB 41. 46

Vs. III 17–21 zu lesen, wo beschrieben ist, dass der König am Stadttor ankommt und die Stadt verlässt (?). Auch auf dem Berg Ḫura gibt es ein gemeinsames Essen von Menschen und Berggott im Rahmen der Opferhandlungen (Haas 1982, 61 KUB 25. 32 + KUB 27. 70 III »Fest von Karahna«).

3815 s. III 2.2.8.

3816 Zu Laub s. III 2.2.6.1.

3817 **PM-Nr. 147**. Plus Faustrhyton aus dem Kunsthandel, Boston, Museum of Fine Arts, Accessions-Nr. 2004.2230, <<https://collections.mfa.org/objects/322343/drinking-vessel-in-the-shape-of-a-fist>> (03.09.2022); Güterbock – Kendall 1995, 45–60.

3818 Beispielsweise aus Tell Meskene/Emar die Abrollung A 78 auf Keilschrifttafel (**PM-Nr. 124**); das Tarsus-Würfelhammersiegel (**PM-Nr. 120**) und der Siegelabdruck aus einer Privatsammlung in Adana (o. Abb., s. Güterbock 1989a, Taf. 18 a). Auf Siegeln war es fast immer ein Wesen mit Vogelkopf, das vor dem Altar mit dahinter sitzender Gottheit libiert. Zu Darstellungen von Opfern s. auch Schachner 2003–2005, 111–113.

auf der Vase von Hüseyindede (**PM-Nr. 84**: Fries 1) schreitet eine Person mit Pilgerflasche auf dem Rücken. Diese findet sich auch auf der Bitik-Vase (**PM-Nr. 25**). Möglicherweise ist hier kein Gabenbringer, sondern eine Person für die Versorgung der Ritualgemeinschaft dargestellt – einer der wenigen potentiellen Hinweise auf die Tastescape – zumindest für die subsidiäre Versorgung mit Trinken.

Szenen der Essenzubereitung fehlen mit Ausnahme der Reliefvase von İnandık (**PM-Nr. 88**). Auf diesem wird im unteren Register entweder Bier gebraut oder – wahrscheinlicher – eine rührbare Speise (Grütze?) erwärmt³⁸¹⁹. Das Schlachten in Register 2 diente ebenfalls der Essensbereitung für die Gottheiten.

Die Darstellung eines sicher identifizierten menschlichen Kultmahls fehlt. Nur für Fries 1 der Vase von İnandık steht zu überlegen, ob es sich um Menschen handelt, die um den Pithos beim Opfertisch sitzen. Von Musik begleitet wird aus einem gleichartigen Pithos wie der, der bei der Herstellung verwendet wurde, konsumiert. Das Fehlen der Strohhalme – wie sie auf **PM-Nr. 49** belegt sind – stützt die Interpretation, dass nicht Trinken, sondern Essen einer Speise (Grütze?) gemeint ist. Über die Umsetzungen von menschlichen Kultmahlen konnten aus den hethitischen Bildern keine weiteren Informationen gewonnen werden.

III 5.3 Umsetzung im Raum

Aus den Befunden und dem räumlichen Arrangement lassen sich ebenfalls kaum Informationen zur Tastescape gewinnen. Überlegenswert wäre, näher zu untersuchen, ob im archäologischen Befund Trinkgeschirr in einer festen Gruppengröße auftaucht³⁸²⁰. In den Teichen von Boğazkale herrscht Miniaturgeschirr vor, das für eine nicht nur symbolische Speisung menschlicher Teilnehmender nicht geeignet gewesen sein dürfte³⁸²¹. Aus dem Inventar des Großen Tempels C von Kuşaklı haben sich größere Mengen von Speisegeschirr, vor allem Hunderte von Schalen, erhalten³⁸²². Müller-Karpe schlägt als Umsetzungsraum des Kultmahls, für das die Schalen bestimmt waren, den Innenhof der innerstädtischen Tempelanlage vor³⁸²³.

Die archaeozoologischen und -botanischen Reste wurden für mehrere hethitische Siedlungen ausgewertet³⁸²⁴. Daraus ergaben sich nur leichte Unterschiede zwischen den Städten³⁸²⁵. Lediglich von der Statur waren die Tiere in Boğazkale stabiler und größer als in Kuşaklı³⁸²⁶. In Kuşaklı wie auch in anderen Städten stammten die Knochen mit 60–80 % am häufigsten von Schafen und Ziegen, gefolgt von ca. 25 % Rindern und relativ selten Schwein, Pferd und Esel und Wildtiere³⁸²⁷. Da Rinder einen größeren Fleischanteil haben, dürfte jedoch mehr Rindfleisch als das von Schafen und Ziegen konsumiert worden sein. In Korucutepe wurde bereits das Haushuhn nachgewiesen, auch Enten und Gänse standen auf dem Speiseplan³⁸²⁸. Im Tempel 1 in Boğazkale wurden Knochen von Leoparden bzw. Löwen gefunden, die Schnittmarken trugen³⁸²⁹. Aus diesem

3819 Arnhold 2009, 49 interpretiert die Töpfe ebenfalls als Kochtöpfe.

3820 Idee bei Vortrag C. Pulak, College Station, Texas, The Uluburun Shipwreck – Evidence for Royal Exchange? im Rahmen des Internationalen Symposiums »Politik des Austausches« 30.05.–02.06.2012 in Freiburg i. Br. am 31.05.2012. Er beobachtete auf dem Schiff von Ulu Burun, dass ein festes Trinkset für vier Personen gefunden wurde. Aufgrund weiterer Präsentation von Darstellungen von Vierergruppen auf mykenischen Siegelringen vermutet er, dass es sich um mykenischen Kulturbereich um eine feste Gruppengröße handeln könnte.

3821 Zu den Teichen s. I 2.1.4.

3822 Müller-Karpe 2017, 94.

3823 Zur Verwendung der Gefäße und ihren Formen s. III 2.2.4.

3824 Boessnek 1975, 61 f.; Archi 1979, 197–213; Driesch – Boessneck 1981; Ünal 1985, 419–438; Ünal 1987–1990, 267–270; Driesch – Pöllath 2004; Dörfler u. a. 2011, 99–124; Schachner 2011a, 284–292; Müller-Karpe 2017, 77–88.

3825 Schachner 2011a, 289 spricht von einem »weitgehend einheitliche[n] Herdenmanagement im gesam-

ten Kernland des hethitischen Reichs«. Hinzuweisen ist darauf, dass die Auswertung der Wildtierknochen, die bisweilen nur einmal belegt sind, nur unter Vorbehalt möglich ist. In Boğazkale wurde zwar zeitlich länger und flächiger gegraben, aber bei den frühen Ausgrabungen wurde Überresten von Flora und Fauna noch wenig Interesse entgegengebracht, was sich erst durch die Arbeiten von Angela von den Driesch änderte.

3826 Schachner 2011a, 289 f.: Rinder und Schweine, was durch klimatische Faktoren zu erklären sein dürfte.

3827 Dörfler u. a. 2011, 106 f.; Müller-Karpe 2017, 31, 83 f. Der Konsum von Pferdefleisch ist während einer Hungersnot belegt, s. Soysal 2005, 132. Wild beläuft sich auf ca. 2 %. Fisch und Muscheln sowie Austern wurden ebenfalls in Boğazkale nachgewiesen, s. Schachner 2011a, 288, 292.

3828 Dörfler u. a. 2011, 115; zu hethitischen Speisen s. Uhri u. a. 2010, 901–916; Şahingöz u. a. 2015, 389–395.

3829 Dörfler u. a. 2011, 117.

Tempel ist insgesamt ein überproportional hoher Anteil von Wildtierknochen zu verzeichnen³⁸³⁰. Aus Kammer C in Yazılıkaya stammten Knochen sowohl von männlichen und weiblichen Tieren³⁸³¹. Sie gehören zu Hausrind, Schaf, Ziege, Hund, Hase, Wiesel, Steinadler und Turmfalke und datieren in die hethitische Nutzungszeit. Die letztgenannten Tiere standen üblicherweise nicht auf dem Speise- und Opferplan.

Die Mengenverteilung der konsumierten Tiere deckt sich mit den Opfervorschriften aus den Texten. Die zumeist männlichen Opfertiere waren außerdem überdurchschnittlich gesund und groß³⁸³², was ebenfalls den Vorschriften der Texte entspricht. Bei denen aus Bau E in Kuşaklı wird sogar aufgrund der Einheitlichkeit vermutet, dass es sich um Reste eines zeitlich zusammenhängenden Ereignisses handeln könnte³⁸³³. Bemerkenswert ist, dass in Kuşaklı Stadt und Tempel eine ähnliche Verteilung im Knochenspektrum hatten³⁸³⁴. Lediglich Schweineknochen waren im häuslichen Kontext häufiger als im Tempel.

Mehrere Getreidesorten sind belegt, wobei Brot üblicherweise aus Weizen hergestellt war³⁸³⁵. Als Proteinlieferanten dienten Hülsenfrüchte, für die Ölproduktion Lein/Flachs³⁸³⁶. Weiterhin wurde das Ernten von verschiedenen Gemüsesorten³⁸³⁷ und das Sammeln von Weißdorn und Pistazien sowie die Produktion von Käse, Butter und Dickmilch nachgewiesen³⁸³⁸.

Wein und diverse Biersorten wurden libiert³⁸³⁹. Bier stellte ein wichtiges Grundnahrungsmittel dar. Damit sind zumindest die Getränke des Kultmahles keine außeralltägliche Praxis, wie es in anderen Gesellschaften der Fall ist³⁸⁴⁰. Die Nahrungsmittel der Kleinstadt Šarišša unterschieden sich nur unwesentlich von denen der Hauptstadt Ḫattuša. Damit waren zumindest in verschiedenen Landesteilen die gleichen Kultmahle möglichen.

Wahrscheinlich erhöhte der Geschmack von Speisen wie z. B. Fleisch, die nur selten gegessen wurden, die Relevanz des Kultmahls³⁸⁴¹. Allerdings lassen sich auch aus den Ortsräumen keine Rückschlüsse auf die räumliche Dimension der Tastescape ziehen. Nur bei der Speiseszene Nr. 65/66 in Yazılıkaya ist zu mutmaßen, dass hier Platz für maximal 325 stehende Personen und entsprechend weniger Personen im Sitzen geboten war, wenn in ihrem Sichtbereich von ca. 130 m² ein Kultmahl verzehrt wurde³⁸⁴². Zumindest eine Gruppe von 10–20 Personen würde in diesem Bereich genügend Platz finden und an einer zusätzlichen Wahrnehmungsebene teilhaben können.

III 6 Touchscape

Die Körperlichkeit steht als dynamischen Bezugssystem³⁸⁴³ von ›links‹ und ›rechts‹, ›oben‹ und ›unten‹ stets im Mittelpunkt der Wahrnehmung und Handlung³⁸⁴⁴. Dieser persönliche, fühlbare Raum wird im

3830 In der Regel 1,5–2,5 %, hier ca. 10–17 %, s. Dörfler u. a. 2011, 117. 120 f. Abb. 7.

3831 Boessneck 1975, 61 f.

3832 A. von den Driesch in: Arnhold 2009, 143–162; Dörfler u. a. 2011, 115 f.

3833 A. von den Driesch in: Arnhold 2009, 148.

3834 Müller-Karpe 2017, 83 Abb. 69 b.

3835 Dörfler u. a. 2011, 106–108; Müller-Karpe 2017, 77–80 sieben Getreidesorten: die robustere Gerste, die auch für Bier verwendet wurde, die Weizensorten Emmer, Einkorn, Saatweizen, Dinkel und Timopheevi-Weizen sowie Hirse.

3836 Müller-Karpe 2017, 80: Linsen, Linsenwicke, Saatplatterbse, Erbse.

3837 Schachner 2011a, 185: Karotte, Gurke, mehrere Zwiebelsorten, Knoblauch und Lauch sowie Gewürze.

3838 Dörfler u. a. 2011, 107 Abb. 3; Schachner 2011a, 185; Macqueen 2013, 96 plus Äpfel, Birnen, Aprikose oder Pfirsiche, Pflaumen (?), Feigen, Weintrauben, Nüsse und Granatäpfel, Oliven aus wärmeren Gebieten.

3839 Röllig 1992, 9–14; Ünal 2005, 167–170. Zur Brauerei im Gebäude C, Kuşaklı s. Müller-Karpe 2017, 102. 105.

3840 Dörfler u. a. 2011, 110 f.; Schachner 2011a, 287.

3841 A. Koch 2007, 193. 231; Müller-Karpe 2017, 83.

3842 I-Nr. 63: Fläche 4 (Google Earth mit referenziertem Plan Seeher 2011, 18 Abb. 10, Bearbeitung B. Hemeier).

3843 Wie es auch für die Begriffe »oben«, »unten« gilt, vgl. Cassirer 1925, 115 f. bestimmt bereits den Körper als Zentrum des räumlichen Bezugssystems; Merleau-Ponty 1966, 126 f. 171, der sagt (S. 127), »Endlich ist mein Leib für mich so wenig nur ein Fragment des Raumes, daß überhaupt kein Raum für mich wäre, hätte ich keinen Leib.« (S. 169): Der Leib »... wohnt Raum und Zeit ein« (Kursivierung im Original). Und (S. 178): (sinngemäß) Die Erfahrung des Leibes lehrt, dass der Raum in der Existenz verwurzelt ist.

3844 Dies gilt auch für die HethiterInnen, s. Peter 2004, 193; s. auch das Projekt von Mouton 2017, das ähnlich mit einem multisensorischen Ansatz operiert. Sie unterteilt das hethitische ›Körperwissen‹ (ohne den Begriff zu verwenden) in 1. Zusammenhänge von Körper und (metaphorischer) Sprache, vor allem mit Bezügen zum Raum; 2. Körper, Wahrnehmung und Gesellschaft inklusive ei-

Rahmen der Arbeit als Touchscape bezeichnet³⁸⁴⁵. Damit sind im räumlichen Sinn alle Lebensformen gemeint, die Fokuslokalitäten berühren konnten. Bewusste und unbewusste Bewegungen und Berührungen in der Touchscape können das Empfinden der Ritualhandlungen verstärken.

Neben den im Folgenden genauer thematisierten Aspekten des körperlichen Verhaltens³⁸⁴⁶, der körperlichen Vorstellung von Reinheit³⁸⁴⁷ und der besonders körperbetonten Handlungen bei ›Unterhaltungen‹³⁸⁴⁸ wurde die Touchscape in der Praxis auch bei der Wahrnehmung von Temperatur und Bewegung im Raum aktiviert. Temperatur bzw. der Luftzug im Umsetzungsraum wirkten unaufhaltsam auf die Körper der Beteiligten. Schatten und die Nähe zu Wasser bzw. Täler mit Luftzirkulationen senkten gerade im Hochsommer fühlbar die Umgebungstemperatur. Beachtenswert ist in diesem Zusammenhang, dass anscheinend in den Sommermonaten keine Prozessionen abgehalten wurden. Ob sich hier ein funktionalistischer Hintergrund verbirgt, der aus pragmatischen Gründen die Anstrengungen der Reisefeste in die weniger heiße Zeit verlagerte, kann nur als Frage aufgeworfen werden; vermutet wird, dass sie aufgrund der Kriegszüge in andere Jahreszeiten verlegt waren.

Erste Erkenntnisse zur Anordnung im Raum, die Ausdruck in den Gesten und Körperhaltungen finden, und zum wohl eher distanzierten Näheindex³⁸⁴⁹ konnten anhand der Analyse der Medium- und Mikroebene der immobilen Bildwerke bereits gewonnen werden³⁸⁵⁰.

III 6.1 Konzepte der Schriftquellen

Aus fast allen hethitischen Ritualen lassen sich mittelbar Rückschlüsse auf die Touchscape ziehen, weshalb im Folgenden die räumliche Touchscape nur beispielhaft thematisiert wird.

III 6.1.1 Verhalten der AkteurInnen

Das Verhalten der AkteurInnen in Körperhaltung und -anordnung, Gesten und Handlungen ist in erster Linie physische Bewegung, die sowohl visuell ›ausdrücklich‹ für die Betrachtenden als auch körperlich ›eindrücklich‹ auf die agierende Lebensform wirkt³⁸⁵¹. Die durch Anordnungen und Gesten ›ausdrücklich‹ kommunizierten Rollen(modelle) der AkteurInnen wurden als visuell-kommunikativer Aspekt bereits im Rahmen der aktiv-mobilen Visionscape untersucht³⁸⁵². Die körperlichen Handlungsanweisungen und ihre potentiell ›eindrückliche‹ Kommunikation sind Thema der folgenden Kapitel.

III 6.1.1.1 Körperhaltung und Gesten

(Fast) alle Arten von Ritual beginnen mit der Körperlichkeit im Zentrum. Dabei sind nicht nur die Sinne als Mittler der Wahrnehmung bedeutsam, sondern der gesamte Körper³⁸⁵³. Seit 2014 hat Mouton ein Projekt zu diesem ›Körperwissen‹ initiiert³⁸⁵⁴, in dem auch die Körperhaltungen und die semantischen Felder der Körperbezeichnungen untersucht werden sollen, was hier nur angerissen wird³⁸⁵⁵.

ner Untersuchung der Sinneswahrnehmungen, wie sie in den Schriftquellen beschrieben sind; 3. Körper inklusive seiner Bekleidung, Frisur, Schmuck als Ausdruck/Symbol des sozialen Status; 4. Körper als Mittler für religiöse Erfahrungen, wobei sie davon ausgeht, dass Gesten, Körperhaltung und Bewegung ebenso bedeutsam waren wie Worte im Kontext der Rituale; 5. Körper und Tod, welche Behandlungen dem Corpus angediehen und welche Effekte dieses auf die »Seele« hatte.

3845 s. II 5.6.

3846 s. u. a. II 4.3.2; III 2.3; gesamte Kapitel III 6.1.1 und III 6.2.1.

3847 s. III 6.1.2; III 6.2.2.

3848 s. III 6.1.3; III 6.2.3.

3849 Theoretische Überlegungen zum Näheindex u. a. Phänomenen der Touchscape s. II 5.6.

3850 s. Mikroebene III 2.1.2; Mediumebene III 2.1.3.

3851 s. II 4.3.2.

3852 s. III 2.3.

3853 Zur Wahrnehmung s. II 1.3.

3854 Mouton 2017, 101–112.

3855 Mouton 2017, 103 formuliert als Herangehensweise, dass sie pro Textgenre einen Text auswählen wird, um dessen Handlungsweisen und non-verbale Strategien stellvertretend für das Genre aufzuarbeiten. Zu ihrer Methode, die ebenfalls vom Körper als Koppler der Sinneseindrücke

Als Körperhaltungen sind *henk-* »verneigen, verbeugen, vorbeugen«, *halija-* »knien«, *ar(u)wai-* »niederwerfen«³⁸⁵⁶, *paršnai-* »niederducken«³⁸⁵⁷ belegt, wobei Unsicherheiten in der Übersetzung stets zu bedenken sind³⁸⁵⁸. Das Wort *henk-* meint eher ein horizontales »vorbeugen« als ein vertikales »verbeugen«³⁸⁵⁹. Für *aruwai-* vermutet Popko, dass es vor allem ›topographischen‹ Objekten galt³⁸⁶⁰. Das *halija-*, »Knien« wurde bisweilen explizit ausgeschlossen³⁸⁶¹. Ein/e AkteurIn kann die Geste des Knien inkorporieren und die eigene Körperlichkeit als kleiner wahrnehmen.

Eher aber erzeugten Gesten wie das »Umfassen der Knie«³⁸⁶² körperliche Nähe. Silvio Alaura deutete das Umfassen der Knie der Gottheit als kodifizierte Gebärde der Selbsterniedrigung und Niederwerfung,

ausgeht, schreibt sie (2): »The body is also a perception maker through its senses and the way those perceptions are described in the texts could reflect social organisation itself«. Wie durch die Beschreibung der Sinneswahrnehmungen die soziale Organisation untersucht werden soll, lässt sie in diesem kurzen Beitrag jedoch offen. Die Beispiele, die folgen, sind als Mythen sehr weit von den ›praktischen‹ Wahrnehmungen entfernt. Beim Kumarbi-Mythos interpretiert sie, dass Gottheiten wie in Mesopotamien eine aktive Rolle im Sehen – das Starren – zukommt, während Menschen nur passiv sehen können. Dies begründet sie durch Traumsichtungen, bei denen Gottheiten aktiv »erscheinen« und Menschen passiv sehen, was jedoch in der Natur dieser Textgattung liegt. Täume sind einer von mehreren Wegen für die Gottheiten, für die Menschen verständlich zu kommunizieren, sodass Träume vielmehr Ausdruck der Passivität in der ›Wachphase‹ der Menschen sind. Zum Kumarbi-Mythos s. III 1.3.2.1.

3856 Puhvel 1984, 183–185: *ar(u)wai-* (*ŠUKĒNU*), »prostrate oneself, fall down, make obeisance«. Da man sich hinterher »auf-« (*šarā-*) zurichten hatte, ist eine vertikal nach unten gerichtete Handlung passend. Allerdings konnte sich auch aus dem Sitzen heraus »niedergeworfen« (KBo 17. 74 II 47) oder nach »oben« verbeugt werden. Brosch 2014a, 68. 161 übersetzt KBo 17. 74 II 47 und analog KBo 17. 74 + III 19': »Erst im Stehen (›oben‹) [*aruwai-*] verneigen sie sich«, sodass »oben« als »im Stehen« erklärbar wird. Puhvel 1991, 29; Popko 1994, 178 f. CTH 592. 2 KBo 11. 49 Rs. VI 13': Der König warf sich im Rahmen des Ritualgeschehens am Berg Daḫa ebenfalls nieder.

Diese Handlung wurde vom Großkönig(spaar) vor den Gottheiten bzw. von Abgesandten und anderen Menschen vor dem Großkönig praktiziert. Eine Differenzierung zwischen ›zwischen-menschlicher‹ und ›Mensch-Gott/Göttin‹-Kommunikation erfolgte nicht durch diese Handlung.

CTH 262, IBoT 1. 36; Transliteration von Güterbock – van den Hout 1991, 4–40; Text folgt McMahon 1997c, 227–229.: »§ 49 (IV 18–24d) When the king steps down from the carriage, if a chief of the guard is standing (there), the chief of the guard prostrates himself behind (the king). He hands the king back over to the palace chief of staff. If, however, some other dignitary is lined up there in the front line, he (also) prostrates himself. But if no high dignitary is lined up there, the guard who is standing (there) prostrates himself. (added): Whenever he (the king) goes somewhere via chariot, however: When the king step[s] down from the chariot, [the chief of the guard] along with the guards prostrates himself behind the king. The guard (responsible) for finishing up prostrates himself opposite the right wheel of the chariot. The cha-

riot driver, however, prostrates himself opposite the left wheel« Kursivierung im Original).

Singer 1983, 63 bzw. Singer 1984, 22 übersetzte das Wort *UŠ-KI-EN* mit »to pay homage« vor dem Königs-paar, KUB 10. 1 Vs.15'–8' durch die LÜ^{MES} *ummiyanni-* Menschen; Popko 1994: »Verneigen«. Zu diesen Lebensformen, deren Name wohl etymologisch mit akkadisch *UMMEĀNU*, sumerisch *UMMEA* zu verbinden ist (Pozza – Gasbarra 2014, 252) s. auch Klengel 2008, 68–85 der argumentierte, dass es sich um eine (spezialisierte) Handwerkergruppe handelte. Selten wird *UŠ-KI-EN* in den Zippalanda-Texten erwähnt. Neben dem Vorgang hier ist auch das »Niederwerfen« vor der Stadt (KBo 13. 214 Rs. IV 9' f.) und das eines Priesters vor dem Hof (KUB 58. 6 + Rs. VI 21–24), vor dem Altar (KUB 46. 13 + IBoT 3. 30 Rs. IV 1) belegt; s. auch Popko 1978, 125 KUB 20. 99 II 4 f. *LUGAL-uš-kán* ^{NA₄} *ḫu-wa-ši-ja pi-ra-an an-da pa-iz-zi na-aš* II-ŠU *UŠ-KI-EN ḫa-a-li-ja-ri-ma-aš Ū-UL*. »Der König geht hinein vor die Stele und verneigt [niederwerfen!] sich zweimal, er kniet aber nicht nieder«. Popko 1994, 252–257 KUB 34. 118 + KBo 20. 58 re. Kol. 19' f. nur »Niederwerfen« (*aruwai-*) vor dem NA₄-i Stein am Berg Daḫa. **3857** Güterbock – Hoffner 1997, 189 f. »to squat, crouch«; Puhvel 2007, 84 KUB 2. 3 II 14–16: zum Beispiel im *luli*-Becken 2 ^{LÜ^{MES}} *ALAM.ZU₉ nekumanteš lūli-kan anda parašnāntes* »two actors [are] crouching naked inside the vat«. Zum *luli-* s. I 2.2.1, zum ^{LÜ^{MES}} *ALAM.ZU₉* - s. III 3.1.2.

3858 Cajnko 2016, 25–27.

3859 Puhvel 1991, 292–296: *ḫe(n)k-*, *ḫi(n)k-*, *ḫai(n)k-*, »bow (reverentially), curtsy«, »verbeugen vor, hinstrecken zu« Gottheiten, vor/zu *ḫarši*-Gefäß, vor/zu Großkönig. Der Großkönig konnte sich aber auch vor/zu den Gottheiten verbeugen/hinstrecken; der/ bzw. die WürdenträgerIn vor/zu dem König. ebenda 295: »The intransitive meaning ›bow (to)‹ develops from ›reach out (to)‹, ›stretch oneself (towards)‹; im Wechsel mit *ŠUKĒNU*, *aruwai-*; Puhvel 1997, 41 f.: *kanenai-*, *kaninai-*, *kaninija-*, »bow down, crouch, squat« mit Belegstellen.

3860 Popko 1978, 125.

3861 Puhvel 1991, 28 f.: *halija-*, »kneel, genuflect« mit Belegstellen. Bisweilen heißt es auch: »kniet sich nicht nieder«, z.B. Wilhelm 1997, 11 KUB 20. 99 Vs. II 5: Der König kniet aber nicht. Puhvel 1997, 150 f. Soweit hier angegeben, kniete der Großkönig nur vor der Sonnengottheit. Dies steht zu überprüfen.

3862 Puhvel 1997, 150 f. s. v. *genu*, *ginu-*, *kinu-*, *ganu-*, *kanu-* (n., c.), »Knie, Penis, Schoß«. *ginus(s)arija-*, *genus(sa)rija-*, *kanus(s)a-rija-*, »Knien« mit entsprechenden Textbelegen; Hazenbos 2003, 140 Anm. 79 KBo 2. 8 Rs. IV 2': *ge-nu-wa da-a-an-zi*.

wobei er ein hethitisches »Berühren der Knie« von einem nordsyrischen »Berühren der Füße« differenzierte³⁸⁶³. Die Füße des hethitischen Herrschers berührten während ihrer Bitten nur »Ausländer«. Die Knie von Gottheiten und des Herrschers wurden beispielsweise in Festritualen, Gerichtsprotokollen, historischen und mythologischen Texten ab dem Älteren Großreich von Menschen umfasst³⁸⁶⁴.

Die »H ä n d e«, *keššar-*, ŠU, *QĀTU* wurden zum Gebet »emporgehoben, ausgestreckt« (*šarā epp-*, UGU *appartar*), wobei es vorstellbar ist, dass dieser Gestus mit dem akkadischen Handhebungsgestus *NĪŠ QĀTI* in Verbindung stand³⁸⁶⁵. Wie hoch die Hand reichte, bleibt unklar. In mythologischem Kontext hielt die Sonnengottheit ihre Hand vor das Gesicht, was Mouton als Schutz vor greller Sonne interpretiert³⁸⁶⁶. Als Gebetshaltung ist die Richtung *šarā-*, »hoch«³⁸⁶⁷ bzw. *šarazzi(ja)-*, auch in *šarā aruwai* »to bow, pay homage upward«³⁸⁶⁸ belegt, wobei man entweder nach »oben« blickte oder (nur) die Hand hob. Dies lässt an der Übersetzung »niederwerfen« für *aruwai-* zweifeln, denn nach »oben« kann sich ein Körper nicht niederwerfen. Eher beugte man sich nach hinten und richtete den Blick in den Himmel.

Weiterhin ist die R i c h t u n g s a n g a b e »oben, hoch, hinauf« im Rahmen von Sprechakten belegt³⁸⁶⁹. Auch das luwische *šarlai-*, »rühmen, erheben« implizierte die vertikale Höhe³⁸⁷⁰. Die Wortbildungen mit *šarā-* konnten zwar auch bildlich gesprochen »hoch« bedeuten, doch wurden sie nur für »hohe, himmlische Gottheiten«, bei »guten Worten, die über Verwünschungen liegen« und bei Gerichtsfällen verwendet³⁸⁷¹. Überwiegend war mit »Hoch« eine räumliche Komponente und keine metaphorische Qualität wie »höchster, bester« verbunden³⁸⁷².

Etwas Ähnliches gilt für *šēr-*, UGU, »oben, oberhalb; auf, für«³⁸⁷³. Auch dieser Satzpartikel enthält zum überwiegenden Teil Bezüge zum »tatsächlichen« Ortsraum. Bildlich gesprochen konnte man einen Blick »auf« etwas haben³⁸⁷⁴. Die semantischen Felder des hethitischen Wortes *šēr-* für »oben« implizieren nach Mojca Cajnko zwar auch eine kontrollierende Funktion der sozialen Differenzierung³⁸⁷⁵. Höhe als Adjektiv

3863 Alaura 2005, 375–385: zur Bedeutung der Knie als Sitz des Lebens z. B. bei Homer s. Onians 1951, 174–186.

3864 Sowie in Orakeln, Anweisungen für das Tempelpersonal.

3865 Vieyra 1939, 126: »le geste de prendre en élevant«; Carruba 1966, 19 übersetzte KUB 24. 5 noch als: »macht der König das Aufstehen«. Kümmel 1967, 14 f.: UGU *appartar*-Handhebungsgeste; Puhvel 1991, 13 CTH 419 KUB 24. 5 + Vs. 18: »the king does lifting«. Güterbock u. a. 2005, 212 f.: *šarā epp-*, »to hold up, expose«, »to claim«, mit weiteren Belegen, z. B. KBo 3. 4 I 22 f.: *nu ANA UTU^{URU} Arinna GAŠAN=YA ŠU-an ša-ra-a eppun nu kiššan AQBI* »I held up my hand to the sungodess of Arinna, my lady, and spoke as follows«. García Trabazo 2010, 33 Anm. 11: hethitische Form *šer appartar*, akkadisch *NĪŠ QĀTI*, »Hebung der Hand« in Zusammenhang mit dem Gebet. Auch belegt in KUB 12. 58 I 33, wo die ŠU.GI-Frau die Geste vollzieht.

3866 Mouton 2017, 103. 112 Anm. XXIV KUB 33. 93 + IV 38^P UTU-za SU-an SAG.KI-i-(š)ši pi-an ēpta.

3867 Güterbock u. a. 2005, 210–228: *šarā-*, »oben«, Preverb, Postposition, lokales Adverb, »1. up, upwards, 2. above, upon, over, on top, 3. (idiomatically) available, at hand, at one's disposal, stand ready [von militärischem Personal oder einer Stadt gesagt], 4. (idiomatically, indication completeness) [bei Oberflächen von Objekten, bei Strecken, Abschluss von Festen und Opfern und Ähnlichem«. Mit *šarā-* sind vor allem Begriffe des »Aufstehens, Emporhebens« verbunden, auch die Sonne »stand auf« am Himmel.

3868 Güterbock u. a. 2005, 211, z. B. KBo 17. 75 I 37: LUGAL-uš ša-ra-a aruwāizzi, KUB 11. 26 II 14–17: LUGAL-uš 4 irhāizzi^P UTU^D U^P Mezzula^D Hulla LUGAL-uš ša-ra-a UŠKĒN. »The king worships four deities in sequence: Sungod, Stormgod, Mezzulla and Hulla: the kings pays

homage upward«. Nach Otten 1959, 177: »erweist durch Handerheben ... seine Referenz«.

3869 s. III 3.1.2.

3870 Lebrun 2006a, 259: Partizip auch als Epithet der *IŠTAR* verwendet.

3871 Güterbock u. a. 2005, 247–249: *šaraz(z)i(ya)-* seit althethitischer Zeit belegtes Adjektiv und Adverb, UGU-(az)zi-, »1. (adj.) upper, superior, upperworld, 2. (adj. figuratively) superior, 3. (adv) above; opposite of *kattera*«. *šarazziyaš- UTNE*, »oberes Land«.

3872 Güterbock u. a. 2005, 218 f. Nr. 47' c': »to elevate politically«, das die Autoren mit einem Status verbinden, ist auch als die Phase des »Groß-/Hochwerdens« und der Jugend zu verstehen. Dies gilt zumindest bei den Textstellen, die sie hier anführen. KBo 3. 6 I 15 f.: »The my father took me up (as) a child and gave me to the goddess for her service«. KUB 19. 64 I 13–15: »(Since at this time my brother had no son) [...] I took up Urḫi-Teššub, the son of a secondary wife, and i[nstalled] him in rulership in Ḫatti«.

3873 Güterbock u. a. 2013, 400–436 *šēr*, *šer* = UGU. Adverb, Präverb, Postposition. 400 f.: »1. (local postpos., local adv.) (up)on, on top of, over (contiguous), 2. (local postpos.) over, above (non-contiguous), 3. (local adv., local postpos.) up there, up in, above at, 4. (preverb) up, 5. (postpos.) for/against (the benefit/sake of), on behalf of, 6. (postpos.) because of, on account of, for what reason, 7. in combination w. another adv., postpos. or prev., 8. idiomatic expressions, 9. summary and discussion«.

3874 Güterbock u. a. 2013, 419 Nr. 2 c 3' d *ḫuwai-* wörtlich: »[his eye] is running over the *zintuḫi*-women«. Augen konnten auf Personen und Sachen liegen.

3875 Cajnko 2016, 26 f.: *šer eš-* »to be above«, *šer ar-* »to stand above«, *šer tittanu-* »to set up; »to install«, *šer ḫar(k)-* »to hold up, keep up, support«, während *katta*, *kattan*,

(*šarku*-) der sozialen Statusansprache ist jedoch deutlich seltener als z. B. GAL »groß« bzw. »Vorsteher«, *šalli* »wichtig« oder *daššu/daššaw/daššuwant* »gewichtig«³⁸⁷⁶ oder »erste (Qualität), vorderste«³⁸⁷⁷.

Neben der Handhebung gab es in Ersatzritualen wie bei Opferhandlungen u. a. die Geste des »Hand-Auflegens« bzw. »Hand-Anlegens«³⁸⁷⁸. Durch diese Geste wurde signalisiert, dass eine Handlung stellvertretend bzw. besonders autorisiert erfolgte³⁸⁷⁹. Auch die Augen der Gottheiten agierten räumlich, wenn sie »auf« etwas gerichtet wurden, um Wohlwollen auszudrücken³⁸⁸⁰. Das Ohr wurde »geneigt«, um menschliche Sorgen und Gebete besser zu erhören³⁸⁸¹. Informationen über die Mimik sind nur spärlich erhalten. Das Runzeln der Stirn (des Gottes) mag wie heute ein Anzeichen für Zorn oder Unmut gewesen sein³⁸⁸².

Im Rahmen der Fragestellung können Körperhaltung und Gesten nur knapp angerissen werden. Eine feste Vorschrift der räumlichen Unterwerfung wie beispielsweise des Kniens zeichnete sich jedoch nicht ab. Auch war bei der Höhe keine prinzipielle Raummacht und Bedeutungs›hoheit‹ festzumachen. Inwieweit hethitisches Ritualgeschehen wiederum – wie theoretisch überlegt – ›imitativ‹ oder ›stellvertretend‹ praktisch umgesetzt wurde, ist pauschal und vor allem ohne teilnehmende Beobachtung nicht zu beantworten³⁸⁸³. Eine Rolle dürften dabei jeweils die Intention der Rituale und der jeweilige kulturelle und diskursive Kontext gespielt haben.

III 6.1.1.2 Spacing und Näheindex

Die Anordnung (Spacing) und das Verhalten der Körper dirigieren das Geschehen im Umsetzungsraum³⁸⁸⁴. Das ›Körperwissen‹ leitete auch im Hethitischen zentral das Wissen um den Raum, koordinierte und ordnete ihn. Es war semantischer Ausdruck der Konzeptualisierung von Macht in seiner räumlich-körperlichen Ausdrucksform³⁸⁸⁵. Geregelt wurde, wer wo in Relation zum Großkönig zu stehen hatte bzw. wer wann saß.

Das *šipant*-Libationsopfer wurde laut Auskunft der Texte im Stehen sowohl durch Würdenträger als auch durch den Großkönig oder die Großkönigin an, auf oder für verschiedene Objekte vollzogen³⁸⁸⁶. Das »Trinken der Gottheit«³⁸⁸⁷ geschah sowohl im Stehen als auch im Sitzen, wobei Sitzen eher selten war. »In front of«, *peran*, *PĀNI* einer sozial gewichtigeren Person wie dem König oder einer Gottheit konnte sowohl gestanden als auch gesessen werden³⁸⁸⁸. Dabei wurden Eide ausgesprochen oder andere Aktionen ausgeführt. Der Terminus fand für »vorausführende« Agierende Verwendung. »Hinter«, *appa(n)*, *EGIR(-an)* einer Person wurde hingegen gestanden, um ihr den Rücken zu stärken³⁸⁸⁹.

ŠAPAL, *GAM* »unten« auch soziales Unten wie bei *katta ḫar(k)*-, »keep down« oder bei (*ANA*) *ŠAPAL GIR kuelka dai-/tiya*-, »to put under (someone's) feet« bedeuten kann.

3876 Cajnko 2016, 23–25.

3877 Zu »Vorderstem« s. III 6.1.1.2.

3878 Hoffner 1996, 247–259; Görke 2014b, 41 f. Zur Hand im Hethitischen s. auch D. P. Wright 1986, 433–446; Imparati – de Martino 1998, 175–185; Dardano 2002, 333–392; Müller-Karpe 2017, 97: Der König legt nur stellvertretend die Hand auf die Opfergaben.

3879 Formulierungen mit »Hand«, die eine weitere Person betreffen, werden unter III 6.1.1.2 besprochen.

3880 Görke 2014b, 52.

3881 Bei den Gesten der Gottheiten kann jedoch eine vertikale Kommunikationsrichtung im Neigen der Augen bzw. Ohren zu den Anliegen der Menschen erkannt werden: Dardano 2014, 174–189.

3882 KUB 20. 96 Rs. IV 3–14 CTH 635 »Fragmente der Feste von Zippalanda und Berg Daḫa«, s. Popko 1994, 190–197: (9) »Wenn (du), Wettergott von Zipalanda, (10) aus irgendeinem Grund erzürnt (?) bist (11) (und) deine göttliche Stirn nach oben g[erunzelt (?) ist], (12) (dann) siehe, wir haben dir (deinen) Zorn (13) verbrannt. Nun, Wettergott von Zipalanda, (14) [sei] deine göttliche Stirn weg[gerunzelt (?)]«!

3883 s. II 5.6.

3884 Zu Spacing s. II 1.1.2.1.

3885 s. auch den Ansatz von Brosch 2014a; zusammenfassend Brosch 2014b zur (althethitischen) »Raumgrammatik«, in der Richtungen und Bewegungen untersucht werden. Brosch 2014a, 302 kam bei seiner Untersuchung der »Raumgrammatik« in Bezug auf die intransitiven Bewegungsverben beispielsweise zu dem Ergebnis, dass vor dem Jüngeren Großreich nur die Geschwindigkeit, nicht aber die Art der Fortbewegung unterschieden wurde. s. Cajnko 2016, 17–37 für einen ähnlichen Ansatz; zu Macht s. II 3.3.4.

3886 Güterbock u. a. 2013, 384–396 *šip(p)a(n)d(a)*-, *išpand(a)*-, »to libate (a liquid or a liquid from a vessel), 2. to consecrate (by pouring a libation on or over), 3. to make an offering, offer; [...] BAL«.

3887 Zu dem Ausdruck s. III 5.1.1.

3888 Hoffner 2002b, 163–169; Cajnko 2016, 27 f. Als weitere »vor« wird *MAḪAR* angeführt (Cajnko 2016, 28 f. 30), das eine soziale Distanziertheit speziell des Großkönigs zu Untergebenen ausdrückte.

3889 Cajnko 2016, 29.

Mouton stellte im Rahmen einer Projektskizze körperliche Elemente im Kumarbi-Zyklus vor³⁸⁹⁰. Zuerst heißt es im Text, dass der Mundschenk vor seinem Herrn, dem Göttervater, stand, dann beugte er sich zu seinen Füßen. In seine Hände übergab er ein Trinkgefäß. Währenddessen saß der Göttervater auf seinem GİSŠÚ.A-Thron³⁸⁹¹. Sie deutet diesen Wechsel zwischen Stehen und Verbeugen als Wechsel zwischen »prestige and submission«.

Wenige vertikale Anordnungen gab es im potentiell passiv-mobilen Bildraum für die AkteurInnen des Ritualgeschehens. Zwar war der Thron des Königs sein Insignum und enthält eine räumliche Achse, doch spielte der Thron im Ritualgeschehen im ›offenen Raum‹ keine Rolle³⁸⁹². Der König stand bzw. saß wie der Großteil der anderen Ritualbeteiligten.

Ein erstes Indiz, dass die Kontaktaufnahme zu den Gottheiten in horizontaler Richtung erfolgte, erbringt die Bezeichnung für »erste (Qualität), vorderste«³⁸⁹³. Wenn auch der Aufbau des (horizontalen) Prozessionszuges kaum zu rekonstruieren ist, gab es möglicherweise einen Bezug zwischen dem Wort »Erster, V o r d e r s t e r « mit der Konnotation »Bester« und dem Umstand, dass oftmals der Großkönig den Zug anführte. Wie schon bei den Bildwerken von Yazılıkaya sind mit der (horizontalen) räumlichen Nähe zum ›Zentrum der Macht‹ auch hierarchische Implikationen verbunden und der Vorderste ist vom höchsten Rang.

Dabei ist die Bewegungsrichtung horizontal und nicht wie beispielsweise in der deutschen Sprache von höchster Qualität mit bildhaft vertikalem Raumbezug wie oben thematisiert³⁸⁹⁴. Eine metaphorische Richtungsqualität ›hoch‹ gab es bei den hethitischen Lebensformen anscheinend nicht, womit zu erklären ist, dass sie im archäologischen und bildlichen Befund nicht vorgefunden wurde³⁸⁹⁵.

Zum Näheindex können die schriftlichen Quellen hingegen kaum befragt werden³⁸⁹⁶. Berührungen waren im Allgemeinen eher selten. Beim »Knie Umfassen« berührte die H a n d möglicherweise das Knie, beim Stellvertretergestus »Hand-Auflegen« berührte sie das Opfer. Daneben formulierte die »Hand um jemanden legen« eine Schutzgeste, die »Hand reichen« eine Freundschaftsgeste, die »Hand anlegen« eine militärische Machtergreifung und die »Hand wegnehmen« eine Befreiung von Arbeit³⁸⁹⁷. Die »Hand des Königs« galt als schützende Hand.

In diesen Fällen könnte die Distanz zwischen den AkteurInnen vermindert gewesen sein und körperliche Nähe inhaltliche Zustimmung (zum Opfer) und soziale Nähe bzw. hierarchische Ordnung (beim Umarmungsgestus bzw. Knie umfassen) kommuniziert haben. Genauere Prüfungen seien angeregt.

Ob die Handlungen jedoch symbolisch oder *de facto* bis an das jeweilige Objekt heranreichten, kann nicht geklärt werden. Dies würde jedoch einen Unterschied in der Rekonstruktion des Näheindex in der Touchscape bedeuten: Bei lediglich symbolischer Nähe bleiben die Körper distanziert und die Touchscape nur mental berührt, bei tatsächlicher Berührung wurde die Touchscape aktiviert. Zum umgesetzten körperlichen Spacing und dem damit zusammenhängenden, zwischenmenschlichen Näheindex schweigen die Texte.

III 6.1.1.3 Körperrichtung ›links‹ und ›rechts‹

Die von der Körperrichtung ›links‹ und ›rechts‹ abgeleiteten Begriffe und ihre Bewertung sind Teil der Inkorporation sozialer Normen, Werte, Schemata und Strategien. Neben der Ortsraumbezeichnung dienen sie der kulturellen und sozialen (Ein-)Ordnung³⁸⁹⁸. In vielen Sprachen und Kulturen ist zu erkennen, dass das Wort »links« auch für »linkisch, unaufrichtig«, »sinister« und Ähnliches steht.

3890 Mouton 2017, 103. 112 Anm. XX verweist auf KUB 33. 120 + + I 9 f. 11. 17: »bowing down at his feet«: GİR^{MES}-aš=(š)a/GİR^{MES}-aš=šaš GAM-an *hinkišketta*. »Das Trinkgefäß hielt er in der Hand«; zum Kumarbi-Mythos s. III 1.3.2.1.

3891 Mouton 2017, 103. 112 Anm. XXII KUB 33. 120 + + I 8 f. 16; zum GİSŠÚ.A-Thron s. III 2.2.7.1.

3892 s. III 2.2.7.

3893 *hantezzi(ya)*-, »erster, vorne«, Puhvel 1991, 108–112: »forward, front, first; first-born (= oldest, eldest), earliest; foremost, first-rank, adverbial forward, in front; first, forthwith«, s. *hant*-, »Vorderseite, Front«.

3894 Zur Diskussion einer *Axis Mundi* bei Bergen s. III 1.3.2.3; zur vertikalen/horizontalen Mikroebene III 2.1.3.2; zur Körperhaltung s. III 6.1.1.1.

3895 s. III 6.2.1.2.

3896 Zu Näheindex s. II 5.6.

3897 Görke 2014b, 41–54; Cajnko 2016, 21–23. 25 f.

3898 Beekes 1994, 87–96; Gebauer – Wulf 1998, 152 f.; Cajnko 2016, 19 erwähnt zumindest die Felder ›links‹ und ›rechts‹ in ihrer Studie zur sozialen Deixis; zur Inkorporation s. II 4.3.2.

Aufgrund der Einteilung und Bewertung der Orakelfelder in den Texten wird für den hethitischen Wortgebrauch ebenfalls eine Konnotation von GÜB(-*la*) »links«³⁸⁹⁹ mit »ungünstig« und *kunna-* »rechts« mit »günstig, vorteilhaft«³⁹⁰⁰ angenommen³⁹⁰¹. So wurden nach links neben die Straße Dinge wie eine (abgebrannte?) Fackel entsorgt³⁹⁰². In sympathetischen Handlungen wurde die Unreinheit mit der linken Hand in den Fluss geworfen, wobei die Materie vorher bereits mit der linken Hand übergeben worden war³⁹⁰³. Auch bei aufgehäuften Brandopferherden und der Aufstellung von Palastbediensteten wurde zwischen dem linken und dem rechten unterschieden, wobei kein weiterer Unterschied benannt ist. Halbierete Opfer(brote) überreichte man bisweilen auch mit der linken Hand³⁹⁰⁴. Des Weiteren könnte es im hurritisch-hethitischen »itkalzi-Ritual« eine Konnotation von links mit weiblich und rechts mit männlich gegeben haben³⁹⁰⁵.

3899 Friedrich 1991, 275 akkadisch *ŠUMĒLU*, belegt u. a. in KBo 1. 42 I 22 (›Vokabular der Serie Izi = Niqmadu«, CTH 303); KUB 8. 34 II 10 (›Vorzeichen am KI.GUB ›Standort [Lebermarkierung]‹, CTH 549); KUB 8. 6 I 3. 5. 7 (›Mondvorzeichen«, CTH 533); KBo 4. 1 II 4 (›Grundsteinlegungsritual«, CTH 413 A); KBo 2. 3 III 10 (›Rituale der Maštigga von Kummanni«, CTH 404) – GÜB(-*la*)*tar*, »Linksheit, Ungünstigkeit« in KBo 2. 6 II 4 (›Orakel betreffend den Arna-Tarḫunta und die Šaušgati«, CTH 569); KBo 4. 14 III 69 (›Vertrag Tuḫalijas mit einem unbekanntem Partner«, CTH 123, s. Singer 1985, 100–123 nach der Schlacht von Nihrija wohl gegen die Assyrer). GÜB-*lahḫ-*, »ungünstig, erfolglos machen« KBo 4. 14 II 24 (CTH 123); KUB 30. 10 II 24 (›Kantuzzilis Gebet an den Sonnengott«, CTH 373); KUB 31. 127 III 16 (›Hymne und Gebet an die Sonne (Šamaš)«, CTH 372) – GÜB-*liš-*, »ungünstig werden« KUB 15. 1 II 48 (›Träume der Königin«, CTH 584). – Puhvel 1997, 248: Im Luwischen ist es *ipali* mit dem Abstraktum *ipalāti* (vgl. KUB 35. 43 II 16–18, hethitische Parallele KUB 9. 4 II 18–21).

3900 Friedrich 1991, 300: als *ZAG-tar*, akkadisch *IMNU*; *ZAG-ahḫ-*, »richtig, günstig, erfolgreich machen (*kunnahḫ-*)«, *ZAG-eš-*, »richtig werden, zurecht kommen« (**kunneš-*); *ZAG-na* = *ZAG*; *ZAG-natar* (*ZAG-tar*), »Richtigkeit, Vorteilhaftigkeit«. Puhvel 1997, 245–248: »right (hand or side); right, favorable, successful (*ZAG*)«, [gut, *aššuwant-*] luwisch *isarwili-*, abgeleitet von *iššari*, »Hand«. – Friedrich 1991, 116 »rechts, günstig, vorteilhaft« wechselt mit *ZAG* in KUB 27. 67 I 35 (›Ritual der Ambazzi betreffend die Gottheiten Zarniza und Tarpatašši«, CTH 391); belegt u. a. in KUB 17. 10 IV 34 (Telipinu-Mythos, CTH 324); KUB 24. 4 I 9 (›Hymnen und Gebete an die Sonnengöttin von Arinna«, CTH 376); ABoT 1 I 16 (›Fragmente der Feste, gefeiert von der Königin«, CTH 646); KUB 34. 128 II 11 (›Feste, gefeiert vom Prinz«, CTH 647); KUB 30. 24 II 1 (›Totenrituale«, CTH 450).

3901 Der linke Bereich steht für negative, der rechte Bereich für positive Zeichen, s. Imparati 2004, 768; Schulz 2004a, 89. 91; Haas 2008, 17 f. Dies kann aus den Bewertungen der Beobachtungsfelder der Orakel erschlossen werden. Haas 2008, 18: Die Symbolmarken des KIN-Orakels mit den Bezeichnungen *kunnatar* (meist Schreibweise *ZAG-tar*) wörtlich »Rechtsheit, Richtigkeit« und *GÜB-latar* wörtlich »Linksheit« bedeuten in der Terminologie der Orakel in etwa »Vorteil, Wohlergehen« bzw. »Nachteil, Unbehagen«. Ein negativer Orakelbefund kann mit dem Nomen *kallaratar* »Unglück, Unheil« bezeichnet werden.

3902 KUB 10. 88 VI 9–11; Puhvel 1991, 259 s. v. *ḫattalwala-*. Zum Ritualgeschehen an *ḫattareššar*-Straßen s. I 1.2.2.5.1.

3903 Popko 1986a, 219 f. CTH 626 »Eilfest«, KUB 25. 13 + KUB 44. 8 + Bo 2792 Vs. I 1'–32' (Pecchioli-Daddi 2004, 363) + KUB 58. 22 I 4'–27'. Popko 1986a, 220: »[...] Tempel das [der Kön]ig dieses Opfer [...] herschickt. Der König ve[rneigt sich?] hinterher. [Der König] geht [in die Stadt Ḫ]iṣarla hinein. [...] kommt der König an den Fluß. [...] am [Flu]ß sind schon [zwei Her]de aufgehäuft, davon einer von rechts, einer aber von links. Man zündet sie an, und sie brennen. Der Mann des Wettergottes [steht] rechts. [Er hält?] das *NAMMANTU*-Gefäß, und die *tuhḫ[uiššar-]* Substanz befindet sich darin. Er [rein]igt (mit *tuhḫuiššar*, Iterat.). Der *zilipurijatalla*-Mann aber steht links und hält mit der linken Hand [Kies]elsteine. Er gibt [sie] mit der linken Hand dem Hofjunker. Der Hofjunker aber gibt sie mit der linken Hand dem König. Der König schwenkt sie mit der linken Hand und wirft sie in den Fluß hinein. Der König geht durch die (Opfer)haufen des Mannes des Wettergottes hindurch. Zwei Schafe des Mannes des Wettergottes (werden) für das Opfer (bestimmt). [Der Kö]nig geht. Wenn er sich aber aus der Stadt Ḫiṣarluwa wegbegibt, steht der Bürgermeister rechts auf dem Felsblock. Wenn es sich ihm aber [als richtig? hera]usstellt, v[er]neigt er sich. [...] den Felsblock [...] geht er hinab«. Interessant ist, dass diese Steine erst durch die Hände mehrerer Personen, nämlich vom *zilipurijatalla*-Mann zu *DUMU*^{MES}.É.GAL-Palastbediensteten zum König gehen, wobei festgehalten und somit wohl wichtiges Element ist, dass sie stets mit der linken Hand weitergegeben werden. Die empfangende Hand ist nicht weiter benannt und dürfte deshalb die rechte sein.

3904 McMahon 1991, 13 CTH 636 »Fragment eines Festes von Šarišša« KUB 20. 99 II 6–10. 18. 19. 25: Daraufhin brach der Großkönig ein rotes Brot (*NINDA.KUR₄.RA SA₃*) für die *LAMMA*-Gottheit und ^DAla. Den Teil, den er in der rechten Hand hielt, legte er nach rechts, den Teil aus der linken Hand analog nach links.

3905 Haas 1984, 85–100 Nr. 9; Haas 1994, 237 mit Anm. 22 CTH 777, KUB 29. 8 Vs. 50–54: »Und wenn der Ritualherr ein Mann (ist), so agiert er selbst hinter der Herdstelle, welche die Herdstelle auf der rechten Seite ist. Wenn (der Ritualherr) aber eine Frau (ist), so ergreifen sie die Gewandnadel hinter der Herdstelle. Sie selbst stellt sich an die Herdstelle, welche auf der linken Seite ist«. In hurritischem Kontext in Haas 1984, 113–119 Nr. 11 KUB 27. 42 Rs. 23' f. heißt es: »Deine rechte Seite soll mit dem männlichen *tulpuri*-Gegenstand gereinigt sein, deine linke Seite soll mit dem weiblichen *tulpuri*-Gegenstand gereinigt sein«. – Weiterhin verifiziert er dies u. a. anhand der seitlichen Hockerlage der Skelette in Pithoi in der frühbronzezeitlichen Nekropole von Demirci Höyük –

In die gleiche Richtung würde eine Untersuchung der Einteilung der Welt in ›Himmelsrichtungen‹ zielen. Auch diese geht von einer zentralen Körperlichkeit aus. Der Eindruck, dass der Sonnenuntergang im Westen mit (luwisch) *ipal(i)*-links verbunden war, sei lediglich notiert³⁹⁰⁶. Dies könnte in Analogie zu den Untersuchungen Henning Wirths für Griechenland bedeuten, dass die HethiterInnen nach ›Nord(westen)‹³⁹⁰⁷ blickten, sodass die Sonne linker Hand unterging³⁹⁰⁸. Ätiologisch steht dies für Haas in Zusammenhang mit dem Sonnenuntergang und somit dem Eintritt in die Unterwelt im Westen³⁹⁰⁹. Seines Erachtens ist ›links‹ in den Unterweltvorstellungen auch mit dem Totenreich verbunden. Negative Zauberrituale an die Gottheiten der Unterwelt³⁹¹⁰ wurden zumeist mit der ›linkischen‹ linken Hand ausgeführt³⁹¹¹. Desgleichen wurde eine Verfluchung mit einem linkshändig dargebrachten Opfer in die Unterwelt abgewendet³⁹¹². Der Einsatz der schwächeren, linken Hand wird im Kontext der griechischen Antike als ›Inversion‹, d. h. als Umkehr des Alltäglichen gewertet³⁹¹³. Die linke Hand betont die Besonderheit von Aktionen.

Bei der grundlegenden Frage nach dem »Wie« des Ritualgeschehens wäre es somit in Zukunft sinnvoll, zwei Denkrichtungen nachzugehen: einerseits, welche Handlungen mit der linken Hand vollzogen wurden und ob damit tatsächlich Unreinheit, Unterwelt o. Ä. konnotiert waren und andererseits, ob in den Bildwerken die weibliche Seite links war.

Sariket: »Die Männer scheinen auf der rechten Seite, die Frauen auf der linken Seite liegend beerdigt worden zu sein«.

3906 Oettinger 1986, 49; Haas 2008, 17 Anm. 59: linker Bereich, *ipal(i)*-, links; *ip(a)man*-, (luwisch) »Westen« (nicht in Puhvel 1984). Starke 1990, 504–509: *ipattar*, »Biegung, Bogen«, gegen einen Bezug zu »Westen«. Zorman 2007, 764 f. 766 Anm. 141 verweist auf eine mögliche negative Konnotation von *ipatarma*-, »Westen« in KUB 16. 57 und KUB 22. 17 bzw. *ipatarma(j)a*-, »westwärts« in KUB 16. 57 und KUB 36. 89. Nach Imparati 1999, 162 wird für »Westen« bisweilen direkt von »schlechtem Bereich« gesprochen (*kuštayati* Mouton 2007a, 198) oder (hethitisch) *kuštayaz* von *kuštai*-; abgekürzt *kuš*-. s. dagegen Ünal 1973, 39; Archi 1975, 152. 176; s. auch Güterbock – Hoffner 1997, 35 Nr. 7; van den Hout 1998, 279: »technical term in augury«, Ableitung aus dem Luwischen; Imparati 1999, 162 KUB 22. 51 Rs. 6´ mit Verweisen).

3907 Der (Nord)Westen wird mit *ipa(r)wašši*-, »northwesterly«, *ipat(t)arma(yan)*-, »(north)west(ward)« die der Sonne abgewandte Seite, in deren Richtung der Augur bei der Beobachtung der Vögel blickt, bezeichnet. Wenn das Wort aber eher als »Westen« verstanden wird, sind meine Deutungen obsolet. Puhvel 1984, 374–377; Puhvel 1997, 320 luwisch *ipal(i)* mit griechisch σκαίός. H. Wirth 2010, 14–30: bes. 16. 23. 41: Das griechische σκαίός als Wort in der Mantik für links und Westen, ist ab dem 7. Jh. belegt. Daneben gab es aus euphemistischen Gründen, da der Gebrauch des Wortes bereits Unglück bringen konnte, noch drei weitere Begriffe für links/Westen: ἀριστέρος, seit Homer belegt, εὐώνυμος und λαίος.

3908 Der Westen, der Sonnenuntergang wird in den hethitischen Quellen ähnlich wie in griechischen und

christlich-europäischen Vorstellungen mit links assoziiert, s. Oliva 2017, 177 wobei hier die Gefahr eines Zirkelschlusses droht. – Griechenland/Rom: H. Wirth 2010, 76–78. 241–243 erklärt diesen Zusammenhang mit der Nordorientierung der Griechen in Richtung auf den Olymp, während in der römischen Auguraltradition eine Südausrichtung zu beobachten sei. Daraus folgert, dass der Westen rechter Hand liegt. Aus diesem Grund galt bis zum 1. Jh. n. Chr., als das griechische Vorzeichenwesen einen größeren Einfluss gewann, die linke (östliche) Seite in der Ornithomantie als positiv (vgl. 31. 34. 37 f. 42–45). In anderen Lebensbereichen, vor allem dem Aberglauben ist zu beobachten, dass auch bei den Römern die linke (lat. *sinistra*) Seite als negativ und schwach galt.

3909 Haas 2008, 17 Anm. 60 KUB 13. 35 + + Vs. I 21: Die Wendung GÜB-*lis* steht nicht nur für »links werden«, sondern auch für »ins Unglück geraten« und ähnliche semantische Felder; zur Ätiologie s. II 1.2.1.

3910 Archi 2007, 169–195; Haas 2008, 18 Anm. KUB 43. 60 Rs. IV 3–7, Text über den Weg der Seelen in das Totenreich. Auch dies ist mit den griechischen Handlungsweisen vergleichbar. H. Wirth 2010, 69–72. 171–176 beschreibt, wo in der (pythagoreisch-orphischen) Unterweltvorstellung die Toten nach links und rechts gehen bzw. getrennt werden. Links sind die Aufenthaltsbereiche für Sünder und rechts das Paradies, die Wiesen der Persephone. Nicht nachvollziehbar ist aber die Interpretation (S. 70 f.), dass diese Vorstellungen von ägyptischen Vorbildern übernommen worden seien. Zur Unterwelt s. III 1.3.3.2.

3911 Kloekhorst 2008, in KUB 17. 28 II 33–44.

3912 Haas 2008, 18 KUB 17. 28, die Vs. 11. 37 f. und Anm. 63.

3913 H. Wirth 2010, 75. 176–185.

III 6.1.2 Reinigung

Ebenfalls zentral war die Körperlichkeit bei Vorstellungen von Reinheit und Tabu, die auch »Grenzen und Ordnungsvorstellungen«³⁹¹⁴ für den Körper transportieren³⁹¹⁵. Das Hethitische formulierte diese und ähnliche Vorgaben durch *āra* »ordentlich, erlaubt« bzw. eben *natta āra* »nicht ordentlich/erlaubt«³⁹¹⁶.

Bereits mehrfach wurde auf die Konzeption von Reinheit und Reinheitsvorstellungen verwiesen³⁹¹⁷. Zur hethitischen Mindscape gehörte es, dass jeder unerwünschte Tatbestand wie Unreinheit und Krankheit durch Faktoren wie subjektive Wünsche, Gedanken, Sprache ausgelöst werden konnte³⁹¹⁸. Dabei wirkte dieses empirisch nicht fassbare, negative Denken und Reden wie ein real verübter Angriff auf einen Menschen.

Ein *šuppi-*, ein rituell »reiner« Zustand war jedoch die Ausgangsbasis für die Kommunikation mit den Gottheiten³⁹¹⁹. Der Wechsel von körperlicher und mentaler Unreinheit zu Reinheit ist als Bestandteil eines personenbezogenen Übergangsrituals zu bewerten³⁹²⁰.

Erzeugt wurde Reinheit durch »kontagiöse« bzw. »sympathische« Handlungen³⁹²¹. Kontagiöse Handlungen bezeichnen berührende, bei denen ein Einfluss von einem zum anderen Objekt übertragen wird. Menschliche AkteurInnen durften zum Schutz ihrer Reinheit nicht mit miastischer Materie in Berührung kommen. Berührungen wiederum waren zentrale Akte der reinigenden, personenbezogenen Rituale, die oftmals außerhalb des gebauten Kontextes stattfanden. Reinigungen des Körpers gingen Ritualhandlungen zumeist voraus, auch wenn es nur das »Waschen der Hände«³⁹²² war. Somit stand die Aktivierung der Touchscape zu Anfang des Rituals und markierte seinen Beginn.

Wasser selbst konnte in der Mindscape als reinigendes Medium mit einer transportierenden, richtungsweisenden Funktion der Entsorgung gelten, Ortsräume mit Wasser Kontaktzonen mit der Unreinheit/Unterwelt darstellen³⁹²³. Damit konnte Wasser kontagiös reinigen, aber auch sympathisch davontragen. Als Beispiel für die auf körperlichen Berührungen sympathischen³⁹²⁴ Handlungen zur Abwendung von Unheil von einem Ritualmandanten sei Folgendes vorgestellt³⁹²⁵. Während der Mandant drei Šekel Silber hochhält, gießt er über diese aus einer Kanne Wasser auf den Boden und spricht: »Wer Böses vor der Gottheit gesagt hat, und wie die dunkle Erde dieses Wasser hinuntergeschluckt hat, so soll die Erde jenes böse Wort hinunterschlucken! Diese Worte sollen rein und unbefleckt sein. Die Gottheit aber und der Opferherr sollen von jenen Worten rein sein«. Das Transportmedium Wasser befördert hier die Unreinheit in die Unterwelt³⁹²⁶. Der Ort des Geschehens wird nicht weiter spezifiziert.

Für Beschwörungen war bisweilen Tonerde vom Ufer eines Flusses oder einer Quelle³⁹²⁷ zu entnehmen³⁹²⁸. Sie wurde mit anderen Substanzen vermischt und mit Flüssigkeiten wie Bier übergossen, um den

3914 Krieger – Belliger 2006, 16 f.: »Der Sinn von Reinheitsvorschriften und Tabus besteht für Mary Douglas [Douglas 2008] in ihrer Funktion, Grenzen zu setzen und damit Ordnung in eine sonst chaotische Erfahrung zu bringen. Letztlich ist unwichtig, was in einer Gesellschaft als ›schmutzig‹, ›unrein‹, ›abscheulich‹ usw. betrachtet wird, wesentlich ist, dass gewisse symbolische und moralische Grenzen gezogen werden, da solche binären Unterscheidungen, [...] Ordnung uns System in die kulturelle Welt einführen. [...] Rituale schafften Unterschiede und damit auch Identität«.

3915 Zu diesem Thema Douglas 2008.

3916 Cohen 2002, 34–73 mit normativer Implikation.

3917 s. Deponierung von Ritualrückständen in I 1.2.4; zum *luli*-Becken s. I 2.2.1; zur Mindscape von Wasser s. III 1.3.3.2; zur Mind-scape der Entsorgung s. III 1.4.1.

3918 Klinger 2002, 148 f.

3919 Moyer 1969; s. III 1.3.3.2.

3920 s. Übergangsrituale unter II 3.1.3; zur Mindscape mit Wasser s. III 1.3.3.2.

3921 Zu sympathischen Handlungen s. III 1.4.1.

3922 Görke 2014b, 43; z. B. KUB 20. 85 + Vs. I 7–10.

3923 s. III 1.3.3.2.

3924 Zu sympathischen Handlungen s. III 1.4.1.

3925 Haas 1977b, 178 f.; Strauß 2006, 137–140; Lepš 2009, 145; Erbil – Mouton 2012, 53 »Ritual für die Gottheit der Nacht«, innerhalb eines Rituals für die Šawuška von Šamuša. – Auch in dem mindestens 13 Tage dauernden Ritual des Pallija, eines Königs des frühen Älteren Großreichs von Kizzuwatna, für den Wettergott von Kizzuwatna spielt das Wasser der Reinheit eine Rolle. Opfer wurden für die sieben Quellen bzw. das Quellheiligtum von Lawazantija bereitet. Von dem Quellheiligtum von Lawazantija stammt auch das Wasser der Reinheit, mit dem die *purapši*-Priester die Statue des Wettergottes nach verschiedenen Opferhandlungen am nächsten Tag wuschen. Vgl. Haas 1994, 465 CTH 475, KUB 7. 20 Vs. 1–14; Groddek 1999a, 28 f. Reinigungsritual z. B. auch in KUB 17. 35 III 23–38, Fest der großen Quelle mit Reinigungsritualen ebendort, s. Lebrun 2004, 77–82.

3926 Zur Unterwelt s. III 1.3.3.2.

3927 CTH 409, KUB 7. 53 + »Ritual der Tunnawi« Jüngereres Großreich, wo die Ritualbeauftragte aufgesprudelte Tonerde von der Quelle entnimmt; auch Erbil – Mouton 2012, 70.

3928 Lorenz – Taş 2012, 126, CTH 780 Bo 8366 + 1'–9', sowohl vom Fluss als auch von der Quelle.

Schadenszauber, der auf dem oder der RitualmandantIn lag, unwirksam zu machen und sympathetisch abzuwaschen. Dahinter stand laut Maria Lepši die Vorstellung, dass die Unreinheit mit dem Ton aus der Unterwelt/der Quelle hervortrat und analog dieser Ton den mit Unreinheit behafteten Menschen reinigen und somit heilen könne³⁹²⁹. Zu den sympathetischen Ritualen gehören auch diejenigen, in denen zu Land bzw. zu Wasser Boote, Ziegenböcke und andere Hilfsmittel die Unreinheit davontragen³⁹³⁰. Als ein erweitertes Reinigungsritual kann das Ersatzkönigritual angesehen werden, wo an die Stelle des (bedrohten) Herrschers der Körper eines anderen Menschen gesetzt wurde³⁹³¹.

Abstreifen, Anheften und Ablösen von Objekten wie Fäden parallelisierten die menschlichen Handlungen auch merklich mit den Handlungen *in illo tempore*, wodurch die Handlungen als wirksam erklärt wurden³⁹³².

In Reinigungs- und Übergangsritualen³⁹³³ wurden außerdem die nur selten belegten Salbungen und Ölungen praktiziert, die neben der Erstellung einer Smellscape die Körperlichkeit auf besondere Weise ins Handlungszentrum stellten. Dabei dienten Öle vor allem für die Salbungen und Weihungen der aktiv-mobilen Elemente der Visionscape – KönigIn, Prinzen, Ritualbeauftragte, Anbetende, Offiziere³⁹³⁴, seltener Opfertiere³⁹³⁵ –, aber auch der passiv-mobilen Visionscape wie (theriomorphe) Gefäße und Gottheitsbilder, Geräte³⁹³⁶. Sie durchliefen dabei verschiedene Reinheitsstufen und wurden entsprechend des neuen Status und der Aufgabe kultisch rein³⁹³⁷. Dabei dürften die Ritualteilnehmenden wie auch die Ritualzurüstung berührt worden sein. Gleiches ist für die Ölung der Knochen der Verstorbenen im hethitischen Totenritual anzunehmen³⁹³⁸.

Allgemein ist zu erkennen, dass formalisierte Handlungen der Touchscape den Beginn des Ritualgeschehens kennzeichnen. Die Touchscape mit einer Salbung/Ölung wurde vor allem dann aktiviert, wenn entweder Statusübergänge zu markieren und zu schützen waren oder Reinheit bzw. Besänftigung besondere Verstärkung brauchte.

III 6.1.3 ›Unterhaltung‹

Wettkämpfe, Scheinkämpfe, Tanz, Akrobatik und Jagd sind besonders körperintensive Handlungen und werden übergreifend mit der Übersetzung des hethitischen Wortes *duškaratta-*, »Unterhaltung«, »Freude«, »Entertainment« bezeichnet³⁹³⁹.

3929 Lepši 2009, 134.

3930 Zu Booten s. III 1.3.3.2.

3931 Zum Ersatzkönigritual s. III 1.4.1.

3932 Zur Wirksamkeit des *in illo tempore* s. II 3.3.4.

3933 s. II 3.1.3.

3934 Vigo 2014, 24: Offiziere der Armee.

3935 Vigo 2014, 24 f.: z.B. KUB 11. 32 Vs. 22–24; KBo 14. 21 I 28–31.

3936 Vigo 2014, 24 Anm. 32 KUB 30. 42 Vs. 18–14^{sic!} Objekte der Kriegsführung.

3937 Vigo 2014, 21–33: bes. 22 mit weiterer Literatur.

3938 Vigo 2014, 27 f. mit primärer Reinigungsfunktion für die Knochen.

3939 »Vergnügung, Unterhaltungen, Freude« (*duškaratta*; *duškaraz*, *dušk-*); *duškiškanzi* »unterhalten entertain«. Ünal 1988, 1489: »Entertainment« z.B. »Gebet an die Sonnengöttin von Arinna« KUB 24. 6 Rs. 12 f.: »[We have concerned ourselves] for [your] festival[s]. Enjoy [now o, gods], your festivals!« und zur Spezifizierung des Wortes s. KUB 17. 35 II 26 (Kultinventar des Tuḫalija IV.): »They entertain the deity, namely they fight (and) sling stones«. s. auch Carter 1962, 123–153; Haas 1994, 688 »Freude«; Taggar-Cohen 2002, 127–138; Hazenbos 2004, 242; Schuol 2004a, 205 f.; Taggar-Cohen 2006, 189, 218 f.; Hutter-

Braunsar 2008, 30 KUB 58. 7 Vs. II 7' und KUB 25. 23 lk. Ecke b Z. 4: Bisweilen werden die Unterhaltungen nicht genauer spezifiziert: »Unterhaltung (findet statt)« oder in KUB 25. 23 Vs. I 47', Rs. IV 1 oder KUB 44. 42 Rs. 6' in der Verbalform *duškiškanzi*, »sie unterhalten«, jeweils/wiederholt. Manchmal wird auch das Objekt – die Gottheit – dazu genannt, z.B. KUB 44. 42 Rs. 19', 21', 31'. Ableitungen *tuškari-*, »happiness« KBo 25. 112 II 20 (althethitische Schriftform, »Invokationen der hattischen Gottheiten: Göttersprache, Menschensprache«, CTH 733); KBo 7. 54 II 6 (»Ritualfragmente«, CTH 470), – *tuškaratt-*, »happiness, entertainment« KUB 33. 68 II 16 (»Der Wettergott: *mugawar*-Bittgebet-Fragmente«, CTH 332), KUB 49. 100 Rs.? 11 (Jüngerer Großreich, »Orakel über die Feldzüge des Königs im Kaškäergebiet«, CTH 561), KUB 36. 110 Rs. 14 (althethitische Schriftform, »Segen für Labarna-König«, CTH 820), RS 25. 421 Rs. 58 (»Lyrische Personenbeschreibung«, »Signalement lyrique, CTH 315), KUB 22. 42 Vs. 6. 9 (Jüngerer Großreich, »Losorakel [KIN«, CTH 572). – *dušganu-*^{zi} (Ib2) »to make happy«, KBo 12. 18 I 12 (»Erzählung um die Stadt Zalpa und weitere Zalpa erwähnende Fragmente«, CTH 3). – *duškaratar/duškarann-*, (n.) »happiness«, IBoT 1. 33 16. 19. 59 (Schlangenorakel, CTH 575), KUB 33. 103 II 12 (Ḫedammu-Lied, CTH 348), KBo 3. 21 III 25 (»Hymne

Die *ħazziwi*-Zeremonien³⁹⁴⁰ besaßen eher kultischen Charakter mit unterhaltender Wirkung³⁹⁴¹. Körperintensive Handlungen waren daneben die über viele Tage dauerenden Festrituale, aber auch Einzelhandlungen wie Musizieren, Opfern und (Kult-)Mahl erforderten aktive Bewegungen³⁹⁴².

»Neben den kultischen Feiern bieten die großen Feste den Rahmen für musikalische Darbietungen, Hymnenrezitation, Streitgespräche, Auftritte von Gauklern, Ring- und Faustkämpfern zur Ehre der Götter und zur Unterhaltung der Festgemeinde, die zudem mit Trank und Speise reichlich versorgt wird«³⁹⁴³. Dieses von Walter Sallaberger zum Neujahrsfest in Babylonien Gesagte trifft auch auf hethitische Feste zu³⁹⁴⁴.

Bei den Festritualen fanden seit der althethitischen Zeit Wettkämpfe zur *duškaratta* vor allem der Gottheiten, aber auch der menschlichen Gemeinschaft statt³⁹⁴⁵. Die zumeist männlichen Akteure waren Einzelkämpfer oder rivalisierende Personengruppen.

Ahmet Ünal meint, Schwerpunkte des Ritualgeschehens in den jeweiligen Kultrationen auszumachen: Die HattierInnen sollen Spiele nicht-agonistischer Natur bevorzugt haben, die HurriterInnen eher Musik, Liturgien und Gesänge – Wettkämpfe aus dieser Kultsphäre sind (bisher) nicht bezeugt – und die ›HethiterInnen‹ bevorzugten Wettkämpfe mit militärischem Charakter³⁹⁴⁶. Eine genauere Untersuchung dieser Hypothese wird im Rahmen der vorliegenden Arbeit nicht vorgenommen. Es sei jedoch darauf hingewiesen, dass besonders in den Kultinventaren des Tudħalija IV., die bekanntlich hurritisch beeinflusst waren, zahlreiche Wettkämpfe vorgeschrieben waren und die Hypothese demnach zu relativieren ist.

Die *duškaratta* fanden überwiegend bei Ritualen im ›offenen Raum‹ statt, konnten aber auch innerhalb der Siedlungen umgesetzt werden³⁹⁴⁷. Ein Lied bezeichnete die Stadt Arinna als »Stadt der Freude/Unterhaltung«, wobei sich dies auf die abgehaltenen Feste und ihr Ritualgeschehen beziehen dürfte³⁹⁴⁸. Nach der körperintensiven Inszenierung des Umzugs bzw. der Prozession zu den Umsetzungsräumen³⁹⁴⁹ wurde ein Kultmahl abgehalten³⁹⁵⁰, an das die *duškaratta* anschlossen³⁹⁵¹. Hinterher zog man in die Stadt bzw. brachte die Gottheit zurück in den Tempel³⁹⁵².

an Adad«, CTH 313), *dušgarijatar/dušgarijann-* (n.) »happiness«, RS 25. 421 Rs. 61, *dušgarauwant-* (adj.) »happy, gläd«. Plus zusätzliche Belege aus Friederich 1991, 239 f. Das Substantiv *dušg/karatt-*, »Freude, Vergnügen, Unterhaltung« ist belegt in den Texten KUB 25. 23 Rand b 4 (»Heiligumsinventare unter Tudħalija IV.«, CTH 525; bearbeitet Carter 1962, 154–176); KUB 17. 20 II 9; KUB 15. 32 I 57 (»Ritual für die uralten Götter«, CTH 492); KUB 24. 1 III 7 (»Hymne und Gebet Muršilis II. an den Gott Telipinu«, CTH 377); akkadisierend KBo 2. 7 Rs. 9. 23 (Ünal 1988, 1489 KBo 2. 7 Rs. 23: EZEN-ŠU *ħazziwiya* *duškarattaza tarrawanza*, »His [i. e. the deity's] festival is established with rites [and] entertainment«. s. auch Carter 1962, 93 f. 99. 10)], Friedrich 1991, 230. – Die (transitive und intransitive) Verbalform *dušk-*, *duškija-*, »sich freuen, fröhlich sein; (sich) unterhalten; spielen« ist außerdem belegt in KUB 32. 137 3 »Bauritual« CTH 415. KBo 5. 3 III 37 »Vertrag Šuppiluliumas I. mit Ĥukkana von Ĥajaša«, CTH 42, s. Friedrich 1991, 229 f. Die Adjektivform *dušgarawant*, »froh, fröhlich, freudig« in KUB 30. 14 + KUB 6. 45 III 66 »Gebet Muwattallis II. an die Göttersammlung«, CTH 381. Weitere Belege für *duškaratta* sind laut Birchler 2006, 175 Anm. 62 KUB 42. 91, KUB 51. 40 (Dupl. KUB 59. 13).

3940 Puhvel 1991, 282–284: *ħazziu(i)*, »ceremony, ritual, (religious) pageantry, (cultic) entertainment« Unterscheidung nicht eindeutig zu verstehen, wohl aus luwisch-hurritischer Kultur. In KBo 2. 7 neben *duškaratta* (übersetzt als »merrymaking«) gebraucht. Bisweilen mit SISKUR gleichgesetzt.

3941 Ünal 1988, 1489: »rite, ritual enactment«, »Ritualhandlung«.

3942 s. II 5.6.

3943 Sallaberger 1993, 134 (zitiert nach Hazenbos 2004, 242).

3944 Aber auch Gurney 1977, 40.

3945 Die ältesten Belege der Sprach- und Schriftform datieren in die althethitische Zeit (KBo 25. 112; KBo 36. 110). Nur wenige sind in Sprache und Schrift des Älteren Großreichs verfasst. Die Mehrheit war in Sprache und Schrift des Jüngeren Großreichs niedergeschrieben, Textstellen s. Kloekhorst 2008, 1040–1042 s. v. *tušk(ije/a)-zi* (Ib1 > Ic1, Ila1) »to be happy, to entertain (oneself), to play«. Die Recherche zur Datierung erfolgte mit S. Košak, hethiter.net/: hetkonk (2.0), s. <http://www.hethport.uni-wuerzburg.de/hetkonk/hetkonk_abfrageF.php?ori> (03.09.2022).

3946 Ünal 1988, 1488: »practical games, i.e. war games, agonistic fights«.

3947 Popko 1995a, 78.

3948 Popko 2009, 90 KBo 43. 272 Vs. 10' f.

3949 s. III 1.3.1.

3950 s. III 5.1.

3951 Renfrew 1988, 17 weist auf eine Passage in Buch 8 der Odyssee hin, in der Odysseus im Land der Phaeaken beim König Alkinoos ist. Erst wird gemeinsam gespeist und im Anschluss finden zur Unterhaltung (des Odysseus) athletische Wettbewerbe statt: Laufen, Ringen, Weitsprung, Diskuswerfen, Boxkampf. Im Diskuswurf beweist auch Odysseus seine Stärke.

3952 Hutter-Braunsar 2008, 29 stellt diese Gemeinsamkeiten im Ablauf für CTH 525 heraus. Dieser Ablauf wird bei einem Großteil der Rituale (des Jüngeren Großreichs) mit Wettkämpfen befolgt.

Die Unterhaltungs- und die Wirksamkeitsebenen der Handlungen – ob »weltlich-unterhaltend«/»weltliche Lebensfreude« oder »religiös-heilbringende« – sind oftmals nicht voneinander zu trennen³⁹⁵³. Auf der menschlichen (RezipientInnen-)Ebene konnten Spiele und somit auch das hethitische *duškaratta* eine Funktion als »soziales Ventil« erfüllen³⁹⁵⁴. Die Betrachtung der Wettkämpfe unterhielt daneben die Zuschauenden³⁹⁵⁵. Den Unterhaltungen, die laut Auskunft der Texte primär der *duškaratta* der Gottheit dienten, lag der Gedanke zugrunde, dass Gottheiten und Menschen die gleichen Bedürfnisse hatten. Es ist von einem größeren Partizipationskreis auszugehen, wobei das Verhalten der antiken ZuschauerInnen nicht überliefert ist.

Die körperliche Komponente im Ritualgeschehen besitzt besondere Wirksamkeiten auf multisensorischen Ebenen³⁹⁵⁶. Aus sportsoziologischen Studien ließen sich erlebnisorientierte, gruppenbasierte Aktionen wie Anfeuerungsrufe und Beifallsgeräusche, bisweilen auch Musik³⁹⁵⁷ mit gemeinschaftsstiftenden Wirkungen ableiten³⁹⁵⁸. Der Hörreiz war ebenso wichtig wie der visuelle Reiz. Bewegungen sah man nicht nur, man hörte auch »den Rhythmus sportlicher Bewegungen«³⁹⁵⁹. Die *duškaratta* erzeugten eine eigene, raumgreifende Vision- und Soundscape, die Aktivisten aktivierten ihre Touchscape, die Handlungen der ZuschauerInnen waren Teil der Soundscape. Vor den Wettkämpfen sprach bereits ein kollektives Mahl die Tastescape an.

Auch könnten Wettkämpfe funktionalistisch in Zusammenhang mit der mit dem Frühling beginnenden Kriegssaison zu interpretieren sein, zu der einerseits das kollektive Wir-Gefühl aktiviert und andererseits die jungen Männer nach dem langen Winter körperlich ertüchtigt sein mussten. Dafür spricht, dass diese Wettkämpfe zu einem großen Teil in den Frühlingsfesten bezeugt sind. Die Hypothese wird weiterhin dadurch untermauert, dass die Sieger durch den König ausgezeichnet wurden und die Preise oft aus dem militärischen Kontext stammten bzw. dem Ersten besonders ehrenvolle Aufgaben zugeteilt wurden³⁹⁶⁰. Preise, die an die Sieger der Wettbewerbe vergeben wurden, interpretiert Hutter als Ausdruck von »Binderiten«, die den Zusammenhalt zwischen diesen Personen als »Repräsentanten wichtiger sozialer Gruppen« und dem »Staat« stärken sollten³⁹⁶¹. Dies gilt noch viel mehr für Geschenke, die Vertretenden einzelner Ortschaften übergeben wurden.

Einen rein kultischen Ursprung der Wettkämpfe lehnte Ünal ab, der agonische »Spiele« – besser Wettkämpfe – ebenfalls in nicht kultischen Textgattungen ausmacht³⁹⁶². Vielmehr hält er es auch für möglich, dass es sich um »Folklore« und die allgemein üblichen Sportaktivitäten handelt. Eine Interpretation als einfache Folklore fällt jedoch aus den dargelegten Gründen schwer.

3953 Birchler 2006, 174 Anm. 57: »concernant la nature de ce divertissement, j'ai suggéré qu'il puisse s'agir d'une action spécifique (dont la teneur nous demeure inconnue), menée autour ou sur la statue divine elle-même, et indépendante des combats, jets de pierre, etc. (actions souvent assimilées au ›divertissement‹ divin car notées successivement dans une même séquence); certes, ces ›jeux‹ devaient avoir un effet récréatif pour les divinités, mais celui-ci n'aurait probablement pas été consigné comme tel par les scribes hittites, soucieux d'exposer des faits, mais indifférents au fait de mentionner les effets produits par l'exécution de ces actes«. Bocquet-Birchler 2007; Hutter 2008, 83 f.

Poliakoff 1987, 134: Er interpretiert Wettkämpfe metaphorisch als (läuternde) Übergangsrituale (›rite de passage‹). Ein Beispiel aus der Bibel (Genesis) ist der Ringkampf des Jakob, Sohn des Isaak, mit einem (göttlichen) Fremden, den er im Morgengrauen erst aus dem Kampf entlässt, nachdem dieser ihn gesegnet hat. Diese Interpretation ist wenig überzeugend und kaum für das Hethitische gültig.

3954 Hutter 2008, 83, s. zur Wirkungsweise von Ritualen s. auch II 3.3.3; zu RezipientInnen s. II 4.1.2.

3955 Ähnlich auch Ünal 1988, 1488.

3956 A. Koch 2007, 156, s. II 1.3.

3957 Messink u. a. 2008, 221: Bereits im griechischen Wettkampf sollte Flötenmusik die Zeit während langdauernder Konkurrenzen und Pausen wie beim Pentathlon in Olympia verkürzen.

3958 s. II 3.3.3.

3959 Gebauer – Wulf 1998, 66.

3960 Oettinger 1979, 409 Anm. 25; Beal 1992a, 555 f. KBo 3. 34 Vs. II 33–35 aus der althethitischen Palastchronik: »›Wenn man vor dem König (um die Wette) schießt, wer da trifft, dem gibt man Wein zu trinken; das sind die Königssoldaten. Wer aber nicht trifft, dem gibt man einen leeren *iyal*-Becher‹ und nackt muß er sich der Öffentlichkeit zur Schau stellen« (Puhvel 1984 ohne Eintrag zu *iyal*); Haas 1994, 678: z. B. Halten des Zaums des königlichen Wagens.

3961 Hutter 2008, 80.

3962 Ünal 1988, 1487.

Auf der »religiös-heilbringenden« Ebene interpretiert Haas die Wettkämpfe als Bestärkung der »Wachstumskräfte«³⁹⁶³ bzw. »analogmagische« Handlungen³⁹⁶⁴. Anzuführen ist, dass die Rituale ansonsten eher reinigende Funktionen für einen guten Start in das Jahr hatten, ob dies der Stärkung der Wachstumskräfte diene, muss offenbleiben, da die Quellen wie beispielsweise zu Ätiologien zumeist schweigen³⁹⁶⁵.

Zusammenfassend ist unter der vorliegenden Fragestellung zu Konzept und Umsetzung des Ritualgeschehens im ›offenen Raum‹ auf der Ebene der Touchscape festzuhalten, dass körperintensive *duškaratta* multisensorisch ein- und auswirken konnten und ihnen verschiedene funktionale Aspekte der Wirksamkeiten zugeschrieben werden können, ohne dass die erzeugte Wirksamkeit bekannt bzw. verifizierbar ist. Eine eher funktionale Interpretation ist die als gemeinschaftsstiftende Praxis, die in einer Mehrheit der Fälle wohl eben außerhalb der Siedlungen im ›offenen Raum‹ erlebt wurde.

III 6.1.3.1 Wettkämpfe

Die athletischen Wettkämpfe konnten einer von mehreren integrativen Bestandteilen des Rituals sein. Sie sind in ihrer Bedeutung aber kaum mit den späteren olympischen³⁹⁶⁶ Spielen zu vergleichen³⁹⁶⁷. In den Texten werden athletische Kämpfe mit kriegerischen Aspekten wie Ring-³⁹⁶⁸ und

3963 Haas 1982, 61: Zeremoniell inszenierte Spiele, wozu auch Wettkämpfe gehören, seien stets ein »schöpferischer Akt, der die Wachstumskräfte stärken soll, und [...] somit als vegetationsmagische Fruchtbarkeitsriten zu betrachten«, wobei die mythischen oder ›magischen‹ oder sonstigen Ätiologien von Wettkämpfen oder Spielen »nicht immer klar« seien.

3964 Haas 1986a, 17 interpretiert die Wettrennen als »Analogiemagie« zur Bestärkung der Sonne in ihrem Lauf; zur Ablehnung von Magie-Vorstellungen s. II 3.2.

3965 Überlegungen zur Ätiologie s. II 1.2.1.

3966 Zu den Ursprüngen der Olympischen Spiele und vor allem seinen Bedenken bei der Interpretation antiker Gründungsmythen s. Renfrew 1988, 13–25. Bemerkenswert ist der Beitrag von Mason 2008, 55–62; bes. 60, die auf den Gründungsmythos der Olympischen Spiele verweist, wobei jedoch die eigentlich zentralen Wagenrennen erst gegen 680 v. Chr. in Olympia eingeführt wurden (Die HethiterInnen führten bereits früh Wagenrennen durch, s. Puhvel 1988, 27.) So stammte Pelops, einer der sagenhaften Gründer, entweder von der Peloponnes oder von der Insel Lesbos. Sein Vater Tantalus und seine Schwester Niobe galten als besonders mit dem Berg Sipylus bei Magnesia verbunden, wo nach Pausanias (1, 21, 3) Niobe in Stein verwandelt wurde (s. Karabel I-Nr. 42; s. III 1.3.2.2). Pelops gewann das Wagenrennen gegen Myrsilos/Myrtilos – der sprachlich möglicherweise mit einem hethitischen Mursili zu verbinden wäre, zu Myrsilos/Myrtilos s. Haas 1986a, 17. Auch ist anzumerken, dass HethiterInnen den Wagen bereits sehr früh militärisch einsetzten. Pelops erhielt nach seinem Sieg die Hand der Königstochter Hippodameia, der Tochter des Oinomaos.

3967 Carter 1988, 187; Hutter-Braunsar 2008, 25 f. – In Griechenland z. B. in der Ilias im 23. Gesang 257–897 wurden Leichenspiele mit Speerwurf, Wagenrennen (Wendemarke, Holz mit zwei weißen Steinen 326–333), Wettrennen, Bogenschießen, Gewicht-Werfen, Faust- und Ringkampf sowie ein Waffenkampf mit Schild und Speer zu Ehren des verstorbenen Patroklos abgehalten. Puhvel

1988, 27 weist darauf hin, dass bis auf Speerwurf und Wagenrennen diese ›Sportarten in den hethitischen Texten belegt seien. Hutter-Braunsar 2008, 25 f.

Literatur(auswahl): Ehelolf 1925, 267–272; Lesky 1926, 73–82; Goetze 1957a, 163; Carter 1962, 47–49; Güterbock 1964a, 72; Riemschneider 1971, 103–110; Archi 1973, 24–27; Gurney 1977, 27. 36. 38. 40; Archi 1978, 19–26; Hoffner 1978, 247; H. Roszkowska, Sport w starożytniej Anatolii [Sport in Ancient Anatolia], Przegląd Orientalistyczny 105, 1978, 66–68; Košak 1982, 25. 27; Singer 1983, 103 f.; Haas 1986a, 15–17; Poliakov 1987; Carter 1988; Puhvel 1988, 26–31; Haas 1994, 688 f.; de Martino 1995, 2661–2669; de Martino 1997, 483–488; Gilan 2001; Decker 2003, 31–79; Hazenbos 2004, 242; Doğan-Alparslan 2005, 245–258; Mason 2008, 55–62. Hingewiesen sei auf die Dissertation von Bocquet-Birchler 2007, die bisher (Stand 2022) außerhalb von Paris nicht zu erhalten ist. Vergleiche mit Babylonien u. a. s. Sasson 1973, 151–159; Ünal 1988, 1469–1503; Blocher 1992, 79–111; Schuol 2004a, 116. 205 f.

3968 Carter 1988, 185: *hulhulija tiya-*, »(and) they step into or begin a fight«; Puhvel 1988, 29 Ringen *hulhulija* (Reduplikation von *hulalija-*, *hul(a)-* umwinden, umwickeln), Akkadogramm *KITPALU tiya-*, fehlerhaft für *kitpulu*, »entwine, wind around, embrace«; Puhvel 1991, 361–363; Gilan 2001, 115: *hulhulija tiya-*, und *KITPALU tiya-* als »Ringen« übersetzt; Azize 2002, 1–26. Weitere Belege für den Ring- bzw. Faustkampf gibt es in Hutter-Braunsar 2008, 30 CTH 525. 4 KUB 44. 42 in fragmentarischem Kontext heißt es: »Die [xx]x treten zum Ring- und Faustkampf an, die [Gottheit] unterhalten sie«. s. auch Carter 1962, 116–122; Hutter-Braunsar 2008, 30 CTH 506 KUB 7. 24 + KUB 58. 29 119 f.: »[Die Gottheit] erfreuen sie [...] zum Rin[gk]ampf (oder: [Faust]kampf) [tr]eten [sie] an«. – In dem mythologischen althethitischen Text die »Überquerung des Taurus« KBo 3. 40 Rs. 12' f. CTH 16.b Puḫanu-Text werden zwei ^{LUMES}*hulhuliyanteš*-Ringkämpfer erwähnt. Neu 1974, 78: »Faust- oder Ringkämpfer« (abgeleitet von reduplizierenden Verbum

Faust-/Boxkämpfe³⁹⁶⁹, die nicht immer genauer spezifiziert werden³⁹⁷⁰, sehr selten Bogenschießen³⁹⁷¹ sowie eine Art »Steine-Stoßen«³⁹⁷² genannt. In manchen Festen wurden mehrere der Wettkämpfe kombiniert³⁹⁷³. Weitere Wettbewerbe wurden von den Schmieden im Schmieden³⁹⁷⁴ und

ḫulḫulija »kämpfen«, (anda) *ḫulḫulija* »jmd./etwas umfassen«; Pecchioli-Daddi 1982, 560: »pugliatore (?)«. Nach Melchert 1986, 102 f. als Bezeichnung für zwei tödlich Verwundete. Die zwei Ringkämpfer führen das Lied »Die Kleider von Neša« angesichts einer kommenden Schlacht auf, dessen Inhalt heute unverständlich ist, möglicherweise aber in Zusammenhang mit dem bevorstehenden Kampf steht. Diese scheinen nicht den Sieg, sondern eine Niederlage zu besingen, die den Eindruck der kommenden Katastrophe verstärkt. Soysal 1987; Ünal 1988, 1490; Puhvel 1991, 363: Ringkämpfer; Soysal 1999, 123–125 findet es überraschend, Faust- oder Ringkämpfe angesichts einer militärischen Auseinandersetzung zu finden; Gilan 2001, 41: Kampfspiele vor der Kriegssaison; Hutter-Braunsar 2008, 30. – de Martino – Imparati 2003, 261 f. datieren Rückbezüge in diesem Werk in die Regierungszeit des Ḫattušili I. – CTH 670 KBo 23. 55 Vs. I 21' f. »Festritualfragmente«: *KITPALU tiyanzi*, »sie treten zum Ringkampf an«. Ziel ist es, den Gegner ins Wanken zu bringen (*laknu-*). Zu *laknu-* Puhvel 2001, 34 f. ohne althethitischen Beleg »make lie, lay, put down, topple, fell, trip up, make settle«, wohl in diesem Zusammenhang den Ringkampf betreffend. Erwähnung von Ringkampf in dem nur fragmentarisch erhaltenen Fest KUB 51. 40 Rs. V 13' (mit Dupl.): Für den Berggott Daḫa ist neben Musik der ^{MUNUS.MES}*ḫazgara* ein Ringkampf im Zusammenhang mit einer Kultstele erwähnt.

3969 Gilan 2001, 115: *GÉŠPU tiya-*, »Boxen«, *GEŠPŪ* »Faust, für Faustkampf«. Bei Hutter-Braunsar 2008, 30 CTH 525 KUB 25. 23 + KUB 59. 34 Vs. II 7' f. heißt es (stark ergänzt): »Vor der Gottheit (gibt es) Faustkampf; und sie kämpfen, sie unterhalten«. CTH 670 KBo 23. 55 Vs. I 3'–6' »Festritualfragmente«, »unserer« schlägt zu (*walḫzi*), »der (Mann) des Feindes« stürzt zu Boden (*katta mauszi*) und das Publikum/Heer jubelt (*anzel ÉRIN^{MES} humanzašša palwaezzi*). Im Folgenden ein Faustkampf KBo 23. 55 Vs. I 24': ^{LÚ.MES}*GÉŠPU QATAMMA tiyanzi*, »die Faustkämpfer treten ebenso an«, s. auch Rhyton aus Chloritschiefer aus Aghia Triada, Kreta, auf dem Boxende mit Handschuhen, Ringer und möglicherweise Stierspringende dargestellt sind (Marinatos – Hirmer 1960, Taf. 106. 107).

3970 Carter 1962, 123–153. 154–176; Puhvel 1988, 29: In KUB 25. 23 I 21' f. taucht eine unklare Kombination beider Begriffe *GEŠPŪ ḫulḫulia* auf, die entweder für Boxen und Ringen oder eine dritte Kampfart steht; ähnlich KUB 17. 35 II 26, IV 34.

3971 Die Wettkampfart Bogenschießen wird nur indirekt in dem mythischen Text CTH 362 den (hurritischen) König Gurparanzah betreffend erwähnt »Die Heldentaten des Gurparanzah«. Dort heißt es, dass er nach einem Festmahl in Akkad »60 Könige und 70 Helden« im Bogenschießen besiegte. Der Name des mythischen Königs enthält das Element Aranzah, Tigris s. III 1.3.3.1; Haas 1986a, 16 KUB 36. 67 Vs. II 20 f.; Puhvel 1988, 28; Ünal 1988, 1490; Haas 1989, 38 f.; Haas 2006, 218; Gilan 2007b, 302; Hutter-Braunsar

2008, 32 f. – In CTH 8, der althethitischen Palastchronik wird auch erwähnt, dass Krieger vor einem Wett- (oder besser: Prüfungs-) Schießen vor dem König ausgebildet wurden KBo 3. 34 Vs. II 27–35: »Und man rief zur Nacht (die Truppen zusammen). Er stellt vor allem die jungen Streitwagenkämpfer zu den Pferde(gespanne)n. Und Isputasinara lehrte sie das *Vorführen* von Deichsel (und) Rad (und) das Halten der Waffe. Und sie bildete jener aus (und) diesen bildete jener aus. Die einen (der ausgebildeten Soldaten) aber gab der Vater des Königs dem Nikkilit, dem Großen [GAL] der Mundschenken, andere (gab er) dem Huzziya, dem Großen [GAL] der Schwerebewaffneten, (und wieder) andere (gab er) dem Kizzu, dem Großen [GAL] der Palastgarde; und sie machten sie geschickt. Wenn sie (die Krieger) aber vor dem König (um die Wette) schießen, (dann) gibt man dem(jenigen), der trifft, Wein zu trinken. Er ist (dann) ein Königssoldat. [Dem Sol]daten aber, der nicht trifft, gibt man einen *iyal*-Becher, einen [lee]ren, nackt muß er Wasser herbeibringen« (Kursivierung im Original), s. auch Oettinger 1979, 409 Anm. 25; Beal 1992a, 127 f. 535–556: bes. 555 f.; Dardano 1997, 52 f. bzw. 170; Haas 2004a, 220 f.; Haas 2006, 58; Gilan 2007b, 302; Hutter-Braunsar 2008, 29 Anm. 35, 3.

3972 »Steine werfen« *NA₄-an šiyanzi*, *NA₄-(an) šiya-*. Die Rekonstruktion der Aktion ist umstritten, doch die bereits durch Sommer (1932, 187, Anm. 3; Carter 1988, 187, Anm. 6) vorgeschlagene Übersetzung von *sai-/šiya* als »drücken« bzw. Güterbocks (1938, 88; Carter 1988, 187 Anm. 7) als »schießen« ließe das Verständnis dieser Aktion als Gewichts-Werfen zu. s. auch Goetze 1930, 77, der vorschlägt, in KUB 17. 35 II 26, *NA₄ ZI.KIN tarma-*, »to set a cult stele (in the ground)« zu rekonstruieren; aber das ^(NA₄)*ḫuwaši* ist bereits Bestandteil vorhergehender Handlungen gewesen (II 16, 18, 20) und somit nicht erst zu diesem Zeitpunkt aufgestellt worden. – »Die Gottheit erfreuen sie [...] zum Wettkampf stellen sie sich hin; den Stein ›drücken‹ sie«. Haas 1986a, 16 ohne Quellenangabe; Ünal 1988, 1491 sehr ähnlich oder der gleiche Text (?): CTH 525 »Heiligtumsinventare unter Tuḫalija IV.« Bo 3039 III; s. auch Otten – Ruster 1975, 49. Weitere Belege aus CTH 525 KUB 44. 42 Vs. 16 f.; KUB 17. 35 Vs./II' 26' f. (zusammen mit dem »Unterhalten« der Gottheit und Ringkampf, Carter 1988, 186; Hutter-Braunsar 2008, 30 Anm. 38); KUB 17. 35 Rs. IV 34 (Carter 1962, 123–153); KUB 25. 23 III 4' f.: *NA₄ siya-*, »Steine werfen« (Carter 1962, 154–176); CTH 530 »Fragmente der Kultinventare« KUB 44. 20 11 f.; CTH 591 KUB 17. 36 4; »Monatsfest« KUB 46. 27 Rs. 3 (Archi 1978, 19 f.; Carter 1988, 185); Hutter-Braunsar 2008, 25: »Kämpfen«, Heben und Stoßen von Steinen als Wettkampfarten.

3973 In KUB 25. 23 + KUB 59. 34 Rs. III 4 f. heißt es: »Unterhaltung (findet statt), sie unterhalten die Gottheit. Vor der Gottheit treten sie zum Faustkampf an, den Stein werfen/stoßen sie«. Carter 1962, 154–176; Hazenbos 2003; Hutter-Braunsar 2008, 30.

3974 Otten – Siegelová 1970, 38 Nr. 18; Ünal 1988, 1492 Bo 3371 6–12.

den Köchen im Schnell-Schlachten³⁹⁷⁵ ausgetragen, beides geschah im Beisein des Königs. Das nur einmal belegte »Steine-Heben« der »jungen Männer« war eher kein Wettkampf³⁹⁷⁶. Bei Pferde³⁹⁷⁷- oder Wagenrennen³⁹⁷⁸ ist nicht immer zu entscheiden, ob es sich tatsächlich um Pferderennen handelt und ob nicht doch Wagen angeschirrt waren.

Wettläufe fanden im Rahmen von großen überregionalen³⁹⁷⁹, aber auch regionalen³⁹⁸⁰ Festen im ›offenen Raum‹ statt³⁹⁸¹. Sie verliefen beispielsweise im AN.TAḤ.ŠUM-Fest am Berg Tippuwa zwischen zwei durch (NA₄)*huwaši* markierten Punkten³⁹⁸² oder vom *ašuša*-(Stadt)Tor³⁹⁸³ von Ḥattuša. Im letztgenannten Fall starteten bei der Ankunft des Großkönigs im KILAM-Fest zehn LÜ^{MEŠ} KAŠ₄.E auf das signalisierende Schwenken des Speere durch den Vorsteher der (LÜ.MEŠ)MEŠEDI-Leibwächter hin³⁹⁸⁴.

3975 Ünal 1988, 1492 KBo 15. 33 III 13 f.; zu MUḤALDIM s. III 5.1.1.

3976 s. III 1.3.1.2.

3977 Neu 1998, 642 f.; Hutter-Braunsar 2008, 29: *pittiyawas* ANŠE.KUR.RA^{MEŠ}-, »Rennpferde«. Dieser Begriff bedeutet nicht nur Pferd, sondern kann auch für ein von Pferden gezogenes Gefährt und sogar für eine Streitwagen-truppe stehen. Für Pferde ist in CTH 264, »Kikkuli-Text« ein Trainingsprogramm überliefert. Das Wort *pittiye*-, das wohl als »(Wett-)Laufen« zu übersetzen ist, erscheint aber nicht in diesem Text. – Gurney 1977, 36; Zinko 1987, 20 f.; Ünal 1988, 1492; Hutter-Braunsar 2008, 25. 28 f. In CTH 604 AN.TAḤ.ŠUM^(SAR) KBo 10. 20 II 13, III 8 wurden im »Buchsbaumhain« am 19. Tag möglicherweise Pferderennen abgehalten, zum »Buchsbaumhain« s. I 1.2.1.2.1, zum Fest s. I 1.2.1. – Güterbock 1960, 80 (bzw. 82. 83. 86) nennt CTH 629, KUB 25. 27 (Nakamura 2002, 76 f.) als parallel laufend, doch enthält der Text nichts über Wettkämpfe. – Popko 2009, 12 CTH 666, »Texte zum Kult von Arinna« KBo 45. 54: Ausflug des Königs während seines Aufenthaltes in Arinna eventuell nach Matilla. »Der König setzt sich in das ^{GIŠ}*huluganni*-Gefährt und geht nach draußen. Er sieht Pferde an und nimmt an einem Wettkampf teil (oder: [wahrscheinlicher] das Pferderennen findet statt)«. – Ähnlich CTH 634? »Das große Fest von Arinna«, KUB 56. 52 + Vs.⁷ 23 f.: »Der König geht aus der Residenz heraus und [geht] nach draußen zu ... [...]. Das Pferderennen findet statt«. – CTH 670, »Festritualfragmente« KBo 43. 179 Vs.⁷ 6'. Die Einzelbeschreibung des Pferderennens in einer Tagestafel ist nicht erhalten, doch aus der Nennung zur Charakterisierung des Festtages ist zu schlussfolgern, dass es sich um ein signifikantes und zentrales Geschehen handelte. – Košak 1982, 25; Haas 1986a, 15 f.; Ünal 1988, 1492; Hutter-Braunsar 2008, 29; Popko 2009, 13: Weiterhin ist auf einer Lieferungsliste CTH 241. 5, »Inventare von Truhen«, KBo 9. 91 Rs. 4 eine kupferne Sichel als Siegespreis für das Pferderennen bestimmt.

3978 C. Kühne 1973, 106 Anm. 523; Haas 1994, 688; de Martino 1995, 2668: während des AN.TAḤ.ŠUM^(SAR)-Festes.

3979 In CTH 628 (*h*)*išuwa*-Festritual werden Trommelspielende, Singende und ein LÜ^{MEŠ}KAŠ₄.E-Läufer im Kontext der Opferhandlungen auf der achten und neunten Tafel genannt. Aus dem zerstörten Kontext ist lediglich zu erschließen, dass musikalische und sportliche Performanzen stattgefunden haben. Der Läufer hat wahrscheinlich einen *tarahzi*-Wettkampf gewonnen, woraufhin er aber keine Belohnung erhielt. In der Parallelstelle Bo 5968, 4' wird er laut Dinçol 1995, 118 als »Läufer des Eilens« (*pittiyaw[as]*) be-

zeichnet. Nochmals ist von Läufern die Rede, dann schlossen Reinigungsrituale am Fluss an.

3980 Archi 1975, 80 Nr. 22; Collins 1989, 306 f. CTH 598 »Winterfest für die Sonnengöttin von Arinna« KUB 10. 28 I 1-9: »(1) The king comes down from the throne (2) and steps to the side (3) of the window. (4) The chief of the cooks runs before (5) the wolf-men. (6) Then they run one time (to) the hearth. (7) Then they go forth. (8) Then they go to the right (9) of the great gate in the vestibule«. Weitere Laufwettbewerbe wurden im Umrunden des Herdes ausgetragen, was bisweilen von Musik begleitet wurde: CTH 660, »Opfer für die Königsstatuen« KBo 20. 38 Vs. 9 f. Hier heißt es: »They run once to the right, once [to] the [left] around the hearth«, Ünal 1988, 1492 und ohne Richtungsangaben ähnlich wie in KUB 55. 28 III 8, »Baugründungsritual«.

3981 Güterbock – Hoffner 1997, 354: *pittijanzi* von *pid dai*- »laufen«, *tarahzi*- »Wettkampf«. Hutter-Braunsar 2008, 28: *pittijanzi*- »Wettkampf«, *pittiye*- »laufen, fliehen« (vor allem im Rahmen eines Wettkampfes). Weitere Belege für Wettläufe sind Birchler 2006, 176 CTH 670 »Festritualfragmente« KUB 10. 22. Hier hielten die LÜ^{MEŠ}GAD.TAR einen Wettkampf ab.

3982 Zu Tippuwa s. III 1.3.2.1. CTH 604 Übersichtstafel, 2. Tag des AN.TAḤ.ŠUM^(SAR)-Frühlingsfest: »Am nächsten Tag gehen der König und die Königin nach Hattusa hinein. Am Berg Tippuwa machen die Leibgardisten und die DUMU^{MEŠ} É.GAL-Palastangestellten einen Wettkampf [*pid dai*-rennen, von Läufern oder Pferden]. Und dann baden der König und die Königin im *tarnu*-Haus. Der König fährt in Hattusa in einer Kutsche vor. Im *halentu*-Haus findet die große Versammlung statt«. Der Lokalisierungsvorschlag von Tippuwa im Umfeld von Boğazkale bezeichnet einen nur wenig erhabenen Berg. – Ähnlich Ehelolf 1925; Gurney 1977, 36; Haas – Wäfler 1977a, 232–234; Puhvel 1988, 27; Ünal 1988, 1491; Beal 1992a, 217; Haas 1994, 678. 784 f.; Birchler 2006, 175 f.; Hutter-Braunsar 2008, 25. 27 f. CTH 594 »Frühlingsfest in Tippuwa« KUB 10. 18 I 1–31, in dem Schwemer 2004, 407 die ausführliche Beschreibung des in CTH 604 erwähnten Wettlaufs am zweiten Tag ausmacht.

3983 Zum *ašuša*-Tor, s. III 1.3.1.1.

3984 Singer 1983, 63 KUB 10. 1, (3. Tafel I 9'); Singer 1984, 22. 34. 129 KUB 10. 1 12, s. auch Haas 1994, 617 f. 754. 766 KUB 34. 69 + Vs. I 27 und KUB 55. 43 Vs. I 21 und 25; Görke 2008, 57; Hutter-Braunsar 2008, 26 f. Zur Anzahl zehn s. Bachvarova 2009, 38. – Zwei verschiedene Versionen des Textes sind erhalten. Im KILAM-Fest laufen die Wolfsmänner mit den LÜ^{MEŠ}*kalaḥa*, einem königlichen (LÜ)MEŠEDI-Leibwächter, einem Priester und einer

Als ^{LÜ}KAŠ₄-E-, »Bote, Läufer« traten unterschiedliche, jedoch nur funktional und nicht namentlich differenzierte Personen an³⁹⁸⁵. Laufen konnten beispielsweise (^{LÜ.MES})UR.BAR.RA-Wolfsmänner³⁹⁸⁶, Köche³⁹⁸⁷, (^{LÜ/MUNUS})SANGA-PriesterIn³⁹⁸⁸ oder die (^{LÜ.MES})MEŠEDI-Leibwächter³⁹⁸⁹.

Preise waren bisweilen für die Platzierten ausgelobt. Es galt beispielsweise, den ŠA ^{KUŠ}KA.TAB.ANŠU »Halfterhalter«-Dienst für den König, Kleider, Silber und anderes zu gewinnen³⁹⁹⁰.

Bei den meisten Wettkämpfen ist davon auszugehen, dass sie außerhalb der Stadtmauern im ›offenen Raum‹ umgesetzt wurden³⁹⁹¹. Zumeist ist als Ort der Inszenierung ein (^{NA4})*huwašī*³⁹⁹² genannt, zu dem die betreffende Gottheit aus Anlass eines Festes reiste³⁹⁹³. Auch die Faust- und Ringkämpfe fanden nach Haas im ›offenen Raum‹ in den Bergen zu Ehren der Berggötter statt³⁹⁹⁴. Quellen oder ein »Buchsbaumwald«³⁹⁹⁵ konnten bisweilen als Ort des Geschehens spezifiziert werden.

Die Beschreibung der Aktivitäten ist im Allgemeinen recht knapp, nur in wenigen Fällen lassen sich weitere Rückschlüsse ziehen³⁹⁹⁶. Im typischen Ablauf eines Frühlingfestes heißt es³⁹⁹⁷: »Frühmorgens treffen die Priester, die Beschwörungspriester und die freien Herren ein. Sie schaffen die Berg(statue) Halwana auf den Berg hinaus ... Und welche Ortschaften rings um den Berg (gelegen sind), die bringen Brot (und) Bier insgesamt herbei. Das dicke Brot bricht man, die Rhyta füllt man; man isst und trinkt; man füllt die Becher.

Priesterin um die Wette (KBo 23. 91 IV 2'-4', CTH 627. 3 KILAM). Das Kultpersonal der ^{LÜ.MES}*kalaha* ist ebenfalls kaum belegt, s. Puhvel 1997, 18 s. v. *kalahi*-. Zur Anzahl der Läufer und den Verlauf des Wettkampfes s. Singer 1984, 89. 96 Übersichtstafel KBo 20. 33 + Vs. II 6, Paralleltext KUB 48. 9 II 20. Nach der älteren, althethitischen Version heißt es: »Der Tischmann schafft *zippulašne*-Gebäck heraus. Dem Läufer, der gewinnt, dem bringt man eine Mine Silber und *wakada*-Gebäcke«. Hutter-Braunsar 2008, 27 ABoT 5 + II 10'-12': Hier werden außer dem Preis für den Sieger keine Angaben gemacht, eine Mine Silber entspricht 40 Šekel zu je 12 g. Diese Belohnung ist höher als die in der jüngeren Version. Die jüngere Version lautet: »Danach kommen zehn Läufer; und dem, der gewinnt, und dem, der auf dem zweiten Platz ist, gibt man zwei Soldatenkleider [TÚG ÉRIN^{MES}]. Er [...] hinein [...]. Sie verneigen sich und setzen sich (?). [Man gibt] ihnen *sarāma*-Brot [zu essen] und Wein [gibt man] ihnen zu trinken«. Hutter-Braunsar 2008, 27 IBoT 1. 13 (6.? Tafel) Vs. II 14'-18'; Paralleltext KBo 25. 176 Vs. 7-11; s. auch Singer 1984, 50 bzw. 92 f. Haas 1986a, 15; Hutter-Braunsar 2008, 27: Ein Gewand entspricht einem Wert von etwa 12-30 Šekel. Zu AkteurInnen s. III 2.1.3.2.

3985 Birchler 2006, 176: »messenger, coureur«. Laufen konnten auch ^{LÜ.MES}GAD.TAR, ein ansonsten relativ unbekanntes Personal, Soysal 2006, 132: In KBo 1. 30 Vs. 9' erscheint es als einer der Gegenbegriffe zu *dampupi* »stranger, foreign, alien(?)«. In KUB 46. 17 IV 8 tauchen ^{LÜ}GAD.TAR und ^{LÜ.MES}UBĀ<RU> »nonresident, stranger« gemeinsam in einer kultischen Szene auf, auch in CTH 670 »Festritualfragmente« KUB 10. 22. Wettlauf der ^{LÜ.MES}GAD.TAR.

3986 Collins 1989, 304 f. 306; Haas 1994, 417. 678. 688. 784 in KBo 11. 48 Vs. 13, KUB 7. 19 Vs. 5 f., 160/f 7 f.; 171/p Vs. 13, 10/o 4; 491/b 12 laufen die UR.BAR.RA-Wolfsmänner vor dem König um die Wette. Auch im KILAM-Fest KBo 23. 91 IV 2'-4' und in KUB 10. 28 I 4 f.

3987 Collins 1989, 306 f. KUB 10. 28 I 4 f.: ein rennender Koch, ein rennender Wolfsmann; zum MUḪALDIM-Koch s. III 5.1.1.

3988 Singer 1984, 28 KILAM KBo 23. 91 IV 2'-4'; zum (^{LÜ})SANGA- s. III 3.1.2.

3989 KBo 23. 91 IV 2'-4', zu (^{LÜ})MEŠEDI s. III 2.3.1.2.

3990 Puhvel 1988, 27: ŠA ^{KUŠ}KA.TAB.ANŠU, ein Titel, sinngemäß »Halfterhalter«, den auch Ḫattušili III. als jüngerer Sohn des Königs führte, in etwa mit Marschall zu übersetzen. Das Halten des Halfters bzw. des Steigbügels mag – wie auch in anderen Kulturen – eine ehrenvolle Aufgabe gewesen sein (Holtzmann 1932, 322 f.). Sie finden sich ähnlich im Mittelalter mit dem sogenannten Strator- oder Marschalldienst, den die deutschen Kaiser dem Papst als eine Art symbolischer Ehrendienst und demütiger Ehrerbietung erwiesen. – In CTH 594 »Frühlingfest in Tippuwa« heißt es: »[S]o hält derjeniger, welcher siegt, den Zaum (des königlichen Wagens [ŠA ^{KUŠ}KA.TAB.ANŠU-Halfterhalter], während der König absteigt, um am oberem *huwašī* bei/in/für Tippuwa Brot- und Trankopfer (Wein) darzubringen« (Puhvel 1988, 27: nur an der oberen Stele). Daraufhin fuhr der König zur »großen Straße«, um dort den Wagen zu wechseln und weiter zur *halentuwa*-Residenz in Ḫattuša zur großen Versammlung zu reisen. In einer Variante gab es für den ersten und zweiten Läufer zwei Soldatenkleider als Preis. Zusätzlich erhielt der Sieger eine Mine Silber und *wagata*-Gebäck; zu Tippuwa s. III 1.3.2.1. – s. auch Ünal 1988, 1491 f.: Preise für den Sieger, KBo 22. 195 Vs. III 7 f.; KBo 20. 33 Vs. 12.

3991 Popko 1994, 291: Ringkämpfe oft in Zusammenhang mit Festen im ›offenen Raum‹.

3992 s. I 1.2.1.1.

3993 Gilan 2001, 120.

3994 Haas 1994, 688 Anm. 102; zu Ring- und Faustkämpfen in Mesopotamien s. Sallaberger 1993, 126 Anm. 586 (mit Literatur); 178 mit Anm. 838; 257. 314. In den Bergen Carter 1962, 154-176; Carter 1988, 185-187 KUB 25. 23 Vs. I 10'-25'.

3995 s. I 1.2.1.2.1.

3996 Gilan 2001, 115 Anm. 18: Ein typisches Beispiel ist KUB 44. 42 I 16 f. ^{LÜ?}MES *hu-ul-hu-la* GEŠPÚ *ti-an-zi* [...-m]a-kân du-uš-ki-iš-kân-zi.

3997 CTH 525 »Heiligtumsinventare unter Tuḫalija IV.«.

Vor der Gottheit stellt man sich zum Ringkampf hin. Man freut sich. Wenn die Wipfel den Sonnengott des Himmels greifen, bringt man die Gottheit weg in die Stadt«³⁹⁹⁸.

Zumeist waren die Wettkämpfe Teil von Frühjahrsfesten³⁹⁹⁹, seltener in Herbst-/Erntefesten. Regelmäßigkeiten, welche Gottheit mit athletischen Wettkämpfen unterhalten wurde, ließen sich nicht erkennen: Belegt sind u. a. Wettergötter⁴⁰⁰⁰, Sonnengottheiten⁴⁰⁰¹, Berggottheiten⁴⁰⁰² und Quellgöttinnen⁴⁰⁰³.

III 6.1.3.2 Scheinkampf und Imitationen

Im Unterschied zum Wettkampf wurde ein Scheinkampf von spielerisch rivalisierenden Gruppen durchgeführt. Der Ausgang der Ereignisse war zumeist vorbestimmt, weshalb der Wettkampfcharakter fehlt. Ebenso wie die Wettkämpfe wurden sie zur *duškaratta* der Gottheit oft im ›offenen Raum‹ abgehalten.

Mehr noch als Scheinkämpfe verweisen mimische Darstellungen und Imitationen in den Festritualen durch ihr Spiel auf *illo tempore*, eine symbolische Zeit⁴⁰⁰⁴. Sowohl der Illujanka- als auch der Telipinu-Mythos⁴⁰⁰⁵ wurden im *purullija*-Festritual aufgeführt⁴⁰⁰⁶. Haas schreibt den Imitationen eine »analogmagische« Bedeutung zur Steigerung der Fruchtbarkeits- und Wachstumskräfte der »Natur« in Form der verschwundenen Gottheiten zu⁴⁰⁰⁷. Warum eine Trennung in »Scheinkampf« bzw. »Imitationen« nicht vorgenommen werden kann und soll, wird im Folgenden dargelegt:

Spiele besitzen laut Gebauer und Wulf eine »welterzeugende Fähigkeit«⁴⁰⁰⁸. In ihnen stellen die Handelnden eine Welt des »Als ob« her. Die Handelnden übernehmen sowohl in den Scheinkämpfen als auch in den Imitationen Rollen wie im Theater. Sie bilden eine Ordnung heraus, die ihre Organisation, Durchführung und Verlauf regelt und die in diesem Rahmen und ihrer eigenen Welt verbindlich ist. Ritual ist bisweilen genormte Abweichung von den Normen des Alltags, die am Ende jedoch deren Bestätigung dient⁴⁰⁰⁹. Dies ist noch viel mehr von Scheinkämpfen und mimischen Spielen zu sagen. In den Scheinkämpfen und Spielen wurde auch im Hethitischen eine temporäre Gegenwelt entworfen, die möglicherweise in sekundärer Funktion auch dem Ausgleich von bestimmten (gewalttätigen) Problemen diente. Dabei ist eine Frage, welche Alltagsrealität im Spiel steckt⁴⁰¹⁰.

Nach Roger Callois können vier Typen des Spiels unterschieden werden: Agon (Wettkampf), Alea (Zufall), Mimikry (Maske), Ilinx (Rausch)⁴⁰¹¹. Dabei besitzen die ersten beiden Spielarten eine entscheidende, die letzten beiden eine verwandelnde Relevanz. Die Typen sind aber in Spielen auf vielerlei Arten vermischt. In den Quellen lassen sich »Agon«, Wettkämpfe mit Entscheidungen, und »Mimikry«, Scheinkämpfe und Imitationen/mimische Darstellungen mit »verwandelnder Relevanz«, ausmachen. »Alea«, zufälliges Spiel/ Glücksspiel, und »Ilinx«, Rausch, sind in den präskriptiven Texten nicht zu erwarten.

3998 Haas 1986a, 16 CTH 525. 3 KUB 25. 23 I 10'-24' (+) KUB 59. 3, Übersetzung s. Carter 1962, 154-176; Archi 1973, 22; Gurney 1977, 27; Ünal 1988, 1490 f.; Hazenbos 2003, 30-40; Birchler 2006, 174 Anm. 59. 60; Hutter-Braunsar 2008, 29.

3999 Beispiele: KUB 25. 23, Berggott Ḫalwannaš (Carter 1962, 49. 154-176; Carter 1988, 185 f.). Von einem Faust- oder Ringkampf dürfte die Rede in den Festritualen für den Berggott Ḫalwannaš sein (I 21 f.): »... PANI DINGIR-LIM (22) GEŠPŪ ḫulḫulija teškanzi... [...] In the presence of the deity there is wrestling. They begin a fight«. - KBo 2. 7 Rs. 9: Sonnengöttin von Wijanata (Carter 1962, 47 f. 90-104). - KBo 2. 13 Vs. 18: Wettergott von Panišša und des Bergs Kenkališ (Carter 1962, 105. 111). - KUB 17. 35 III 35 »Kultinventar«: Große Quellgöttin (Carter 1962, 48 f. 123-135). - KUB 7. 24 Vs. I 19 *duškánzi*, Vs. I 20 *ḫulḫulija tijanzi*, Berggott Malimalijaš (Carter 1962, 116-122; Hazenbos 2003, 27). - CTH 681 KUB 25. 32 + KUB 27. 70 III »Festrituale aus Karahna«: Berg Ḫura (Haas 1982, 61).

4000 Wettergott von Panišša und des Bergs Kenkališ, KBo 2. 13 Vs. 18, diese beiden Götter werden *duškiškanzi*, »unterhalten«, »entertain«, s. Carter 1962, 105. 111.

4001 Sonnengöttin von Wijanata: KBo 2. 7 Rs. 9.

4002 Berggötter Ḫalwannaš; Malimalijaš; Ḫura.

4003 Carter 1962, 48 f. 123-135 KUB 17. 35 III Große Quellgöttin.

4004 Schechner 2008, 8.

4005 Zum Telipinu-Mythos s. III 1.5.1.

4006 Beckman 1997a, 150 f.; Pecchioli-Daddi 2014, 292; zum *purulli(ja)* s. III 1.3.3.2.

4007 Haas 1994, 688. 702; zu ›Natur‹ s. II 1.1.4.

4008 Gebauer - Wulf 1998, 20.

4009 Hutter 2008, 82 f. wohl im Sinne Turners; s. auch Gilan 2001, 113 f.

4010 Gebauer - Wulf 1998, 194-198.: am Beispiel Hahnenkampf auf Bali von Clifford Geertz untersucht.

4011 Gebauer - Wulf 1998, 198-201. 302 f. unter Verweis auf Roger Callois.

Ausgehend von Turners Verständnis der Liminalität kam Gilan zu dem Schluss, »dass die rituellen Kampfspiele einerseits – vor allem in unsicheren Momenten wie vor Feldzügen – die zentralen Werte der hethitischen Gesellschaft darstellen können, andererseits aber auch eine [vorübergehende] Infragestellung eben dieser Werte durch eine inszenierte Statusumkehr«⁴⁰¹². Wie Gilan schon meinte, wurden die kulturellen Werte mit ihren täglichen gesellschaftlichen und familiären Verpflichtungen nicht *per se* in Frage gestellt, sondern nur in diesem besonderen Zusammenhang und nur für eine festgelegte Zeitspanne.

Durch die Scheinkämpfe wurden aber nicht nur die traditionellen Werte und Sozialordnung durch die partielle Umkehr bzw. Wiederholung bestätigt, sondern ein grundlegender Konflikt zwischen dem Eigenen, dem Vertrauten – vielleicht auch der Ordnung, dem bewohnten Land, der fruchtbaren Jahreszeit – und dem Anderen, dem Fremden – vielleicht dem Chaos, der wilden ›Natur‹, dem Winter, der Dürre – verhandelt⁴⁰¹³. Scheinkämpfe stellten die hethitische Weltordnung jedes Jahr aufs Neue im Rahmen der Festrитуale in Frage. Diese triumphierte in einer idealen, inszenierten Wirklichkeit über die Mächte des Chaos. Der Scheinkampf konnte somit ein Symbol für die Konstanz und Berechenbarkeit der Lebenswelt sein und war keine Unterhaltung im modernen Sinn mit der »Spannung«⁴⁰¹⁴ eines offenen und manchmal unerwarteten Endes und in seiner Aussage wohl auch keine Reaktivierung eines historischen oder mythologischen Ereignisses, sondern eben dessen Überwindung.

Die Scheinkämpfe und Performanzen dürften einen größeren Kreis Teilnehmender eingeschlossen haben, dienten sie doch sowohl der Bestätigung der Sozialordnung, als auch der Unterhaltung. Erbil und Mouton weisen auf die Anwesenheit des Königs bei Performanzen wie den *luli*-Becken⁴⁰¹⁵ hin und meinen, dass durch die Aktionen die Kräfte des Königs gestärkt werden sollten⁴⁰¹⁶.

Besonders bekannt ist der Scheinkampf zwischen den Männern von Ḫatti und den Männern von Maša beim Herbstfest für den Wettergott/Jarri⁴⁰¹⁷. Dabei kämpften die »Männer von Ḫatti« mit Waffen aus Bronze und die »Männer von Maša« mit Waffen aus Rohr. Nach dem erwartbaren Sieg der »Männer von

4012 Gilan 2001, 123 f. Dabei meint er aber vor allem – auch wenn er von Kampfspielen spricht – die Scheinkämpfe mit ihren widersprüchlichen Handlungen. Die egalitäre Erfahrung, die den Teilnehmenden zumindest zeitweise zugeschrieben wird, bezieht sich eher auf die Scheinkämpfe, denn auch innerhalb eines Rituals des Wettkampfes findet keine vollständige Auflösung der sozialen Wirklichkeiten statt. Das gemeinschaftliche Erleben aktiviert nur gleichzeitig positive Emotionen und unterhält die Menschenansammlung. Es ist bei den Scheinkämpfen eher von egalitärer Wirkung auszugehen.

4013 Bachvarova 2009, 40, die auch schon ein ähnliches, zugrundeliegendes Konzept des Kampfes Ordnung vs. Unordnung wie bei den Griechen sieht.

4014 Schechner 2009, 53 sieht die Ursache für die allgemeine Spannung nicht in den ZuschauerInnen, sondern in der Spannung der Wettkämpfer (und bisweilen Wettkämpferinnen) begründet, die dem Ausgang des Kampfes mehr entgegenfiebers.

4015 Zum *luli*- s. I 2.2.1.

4016 Erbil – Mouton 2012, 74 ebenfalls unter Verweis auf KBo 21. 22, wo die Kräfte des Königs durch Handlungen in einem *luli*- gestärkt werden.

4017 Haas 1986a, 16: »Man isst (und) trinkt (und) richtet die Becher her. Die *hazkara*-Frauen erfreuen den Gott. Man teilt die Jünglinge in zwei Hälften und benennt sie: Einen Teil nennt man die ›Männer von Hatti‹, den anderen Teil aber nennt man die ›Männer von Maša‹: Die Männer von Hatti haben Streitkolben aus Bronze, die Männer von Maša aber haben Streitkolben aus Rohr. Sie kämpfen miteinander und die Männer von Hatti siegen über sie, ergreifen einen Gefangenen und übernehmen

ihn der Gottheit. Dann hebt man die Gottheit hoch, schafft sie in den Tempel und stellt (sie auf) das Postament«.

CTH 525. 2, KUB 17. 35 III 1–17 »Heiligtumsinventar des Tuthalija« s. Ehelolf 1925; Carter 1962, 123–153; Gurney 1977, 27: »When it is the time for the autumn festival of the Weather-god, they wash, the priest carries the god to the *huwaši*-stone, they wash the *huwaši*-stone and anoint it. They put down the god in front of the *huwaši*-stone. The priest offers one sheep for Yarri and one sheep for the Seven Gods. They slaughter them at the *huwaši*. They set meat (various loaves of bread) and a vessel of beer, for the cult-stand. They break bread and fill the rhytons. They eat, they drink, the *hazgara*-women entertain the god. They divide the young men into two groups and name them; one group they call ›men of Hatti‹, the other group they call ›men of Masa‹. The men of Hatti have bronze weapons, but the men of Masa have weapons of reed. And they fight, and the men of Hatti win. They take a prisoner of war and devote him to the god. Then they pick up the god and carry him back to the temple and put him on the cult-stand. They break bread, offer beer and erect the lamps«. – Collins 2010, 60 Anm. 9: zur szenischen Nachstellung eines historischen Ereignisses; Vergleich zu römischen *ludi scaenici* und Andeutung, dass die hethitischen Scheinkämpfe Ursprung dessen seien. – s. auch Lesky 1926, 73–82: Vegetationsritus, nicht nur symbolischer Kampf zwischen Winter und Sommer, sondern Analogiezauber; Kümmel 1967, 150–168 zur Frage, ob der überantwortete Mensch als Opfer dargebracht wurde, was er verneint; Puhvel 1988, 28 f.; Ünal 1988, 1490; Haas 1994, 688 f.; Gilan 2001, 119 f.; Hazenbos 2004, 245; Hutter-Braunsar 2008, 31.

Hatti« ergriffen diese die Verlierer und übergaben sie der Gottheit⁴⁰¹⁸. Erwähnt ist noch, dass die *hazgara*-Musikerinnen die Gottheit unterhielten. Nach Collins war dieses Ritual – auf der Ebene der »Alltagsrealität« – eine politische Demonstration hethitischer Macht⁴⁰¹⁹.

Ein weiterer Text aus dem militärischen Kontext listet Wettkämpfe zwischen Tieren und verschiedenen Athleten, genannt *anzel-*, »unsere« und *ŠA*^{LÜ}*KÜR*, »der (Mann) des Feindes«⁴⁰²⁰. Es wurden drei Box-, Faust- bzw. Ringkämpfe und das *tarpa tapija*⁴⁰²¹ ausgetragen, die ein Priester als Schiedsrichter und Regisseur leitete. Zwischendurch gab es unklare Performanzen mit zwei Leoparden(männern), zwei Bären(männern) und zwei *LÜ.MEŠ*^{GIS}[?]. Die Gewinner hatten sich vor die Gottheit zu stellen (10'–14'), die göttliche Ebene war somit Adressatin der Praktiken. Die Verlierer (ihre Leichen?, die Tierkadaver?) wurden zusammen mit (?) Stieren und schwarzen Schafböcken verbrannt. Die Truppen rieben sich mit dieser (?) Asche⁴⁰²² ein und markierten sich dadurch, wenn die Interpretation Gilans der lückenhaften Zeilen 17'–20' stimmt, als »unsere« Männer bzw. als »der (Mann) des Feindes«. Die Männer des Ringkampfes wurden am Tor des Wettergottes[?] hingelegt (18'). Am Ende des Textes und der Wettkämpfe wurde das BALAG.DI geschlagen⁴⁰²³.

Die Sympathien der ZuschauerInnen, zu denen u. a. die Gottheit, die Truppen und der König gehörten, galten ›unseren‹ Männern. An den Beschreibungen der Reaktion des wohl umfangreichen Publikums ist zu erkennen, dass die ›Unseren‹ die Siegreichen waren⁴⁰²⁴. Außerdem ist es kaum vorstellbar, dass die ›Unseren‹ in Anwesenheit dieses Publikums eine Niederlage erlitten. Der Text ist somit präskriptiv und schreibt in einer Art Choreographie die Handlungen eines festgelegten Kultgeschehens vor⁴⁰²⁵. Es handelte sich daher nicht um Wettkämpfe, sondern um dramatische Inszenierungen⁴⁰²⁶. Die Anwesenheit der Soldaten könnte ein Hinweis darauf sein, dass es sich ebenso um eine rituelle und sympathische Art der Kriegsvorbereitung handelt. Genauso wie vor dem Kriegszug die ›unseren‹ Akteure siegreich waren, sollte auch das hethitische Heer siegreich sein.

Ähnlich präskriptiv ist die Beschreibung einer Inszenierung am 10. Tag des (*h*)*išuw*a-Festes auf einem Dach⁴⁰²⁷. Das Motiv eines Scheinkampfes der BALAG.DI-Spieler gegen den Wettergott unter musikalischer Begleitung gehörte wohl zu einem kriegsvorbereitenden Ritual des (*LÜ*)*purapši*-Priesters für den Großkönig. Es dürfte ebenfalls – in diesem Fall durch einen Analogie herstellenden Sprechakt des Priesters – der Stärkung des königlichen Heils gedient haben. Im Anschluss daran könnte es einen weiteren Scheinkampf zwischen 15 Soldaten und den BALAG.DI-Spielern gegeben haben. Den Aspekt der Bestärkung der kriegerischen königlichen Kräfte betonte auch Mary R. Bachvarova⁴⁰²⁸.

4018 Gilan 2007c, 312: Inszenierung von Macht über Frondienstleistende bzw. Kriegsgefangene.

4019 Bachvarova 2009, 40 Anm. 84; Collins 2010, 60 Anm. 9.

4020 Hoffner 1978, 247; Puhvel 1988, 29; Ünal 1988, 1496 f.; Gilan 2001, 115–118; Taracha 2002b, 16 f.; Hutter-Braunsar 2008, 31 f. CTH 670 KBo 23. 55 Vs. I 2'–33' »Festritualfragmente«, beschreibt wohl eine militärische Versammlung zu Ehren der Sonnengottheit, ist aber keinem Fest zuzuordnen.

4021 Zu *tarpa*-Stiersprung s. III 6.1.3.4.

4022 Gilan 2001, 118 Anm. 34: »Möglicherweise hatte die Asche jedoch auch die Funktion, die Körperkraft und sexuelle Potenz zu steigern bzw. zu erneuern. Einen Beleg dafür liefert uns KBo 21. 22, bearbeitet von Kellerman 1978, 199–208. Der Text, eine spätere Niederschrift althethitischer Rezitationen, enthält auch die ›Worte der Asche‹ (Vs. 22–30), die die o. g. erneuernde Wirkung versprechen«.

4023 Zeilen 30'–33'?: zu Instrumenten s. III 3.1.1.

4024 Hutter-Braunsar 2008, 32 z. B. Z. 5': »Und wenn er schlägt und der (Mann) des Feindes hinunterfällt, jubelt unser ganzes Heer«.

4025 Collins 1995b, 77; Gilan 2001, 118 f.; Hutter-Braunsar 2008, 32.

4026 Gilan 2001, 118 Anm. 35: »Somit unterscheiden sich die in KBo 23. 55 I 2–27 beschriebenen Kämpfe von

sportlichen Wettkämpfen, die in den Ritualen stattfinden, z. B. den Wettläufen des KILAM-Festes, bei denen die Gewinner Preise erhielten«. vgl. z. B. Singer 1983, 103 f.

4027 Ünal 1988, 1491; Wegner – Salvini 1991, 10; Haas 1994, 867 f.; de Martino 1995, 2667; Gilan 2001, 119 KBo 15. 52 (+ KUB 34. 116) Vs. 2'–8' »Auf dem [Da]ch gegenüber dem Tor [der Gottheit] tanzen [wörtlich *hinganışkanzi-*, »imitieren«] in der Art eines Kampfes drei (oder 6?) BALAG.DI-Spieler (einander)? gegenüber vor der Gottheit und sie kämpfen mit dem Wettergott. Die BALAG.DI-Spieler singen ermutigende Lieder des Kampfes [wörtlich: *kuwayaralla*, laut Bachvarova 2009, 42 ein luwisches Hapax und möglicherweise eine spezielle Art des Liedes, s. auch Puhvel 1997, 302: »fearsome, terrifying«, Kriegsgeschrei (?)] und schlagen das BALAG.DI und die Tamburine«. Im Anschluss spricht ein *purapši*-Mann, der ebenfalls auf dem Dach steht: »Verzage nicht, oh König! Der Wettergott hat dir, dem König, die Feindesländer unter die Füße gelegt, (damit) du sie zerbrichst wie leere Töpfe. Dir, dem König, hat er (d. h. der Wettergott) Leben, Gesundheit, eine heldenhafte Waffe für die Zukunft, und das ewige Wohlgefallen der Götter gegeben. So fürchte nichts! Alles hältst du besiegt«. Zum (*h*)*išuw*a-Festritual s. III 1.3.3.2; s. auch Schuol 2004a, 26 f.; Hutter 2008, 81; Bachvarova 2009, 42.

4028 Bachvarova 2009, 41.

Oberhalb eines *lulija*-Beckens fand in Anwesenheit des Großkönigs ein Scheinkampf zwischen den Männern von Ḫalapija und den Rezipitoren statt⁴⁰²⁹. Danach gingen die Rezipitoren in die Stadt hinauf, woraus zu folgern ist, dass der Scheinkampf im ›offenen Raum‹ stattfand. Ungewöhnlich ist an diesem Text, dass der anscheinend nicht angemessen verlaufende Wettkampf vom König mithilfe seiner Leibwächter unterbrochen wurde⁴⁰³⁰. Popko versteht die Passage als eine Art Schauspiel und Unterhaltung, die sie auf der ›weltlichen‹ Ebene als Teil der *duškaratta* auch waren⁴⁰³¹. Haas wiederum interpretiert diese Passage als eine »spontane« und eher »individuelle« Handlungsweise des Königs⁴⁰³². Doch da auch dieser Text präskriptiv sein dürfte, wurde wohl eher der König, der durch sein Eingreifen das ›Chaos‹ beendete, als Gewährleister der Ordnung inszeniert.

Zu einem weiteren, unerwünschten Kampf kam es anscheinend beinahe zwischen dem hethitischen Großkönig und den Männern von Tiššaruli(ja) im KILAM-Fest, die aus nicht erklärten Gründen »für einen Kampf« gekommen waren und sich nicht durch das Angebot zu essen besänftigen ließen⁴⁰³³. Letztlich bestätigte der Vorsteher der Männer von Tiššaruli(ja) den König bei einem ^(NA₄)*huwaši*⁴⁰³⁴, indem er sich vor ihm verneigte. Auf der Ebene der »Alltagsrealität« erklärt van den Hout dieses »dramatische Zwischen-spiel« als »Nachstellung einer historischen Realität oder als eine ätiologische Erzählung, die erklärt, warum die Menschen von Tiššaruli(ja) an dem Fest teilnehmen«⁴⁰³⁵. Bemerkenswert an diesem Text ist aber vor allem die Respektlosigkeit, die der Vorsteher dieser Stadt gegenüber dem hethitischen König in einem Dialog vor Publikum zeigt, die nach Gilan eine Art Statusumkehr in einer dramatischen Inszenierung beinhaltet⁴⁰³⁶. Die Wiederherstellung der Ordnung fand wie viele andere Wettkämpfe am ^(NA₄)*huwaši* statt. Das ^(NA₄)*huwaši* wird somit als liminales Raumkonzept, an dem eine Statusumkehr vollzogen wurde, interpretiert.

Zu bedenken ist auch, dass Scheinkämpfe wie der Kampf zwischen Menschen mit Rohr- bzw. Metallwaffen komische Szenen bieten konnten. »Möglicherweise hat diese Szene sogar eine komische Seite mit geradezu karnevalistischen Zügen: der König läßt sich von dem Vorsteher der Männer von Tiššarulija – nach unserem Wissen ein nicht gerade bedeutender Ort – herausfordern, welcher letztendlich feststellt, daß er gar keine Truppen (wie auch im realen Leben) zur Verfügung hat«⁴⁰³⁷.

Ein anderes Scheingefecht entstand bei der Ankunft der jungen Männer von Lallupija in Ḫattuša⁴⁰³⁸. Die jungen Männer warfen mit der linken Hand Steine gegen das Stadttor der Hauptstadt und mit der rechten Hand schlugen sie an das Tor und brüllten dazu, bis ihnen das Tor geöffnet wurde und sie an dem Ritual teilnehmen durften. Im Verlauf des Festes prügeln sich diese jungen Männer und die Rezipitoren, wobei beide Gruppen auf Fässern standen. Dies dürften – wie auch die anderen ähnlichen Scheinkämpfe – auf der Ebene der Alltagsrealität spielerisch Rivalitäten ausgetragen, die ohne Bewältigung die soziale Ordnung bedrohen konnten.

Möglicherweise ist auch im KILAM-Fest ein solches Gruppenereignis beschrieben⁴⁰³⁹. Nach dem Ertönen des GIŠ^DINANNA-Instruments, schlugen die Leute von Anunuwa⁴⁰⁴⁰ singend Lanzen aneinander.

4029 Ünal 1988, 1491; Haas 1994, 680; Yoshida 1996, 121 und Anm. 65; Gilan 2001, 121 f. CTH 666 »Texte zum Kult von Arinna«, KBo 23. 92 (+ KBo 21. 69 + KBo 34. 155 + KUB 34. 124) Vs. III 12'–18'; Popko 2009, 92 f.; zum *luli*- s. I 2.2.1.

4030 Gilan 2001, 121 f.: »Die Männer von Ḫallapija [in Zentralanatolien] stehen über dem *lulija*-Teich. Die ALAN.ZU₉-Leute gehen und kämpfen (mit ihnen) über dem *lulija*. Der König gibt der Leibgarde einen Wink mit dem Auge und er verjagt sie. Die ALAN.ZU₉-Leute gehen in die Stadt hinauf und die Männer von Ḫallapija stehen ebendort«. Taggar-Cohen 2006, 325 eventuell zum KILAM-Fest gehörig. AkteurInnen sind eine ^{MUNUS}SANGA, Wolfsmänner, Kalah-Männer, ein Leibwächter, Menschen der Stadt Ḫallapija, ^{LÜ.MES}ALAM.ZU₉-Rezipitoren (um ^{LÜ}ALAM.ZU₉- s. III 3.1.2), die einen Kampf bei der Quelle der Stadt Ḫallapija vor dem König austragen. Im Text erwähnte, verehrte Gottheiten sind ^DUTU, ^DMezzulla, ^DTelipinu, ^DIŠTAR und ^DZilipuri.

4031 Popko 2009, 92 f. KBo 21. 69 + Vs. III 12'–18'.

4032 Haas 1994, 680; kritisch zu Individuen s. II 2.1.

4033 van den Hout 1991b, 193–202; Gilan 2001, 122 Anm. 58 KUB 58. 48 Rs. IV Dupl. KUB 36. 45 1'–11': Kampf ausgedrückt mit dem Verb *zah-*, »kämpfen«. Aus Tiššarulija stammt auch ein Mädchenchor, der einen Wechselgesang im KILAM-Fest intoniert, s. Schuster 1974, 20 f.; Haas 1988a, 286 Anm. 17 in CTH 741 KUB 48. 21 + Bo 7949 bzw. KBo 23. 103 = Bo 400/d, Bo 6428 + Bo 7949 I 5'–7'.

4034 s. I 1.2.1.1.

4035 van den Hout 1991b, 201 f.; Gilan 2001, 122.

4036 Gilan 2001, 122.

4037 Gilan 2001, 123 Anm. 65.

4038 Haas 1986b, 29 mit Anm. 4, s. auch VAT 13021; Ünal 1988, 1494 f. »Die Tafel der Lallupijäer« KUB 25. 37 + Vs. I 4–15 mit tänzerischen Elementen des Mundschenken, »cupbearers«, s. III 5.1.1; Haas 1994, 689 CTH 470 KBo 29. 201 Vs. II 13'–16'. s. auch Goetze 1939, 117; Starke 1985, 342–350; Güterbock 1995, 63–71.

4039 Singer 1984, 53 KBo 10. 25 Rs. VI 12'–16', Schulol 2004a, 23 Nr. 14. 123; Hutter-Braunsar 2008, 27.

4040 Zu Anunuwa s. III 1.3.1.1.

Die beschriebenen Scheinkämpfe wurden bisher oftmals sowohl als symbolische Schlacht zwischen Göttheiten und als Zusammenstoß zwischen den Kräften der ›Natur‹ als auch als Abbild historischer Vorgänge der Unterwerfung von Gegnern wie der Eroberung Anatoliens durch die HethiterInnen interpretiert⁴⁰⁴¹. Der Großteil der Scheinkämpfe dürfte aus dem militärischen Kontext stammen und könnte somit sowohl der sympathischen Bestärkung der ›eigenen‹ Kräfte wie auch der ›eigenen‹ Sozialordnung gedient haben.

In den mimischen Inszenierungen/Imitationen, die eine Ausdrucksform zwischen Tanz und Wettkampf darstellen, wurden Kostüme oder auch farbenfrohe oder spezielle Kleidung⁴⁰⁴² eingesetzt⁴⁰⁴³. Die verschiedenen, in den Texten belegten *Tiermenschen* wie Bären-, Leopard-, Löwen-, Wolfs- und Hundemänner schlüpften wohl durch eine Maske in diese Rollen⁴⁰⁴⁴. Sie konnten möglicherweise Jagdgeschehen reaktivieren, vor allem wenn sie gemeinsam mit dem ^(LÜ)*meneja/meneya*-, »Jäger« erscheinen⁴⁰⁴⁵. Tiermasken setzten auch die Rezipienten auf⁴⁰⁴⁶, was wohl zu den althethitischen Kulthandlungen zählt⁴⁰⁴⁷.

In einem Festfragment ist die Rede davon, dass nach dem Schlachten die Schafe in das *luli*-Becken geworfen, die Rinder aber an den Rand gelegt werden mussten⁴⁰⁴⁸. Daraufhin stieg ein Bärenmann in das Becken, stellte sich dort auf und hob zwei Schafe an. Der König libierte Wein in das Becken. Mehrere ^(LÜ.MEŠ)UR.BAR.RA-Wolfsmänner stiegen daraufhin hinein⁴⁰⁴⁹ und lieferten sich – möglicherweise um den Besitz der geopferten Schafe – einen Scheinkampf mit dem Bärenmann. Eine Bogenschützin beendete mit zwei Schüssen auf den Bärenmann das Spektakel, die Wolfsmänner kamen mit den Schafen aus dem Becken heraus. Eine Interpretation dieses Szenarios ist kaum möglich.

Weitere Performanzen fanden an und in *luli*-Becken statt⁴⁰⁵⁰. Nackt performten im KILAM-Fest zwei ^{LÜ.MEŠ}ALAM.ZU₉-Rezipienten⁴⁰⁵¹ zu Ehren der Göttin Titiutti⁴⁰⁵² in der Nähe des königlichen ^{GIŠ}ZA.LAM.GAR-Zeltes außerhalb der Siedlung im mit *marnuwan*-Bier gefüllten *luli*-Becken⁴⁰⁵³. Der König stellte sich bei einem Herd am Becken auf; das Becken wurde durch verschiedene WürdenträgerInnen dreimal umrundet. Im weiteren Verlauf hielt die »Obere der KAR.KID-Frauen« ein hölzernes Messer in den Händen und der ^(LÜ)SANGA-Priester der Göttin Titiutti ein ^{GIŠ}PA-Szepter⁴⁰⁵⁴, vor das *šappares*⁴⁰⁵⁵ gebunden sind⁴⁰⁵⁶. Anschließend schüttete der ^(LÜ)SANGA-Priester dreimal *marnuwan*-Bier über den Rücken der ^{LÜ.MEŠ}ALAM.ZU₉, woraufhin diese sich aus dem Becken erhoben. Dreimal bliesen sie in das Horn. Dann liefen sie weg. Es folgten Handlungen beim ^(NA₄)*huwaši* des Wettergottes⁴⁰⁵⁷. Im Anschluss warfen

4041 Green 2003, 150: im Kampf mit dem alten anatolischen Gott Illujanka, Kumarbi-Mythos s. III 1.3.2.1.

4042 Ünal 1988, 1493 KILAM-Fest KUB 48. 9 II 4-7 Kostüme: »trimmed (?) shirts«. AN.TAḪ.ŠUM^(SAR), 16. Tag: Tempel des Ziparwa; Sonnengöttin der Unterwelt KBo 4. 9 Vs. I 45-50: »The other performers (who) have put on (this time) multihued clothes [TÜG.DAR.A] enter on the side of the king and lift up their hands; they turn in their place and beat time«.

4043 de Martino 1995, 2667 f. zu den mimischen Texten.

4044 Collins 1989, 300-316 zu den einzelnen »Tiermenschen«; Ünal 1998a, 598: ^{LÜ}UR.GI₇-Hundemänner, ^{LÜ}UR.BAR.RA-Wolfsmänner; Birchler 2006, 173: ^{LÜ.MEŠ}UR.MAḪ, ^{LÜ.MEŠ}*walwalla*-Löwenmänner«. s. auch Jakob-Rost 1966, 417-422: Ihr Name dürfte sich wohl auf Masken o. Ä. beziehen, die sie trugen, um Löwen symbolisch zu verkörpern. In KBo 2. 8 III 11'-28' trugen sie die Göttinnenstatue. – Popko 1994, 64. 285-287: KUB 55. 15 Rs.² III² 7; Birchler 2006, 173 f. Anm. 55 KUB 55. 15 II² 7'-11': Sie konnten auch die Göttinnenstatue vor der Stele aufstellen. – Collins 1995b, 87: Am Kultmahl nahmen sie teil.

4045 Güterbock-Hoffner 1989, 290: »^{LÜ}*meneja*, ^{LÜ}*miniya*-, ^{LÜ}*meniya*« mit Belegstellen; Ünal 1998b, 593.

4046 Jakob-Rost 1966, 417-422; Ünal 1988, 1496.

4047 de Martino 2001, 78.

4048 Puhvel 2001, 111-114 CTH 650 KBo 7. 37 »Festfragmente, nennend die *zintuḫi*-Frauen«; *luli*- s. I 2.2.1.

4049 Güterbock u. a. 2002, 85 KUB 58. 14 Rs. lk. Kol. 23 f.

4050 Durchgängig übersetzen Güterbock-Hoffner 1989, 81 in dieser Passage *luli*- mit »Faß«, was jedoch aus den in I 2.2.1 genannten Gründen abgelehnt wurde, s. auch Starke 1977, 108 f.; Wegner 1978; Singer 1983, 78 f. 100 f.; Singer 1984, 64; Ünal 1988, 1496 KUB 2. 3 Vs. II 11-31: »The king comes out of the tent; the king steps near the hearth to a vat (of) *marnuwan*-beer. Two performers (ALAN.ZU) are squatting naked inside the vat. The priests (fem. Pl. [Anm.: Gottesmutterpriesterin]) of the deity Titiutti (and) the overseer of the harlots [GAL der KAR.KID-Frauen (Singer 1983, 78; zu KAR.KID s. III 2.3.1.2)] run three times around the vat of *marnuwan*«.

4051 Zum ^{LÜ}ALAM.ZU₉- s. III 3.1.2.

4052 Haas 1994, 502 f.: eine hattische Göttin mit einem eigenen Fest (CTH 639) und eigenen Priestern.

4053 Zum Ritualkontext des KILAM s. III 1.3.1.1.

4054 Zu ^{GIŠ}PA s. III 2.2.3.1.

4055 Güterbock u. a. 2002, 203 f. unbekannte Bedeutung: Teil des »Kleidungsstücks«, »Messer«. s. auch Ünal 1988, 1496, der überlegt, ob mit diesen Objekten die Männer im *lulija*-Becken geschlagen wurden.

4056 Zu AkteurInnen s. III 2.3.1.2.

4057 Zum KILAM s. III 1.3.1.1; Taggar-Cohen 2006, 317-320 CTH 639 »Fragmente des Festes für Titiwatti«: Fruchtbarkeitsritual?, Teilnahme und Tanzen bzw. Hin- und Her-Rennen von Wolfsmännern (Darstellung aus dem Mythos der Gottheit?). Das Ritual begann neben einem Altar, zu dem Fleisch (Jagdbeute?) durch zwei Wolfsmänner

die Auguren/Vogelmänner (LÚ^{MES} MUŠEN.DÛ^{HILA}) Brot in das *luli*-Becken, das die LÚ^{MES} HUB.BÍ-Tänzer fingen⁴⁰⁵⁸. Ein unklarer Terminus, LUGAL-*uš ANA NA*₄^{HILA} *haya hayaya kattan*, erscheint in der anschließenden Zeile⁴⁰⁵⁹. Der König verließ daraufhin die Szene und die Beschreibung der Rezitatoren endete.

Eine genormte Abweichung während des Rituals ist in der Passage des KILAM-Festes zu erkennen⁴⁰⁶⁰. Dieses singuläre und ›abnorme‹ Geschehen dürfte außerhalb der städtischen Lebenswelt, d. h. im ›offenen Raum‹, umgesetzt worden sein⁴⁰⁶¹. Darüber hinaus könnten die Nacktheit und die Handlungen für die Akteure unangenehm gewesen sein, denn sie liefen am Ende des Rituals davon. Nacktheit war in der hethitischen Kultur anscheinend ein eher unerwünschter Zustand, auch wenn es Darstellungen von Nackten gibt⁴⁰⁶². Angemerkt sei, dass die Nacktheit auch funktional betrachtbar ist und es ›sinnvoll ist‹, unbedeckt ›baden‹ zu gehen.

Haas interpretiert das Geschehen als »analogmagischen« Regenzauber⁴⁰⁶³, Mouton als kathartische, reinigende Übergangsrituale⁴⁰⁶⁴. Erbil und Mouton interpretieren andere Scheinkämpfe als Handlungen zur Stärkung der königlichen Kräfte⁴⁰⁶⁵. Nur Hutter macht einen ludischen »Unterhaltungswert« aus, der aber gleichzeitig die Wirksamkeit eines Rituals besitze und aus der Verkündung bzw. dem Orakel von heilbringendem Regen besteht⁴⁰⁶⁶.

Welche Funktionalitäten die einzelnen Rituale nun auch immer erfüllten, heute noch festzustellen ist, dass *duškaratta* in vielfältigen Formen zelebriert wurden. Rückschlüsse auf die konkrete Umsetzung im Raum lassen die Angaben der Texte nur in den genannten Fällen zu. Erkennbar ist die Tendenz, dass die außeralltäglichen Handlungen von Scheinkämpfen und Imitationen im ›offenen Raum‹ umgesetzt wurden. Die ludische, unterhaltende Wirksamkeit auf die menschlichen Lebensformen wird selten in der Forschung als Grund für diese Art von Ritualen angeführt, was jedoch sicherlich ein nicht unwichtiger Aspekt gewesen sein dürfte – zumindest wirkten die Inszenierungen auf mehrere körperliche Sinneswahrnehmungen.

III 6.1.3.3 Tanz

Tanz gehörte ebenfalls zu den im Rahmen von Ritualen ausgeführten, performativen und körperbetonenden Akten⁴⁰⁶⁷. Dabei sei mit Ströker auf die besondere (psychologische) Eigenschaft des Tanzes als »Einssein von Rumpf und Gliedmaßen, spielerische Üppigkeit der Dynamik und schöne Zwecklosigkeit der einzelnen Bewegungen« hingewiesen⁴⁰⁶⁸. Tanz wird aber auch als »cosmic creative energy; the transformation of space into time; the rhythm of the universe; imitation of the divine ›play‹ of creation; the reinforcement of strength, emotion and activity« interpretiert⁴⁰⁶⁹. Musik und Tanz kreieren durch die Rhythmik einen eigenen Raum in der körperlichen Präsenz. Dabei besitzt Rhythmus eine überindividuelle Kraft und verbindende Wirkung. Ludische, d. h. spielerische Räume, aber auch die Räume der Musik und des Tanzes sind laut Lefebvre als wohltuend zu empfinden⁴⁰⁷⁰. Eine als positiv qualifizierte Raumqualität kann und konnte demnach durch Spiel, Musik und Tanz und – allgemeiner – durch multisensorische Handlungen erzeugt werden.

gebracht wurde, das die (MUNUS)SANGA-Priesterin darauf platzierte, woraufhin die (MUNUS.MES)KAR.KID-Frauen tanzten und Handlungen mit einem roten Stoff vollzogen. Anschließend bewegte sich die Gruppe zum Großen Tor, wo sie tranken und hattisch sangen. Letztlich nach langen Gesangspassagen gehen sie singend zurück, beendet wird das Ritual durch das Hornsignal (vgl. Taggar-Cohen 2006, 339 KBo 2. 3 II 31).

4058 Ünal 1988, 1495; Güterbock – Hoffner 1989, 81 KUB 2. 3 III 19–21 (mit Dupl.): LÚ^{MES}MUŠEN.DÛ^{HILA} NINDA.HILA *lulija tarnanzi nu* LÚ^{MES}HUB.BÍ *appanzi*. Zum *luli*- s. I 2.2.1.

4059 NA₄^{HILA} *haya hayaya* s. III 1.3.1.1.

4060 Gilan 2001, 113 f.; Hutter 2008, 82–84 wohl im Sinne Turners.

4061 Zur Lage des (NA₄)*huwaši* und des *luli*-Beckens, s. III 1.3.1.1.

4062 Zur Nacktheit s. III 2.2.1.1; III 2.2.1.2.

4063 Haas 1994, 765.

4064 Mouton 2015, 69–85, zu Übergangsritualen s. II 3.1.3.

4065 Erbil – Mouton 2012, 74 unter Verweis auf KBo 21. 22 (»Segen für Labarna-König«, CTH 820) mit Handlungen in einem *luli*-, zum *luli*- s. I 2.2.1.

4066 Hutter 2008, 84 f.

4067 Ünal 1988, 1492–1500; de Martino 1989; Haas 1994, 684–688; de Martino 1995; Alp 2000; Collins 2003, 103.

4068 Ströker 1965, 41.

4069 Ünal 1988, 1492 f. nach Cooper 1987, 49; zu Tanztheorien s. auch Bloch 1989, 21 bzw. Evans-Pritchard 1928, 446–462, der Fragen nach der Wirkung des Tanzes stellte.

4070 Lefebvre 2001, 35. 205–207: »felt to be beneficant rather than baleful«.

Tanz und Tanzende sind in den hethitischen Texten aufgrund der Schwierigkeiten der Übersetzung nur schwer nachzuweisen. In tänzerischem Zusammenhang finden sich u. a. ^{LÜ(.MES)}ḪUB.BI-Tänzer/Akrobaten⁴⁰⁷¹, ^{LÜ(MES)}ALAM.ZU₉-Rezitatoren⁴⁰⁷², Köche, ^{LÜ}AZU-Arzt⁴⁰⁷³, ^{LÜ}SAGI-Mundschenk⁴⁰⁷⁴, Wolfsmänner und ^{MUNUS(MES)}KAR.KID-Funktionärinnen, die (^{MUNUS})NIN.DINGIR-Priesterin, ^{MUNUS(MES)}KI.SIKIL⁴⁰⁷⁵, aber auch die Großkönigin selbst und die hattischen Gruppen ^{LÜ(MES)}ḫapi(j)a-Sänger⁴⁰⁷⁶ und ^{MUNUS(MES)}zintuḫis⁴⁰⁷⁷. Einzigartig ist ein Text des İstanuwa-Festrituals, in dem sich ein musizierender Arzt in Ekstase versetzt, tanzt und mit zwei kupfernen Nadeln sticht⁴⁰⁷⁸. Sowohl männliche als auch weibliche Tänzer(gruppen) sind belegt, wobei männliche häufiger erscheinen⁴⁰⁷⁹. Zumeist wird auf lokaltypische Tänze nach Art bestimmter Ortschaften hingewiesen.

Überwiegend begleiteten rhythmische Instrumente wie Trommeln den Tanz, aber auch Saiteninstrumente wie Leier und Laute werden in diesem Kontext erwähnt⁴⁰⁸⁰. Oft war auch das *ḫuḫupal*-Instrument⁴⁰⁸¹ anzutreffen, von dem es aber nicht immer heißt, als dass es gespielt wurde. Die Kombination von Tanz mit Gesang ist nur selten eindeutig: so in einem Festfragment, in dem (^{MUNUS.MES})zintuḫis-Mädchen und ^{LÜ.MES}zinhuri im Wechsel singen und tanzen⁴⁰⁸².

Zu den (deutsch übersetzten) Verben, die als Beschreibung und Umschreibungen von »tanzen« interpretiert werden, gehören »drehen«, »springen«, »rennen«, »Knie beugen«, »(leopardenartig) bewegen«⁴⁰⁸³.

4071 Schreibvarianten (^{LÜ})ḪUB.BI/BÍ/ḪÚB.BI/BÍ »Tänzer, Akrobaten«, Güterbock 2003, 129: »Stierspringer?«; z. B. Popko 1994, 85 f. KBo 45. 146 (Bo 5110, 11'); VAT 07474 Vs. II 5'. Eine unklare Handlung der ^{LÜ.MES}ḪUB.BI findet sich im KILAM-Fest, wo der Seher Brot in ein *luli*-Becken wirft und die Tänzer dieses greifen, zum *luli*- s. I 2.2.1.

4072 de Martino 1984, 131-148; zum ^{LÜ}ALAM.ZU₉- s. III 3.1.2.

4073 Ünal 1988, 1495 KUB 41. 15 + KUB 53. 15 I 19 f. (Fest)rituale von İstanuwa, zum ^{LÜ}AZU s. III 2.3.1.2.

4074 Ünal 1988, 1494 f. (Schreibweise ^{LÜ.MES}SAG.I) »Die Tafel der Lallupijäer« KUB 25. 37 + Vs. I 4-15 (zu Lallupijäern s. III 6.1.3.2): »The leader of the people from the city of Lallupiya shouts to the cup bearer as follows: ›wariyati ḫapanuša!‹, whereupon the cup bearer begins to perform a dance. He performs this [da]nce exactly in the manner as the cook has always been performing it, and turns again and again in his place. Another man from Lallupiya grasps (his) cloak behind his (i. e. the first man's) back, and now (in this position) both of them turn together at the spot repeatedly. The cupbearer holds a *ḫuḫupal* musical instrument (lute?) which he does not play«. s. auch Goetze 1939, 117; Starke 1985, 342-350; Güterbock 1995, 63-71, zu »cupbearer« ^{LÜ}SAGI- s. III 5.1.1.

4075 Junge Mädchen, die auch (hattisch) singen. s. Popko 1994, 82 KBo 23. 103 Vs. I 4, 23, [30], Rs. IV 3', 16': »Mädchen von Zippalanda (singen)«. In KUB 20. 92 Rs. VI 16 und KBo 9. 124, 5' f. in Zusammenhang mit Gasthof erwähnt. KUB 55. 33 Vs. I 1' und in dem hauptsächlich intramural gefeierten Herbst- bzw. Frühlingstfest von Zippalanda KBo 11. 50 Vs. II 12', 15'. 17': *tar-wi*₃x[»Sie pflegen zu tanzen«.

4076 Popko 1994, 83 KBo 16. 78 Rs. IV 8, KBo 16. 49 Rs. IV 1' vermutet einen Zusammenhang dieser Gruppe mit der Haustierzucht und den Wolfsmännern.

4077 Zu AkteurInnen s. III 2.3.1.2; zu Köchen s. III 5.1.1.

4078 Schuol 2004a, 48 f. 206 f. KUB 41. 15 + 53. 15 Vs. I' 13'-21'; s. auch Ünal 1988, 1495 »(Fest)rituale von İstanuwa«: »When they run three times the physician

takes two copper pins and he pierces (his body with them). Moreover he takes a *ḫuḫupal* musical instrument (in his hand) and performs a dance in front of the table. After he has turned three times, he pulls them (the pins) out from there (his body) and drinks wine. The one who works (?) sticks (the pins) in the (bodies of the) people who are sitting in front of him (i. e. the physician). The person whom he sticks (with the pin) is not aware of this«. Beckman 1985, 143 interpretiert dies als ekstatische Prophetie; Starke 1985, 319 f.

4079 Collins 2003, 103.

4080 de Martino 1995, 2665; s. auch III 3.1.

4081 Eine Laute oder ein Becken, s. III 3.1.1.

4082 Pecchioli-Daddi 1982 KBo 20. 40; Rutherford 2008a, 78: »The zinhuri men come and dance three times. The zinhuri men and the girls (*zintuḫis*) sing and for the second time all dance; the girls do not sing; for the third time they take the rope; they sound the Inanna-instruments, and they strike the *argami* instrument. The zinhuri men continue to shout out ›zinhuriya, zinhuriya«. s. auch de Martino 1984, 66, Anm. 29; Rutherford 2008a, 82 Anm. 8: »robe« [Seil] *iḫimana*; Schuol 2004, 177 übersetzt: »take up the song«.

4083 de Martino 1995, 2665: *tarwai-*, *tarku(wai)-* »tanzen, springen«, *nai-/neja-* »drehen«, *wah(nu)-* »herumdrehen«, *weh-* »eine Drehung vollziehen«, *iya-* »rennen«, *ḫinganišk-* »tanzen und pantomieren«, *ḫinganiya* »tanzen«. Ünal 1988, 1493: *ganenant-* »Beugen von Knien«, *paršanili-*, Imitation der tierischen Bewegungen eines Leoparden, und ebenda 1494 KBo 10. 23 (+ KBo 11. 67) III 1-4: »They turn in their place and dance in the manner of a panther. They lift their hands up and beat time«. Collins 1989, 74-76, u. a. weist darauf hin, dass im Gegensatz zu der bei Haas 1981, 108 aufgestellten Behauptung, es handele sich um den Leopardemann, der in dieser Weise tanzt, nicht geklärt sei, wer hier Akteur ist und auch in keinem anderen Zusammenhang der Leopardemann als tanzend bezeichnet ist.

Die Tanzenden positionierten sich auch auf dem Kopf oder auf den Händen⁴⁰⁸⁴. Die Hände konnten auch gehoben werden⁴⁰⁸⁵.

Die Bestimmung der wohl formalisierten Tänze und Tanzschritte in den Ritualtexten ist aufgrund ihrer Knappheit kaum möglich⁴⁰⁸⁶. Rekonstruiert werden kann eine Folge aus Schritten auf der Stelle (*pedi*) und einem Sprung (*tūwaz*) zu einer weiter entfernten Position (*tūwaz para*). Die Gruppe tanzte dieses wohl in parallelen Reihen oder in einem Kreis.

Tänze choreographierten oft mehrere AkteurInnen. Im Fest für die hattische Göttin Tetešhapi führten die (LÜ.MEŠ) *hapija* unter Leitung (ihres) Vorstehers einen Tanz auf, bei dem sie sich zuerst nach rechts und dann nach links vor dem König wendeten und anschließend »glitten«⁴⁰⁸⁷. Der LÜ^{GIŠPA}-Szepterträger⁴⁰⁸⁸ gesellte sich im Lauf der Aufführung zu ihnen und die Soundscape wurde von ihren »aḥa«-Rufen⁴⁰⁸⁹ erzeugt.

Eine ähnliche Choreographie inszenierten sechs Frauen, die aufgereiht vor dem König erst nach links, dann nach rechts traten, aber nie, so ist es schriftlich festgehalten, ihren Rücken dem König zuwendeten. Ein Kriegstanz oder Scheinkampf auf einem Dach von drei (oder sechs) (LÜ.MEŠ)BALAG.DI-Spielern ist ebenfalls überliefert⁴⁰⁹⁰. Wolfsmänner und (MUNUS.MEŠ)KAR.KID-Frauen tanzten im KILAM-Fest gemeinsam⁴⁰⁹¹.

Ebenfalls wurden die Prozessionen, die in den »offenen Raum« hinein-, hindurch- und herausführten von Tänzerinnen und Musik begleitet. Inwieweit während des Ortsraumswechsels tatsächlich getanzt wurde, bleibt unklar⁴⁰⁹².

Einige tanzartige Performanzen könnten eher den Scheinkämpfen bzw. Imitationen – vor allem der Imitation von Tieren – zuzuordnen sein. In althethitischen Texten um das Verschwinden der Göttin Inara beispielsweise begleitet eine bestimmte tänzerische Schrittfolge eine Ritualaktion. Anfangs wurde laut de Martino auf der Stelle getanzt, worauf die AkteurInnen sich nach links und rechts wendeten und ein Junge oder Mädchen die Botschaft der Gottheit Inara »gehen« ließ⁴⁰⁹³. Möglicherweise imitieren die Schrittfolge das Fliegen einer Biene auf der Suche nach der Göttin Inara *in illo tempore* und der Sprechakt das Überbringen der Botschaft der Muttergottheit durch die Biene.

Der Umsetzungsraum für den Tanz ist meist nicht erwähnt, konnte aber auch im »offenen Raum«, genauer am (NA₄) *huwaši*, am *luli*-Becken oder auf dem Dach liegen⁴⁰⁹⁴.

4084 de Martino 1995, 2665.

4085 Görke 2014b, 45 KBo 4. 9 Vs. I 47–50; auch in KBo 10. 23 (+ KBo 11. 67) III 1–4: Hände heben.

4086 de Martino 1995, 2664.

4087 Ünal 1994a, 208–218 zur »jester scene« aus CTH 738 KBo 25. 33 + KBo 20. 14 Vs. I 9–15; KBo 25. 31 Vs. II 11–20, Rs. III; KBo 25. 41 Vs., Bo 2599 Vs. II, »Feste für Göttin Tetešhapi«, Tetešhapi als »dea jocundi« bezeichnet, zu Tetešhapi s. Pecchioli-Daddi 1987, 361–380.

Ähnlich Ünal 1988, 1493 CTH 627 KILAM-Fest KBo 20. 26 +: »The [*hapi(ya)*]-men are already performing a dance themselves (led by their master = GAL). As soon as their group leader (again GAL) tur[ns] his face to the king they make a turn to the right at their place. The performers sho[ut] >aḥa!«. [The *hapi(ya)*]-men] make a turn again once to the left; the performers s[hout] (again) >aḥa! [Their master] glides (dancing) forward (in the direction of the king). They also open (the ring) once, and glide. As soon as [their master] faces [the king], the scepter bearer (LÜ.GIŠPA) joins (*appai-*) (them) and he t[akes] his place (among the dancers?). [The *hapi(ya)*]-men] make a wide (*tuwan*) turn in the direction (of the king) in their place; the performers [shout >aḥa!:]«.

4088 Zu GIŠPA s. III 2.2.3.1.

4089 Zu »aḥa« s. III 3.1.2.

4090 Ünal 1988, 1494 (*h*)*išuwa*-Fest KBo 15. 52 + KUB 34. 116 V 2–5: »On [the ro]of, opposite the gate[of

the deity] three (or six?) drum players dance facing (each other?), in the manner of battle, before the deity«. Der Text enthält auch einen Scheinkampf (Scheinkämpfe s. III 6.1.3.2); zum (*h*)*išuwa*-Festritual s. III 1.3.3.2; zu Instrumenten s. III 3.1.1.

4091 Collins 1989, 305 CTH 639, KUB 7. 19 Vs. Dupl. KBo 20. 78 Vs. 1'–3', KBo 23. 97 Vs. 5–11: »(2') When the wolf-man grasp[s] the meat of the pig, (3') he gives it to the priest of Titiwatti and (4) the priest of Titiwatti sets it on the offering table before the deity. (5') Then two wolf-men dance before the deity [and] the hierodules [Anm.: SAL.MEŠKAR.KID] (6') dance facing (them). The chief of the hierodules runs (7') before the priestess of Titiwatti, and they dance«. Bo 2898 7': »15 Wolfsmänner und 15 KAR.KID Frauen sowie andere Kultfunktionäre«. Eine ähnliche Gruppierung findet sich in Singer 1983, 30 Bo 88 Vs. 17–19, Bo 326 2–5.

4092 Beispiele: Im AN.TAḤ.ŠUM(SAR) wurde die Prozession des Königs von Musizierenden und Tanzenden begleitet, nach de Martino 1995, 2666 dreht vor dem Betreten des Tempels durch das Königspaar ein Tänzer eine Pirouette. Auch im *purulli(ja)* und KILAM wurden Tänze mit Musikbegleitung während der Prozession aufgeführt, im KILAM wohl ein Leopardentanz während der Prozession.

4093 de Martino 1995, 2665.

4094 Zum *huwaši* s. I 1.2.1.1; zum *luli*- s. I 2.2.1.

III 6.1.3.4 Jagd und Stiersprung

In den Schriftquellen finden sich weiterhin Hinweise auf Tierjagd und Stiersprung als körperintensive Handlungen. Bereits Güterbock betrachtete den Zusammenhang zwischen Jagd und Kult⁴⁰⁹⁵. So sind in hattischem, althethitischem Ritualkontext Jäger mit (gespanntem) Bogen in Zusammenhang mit Tiermenschen belegt, wodurch zu überlegen ist, ob im Rahmen des Ritualgeschehens Jagdgeschehen imitiert wurde⁴⁰⁹⁶. Auf Tafeln des Jüngeren Großreichs ging ein mythischer Jäger namens Kešši mit Hunden auf Löwenjagd⁴⁰⁹⁷. Analoge menschliche Handlungen sind jedoch in diesem Text nicht niedergelegt bzw. erhalten.

Eine weitere Überwindung von potentiell gefährlichen Tieren findet sich im Stiersprung. Als möglicher Hinweis dient die luwische »Tafel der Lallupijäer«⁴⁰⁹⁸. Lieder und Tänze kommen in diesem Text besonders häufig vor⁴⁰⁹⁹. Eine Passage, die jedoch stark zerstört ist, erwähnt *watku-* springen und einen Stier⁴¹⁰⁰, weshalb überlegt wird, ob die ^{LÜ.MEŠ}HUB.BI-Tänzer/Akrobaten als Stierspringer agieren könnten⁴¹⁰¹. Gilan überlegt weiterhin für die nur einmal bezeugte Wendung *tarpa tija* »vorsichtig«, ob es sich um Stier- bzw. Schafsbocksprünge handeln könnte⁴¹⁰². Abschließend konnte diese Frage von PhilologInnen noch nicht geklärt werden. Die seltene Erwähnung der Wendung bzw. Handlung in den Texten spricht aber für eine untergeordnete Bedeutung dieser Handlung in der hethitischen Lebenswelt⁴¹⁰³. Auch die Jagd nahm keine prominente Stellung im Ritualgeschehen ein.

4095 Güterbock 1942, 35. 50; Taracha 2011, 138 f.

4096 Güterbock – Hoffner 1989, 290; de Martino 2001, 73–80: ^{LÜ}*meneya*, ^{LÜ}*miniya-*, ^{LÜ}*meniya* mit Belegstellen, z. B. KBo 17. 43 I 10–13 Jäger hält gespannten Bogen in der Hand und wird mit ^{KUŠ}*šarazzit-*, »Wasserbeutel?« (Güterbock u. a. 2005, 249 f.) und ^{KUŠ}*šarazzi-*, »Lederpeitsche« (Ünal 1988, 1494) von *ganenta*-Mann, der ein Schilf trägt, geschlagen. Ünal 1988, 1494 beschreibt diese Passage als Tanz und übersetzt die nachfolgende Passage Vs. I 14–17: »[The man with a bear mask] smears the feet of the performers (^{LÜ.MEŠ}ALAN.ZU) with a liquid solution (*šerḫa*) and jumps back. [The...]-*x-patta*-[man] repeats (it) in the same way. He (i. e. the man with the bear mask) comes close to the cooking pot; he takes out of it the penis (of the sacrificial animal) and he (immediately?) throws [it] back into the pot and he runs (away). One *ḫapiya*-man and the man with bear mask [ru]n(?). The singer (^{LÜ}NAR-*šiyaš*) goes into the oven«. s. auch Pecchioli-Daddi 1987, 365 f.; Collins 1989, 308. – Anwesenheit der Jäger in KBo 24. 48 II 11, KBo 21. 98 II 7 lediglich erwähnt, in althethitisch KBo 19. 163 I 19–23 zusammen mit Leopardennmann und Priester der Tetešhawi und LÜ.GİR-Schwertmann, in KUB 25. 51 I 2 f. zusammen mit Leopardennmann in Prozession, in KBo 12. 65 II 5 u. a. mit Löwenmann.

4097 Rieken 2009c CTH 361 »Das Märchen vom Jäger Kešši und seiner schönen Frau«, KUB 33. 121 II.

4098 Zu Lallupijäern s. III 6.1.3.2; Sipahi 2000; Decker 2001a, 838–846; Decker 2001b, 847–855; Decker 2003, 31–79; Güterbock 2003, 81–88 CTH 771.1, ein luwisches Ritual aus dem 14. Jh.; Hutter 2003, 239 (mit Anm. 18 Lallupija und İstanuwa sind genannte Ortschaften, die im westlichen [Zentral-]Anatolien lokalisiert werden); Hutter-Braunsar 2008, 26. 33 f. KUB 25. 37 + KUB 35. 131 + 132 (Starke 1985, 342–350). Zum fragmentarische Anschluss text KUB 51. 9 s. Starke 1985, 350 f., allerdings ohne Erwähnung von Stieren oder *watku-*, »springen«.

4099 Güterbock 1995, 63–71.

4100 Güterbock 2003, 128 KUB 35. 132 III 1 f. (Kol. II endet mit luwischer Rezitation) »[...] *watkuzi nu ANA GUD.MAḫ* [...] *ḫal*]ziššanzi [...] jumps and they call [...] to the bull«. Hutter-Braunsar 2008, 33 übersetzt die betreffende Stelle:

»[...] er/sie [sp]ringt. Zum/dem Stie[r ...]«. Transkription nach Starke 1985, 346 KUB 25. 37 + Rs. III 1: [...]w]a-at-ku-iz nu A-NA GUD.MA[ḫ]. ebenda 129 ergänzt: »Ein Jüngling sp]ringt [zum/auf den Stier] und zum/auf dem/auf den/dem Stie[r...]«. Das Verb *watku-* ist laut Güterbock 2003, 128 in der Regel mit *-kan* und außer in der o. g. Passage nicht mit Akkusativ, sondern mit Dativ-Lokativ und *šer* oder *šarā* belegt. Bespringen (in sexuellem Sinn) von Stieren ist belegt, was als Grund für göttlichen Zorn galt: KBo 6. 26 IV 19 f. (Gesetz § 199); KUB 5. 9 Vs. 12 f. (Orakelanfrage); KUB 18. 9 IV 3–8; KUB 18. 9 II 23, III 7 f. (Orakelanfragen) ein Schwein betreffend, s. auch Sipahi 2001, 115.

4101 Zu ^{LÜ.MEŠ}HUB.BI- s. III 6.1.3.3.

4102 Puhvel 1988, 30: *tarpa-*, »pleasure part«/zur Siegerehrung gehen; Tischler 1993, 202 f.; Hutter-Braunsar 2008, 26 gegen Übersetzung Siegerehrung. Gilan 2001, 117 CTH 670 KBo 23. 55 I 24'–26': singuläres *tarpa tiya-*, »Stier- und Schafsbocksprung?«. Er verweist auf eine Analogie in KBo 12. 112, »Geburtsritual« mit der Pflanze *tarpatarpa-*, durch die möglicherweise das Wenden im Mutterleib eingeleitet werden soll. Zum Geburtsritual s. Beckman 1983, 68 f. Hutter-Braunsar 2008, 31 f. Anm. 52. 53 weist auf die Subjekte dieser Handlung hin, die ihres Erachtens in I 24' die Faustkämpfer, in I 25' vier Schafböcke und nach einem Paragraphenstrich I 26' möglicherweise Stiere sind. Eine Verbindung zwischen Menschen (in diesem Fall den zuletzt genannten Faustkämpfern) und Stieren sei nicht zu ziehen, die Übersetzung »Stiersprung« damit hinfällig, s. auch Taracha 2002b, 13–16. Einmal so de Martino 1995, 2665 – in einem hier nicht genauer zitierten Text – separierte sich ein Einzeltänzer und führte ein »akrobatisches Solo« auf, zu dessen Erklärung de Martino auf die Darstellung des Saltos auf der Inandik-Vase (PM-Nr. 88) hinweist.

4103 Güterbock 2003, 129. Einschränkung ist allerdings nochmals auf die Fundumstände der Texte in der Hauptstadt und der Reliefvasen außerhalb der Hauptstadt hinzuweisen. Des Weiteren ist – hervorgehoben besonders von Sylvia Hutter-Braunsar – darauf zu achten, dass der einzige bisher relativ sichere inschriftliche Beleg für Stiersprung aus dem luwischen Kultkontext stammt.

III 6.2 Konzepte der Bildwerke

Im Folgenden werden die Konzepte der Bildwerke zum Verhalten der Körper in relationaler Anordnung, zu Reinheitsvorstellungen und körperintensiven Handlungen bei den ›Unterhaltungen‹ befragt.

III 6.2.1 Verhalten der AkteurInnen

III 6.2.1.1 Körperhaltung und Gesten

Die Körperhaltung der Gabenbringenden, Libierenden und Anbetenden war das aufrechte Stehen vor den Gottheiten. Nie saßen, nie knieten die Menschen direkt vor ihnen. Nur ein auch körperlich ungewöhnlich kleiner Mensch beugt sich vor dem theriomorphen Wettergott in Fries 2 von İnandık (**PM-Nr. 88**) nach vorne anstatt aufrecht zu stehen. Sein Gesicht blieb der Gottheit zugewandt. Er schlachtet ein Tier, was diese ungewöhnliche Position erklärt.

Knien als Geste der Annäherung an die Gottheit findet sich nur auf dem Hirschrhyton (**PM-Nr. 147**), wo am Ende der Dreiergruppe eine Person mit einem Knie auf dem Boden hockt. In der rechten Hand streckt sie eine Art Kantharos vor⁴¹⁰⁴. Auch einige Tänzer bzw. Jäger auf den Bildwerken von Alaca Höyük (**I-Nr. 2**) beugen das Knie. Ob sie Jagdgeschehen oder seine Imitation zeigen, ist unklar. Klar ist jedoch, dass Knien keine typische Adorationsgeste war. Die aus den Texten bekannte ›übergriffige‹ Handlung des »Knie-Berührens« war sogar auf keinem der Bildwerke zu identifizieren⁴¹⁰⁵. Die Knie spielten nachvollziehbar nur eine Rolle bei der Statuette einer Göttin, auf deren Knie ein Kind saß⁴¹⁰⁶. Im Rahmen der Visionscape der Bekleidung wurde zwar thematisiert, dass Knie(scheiben) besonders detailliert waren, doch mag dies als Symbol für Stärke und Potenz gelten⁴¹⁰⁷.

Die *G e s t e n* auf den Bildwerken variieren je nachdem, ob die Person etwas in den Händen hielt oder nicht. Auf der Vase von İnandık präsentiert ein Würdenträger einer hinter einem Altar thronenden Gottheit (?) eine Schnabelkanne (**PM-Nr. 88**; Fries 2). Das Ausgießen der Flüssigkeit ist nicht abgebildet. Libationen hingegen wurden aus einer (Schnabel-)Kanne mit gerade nach unten ausgestrecktem rechtem Arm vollzogen⁴¹⁰⁸, nur in Ausnahmefällen schüttete man Flüssigkeiten mit dem linken Arm⁴¹⁰⁹. In den postgroßreichszeitlichen Bildwerken war der Arm bei der Libation hingegen leicht gebeugt und nicht schräg nach unten gestreckt⁴¹¹⁰. In den späteren Darstellungen libierten der nun bärtige Großkönig und die Großkönigin⁴¹¹¹.

Nicht nur wenn die AkteurInnen Gefäße, sondern auch wenn sie Lanzen, Stäbe oder Ähnliches in der Hand hielten, war der greifende Arm meist horizontal ausgestreckt, sodass die vorgestreckte Hand die Sicht nicht behinderte. Im Fall der Kriegerdarstellungen auf Felsbildern wurde der Bogen über der Schulter von einer Hand umgriffen. Der rechte Arm war vorgestreckt, wenn die Bildwerke nach links blickten, der linke, wenn sie nach rechts blickten. In anderen Fällen hielt die Hand den Stab bzw. eine Lanze schräg⁴¹¹². Bei der Betrachtung der Handhabung war somit festzustellen, dass der Großteil der Aktionen mit der rechten Hand ausgeführt wurde. Das Rhyton in Form einer Faust aus Boston stellt ebenfalls eine rechte Hand dar⁴¹¹³.

4104 **PM-Nr. 147**. Plus Faustrhyton aus dem Kunsthandel, Boston, Museum of Fine Arts, Accessions-Nr. 2004.2230, <<https://collections.mfa.org/objects/322343/drinking-vessel-in-the-shape-of-a-fist>> (03.09.2022); Güterbock – Kendall 1995, 45–60.

4105 Zum Umfassen der Knie s. III 6.1.1.1.

4106 **PM-Nr. 149**. Onians 1954, 174–186. Im Griechischen symbolisierte das Nehmen von Kindern auf die Knie die Anerkennung der Vaterschaft bzw. Adoption.

4107 s. III 2.2.1.2.

4108 Beispielsweise Faustrhyton (Boston, Museum of Fine Arts, Accessions-Nr. 2004.2230, <<https://collections.mfa.org/objects/322343/drinking-vessel-in-the-shape-of-a-fist>> [03.09.2022]; Güterbock – Kendall 1995, 45–60 Abb. 3.1–3.5), Hirschrhyton (**PM-Nr. 147**); Stempelsiegel (**PM-Nr. 141**): Vogelmensch libiert; Alaca Höyük (**I-Nr. 2**):

mindestens zweimal Libation; Altınyayla (**I-Nr. 4**): Armhaltung erhaltungsbedingt nicht erkennbar; Atabey (**I-Nr. 6**): zweifelhaft und nur schematisch gezeichnet, würde aber in das Bild passen; Firaktın (**I-Nr. 34**).

4109 Libation durch Vogelmann auf Tarsus-Würfelhammersiegel (**PM-Nr. 120**).

4110 **I-Nr. 52A** Malatya.

4111 Auch wenn nur der Großkönig namentlich erwähnt ist, s. Bonatz 2007a, 113. Angemerkt sei, dass Bossert 1959, 15 vermutet, dass der König mit und ohne künstlichem Bart dargestellt sei.

4112 s. III 2.2.3.

4113 Boston, Museum of Fine Arts, Accessions-Nr. 2004.2230, <<https://collections.mfa.org/objects/322343/drinking-vessel-in-the-shape-of-a-fist>> (03.09.2022); Güterbock – Kendall 1995, 45–60 Abb. 3.1–3.5.

Die schützende *Hand* des Gottes fand sich in den Umarmungsgesten um das Handgelenk des Schutzbefohlenen gelegt⁴¹¹⁴. Im Fall der Siegelabdrücke wie auch in Yalburt war die rechte Hand der Gottheit aktiv⁴¹¹⁵, in Kammer B von Yazılıkaya⁴¹¹⁶ war es die linke, die das Handgelenk umschloss.

Der übliche ›Gebetsgestus‹ auf Bildwerken wie Felsen, Stelen, Siegeln und Gefäßen war die emporgehobene rechte Hand, die zur Faust geballt und mit dem Daumen oben vor die Brust gehalten wurde. Besonders gut ist dies auf Taşçı B (**I-Nr. 57B**) zu erkennen. Der Adorant auf dem Orthostat von Tell Açına (**I-Nr. 58**) ballt ähnlich die linke Hand zur Faust vor dem Gesicht. Auf den Bildern reichte der ›Gebetsgestus‹ nie höher als Augenhöhe. Ob es sich tatsächlich um einen ›Gebetsgestus‹ handelt, muss offenbleiben. Dagegen könnte sprechen, dass auch Gottheiten wie in Yazılıkaya (**I-Nr. 63**), Gâvurkalesi (**I-Nr. 35**) und der Berggott aus Elfenbein (**PM-Nr. 29**) bzw. von Eflatun Pınar (**I-Nr. 30**) eine ähnliche Körperhaltung einnahmen. Gottheiten, vor allem die männlichen Götter in Yazılıkaya, hatten die linke Hand vorgestreckt, während die rechte an den Körper angewinkelt war. Dies erinnert an das hieroglyphenluwische Zeichen *6 ADORARE. Ausnahmen bilden die Darstellungen von Berggöttern Nr. 16a und 17 in Yazılıkaya. Bei den Berggöttern von Eflatun Pınar bzw. der Elfenbeinstatue sind die Hände vorne gefaltet. Da es sich jedoch – im Kontext gesprochen – um ›niederrangige‹ Gottheiten handelt, ist es vorstellbar, dass sie ebenfalls eine ›betende‹ oder adorierende Haltung einnahmen. Unklar ist auch, ob die Handhaltung des ›Betens‹ von einem Sprechakt begleitet war.

Nebenbei könnte aus den Untersuchungen zu Ausstattung und Gesten eine Lösung für die Frage der Darstellung auf den Felsbildern von Gâvurkalesi entstanden sein (**I-Nr. 35**). Beide Adoranten stehen schreitend mit rechtshändigem Gebetsgestus, der vordere bartlos, der hintere bärtig. Bärtig waren (fast) nur Berg- und Wettergötter⁴¹¹⁷. Die Kombination mit Adoration passt vor allem auf Berggötter. Wettergötter als höchste Gottheiten waren eher das Ziel der Anbetung. Wenn somit folgt, dass die hintere Gestalt mit zahlreichen Hörnern an der Spitzmütze ein bärtiger Berggott war, dann dürfte die vordere, bartlose Gestalt mit einem Horn eine rangniedere ›Person‹ darstellen. Hier bietet sich die Interpretation als Großkönig an⁴¹¹⁸.

Eine typische Geste für weibliche Lebensformen ist bei den weiblichen Gottheiten von Yazılıkaya zu beobachten: Sie hatten die rechte Hand vorgestreckt, während ihre linke Hand zum Mund gedreht erscheint. Die weiblichen Gottheiten bevorzugten Gesten, die vor den Mund bzw. die Brust führten. Die Geste erinnert an das luwische Zeichen *1, *2 EGO. Die Göttinnen hielten vor allem eine Schale⁴¹¹⁹ und das dreieckige ›Heilssymbol‹⁴¹²⁰ in den Händen. Die Schalen befanden sich meist in der rechten Hand in einer dem hieroglyphenluwischen Zeichen *8 BIBERE ähnelnden Haltung, das Heilssymbol ruhte ebenfalls in der rechten Hand. Eine Ausnahme stellt die H̄ebat von Firaktın dar, die in beiden Händen etwas hält: in der rechten die Schale vor den Mund, in der linken das Heilssymbol vor sich gestreckt (**I-Nr. 34**). Wenn – wie oftmals bei den thronenden Gottheiten erkennbar – eine Schale in der Hand lag, war der Arm leicht angewinkelt, aber nach vorne gestreckt. Auch diese Haltung reichte bis maximal auf Höhe der Augen und beschränkte die Sicht nicht. Der thronende anthropomorphe Wettergott von Alaca Höyük (**I-Nr. 2**) hat – wie bei den thronenden Göttinnen beobachtet – eine Schale in der einen Hand und den anderen Arm angewinkelt, die Differenzierung von links und rechts ist anhand der Fotografien nicht möglich. Er ist der einzige männliche Gott, der sowohl solitär thront als auch eine Schale in der Hand hält. Das Halten von Schalen und anderen Objekten sowie das Sitzen drückt für weibliche Gottheiten eine eher passive Körperhaltung aus.

Bei den männlichen, rundplastischen Götterbildern waren die Arme bewegter dargestellt: Bei den Göttern, die Attribute der Wettergötter in der Hand hielten, war oft der rechte Arm angewinkelt oben hinter den Kopf geführt (**PM-Nr. 6. 74. 75?. 92. 99. 102?. 104. 126**). Selten gab es auf den zweidimensionalen Bildwerken Aktionen bzw. Objekte, die über den Kopf reichten. Dazu gehörte die Haltung der Stäbe mit angebogenem Ende auf Hüseyindede oder İnadık, wobei auch dabei die Hand selbst unter Augenhöhe blieb⁴¹²¹.

4114 Umarmungsgestus; s. auch III 2.1.3.2; III 6.2.1.2.

4115 z.B. **PM-Nr. 65. 67. 70; I-Nr. 62**.

4116 **I-Nr. 63**: Nr. 81 Übersicht Kammer B (Seeher 2011, 100 Abb. 108).

4117 Haroutunian 2002, 43–52.

4118 Haas 1976, 204 meint ebenfalls, dass der Großkönig dargestellt war, zusammenfassend den Forschungsstand bis 1983: Kohlmeyer 1983, 47 f.

4119 Wohl ^(DUG)GAL genannt, zum ^(DUG)GAL s. III 2.2.4.1. Kohlmeyer 1983, 46 Anm. 432 nach von Brandenstein 1943, 66 f. und 85 f.

4120 Zum ›Heilssymbol‹ s. I 1.2.2.2.2.5.

4121 Hüseyindede A (**PM-Nr. 84**), Fries 2: zwei Adoranten mit Krummhölzern. Ähnliche Krummholzträger in Alaca Höyük (**I-Nr. 2**) und İnadık (**PM-Nr. 88**). Trotzdem bleibt die Hand unterhalb der Augenhöhe.

Bis auf Augenhöhe und damit besonders hoch hielt der Anbetende direkt rechts von dem hohen Schemel mit den GöttInnenstatuen auf Hüseyindede A seine Hände⁴¹²². Die bereits erwähnte Präsentation einer Kanne erhob diese bis auf Altarhöhe und damit über die Augen⁴¹²³. In İnandık sind allgemein die Gesten prononcierter als auf den anderen Bildwerken: Die auf den Klappschemeln sitzenden Göttinnen in den Friesen 1 und 2 hatten beide die Hände bis auf Gesichtshöhe und damit vergleichsweise hoch (**PM-Nr. 88**). Die ›Schleierhebung‹ auf der Bitik-Vase reichte ebenfalls über das Gesichtsfeld (**PM-Nr. 25**). Weiterhin wurden Musikinstrumente bis auf die Höhe des Gesichtes gehoben⁴¹²⁴. Das Strecken beider Arme über den Kopf war jedoch Mischwesen vorbehalten⁴¹²⁵. Ausnahmen bilden auch Gestalten, die die Köpfe neigten. Es handelt sich um substruierende Berggötter wie unter Teşşup in Yazılıkaya (**I-Nr. 63**: Nr. 42) und Imamkulu (**I-Nr. 41**).

Mit hoher Wahrscheinlichkeit imitierten die Bildwerke reale Gesten der Praxis und Umsetzung des Ritualgeschehens. Typischerweise wurde das Gesichtsfeld und die Visionscape durch die Handhaltung nicht eingeschränkt. Das bedeutete sowohl für die Libationen als auch für die Handlungen mit dem Gebetsgestus, dass der Augenkontakt zur Gottheit erhalten blieb. Dies bestätigte auch die Art der Körperhaltung: Die Handlungen wurden stehend vollzogen, die Köpfe der Ritualteilnehmenden waren auf den Bildwerken nicht gesenkt. Der Sichtkontakt und damit die Visionscape zur Gottheit als Fokus, auf die auch die Bewegung hin erfolgte, war zumeist intakt. Menschen ordneten sich vis-à-vis und auf einer Standfläche vor der Gottheit an, die Gottheit war nicht prinzipiell über die menschliche Standfläche erhöht. Aus den Bildwerken konnte eine Bevorzugung der rechten Hand beim Vollzug von Handlungen abgelesen werden, die linke war dennoch ebenfalls aktiv.

III 6.2.1.2 Spacing und Näheindex

Das anhand der Textkonzepte erwartete Fehlen einer vertikalen Richtungsmacht beim Spacing wurde von den passiv-mobilen Bildwerken bestätigt. Die (erhaltenen) Gottheitsbilder waren überwiegend unterlebensgroß, man hätte nur zu ihnen »hinauf« schauen können, wenn sie besonders erhöht aufgestellt gewesen wären. Zwar gab es Postamente, Altäre und Ähnliches, auf die Gottheitsbilder gestellt wurden, doch reichten diese nach Auskunft der Bilder bzw. der Altäre von Emirgazi (**I-Nr. 31**) ebenfalls nicht über die Augenhöhe der (dargestellten) AkteurInnen.

Die Augenhöhe wurde nur bei den Felsbildern leicht überschritten. Zumeist schaut man aus dem Ortsraum heute leicht zu ihnen herauf, die Mikroebene dieser Bilder enthält jedoch überwiegend eine horizontale Fläche.

Personen auf den Bildwerken sind in ihrem Spacing locker verteilt. Die Körper der Handelnden berühren bzw. überschneiden sich nur in Ausnahmefällen. Dies diente sicherlich funktional auch der Fokussierung auf relevante Bildpassagen. Der Zug der männlichen wie auch der weiblichen Gottheiten in Yazılıkaya Kammer A kommt mit wenigen Ausnahmen ohne eine ›Berührung‹ aus (**I-Nr. 63**). Das gleiche gilt für die Hauptgruppe und andere großformatige Bildwerke. In Eflatun Pınar ist die Wand mit den Gottheiten frei von Überschneidungen (**I-Nr. 30**). Lediglich die Mischwesen schweben zwischen Berggöttern, Hauptgottheiten und Sonnenscheibe, wobei ihre Hände nicht direkt an das jeweilige Objekt bzw. die Lebensform anschließen. Auch die in das Becken eingestellten Quellgöttinnen saßen solitär, nur das Relief der Schreitenden auf der Ostseite zeigt eine Berührung der rechten Hand bzw. des rechten (?) Fußes der hinteren Person am Rücken bzw. am linken Fuß der vor ihm stehenden Figur.

4122 **PM-Nr. 84**: Fries 2.

4123 İnandık (**PM-Nr. 88**).

4124 Hüseyindede A (**PM-Nr. 84**) Fries 1 und 2: Tänzerinnen bzw. Musikerinnen, Hirschrhyton (**PM-Nr. 147**) und Faustrhyton (Boston, Museum of Fine Arts, Accessions-Nr. 2004.2230, <<https://collections.mfa.org/objects/322343/drinking-vessel-in-the-shape-of-a-fist>> [03.09.2022]; Güterbock – Kendall 1995, 45–60 Abb. 3.1–3.5).

4125 Beispielsweise Eflatun Pınar (**I-Nr. 30**), den Stierwesen von Yazılıkaya (**I-Nr. 63**: Nr. 28/29, Übersicht Kammer A,

Seeher 2011, 32 Abb. 23) und am Eingang zu Kammer B (Nr. 67/68, Übersicht Kammer B, Seeher 2011, 100 Abb. 108) und auf der Elfenbeinplakette von Megiddo (**PM-Nr. 125**); Imamkulu (**I-Nr. 41**); Siegel des Ini-Teşşup (**PM-Nr. 112**), s. auch Goldkette angeblich aus Magnesia, British Museum BM 132116, Reg.-Nr. 1956,1015.1, s. auch Gilibert 2015, 144 Anm. 44. – Im postgroßreichszeitlichen Syrien hob auch der Berggott die Arme, s. ‘Ayn Dāra (**I-Nr. 7**).

Differenziert werden im Folgenden Berührungen bzw. Überschneidungen nach ihrer horizontalen oder vertikalen Handlungspraxis. Der horizontalen werden Berührungen zugeordnet, bei denen die Füße auf einer Ebene stehen, der vertikalen, wenn die Anordnung über- bzw. untereinander liegt.

Typisch für horizontale Anordnungen mit Berührung ist die sogenannte *Umarmungsgeste* zwischen Gottheit und Großkönig bzw. seltener Großkönigin oder Prinz⁴¹²⁶. Diese besondere körperliche Nähe und der interpersonelle Bezug wurde erstmals auf Siegeln von Muwatalli II. mit dem ›Wettergott des Blitzes‹ (**PM-Nr. 65**) präsentiert und war mehrheitlich Thema der Glyptik. Tuthalija IV. hingegen ließ sich derart auch im ›offenen Raum‹ in Yazılıkaya (**I-Nr. 63**: Nr. 81) und Yalburt (**I-Nr. 62**) darstellen. Der kleinere Mensch stand hierbei vor dem größeren Gott in Schrittstellung. Die Tracht mit ihren Bestandteilen war ähnlich gewählt. Aktiv legte der Gott den Arm um den Kopf des Sterblichen, sodass dieser in der Armbeuge ruhte, die überwiegend rechte Hand umgriff das Handgelenk des erhobenen Arms. In der Geste dürfte sich die verbalisierte, handlungsleitende Schutzgeste »an der Hand nehmen« ausdrücken⁴¹²⁷. In Ägypten ist eine vollständig umarmende Interaktion bereits seit dem Alten Reich belegt. Breyer überlegt, ob dies die Darstellung von göttlicher Nähe im Hethitischen angeregt haben könnte⁴¹²⁸. Körperliche Überschneidungen von Gottheiten finden sich sonst lediglich in Yazılıkaya bei den Zwölfergruppen (**I-Nr. 63**: Nr. 1–12. 69–80) und bei den Berggöttern 14/15 in Kammer A⁴¹²⁹.

In den seltenen Fällen der horizontalen Berührung von Menschen treten sie in erkennbare Interaktion. Beispiele sind die Schleierhebung auf der Vase von Bitik von Mann zu Frau (**PM-Nr. 25**) oder die wohl kopulierende Berührung der Körper auf Fries 4 aus İnandık (**PM-Nr. 88**). Auf der Stiersprungvase nähern sich die Hände der Frauen an, während neben ihnen Männer mit Musikinstrumenten stehen und der Stiersprung unter Berührung des Stieres praktiziert wird (**PM-Nr. 85**). Das Greifen an den Arm des Hinteren im Kontext des Gabenbringens (Hüseyindede, **PM-Nr. 84**: Fries 3) wirkt wie eine mesopotamische Einführungszone. Aufgrund des Kontextes könnte die Handlung eher als Zuführung von Gaben – in diesem Fall eines Menschen – zu interpretieren sein. Eine Interpretation des Blocks von Eflatun Pınar (**I-Nr. 30**) mit zwei berührenden Personen ist hingegen nicht möglich. Der Arm der hinteren Person reicht wie bei der Zwölfergruppe nach vorne und nicht vor das Gesicht.

Aktive und passive Personen sind überwiegend klar differenzierbar. Dies sollte aber aufgrund der wenigen Belege nicht überinterpretiert werden, auch scheint es, dass die aktive Person vor allem beim Opfer auf Hüseyindede (**PM-Nr. 84**: Fries 3) die hierarchisch höherstehende war.

Eine vertikale Verteilung besitzen die Beispiele, bei denen Gottheiten auf anderen Gottheiten oder Symbolen stehen. Hier findet die vertikale Berührung anscheinend zwischen hierarchisch unterschiedlichen Gottheiten statt, wobei überregionale, namentlich genannte Gottheiten oben stehen⁴¹³⁰. Berge konnten aber auch den Aufenthaltsort vor allem der Wettergötter markieren, weshalb sie Raumbezüge und keine Hierarchie symbolisieren können wie oben argumentiert⁴¹³¹.

Die vertikale Berührung findet sich bei Menschen in einer wohl althethitischen Kriegsszene aus Boğazköy, auf der ein Mensch einen am Boden Liegenden erschlägt (**I-Nr. 11**). Im Bereich der Füße gab es eine Überschneidung. Die Füße des Großkönigs Tuthalija in Kammer A, Yazılıkaya wiederum berühren ein Geländemerkmale, das als Berg(gottheiten) zu interpretieren ist. Bemerkenswert ist das Siegel des Ini-Teššup von Karkemiš, auf dem eine Gestalt im ›Sonnengottornat‹ auf einem Mischwesen und eine Person – Ini-Teššup? – auf einem Symbol steht, das einem ägyptischen Anch-Symbol ähnelt⁴¹³². Auch Herrscher konnten somit noch zu Lebzeiten auf göttlichen Symbolen präsentiert werden, wie die Siegel belegen. Vor allem das Arrangement von Tuthalija in Kammer A stützt jedoch eine nicht-hierarchische, räumliche Interpretation als Berg.

4126 s. auch III 2.1.3.2. Zur Umarmungsszene s. Klengel 2002, 205–210; Herbordt 2005, 69–71; Breyer 2011, 426–428; Großkönig(in) z. B. **PM-Nr. 65. 67. 70**; Abdruck eines Siegels der Puduḫepa in Umarmungsgestus aus Ras Shamra/Ugarit (**PM-Nr. 116**).

4127 *Imparati* – de Martino 1998, 175–185; Börker-Klähn 1999, 51–54; Breyer 2011, 427; z. B. KBo 5. 8 III 41–43.

4128 Breyer 2011, 427 f.

4129 Zur Zwölfergruppe s. I 1.1.4.

4130 Zu Berggöttern s. III 2.2.5.2.2.2; zum vertikalen Aufbau s. III 2.1.3.2.

4131 Zur *Mindscape* bei Bergen s. III 1.3.2; Götterbilder von Bergen s. III 2.2.5.2.2.2.

4132 **PM-Nr. 112**, ähnlich Şaḫuranuwa **PM-Nr. 122**. Zum Austausch dieses Symbols zwischen Anatolien und Ägypten s. Breyer 2011, 428 f.; zum ›Sonnengottornat‹ s. III 2.2.1.2.

Wie bei der vertikalen Berührung zwischen den Gottheiten unterschiedliche Hierarchien zumindest möglich sind, ist auch bei menschlichen bzw. horizontalen Berührungen ein hierarchischer Aspekt nicht auszuschließen. Die Umarmungsszene reiht sich ebenfalls ein: Ein Schutzgestus kann nur wirksam sein, wenn in der Vorstellung der Protegierende die Macht und damit die hierarchische Position dazu hat⁴¹³³. Berührung war somit eine Ausdrucksform mit einer Konnotation von Macht. Nur das überschneidende Spacing der niederen Gottheiten in Yazılıkaya mag durch Enge der Aufstellung entstanden sein. Sorgfältig trennte ansonsten eine Lücke die AkteurInnen. Berührungen zwischen Menschen entstanden nur als Teil von funktionalen Aktivitäten: Schleierhebung, Geschlechtsverkehr, Musizieren, Opfer und Ausdruck von hierarchischen Aspekten.

Die Aktivierung der Touchscape erfolgte somit intentionell. Dabei können horizontale Berührungen als Teil der funktionalen Ritualpraxis, aber auch Hierarchie und die seltenen vertikalen Berührungen als Ausdruck von räumlichen, möglicherweise teils hierarchischen Aspekten interpretiert werden.

Wenn aus den Darstellungen auf die räumliche Verteilung eine klare Schlussfolgerung gezogen werden kann, dann wohl diejenige, dass das zwischenmenschliche, hethitische Spacing im Näheindex kein Gedränge vorsah. Dies bedeutet – auf die Umsetzung des Ritualgeschehens im ›offenen Raum‹ übertragen –, dass im Modell die Aufstellung von maximal 0,8 Personen pro Quadratmeter wahrscheinlicher ist, da bei 2,5 Person pro Quadratmeter Berührungen unvermeidlich sind.

III 6.2.1.3 Körperrichtung ›links‹ und ›rechts‹

Eine Betrachtung der Anordnungen ›links‹ und ›rechts‹ sowie die Zuordnung von ›chthonischer‹ oder ›weiblicher‹ Qualität wie in der Mindscape möglicherweise angelegt, schließt an⁴¹³⁴.

Allgemein ist – im Gegensatz zu der in den Texten angeblich erkennbaren Verbindung von Frauen mit links⁴¹³⁵ – die Tendenz zu erkennen, dass auf der vom menschlichen Betrachtenden aus gesehenen linken Seite des Bildraums männliche und auf der rechten Seite weibliche Wesen dargestellt wurden. Überdeutlich ist dies in Kammer A, Yazılıkaya (**I-Nr. 63**), aber auch in Firaktın (**I-Nr. 34**), Eflatun Pınar (**I-Nr. 30**), Alaca Höyük (**I-Nr. 2**), Imamkulu (**I-Nr. 41**) und Yağrı (**I-Nr. 61**). Umgekehrt verhält es sich in Gâvurkalesi (**I-Nr. 35**) und bei der Speiseszene von Yazılıkaya (**I-Nr. 63: Nr. 65/66**), wo die Göttin links im Raum thront. Die Anordnung auf dem Hirschrhyton (**PM-Nr. 147**) zeigt die Göttin ebenfalls links des Gottes – gemeint war aber möglicherweise neben ihm.

Die Blickrichtungen der Mikroebene sind ebenfalls bedeutsam. Dabei mag die Leserichtung von links nach rechts die ›Leserichtung‹ von Bildwerken beeinflusst haben. Erwähnenswert ist, dass nur bei Eflatun Pınar (**I-Nr. 30**) und rundplastischen Bildwerken die Ansicht frontal war. Die Sonderrolle von Akpınar wurde entsprechend thematisiert⁴¹³⁶.

Die Bildwerke mit mehreren Personen zeigen ein widersprüchliches Bild. Für die Reliefvasen von Alaca Höyük (**PM-Nr. 13**), Bitık (**PM-Nr. 25**), Eskiyapar (**PM-Nr. 79**), Hüseyindede (**PM-Nr. 84. 85**) und İnandık (**PM-Nr. 88**) gilt, dass die Mehrheit von links nach rechts schreitet und blickt⁴¹³⁷. Nur Musizierende und ›Gaukler‹⁴¹³⁸ stellen sich entgegen dieser Blickrichtung.

Unklar ist die Einordnung des Orthostaten von Tell Açına (**I-Nr. 58**) und der Stelenbasen von Boğazkale (**I-Nr. 13**) bzw. die Felsbilder von Taşçı A und B (**I-Nr. 57**): Die menschlichen AdorantInnen blicken nach rechts, den dargestellten ›GöttInnenblick‹ gibt es nicht. Das könnte bedeuten, dass die menschlichen ProtagonistInnen auf möglicherweise älteren Bildwerken nach rechts blickten und die Gottheiten – soweit wie im Fall von Hüseyindede und İnandık dargestellt – nach links.

4133 Zu Macht s. II 3.3.4.

4134 Zu links/rechts s. II 1.2.1.

4135 s. III 6.1.1.3.

4136 **I-Nr. 1**; s. III 2.1.3.2.

4137 Th. Moore 2015, 12 Tab. 1 (Bitık, insg. 15 Personen, 12 blicken nach rechts), 25 Tab. 2 (İnandık insg. 50 Personen, 75 % blicken nach rechts).

4138 Der Schwertschlucker und zwei Musiker im Westfries von Alaca schauen entgegen der Laufrichtung nach links. Ünal 1998b, 596 erklärt dies mit einem zufälligen Fehler bei der Aufstellung der Blöcke. Davon ist jedoch eher nicht auszugehen, da es sich bei den hethitischen ArchitektInnen um SpezialistInnen gehandelt haben dürfte.

Bei den großformatigen Bildwerken des Großreichs von Yazılıkaya und Alaca Höyük (**I-Nr. 2**) hält es sich hingegen die Waage. Der Anteil der Blicke von links nach rechts zu rechts nach links ist in Yazılıkaya dem Raumbild entsprechen relativ ausgewogen, der ›männliche‹ Blick war dabei eher nach rechts, der weibliche nach links gerichtet. Eine Ausgewogenheit gilt auch für die Bildwerke von Alaca Höyük. Der zentrale Durchgang bedingte, dass die Gottheiten vom Durchgang sowohl nach links (Stiersymbol) als auch nach rechts (Göttin) schauten. Die anderen Gottheitsbilder von Alaca Höyük wurden jeweils aufgrund ihrer Blickrichtungen auf einer Seite rekonstruiert, sodass sie in die Links-Rechts Bewertung nicht einfließen können.

In Firaktın sind die Blickrichtungen ausgewogen, wobei die Gottheiten nach rechts und die Menschen nach links blicken (**I-Nr. 34**). Auch in Gâvurkalesi blickt die höchste, thronende Gottheit nach rechts, desgleichen in Altınyayla, Çağdın, Hanyeri, postgroßreichszeitlichen Malatya, Yalburt, auf dem Faust- und auf dem Hirschrhyton⁴¹³⁹. Der Wettergott in Imamkulu (**I-Nr. 41**) schaut ebenfalls nach rechts, in diesem Fall steht der Mensch jedoch mit derselben Blickrichtung hinter ihm. Auf der Reliefvase von Alaca Höyük (**PM-Nr. 13**) schauen sowohl die Gottheiten als auch die Menschen nach rechts, was bedeutet, dass sich die Blicke von Thronenden und Menschen nicht treffen. Auch die Sitzenden von Bitik sind nicht das Ziel der Bewegung, woraus zu folgern ist, dass auf der Vase von Alaca Höyük keine thronenden Gottheiten dargestellt sind. Wenn Bilder des Jüngeren Großreichs Götter präsentieren, dann gilt meist: Menschenblick nach links, GöttInnenblick nach rechts.

Auf den älteren Reliefvasen und Adorationsdarstellungen schauen dagegen die Menschen nach rechts. Dieser Richtungswechsel sollte nicht überbewertet werden, aber möglicherweise lässt sich hier ein Wandel in der Darstellungskonvention erkennen, der vielleicht sogar mit einer Änderung im Umsetzungsraum des Ritualgeschehens einherging.

Angemerkt sei, dass bei dieser Betrachtung Siegel und ihre Abdrücke bewusst ausgelassen wurden, denn eine Entscheidung, welches der Bilder das ›wirkmächtigere‹ war, also das Linke auf dem Stempel oder auf dem Abdruck, kann nicht getroffen werden. Tendenziell ist im Abdruck der göttliche Blick jedoch nach rechts – also typisch – gewendet.

Nachdem nun geklärt wurde, in welche Richtung – nämlich nach rechts – die Gottheiten gerahmt von menschlichen Handlungen schauten, sei angemerkt, dass auch bei den menschlichen Solitärdarstellungen mit neun zu vier die Blickrichtung nach rechts vorherrscht⁴¹⁴⁰. Von den vier, die nach links blicken, tragen je zwei das lange und zwei das kurze Gewand. Der Kriegergott vom ›Königstor‹ schaut ebenfalls nach rechts, möglicherweise gab es aber ein nach links blickendes Doppel und der Durchgang bedingte die Blickrichtung (**I-Nr. 18**). Das gleiche könnte – nur in der anderen Richtung – für den Bewaffneten von Gebäude D in Ortaköy gelten (**I-Nr. 54**). Auch die Solitärdarstellung eines Schutzgottes auf einem Hirschen aus Yeniköy blickt nach links (**PM-Nr. 130**).

Eine leichte Tendenz ist erkennbar, dass die Blickrichtung in Abhängigkeit zum Gewand gestanden haben könnte, denn die im langen Gewand schauen relational häufiger nach links. Kohlmeyer erklärt den Umstand, dass männliche Gottheiten und die Bogenträger in Seitenansicht oft nach rechts schauen, damit, dass rechts die in der Seitenansicht korrekt darstellbare Schauseite sei⁴¹⁴¹. Es könnte überlegt werden, ob die Darstellung im ›Sonnengottornat‹, wie sie ebenfalls die relativ sicher identifizierbare Sonnengottheit

4139 Gâvurkalesi (**I-Nr. 35**), Altınyayla (**I-Nr. 4**), Çağdın (**I-Nr. 23**), Hanyeri (**I-Nr. 38**), postgroßreichszeitliches Malatya (**I-Nr. 52A, B**, wobei hier auch der Blick nach links belegt ist), Yalburt (**I-Nr. 62**): Reste einer Ummarmungsgeste durch einen Berggott; Fausrhyton o. Abb. (Boston, Museum of Fine Arts, Accessions-Nr. 2004.2230, <<https://collections.mfa.org/objects/322343/drinking-vessel-in-the-shape-of-a-fist>> [03.09.2022]; Güterbock – Kendall 1995, 45–60 Abb. 3.1–3.5), Hirschrhyton (**PM-Nr. 147**).

4140 Acht auf Felsbildern plus Hanyeri (**I-Nr. 38**), das eigentlich keine Solitärdarstellung ist. Davon blicken sieben nach rechts und nur zwei nach links. – Nach links:

Hemite (**I-Nr. 40**), Sirkeli 1 (**I-Nr. 55A**). – Nach rechts: Ermenek (**I-Nr. 32**), Hanyeri (**I-Nr. 38**), Hatip (**I-Nr. 39**), Karabel A, Karabel B (**I-Nr. 42**), Sirkeli 2 (**I-Nr. 55B**), Taşçı B (**I-Nr. 57B**).

Nimmt man Stelen und andere Steinblöcke mit menschlicher Solitärdarstellung bei der Betrachtung hinzu, erhöht sich die Anzahl auf 13. Nun blicken insgesamt neun nach rechts und vier nach links. – Zusätzlich nach links: Šuppiliuma in Kammer 2 (**I-Nr. 21**), Quellgrotte (**I-Nr. 14**). – Zusätzlich nach rechts: Tutḫaliya-Relief (**I-Nr. 16A**), Stele von Torbalı (**I-Nr. 59**).

4141 Kohlmeyer 1983, 104; s. auch Ehringhaus 2005, 106 zur Diskussion der Richtungen.

(der Erde/Unterwelt) in Kammer 2 der Südburg trug, eine chthonische Konnotation von ›links‹ besaß⁴¹⁴². Bei diesen Anbringungsorten – Sirkeli (I-Nr. 55), Yazılıkaya (I-Nr. 63), Kammer 2 (I-Nr. 21) wurde bereits diskutiert, ob sie zu Memorierungen von verstorbenen Herrschern dienten⁴¹⁴³. Als Argument kann dem die *damnatio memoriae* bei Sirkeli 2 (I-Nr. 55B) entgegen gestellt werden: Beim Tod Muršilis III. war dieser bereits kein Großkönig mehr, wäre aber in dessen äußerer Form dargestellt worden. Außerdem sind die beiden Darstellungen im ›Kriegerornat‹ (Kammer 2: Šuppiluliuma II. [I-Nr. 21] und Tempelkomplex 5: Tuḫalija [I-Nr. 15A]) eher beredtes Zeugnis, dass die Verehrung von verstorbenen Großkönigen wohl auch in Form der kriegerischen Darstellung erfolgte. Sie blickten außerdem in unterschiedliche Richtungen.

Ein Zusammenhang zwischen der Ausrichtung der Solitärdarstellung mit der aus den Schriftquellen vermuteten Konnotation von ›männlich‹ bzw. ›chthonisch‹ liegt somit nicht vor.

Die linke Seite war ebenfalls nicht den Frauen vorbehalten. Es zeichnet sich lediglich ab, dass auf älteren Bildwerken der Menschblick nach rechts und der GöttInnenblick nach links gewendet ist, während es sich auf den Bildwerken des Jüngeren Großreichs genau umgekehrt verhält.

III 6.2.2 Reinigung

Wie Unreinheit ist auch die Reinheit vergänglich. Spuren der Unreinheit im Befund oder in der Bildwelt zu finden, steht kaum zu erwarten: Unreinheit sollte und Reinheit konnte nicht festgehalten werden. Aus den Texten sind als passiv-mobile Hilfsmittel, die speziell auf die körperliche Reinheit abzielten, beispielsweise Feinöl, Wasser aus bestimmten Quellen und Fäden überliefert⁴¹⁴⁴. Botenstoffe wie Ziegenböcke und Modellboote trugen nach einer kontagiösen, d. h. berührenden Handlung die Miasmen davon⁴¹⁴⁵. Keine dieser Anwendungen und Praktiken sind archäologisch nachweisbar, gegen den Schweineembryo in Kammer D von Yazılıkaya als Rückstand eines Reinigungsrituals wurde bereits argumentiert⁴¹⁴⁶.

Aus den Ausführungen zur kontagiösen Wirksamkeit der Unreinheit ergibt sich jedoch eine Erklärung für das distanzierte Spacing in der Mikroebene und dem abgeleiteten Näheindex⁴¹⁴⁷: Die Meidung des körperlichen Kontaktes reduzierte das Risiko, verunreinigt zu werden und dadurch die Kommunikation mit den Gottheiten zu belasten.

Bei Überlegungen zur Mediumebene der Felsbilder unter dem Aspekt des gereinigten Umsetzungsraums ergibt sich ein zwiespältiges Bild. Einerseits ist es für die hethitische Mindscape vorstellbar, dass die räumliche Distanz vom menschlichen Alltag die potentiellen Fokuslokalitäten von Ritualgeschehen vor Unreinheit schützte, andererseits war es aber gerade die Abwesenheit menschlicher Kontrolle, die Fokuslokalitäten der Unreinheit auslieferte. Laut den Texten gab es Raumpfleger für ^(NA₄)*huwaši*, die wie Felsbilder im ›offenen Raum‹ liegen konnten. Namentlich genannte ^(LÜ.MES)SANGA-Priester verblieben bisweilen in diesen Bereichen im ›offenen Raum‹⁴¹⁴⁸. Im Rahmen der Mikroebene der Visionscape wurde argumentiert, dass außerdem die in Stein gehauenen Menschen die ›Pflege‹ übernahmen⁴¹⁴⁹, denn in der Mikro- bzw. Mediumebene fehlte es nie an Menschen. In den Textkonzepten stand dennoch weiterhin die Reinigung zu Beginn des Ritualgeschehens, die den Ortsraum sakralisierte. Trotz menschlicher Präsenz war der Raum (ungeschützt) der Unreinheit ausgesetzt. Bauliche Separierungen wie Mauern und Tore kamen bei den Felsbildern und Wasserbauten nur in Yazılıkaya zutage. Die meisten Felsbilder und Wasseranlagen können mit ausgestrecktem Arm berührt und zu einem Teil der Touchscape werden⁴¹⁵⁰. Ihre Anbringung separiert sie nicht von menschlichem Zugriff. Eine genauere Studie zu dieser Überlegung sei angeregt.

4142 I-Nr. 21. Ist damit möglicherweise die Frage zu beantworten, ob die Solitärdarstellungen der hethitischen Herrscher lebende oder vergöttlichte Personen darstellen? Die Antwort lässt sich verneinen; zum ›Sonnengottornat‹ s. III 2.2.1.2.

4143 s. I 1.2.2.2.2.1; I 1.2.2.2.2.6; I 1.2.2.5.2.1.

4144 s. III 6.1.2.

4145 Zu Booten s. III 1.3.3.2; zum Sündenbockritual s. III 1.4.1.

4146 s. I 1.2.4.

4147 Zum Näheindex s. II 5.6; III 6.1.1.2; III 6.2.1.1.

4148 Zu ^(LÜ)SANGA s. III 2.3.1.2. Auch in Emirgazi (I-Nr. 31) belegt: Der »göttliche Bergthron« besaß einen URA + SCALPRUM »sculptor-in-chief«.

4149 s. III 2.1.3.6.

4150 Mit Ausnahme von Hatip (I-Nr. 39) und Hanyeri (I-Nr. 38) (und Keben, I-Nr. 48) waren die Darstellungen mit ausgestrecktem Arm anfassbar. Bestandteil der Touchscape, d. h. mit ausgestrecktem Arm zumindest an den Füßen erreichbar, waren: Akpınar (I-Nr. 1), Eflatun Pınar (I-Nr. 30), Firaktın (I-Nr. 34), Gâvurkalesi (I-Nr. 35), Hemite (I-Nr. 40), Imamkulu (I-Nr. 41),

Die Verbindung von Reinheitsvorstellungen mit Flüssen und Wasser wurde bereits thematisiert⁴¹⁵¹. Bei der Untersuchung der Mediumebene der Felsbilder konnte festgestellt werden, dass zwei Drittel der Anlagen im ›offenen Raum‹ einen Bezug zu Wasser hatten⁴¹⁵². Das fehlende Drittel bestätigt jedoch, dass Wasser als auch körperlich reinigender Aspekt keine zwingende Voraussetzung für die Wahl eines Ortsraums war. Es konnte beispielsweise auch mitgeführt werden.

In der Mindscape war zu beobachten, dass Prozessionen der Pflege der Gottheitsbilder z. B. durch Reinigung an einem Fluss dienten⁴¹⁵³. Da Flüsse die Voraussetzung für die Handlung bildeten und diese selten direkt bei den Felsbildern entlang flossen, ist mit hoher Wahrscheinlichkeit die Hypothese falsifiziert, dass Prozessionen mit Gottheitsbildern zu den Felsbildern erfolgten. Wenn die Felsbilder aufgesucht wurden, dann eher, um andere Handlungen zu vollziehen, bei denen wahrscheinlich ist, dass keine Gottheiten mitgeführt wurden. Zu den Felsbildern führten also eher Umzüge ohne Gottheiten.

III 6.2.3 ›Unterhaltung‹

III 6.2.3.1 Wettkämpfe

Kriegerische bzw. kämpferische Darstellungen sind relativ selten. Ob es sich um Darstellungen eines Kampfgeschehens oder eines Wettkampfes handelt, ist nicht differenzierbar. Boehmer erkannte (ritualisiertes) Wettkampfgeschehen u. a. auf den Fragmenten der Reliefkeramik aus Boğazkale (**PM-Nr. 56**, eher mit Räuchergefäß in Händen) und Kabaklı (**PM-Nr. 89**: Person mit Helm)⁴¹⁵⁴. Bittel interpretierte die rudimentär erhaltene, untere Szene der Bitik-Vase (**PM-Nr. 25**), in der sich zwei Personen mit gekreuzten Speeren gegenüberstehen, als Wettkampf oder »gymnastische Szene«⁴¹⁵⁵. Eine ähnliche Anordnung, allerdings mit nur einem Speer, bietet die Innenseite des linken Torbereichs von Alaca Höyük (**I-Nr. 2**). Agonische Bewegung ist in beiden Fällen nicht zu erkennen. Die heraldische Aufstellung von Lanzenträgern kann eher mit einer Plakette aus Boğazkale (**PM-Nr. 12**) als mit den aus Texten bekannten, dynamischen Wettkämpfen verglichen werden. Mit einer Lanze attackiert ein Krieger mit hohem Helm ein nicht identifizierbares Objekt (**I-Nr. 10**). Aus ähnlichem Kontext stammt das Niederschlagen eines am Boden liegenden Kontrahenten mit einer Keule bzw. eine Wagenfahrt über einen am Boden liegenden Feind (**I-Nr. 11**). Die Darstellung eines Kriegers aus Ton (**PM-Nr. 36**) bzw. eines Helmbusches eines Kriegers (**PM-Nr. 55**) entbehrt wie schon das Fragment aus Kabaklı des Kontrahenten, sodass auch dies keine passenden Bildkonzepte für Wettkämpfe bietet. All diese Bildwerke könnten auch ein reales oder mythologisches Kampfgeschehen und eben keinen ritualisierten Wettkampf darstellen.

Festzuhalten ist, dass körperliche Agone zwar im Konzept des Ritualgeschehens im ›offenen Raum‹ eine gewichtige Rolle spielten, sie aber keinen entsprechenden Niederschlag in den Bildwerken erhielten. ›Gaukeleien‹ wiederum sind zwar in den Texten kaum erwähnt, jedoch auf den Mauerblöcken in Alaca Höyük (**I-Nr. 2**) dargestellt⁴¹⁵⁶. Das Klettern auf einer Leiter und das Schlucken eines Schwertes⁴¹⁵⁷ dürften dazugehören⁴¹⁵⁸.

Karabel A (**I-Nr. 42**), Malkaya (**I-Nr. 53**), Sirkeli 1 und 2 (**I-Nr. 55**), Suratkaya (**I-Nr. 56**), Taşçı A und Taşçı B (**I-Nr. 57**), Yalburt (**I-Nr. 62**), Yazılıkaya (**I-Nr. 63**).

4151 s. III 1.3.3.2.

4152 s. III 2.1.2.4.

4153 s. III 1.3.1.2; III 1.3.3.2.

4154 Boehmer 1983, 30 f.

4155 Bittel 1976a, 142.

4156 Ünal 1988, 1469–1503 zu den ›akrobatischen‹ Anforderungen an hethitische ArchitektInnen, Verweis vor

allem auf KUB 55. 28 + Bo 7740, 13. Jh. »Gründungsritual«.

4157 Erwähnt sind in KBo 27. 39, Dupl. KUB 60. 56 LÜ^{MES} GÍR-Männer, die ein GÍR-Schwert/Dolch/Messer ›schlucken‹, s. Gurney 1994, 219 f.; Ünal 1994a, 207–218; Güterbock 2003, 127–129; Taracha 2011, 137 f. Dies fand nach Popko 2009, 91 f. innerhalb des Tempels der Sonnengöttin in Arinna statt.

4158 Haas 1986a, 16; Ünal 1988, 1469–1503; Ünal 1998b, 593–604.

III 6.2.3.2 Scheinkampf und Imitation

Scheinkämpfe und Imitationen mit ihren widersprüchlichen Handlungen konnten außerhalb der Texte nicht identifiziert werden. Einziges potentiell Indiz für diese Praxis zwischen Wettkampf und Tanz ist die Darstellung einer Person mit Tiermaske (**PM-Nr. 48**), wobei das Beispiel eher das Erzeugen der Soundscape thematisieren dürfte⁴¹⁵⁹.

III 6.2.3.3 Tanz

Tanz und Musik sind auf mehreren Reliefvasen dargestellt⁴¹⁶⁰. Dass in allen Fällen, bei denen Menschen ungewöhnlich extrovertierte Haltungen einnahmen, Musizierende mit Instrumenten abgebildet sind, stützt die Interpretation als Tanz. Bevorzugt wird er begleitet vom Tamburinspiel, aber auch von Saiteninstrumenten wie vergleichbar aus den Schriftquellen bekannt. Sie finden sich auf der Stiersprung-Vase von Hüseyindede (**PM-Nr. 85**), wo zwei Tamburinspieler in kurzen, eng anliegenden Gewändern hocken und zwei Frauen sich an den Händen halten und tanzen und/oder singen. Auf der İnandık-Vase springen zwei Männer im kurzen Gewand mit angezogenen Beinen wohl tanzend in die Höhe (**PM-Nr. 88**). Vor dem Wagen der Gottheit tanzen zwei einander gegenüberstehende, tamburinhaltende Männer oder Frauen mit erhobenen Händen in langen Gewändern (**PM-Nr. 84**: Fries 1). Eine Statuette einer Gottheit gilt ebenfalls als tanzend (**PM-Nr. 26**). Weitere Fragmente lassen ohne narrativen Kontext nur die Tanzbewegungen vermuten (**PM-Nr. 51**). Tanzende werden anhand ihrer ungewöhnlichen Armhaltung – in einem Fall o-förmig nach unten – identifiziert.

III 6.2.3.4 Jagd und Stiersprung

Ein weiteres, seltenes ›narratives Thema‹ sind Jagdszenen. Die Darstellung von Jagd auf Löwe, Hirsch bzw. Eber gibt es auf den Bildwerken von Alaca Höyük (**I-Nr. 2**). Bei der Löwenjagd in Alaca Höyük begleiten – wie im Mythos des Jägers Kešši – Hunde den Akteur. Aber auch auf Kleinfunden wie Siegeln, einer Schale aus Kastamonu, dem Hirschrhyton sowie Reliefkeramik ist die Jagd ab dem Älteren Großreich Thema⁴¹⁶¹. Auf den Gefäßen lokalisieren vegetabile Elemente und Sphingen⁴¹⁶², das Jagdgeschehen im ›offenen Raum‹. Beutetiere waren Hirsche, Eber und Löwen. Hirsch und Löwe dienten aber nur in Ausnahmefällen dem Verzehr⁴¹⁶³. Wer der Jäger war und welche Rolle er spielte, ist unklar.

Auffälligerweise sind Jagddarstellungen (bisher) wie in Alaca Höyük auf Bildwerke des intramuralen Bereichs beschränkt, auch wenn Hawkins meinte, dass die Stelen wie Altınyayla und Anlagen des Tutḫalija konkrete Umsetzungsräume von Jagdgeschehen im ›offenen Raum‹ markierten⁴¹⁶⁴. Die Verbindung von Jagd und Großkönig Tutḫalija, wie sie in den Texten und auf anderen Bildwerken sichtbar wird, dient wiederum Taracha als Argument für eine Spätdatierung Alaca Höyüks⁴¹⁶⁵. Dieses inhaltliche Indiz stärkt neben der stilistischen Nähe die Interpretation, dass die Blöcke zu einer Bauphase des Jüngeren Großreichs gehören⁴¹⁶⁶.

4159 Das libierende, vogelköpfige Wesen in der Glyptik s. z. B. **PM-Nr. 60. 63. 120. 141** und Bossert 1959, 11–18, war eher ein Adorant oder ein göttliches Mischwesen.

4160 Boehmer 1983, 29 f. Vgl. auch den Beitrag Matoušová-Rajmová 1989, 247–256 zu den ›kappadoki-schen‹ Darstellungen von Tanz auf Siegeln und Siegelungen.

4161 Siegel (**PM-Nr. 60. 113**); Kastamonu-Schale (**PM-Nr. 95**); Hirschrhyton (**PM-Nr. 147**); Selimli (**PM-Nr. 118**), Alıřar Höyük (**PM-Nr. 16**) vielleicht Fragment einer solchen Jagdszene.

4162 s. III 2.2.5.2.3.

4163 s. III 5.3; zu Hirschen s. III 2.2.5.1.

4164 Auch wenn die Altäre von Emirgazi (**I-Nr. 31**) den Hirschgott besonders adressieren und auf der Altınyayla-

Stele (**I-Nr. 4**) ein Opfer vor dem Hirschgott dargestellt ist, stellt dies bildlich keine Jagd dar. Hawkins 2006, 49–76; Hawkins 2015, 4 vermutete, dass die Darstellungen des Tutḫalija im ›offenen Raum‹ vor allem bei Emirgazi, Altınyayla, Karakuyu (**I-Nr. 44**), Köylütolu Yayla (**I-Nr. 50**), Delihanlı (**I-Nr. 27**) Umsetzungsräume von Jagdgeschehen markieren.

4165 Taracha 2011, 132–147: bes. 141. s. auch Hawkins 2006, 49–76, bes. 53, z. B. in KUB 2. 1 Rs. VI und auf Darstellungen, z. B. Delihanlı (**I-Nr. 27**); Taracha 2012b, 108–114. Ein weiterer ungeklärter Punkt ist, warum die zentrale Gottheit in den Darstellungen den Wettergott und nicht die Sonnengöttin von Arinna darstellte, wenn Alaca Höyük mit Arinna zu identifizieren sei.

4166 Zum neuen Rekonstruktionsvorschlag s. III 2.1.3.2.

Der »Stiersprung«⁴¹⁶⁷ ist wahrscheinlich auf der Reliefvase von Hüseyindede B (**PM-Nr. 85**) und möglicherweise auf İnandık (**PM-Nr. 88**) dargestellt. Dass die HethiterInnen wie die MinoerInnen den Stiersprung praktizierten, ist demnach sehr wahrscheinlich, wenn auch die schriftlichen Quellen bisher nicht eindeutig zuzuordnen sind⁴¹⁶⁸.

III 6.3 Umsetzung im Raum

Fragen zu Verhalten, Körperempfinden und Reinheit sowie Bewegungsarten im Raum sind nur schwer anhand des Befundes zu beantworten. Kurze Überlegungen seien dennoch angestrengt. Eine Visualisierung in den Karten wird nicht vorgenommen. Erwogen wurde zwar, die ebenen Bereiche als Räume mit einem Ortsraumpotential für die Umsetzung von körperintensiven Unterhaltungen wie (Schein-)Kämpfen oder Tanz vorzuschlagen. Diese müssen jedoch nicht unbedingt die Wahrnehmung der Touchscape begrenzt haben, auch wenn es gut möglich ist, dass beispielsweise Tanz vor allem auf ebenen Bereichen stattfand. Wettläufe dürften jedoch darüber hinaus gereicht haben, sodass eine Abgrenzung von Ebenen als Touchscapes willkürlich wäre.

Bei den meisten Wettkämpfen kann man anhand der Texte davon ausgehen, dass sie außerhalb der Stadtmauern im ›offenen Raum‹ umgesetzt wurden⁴¹⁶⁹. Wo genau die Freiflächen für diese körperlich besonders anspruchsvollen Handlungen wie Wettläufe, Ringen, Wagenfahrten waren, lässt sich am Ortsraum nicht ablesen. Der Berg Tippuwa, wo Wettläufe im AN.TAḪ.ŠUM-Fest zwischen zwei durch ^(NA₄) *ḫuwaši* markierten Punkten stattfanden, wurde nördlich von Boğazkale bei Kocakaya bei einem nur wenig erhabenen Berg identifiziert⁴¹⁷⁰. Auch am *ašuša*-(Stadt-)Tor im Unterstadtbereich von Ḫattuša startete ein Wettlauf⁴¹⁷¹. Nach derzeitigem Stand sind die Lokalisierungsvorschläge nicht falsifizierbar, weshalb dies nicht weiter verfolgt wird.

Dass die Touchscape des Körpers im lebendigen Zustand niemals inaktiv sein konnte, wurde bereits betont⁴¹⁷². Sie war überall gegeben, wo sich Menschen aufhielten. Fragen zu Ausrichtungen der aktiv-mobilen Teilnehmenden wie ›oben‹/›unten‹, ›links‹/›rechts‹ können nur partiell beantwortet werden.

III 6.3.1 Umsetzungsraum Yazılıkaya

Der Umsetzungsraum vom Yazılıkaya (**I-Nr. 63**) arrangierte im Innenbereich die Teilnehmenden horizontal. Auch die Bildwerke waren nur partiell aus der horizontalen Blickrichtung erhoben. Eine Richtungsmacht in der Höhe ist erneut nicht zwingend zu erkennen. Die ›links‹/›rechts‹-Anordnung ist in Kammer A gut nachzuvollziehen. Links waren männliche, rechts weibliche Personen auf den Bildwerken. Was dies für die menschlichen Aktivisten und ihre Körperanordnung bedeutet, ist unklar. Ob geleitet durch die Bilder Menschenpaare mit männlicher Person links und weiblicher Person rechts arrangiert waren, bleibt Mutmaßung.

Zur Reinheit ist festzustellen, dass der Umsetzungsraum allein von kultisch reinen Personen zu betreten war, was für die Teilnehmenden demnach voraussetzen ist. Dass Reinigung an Schwellenräumen wie Durchgängen umgesetzt wurde, ist wahrscheinlich, aus dem Befund jedoch nicht zu verifizieren. Wasser spielte oftmals eine Rolle, was über Tonröhren in die Innenräume gelangte. Außerdem ist nachweisbar, dass die Räume baulich trennbar waren.

Die raumgreifenden Handlungen der ›Unterhaltung‹ dürften aus funktionalen Gründen jedoch eher nicht innerhalb der Anlage von Yazılıkaya stattgefunden haben. Nur auf dem Vorplatz vor dem Torbau III

4167 Möglicherweise auch auf Siegeln zu finden: altbabylonisches Siegel aus Tell Ačana/Alalaḫ (Schicht VII, Collon 1975, 60 Nr. 111 aus Raum 11); Collon 1994, 81–88: Siegel aus Syrien mit Stiersprung (?), s. auch Güterbock 2003, 128.

4168 Collon 1994, 81–88; Decker 2003, 31–79. Zum Stiersprung in Ägypten s. Breyer 2011, 472–476.

4169 Popko 1994, 291: Ringkämpfe oft in Zusammenhang mit Festen im ›offenen Raum‹.

4170 Zu Tippuwa s. III 1.3.2.1, zum Wettlauf s. III 6.1.3.1.

4171 Zum *ašuša*-Tor, s. III 1.3.1.1; zum Wettlauf III 6.1.3.1.

4172 s. II 5.6.

sind sie vorstellbar. In solchen Fällen aktivierte ein kleiner Teil der Anwesenden seine Touchscape, die wohl größere Anzahl der Anwesenden war lediglich durch die Visionscape passiv beteiligt. Die Ebene konnte mit ihren etwa 510 m² maximal 400 Menschen Platz bieten.

III 6.3.2 Umsetzungsraum Eflatun Pinar

Die Richtungen von Eflatun Pinar (**I-Nr. 30**) waren weniger klar bestimmbar als in Yazılıkaya. Gemischt sind die weiblichen und männlichen Gottheiten dargestellt und weibliche Quellgottheiten und männliche Berggötter im Raumarrangement nicht in ›links‹/›rechts‹ trennbar. Das Arrangement der Hauptfiguren wird nicht diskutiert, da die geschlechtliche Zuordnung der Hauptfiguren erhaltungsbedingt nicht eindeutig ist.

Die Fragen des vertikalen Arrangements lassen sich ebenfalls nicht eindeutig klären. Wahrscheinlich ist nur, dass die Fassade die menschliche Blickrichtung nach oben richtete. Von der Plattform war die Kopfhaltung jedoch horizontal, um die gesamte Fassade zu erblicken und das Legen des Kopfes in den Nacken nicht notwendig.

Fragen der körperlichen Reinheit und baulichen Beschränkung sind wie in Yazılıkaya nur unter allgemeinem Verweis auf die Voraussetzungen zur Wirksamkeit von Ritualen zu beantworten. Ein räumlich inszenierter Übergang von ›unrein‹ zu ›rein‹ könnte die Querung des Wasserlaufs vor Erreichen der Plattform, ein temporal inszenierter Übergang die Aktivierung des Wasseraustritts gewesen sein.

Die hier verorteten Performanzen⁴¹⁷³ könnten theoretisch im Becken, das einen ständigen Wasserpegel von 0,5 m hatte⁴¹⁷⁴, stattgefunden haben. Auch ohne steinerne Treppe wie in Yalburt (**I-Nr. 62**) dürften Menschen in das Becken gelangt sein und damit die körperintensive Touchscape praktiziert haben.

III 6.3.3 Zwischenergebnis Touchscape unter Berücksichtigung weiterer Anlagen

Die Faktoren Wasser und Wind markieren einen deutlichen Unterschied zwischen den Anlagen in der Wahrnehmung der Touchscape: Im Umfeld von Eflatun Pinar gab es Wasser, was zu Windzügen und (leichten) Veränderungen der Luftfeuchtigkeit führt, die sich auf das subjektive Temperaturempfinden auswirkten. Im Bereich von Eflatun Pinar wurden die Menschen also von Windzügen erfrischt, in den Kammern von Yazılıkaya hielten die Felsen den Wind eher ab. Der Felsen bot gleichzeitig einen Teilschutz gegen die Sonne, wobei in Eflatun Pinar keine Vorrichtungen zur Abschattung von Sonnenstrahlen erkennbar sind.

Fragen zur körperlichen Anordnung in Ausrichtungen im Raumarrangement bei Eflatun Pinar sind wie bei den anderen Wasserbecken als horizontal zu identifizieren. Die Gestaltung bei Yalburt beschränkte sich anscheinend auf den Beckenrand, was den Blick sogar eher nach unten lenkte. Die Körperhaltung von den umliegenden Hängen in Eflatun Pinar war ebenfalls eher nach unten gerichtet und auch die Funde von Köylütölu Yayla (**I-Nr. 50**) eigneten sich mit ihrer Höhe von nur knapp 1 m nicht, vertikal in den Raum zu wirken. In Kuşaklı lag die wasserführende Doline unterhalb der menschlichen Blickhöhe. Die Steinblöcke des sogenannten ^(NA4)huwaşi reichten nur leicht über Menschenhöhe. Gleiches gilt für die Sichtbarkeit des Wasserbeckens von Gölpınar. Nur die Stelen von Gölpınar könnten möglicherweise einen Blick nach ›oben‹ gefordert haben. Da allerdings der Großteil der Stelen unter⁻⁴¹⁷⁵ und nur selten überlebensgroß⁴¹⁷⁶ war, werden sie für die Analyse unterlebensgroß rekonstruiert. Auch alle bekannten, kleinformatigeren Wasserbecken blieben deutlich unterhalb der Menschenhöhe; der Blick war nach unten zu richten⁴¹⁷⁷.

4173 Zum *luli*- s. I 2.2.1.

4174 Zum Becken s. I 2.1.3.

4175 Altınyayla (**I-Nr. 4**): H 1,86 m; Atabey (**I-Nr. 6**): H 1,53 m. – Unterlebensgroß Boğazkale (**I-Nr. 10**): H 0,23 m; Boğazkale (**I-Nr. 11**): H 0,34 m; Boğazkale (**I-Nr. 12**): H 0,63 m; Boğazkale (**I-Nr. 13**): H (max.) 0,65 m; Boğazkale (**I-Nr. 15**): H (max.) 1,58 m; Boğazkale (**I-Nr. 16A**): H 0,9 m; Boğazkale, Kammer 2 (**I-Nr. 21**): H (max.) 1,5 m; Çağdın (**I-Nr. 23**): H 1,4 m; Çalapverdi

(**I-Nr. 24**): H 0,93 m; Çay (**I-Nr. 26**): H 2 m unterlebensgroß?; Delihasanlı (**I-Nr. 27**): H 1 m; Emirgazi (**I-Nr. 31**): H (max.) 0,9 m; Karga (**I-Nr. 46**): H ca. 1 m; Tell Açana (**I-Nr. 58**): H 0,85 m; Yağrı (**I-Nr. 61**): H 0,75 m.

4176 Fassılar (**I-Nr. 33**): H 7,35 m und möglicherweise Torbalı (**I-Nr. 59**): H (rek.) ca. 2,7–3 m.

4177 Arifegazili/Bişek (**I-Nr. 5**): H 0,97 m; Derbent (**I-Nr. 28**): H 0,91 m; Dokuz (**I-Nr. 29**): H 1,2 m.

Die Höhe der Bildwerke an den Toren und Durchgängen ist nur in Alaca Höyük bei den Sphingen überlebensgroß und fordert den Körper zu einer Blickrichtung nach oben auf. Die anderen Bilder sind ohne eine deutliche und damit eindrücklich spürbare Kopfbewegung visuell zu erfassen⁴¹⁷⁸. Sämtliche Bilder an Durchgängen liegen innerhalb des Berührbaren. Bei den Felsbildern verhält es sich anders. Etwa die Hälfte der Bildwerke ist über Augenhöhe angebracht und nur erfassbar, wenn man den Kopf zumindest leicht in den Nacken legt und den Blick nach oben richtet⁴¹⁷⁹. Dies führt auf der Ebene der Touchscape zu einer Minde- rung des körperlichen Größengefühls. Berührbar sind aber auch diese Bilder mit Solitärarstellungen, Reihungen und Inschriften überwiegend.

Den Blick nach unten erfordern vier Bildwerke auf Felsen, zu denen ebenfalls Inschriften bzw. Symbole und geformte Bilder gehören⁴¹⁸⁰. Annähernd auf Augenhöhe begegnet man den Bildern von Fıraktın, Imamkulu und Sirkeli 2⁴¹⁸¹. Wenn die Schalensteine bei Sirkeli und Fıraktın (**I-Nr. 34**) dem Trankopfer dienten, so führte die Libationsrichtung – wie bei Kammer 2 des Südburgkomplexes (**I-Nr. 21**) – nach unten, was in möglicher- weise chthonischem Kontext zu interpretieren ist, so weisen die Altäre von Emirgazi (**I-Nr. 31**) an, Libationen an die Sterblichen und Rauchopfer an die Göttlichen zu vollziehen.

In der Mikroebene konnte für Bildwerke festgestellt werden, dass eher horizontal als vertikal arrangiert wurde und die Bildwerke dementsprechend horizontal ›lesbar‹ sind⁴¹⁸². Auch in der Touchscape richten sich die Blicke der menschlichen Betrachtenden der Felsbilder zwar oft nach oben, doch sind die Bildwerke in den meisten Fällen greifbar und bleiben Teil der (potentiellen) Touchscape. Eine leichte Tendenz für eine ver- tikale Wirksamkeit der Felsbilder von oben auf die Betrachtenden herab kann erkannt werden. Stelen und Wasserbauwerke funktionieren zwar auch als vertikale Achsen, doch richtet man hier den Blick hier eher nach unten. Überwiegend agierte hethitische Touchscape jedoch auf der horizontalen Ebene. Körperhal- tungen mussten kaum verändert werden, um Bilderwelten zu erfahren. Fragen zur Anordnung der Körper mit einer ›links‹/›rechts‹-Differenzierung sind mithilfe der spärlichen Befunde nicht zu beantworten. Auch die Umsetzung der Konzepte von Reinheit ist anhand des Befundes bei den Wasserbauwerken, Stelen und Felsbildern nicht nachvollziehbar.

Für körperintensive Handlungen boten die Wasserbecken in ihrer Lage in leichten Senken ein gutes Ortsraumpotential. Hier war Platz für raumgreifende Handlungen wie Tanz und Wettkämpfe. Für die Fels- bilder Sirkeli 1 und 2, Hemite und Malkaya mit großer ebener Fläche und Multiscape⁴¹⁸³ gilt dies ebenso.

Auch innerhalb von Wasserbecken konnten Scheinkämpfe stattfinden. Gegen eine Umsetzung in den Becken von Eflatun Pınar (**I-Nr. 30**) und Yalburt (**I-Nr. 62**) spricht zumindest die geringe Tiefe nicht. Die Tiefe des Quellteichs von Kuşaklı war hingegen mit 3 m wie die der Staudämme eher ungeeignet für eine Inszenierung⁴¹⁸⁴. Die anderen Wasserbecken sind in ihren Formaten kleiner und dürften kaum Platz für die umfangreichen Umsetzungen geboten haben⁴¹⁸⁵. Bei Felsbildern ohne vorgelagerte ebene Bereiche sind kör- perintensive Handlungen abgesehen vom Aufstieg unwahrscheinlich⁴¹⁸⁶. Bei Hanyeri, Gâvurkalesi, Fıraktın, Hatip, Taşçı A, Imamkulu gibt es zumindest die Möglichkeit, dass vor den Felsbildern körperintensive Hand- lungen umgesetzt wurden⁴¹⁸⁷. Dieses Potential mag indizieren, dass bei den Felsbildern und Wasserbecken Ritualgeschehen umgesetzt wurde. Zumindest ist für Akpınar, Beyköy, Karabel A, Suratkaya und Taşçı B auszuschließen, dass hier eine größere Gruppe Ritualhandlungen im ›offenen Raum‹ praktizierte.

4178 Blick nach oben nur in Alaca Höyük (**I-Nr. 2**): Sphingen H (max.) 3,3 m. – Blick eher parallel bzw. nach unten: Alaca Höyük (**I-Nr. 2**): restliche Bildwerke; Boğaz- kale, Quellgrotte (**I-Nr. 14**); Boğazkale, Königstor (**I-Nr. 18**): H 2,25 m; Boğazkale, Sphingentore (**I-Nr. 19**): H (max.) 2,6 m; Boğazkale, Löwentor (**I-Nr. 20**): H 2,2 m; Karakız (**I-Nr. 43**): H (max.) 1,8 m; Kayalıpınar (**I-Nr. 47**): H 1 m; Ortaköy (**I-Nr. 54**): unterlebensgroß; Yesemek (**I-Nr. 66**): H (max.) 1,6 m.

4179 Akpınar (**I-Nr. 1**), Gâvurkalesi (**I-Nr. 35**), Hanyeri (**I-Nr. 38**), Hatip (**I-Nr. 39**), Hemite (**I-Nr. 40**), Malkaya (**I-Nr. 53**): H (max.) 3 m; Sirkeli 1 (**I-Nr. 55A**).

4180 Beyköy (**I-Nr. 9**) und trotz der Höhe von 2,4 m die Inschrift von Boğazkale-Nişantaş (**I-Nr. 22**), Taşçı A und B (**I-Nr. 57**).

4181 Fıraktın (**I-Nr. 34**), Imamkulu (**I-Nr. 41**), Sirkeli 2 (**I-Nr. 55B**).

4182 s. III 2.1.3.2.

4183 Zur Multiscape s. III 7.

4184 Kuşaklı (**I-Nr. 51**); Göllüce (**I-Nr. 36**); Gölpınar (**I-Nr. 37**); Karakuyu (**I-Nr. 44**); Köylütolu Yayla (**I-Nr. 50**).

4185 Dokuz (**I-Nr. 29**): T nur 0,5 m; Emirgazi-Becken (**I-Nr. 31**); Köylütolu Yayla-Steinbecken (**I-Nr. 50**): Innen- maß kleiner als 1,8 m lang.

4186 Akpınar (**I-Nr. 1**), Beyköy (**I-Nr. 9**), Karabel A (**I-Nr. 42**), Suratkaya (**I-Nr. 56**), Taşçı B (**I-Nr. 57B**).

4187 Zu Größen der Multiscapes s. Tabelle 2 S. 424–435: Fıraktın (**I-Nr. 34**); Hatip (**I-Nr. 39**); Taşçı A (**I-Nr. 57A**); Imamkulu (**I-Nr. 41**).

Die Bewegungsabläufe auf den Wegen der Prozession und des Umzugs erforderten Anstrengungen in unterschiedlicher Güte. Der Weg von der Siedlung zum Becken von Eflatun Pınar bzw. von Boğazkale nach Yazılıkaya unterscheiden sich deutlich. In Eflatun Pınar mussten zwischen Siedlung und Umsetzungsraum nicht zwingend markante Steigungen überwunden werden, der Sichtbezug blieb annähernd konstant bewahrt – ob er es tatsächlich wurde, kann nicht entschieden werden – und die Distanz war in weniger als einer Viertelstunde – selbst bei sehr langsamer Schrittgeschwindigkeit – zu überwinden⁴¹⁸⁸.

Keines dieser drei Merkmale gilt für den Weg aus der Stadt Hattuša z. B. vom Burgberg nach Yazılıkaya. Durch das Bachbett des Büyükkaya-Flusses ergaben sich sowohl auf einem Weg, der die Büyükkaya, als auch einem, der das Yerkapı passierte (**I-Nr. 19**), An- und Abstiege, die gleichzeitig den Sichtbezug unterbrachen. Keiner der Wege nach Yazılıkaya dürfte bei angemessener Geschwindigkeit unter einer halben bis dreiviertel Stunde zurückgelegt worden sein, was zu einem größeren Energiebedarf des Körpers und einer größeren Eindrücklichkeit geführt haben dürfte.

Bei den anderen Felsbildern und Wasseranlagen ist der räumliche Bezug nur ansatzweise zu klären: Bei Gâvurkalesi, Hanyeri und Sirkeli dürfte eine Prozession bzw. ein Umzug aufgrund der Nähe eher wenig körperliche Anstrengung erfordert haben, während z. B. in Kuşaklı der Aufstieg die Körper sicherlich intensiver beanspruchte.

Auf diese Aspekte der Touchscape in der Bewegung und im Temperaturempfinden sei nur allgemein verwiesen. Auf die räumliche Nähe wurde bereits bei der Differenzierung der Ritualteilnehmenden Bezug genommen⁴¹⁸⁹.

III 7 Multiscape

III 7.1 Konzepte

Auf die Darstellung der Konzepte von Schriftquellen und Bildwerken zur Multiscape wurde verzichtet, denn sie ergäben eine unnötige Redundanz. Bereits mehrfach wurde thematisiert, dass die einzelnen Scapes nicht ohne die Aktivierung mindestens einer anderen Scape möglich gewesen sind⁴¹⁹⁰. Die Separierung der Scapes war lediglich analytisches Mittel. Das zu den Konzepten der einzelnen Scapes Gesagte gilt für die Multiscape, denn in ihr wurde die Lebenswelt gelebt, die Praxis umgesetzt und die einzelnen Scapes ein- und ausdrücklich wirksam.

III 7.2 Umsetzung im Raum

Die Schnittmenge der Multiscape kombiniert die räumliche Anordnung der immobilien, passiv-mobilien und aktiv-mobilien Elemente in den verschiedenen Scapes zueinander. Sie bildet den potentiellen Umsetzungsraum anhand der topographischen Gegebenheiten mit den maximal möglichen Partizipationsstufen. In den Karten bei den jeweiligen I-Nummern ist sie violett eingefärbt, in der Tabelle 2 S. 424–435 sind die errechneten Werte gelistet. Im Folgenden wird aufgrund der Ausführungen zum Näheindex von einer distanzierten Aufstellung von maximal 0,8 Personen pro Quadratmeter ausgegangen⁴¹⁹¹.

Die errechnete durchschnittliche Multiscape lag bei etwa 3.550 m² mit 2.600 Personen in lockerer Aufstellung⁴¹⁹². Die der Wasserbauwerke war im Schnitt deutlich größer: 6.800 m² mit 5.400, während der

4188 Hemeier 2022, 10.

4189 s. III 2.3.2.

4190 s. II 1.3; II 5.7.

4191 II 5.6; III 2.1.2.5.

4192 16 Felsbilder: Akpınar (**I-Nr. 1**), Beyköy (**I-Nr. 9**), Fıraktın (**I-Nr. 34**), Gâvurkalesi (**I-Nr. 35**), Hanyeri/Gezbel (**I-Nr. 38**), Hatip (**I-Nr. 39**), Hemite (**I-Nr. 40**), Imamkulu (**I-Nr. 41**), Karabel A (**I-Nr. 42**), Malkaya (**I-Nr. 53**), Sirke-

li 1 und Sirkeli 2 (**I-Nr. 55**), Suratkaya (**I-Nr. 56**), Taşçı A und Taşçı B (**I-Nr. 57**), Yazılıkaya (**I-Nr. 63**). – Vier Wasseranlagen: Eflatun Pınar (**I-Nr. 30**), Gölpınar (**I-Nr. 37**), Kuşaklı Quellaustritt (**I-Nr. 51**), Yalburt (**I-Nr. 62**). – In ihrer Gesamtheit umfasst sie 3.567 m² mit 8.918/2.854 Personen. Die Wasserbauwerke liegen dabei bei 6.784 m² mit 16.960/5.427 Personen, die Felsbilder allein 2.763 m² mit 6.908/2.211 Personen.

Mittelwert der Felsbilder mit knapp 2.800 m² und 2.200 Personen weniger als die Hälfte der Multiscape der Wasserbauwerken umfasste. Wie bei den anderen Scapes wurde der Mittelwert ohne Innenräume gebildet, da diese den Mittelwert noch weiter reduzieren und nicht den ›offenen Raum‹ abbilden würden.

Inwieweit die Multiscape durch Überdachungen oder Zelte reduziert wurde, kann aus dem Befund nicht erschlossen werden. Angemerkt sei, dass eine Hinterbühne, wie in den Überlegungen zur Inszenierung dargestellt⁴¹⁹³, nicht unwahrscheinlich erscheint.

Diskutiert wird im Folgenden u. a. die Frage, ab welcher Größe der Multiscape ein Ortsraum als Umsetzungsraum für Ritualgeschehen unwahrscheinlich wird.

III 7.2.1 Umsetzungsraum Yazılıkaya

Bei der Betrachtung von Yazılıkaya (**I-Nr. 63**) wurde für die jeweiligen Kammern festgestellt, dass sie alle Scapes enthalten konnten und damit in ihrer gesamten Fläche Multiscapes waren. Die Mehrheit der Bildwerke und Handlungen war in der Visionscape potentiell gleichzeitig im gesamten Raum sichtbar, die Soundscape und Smellscape konnten sogar über den Innenraum hinausreichen. Vom äußeren Torbau III nach innen reduzierte sich das Ortsraumpotential. In der Mikroebene der Visionscape konnten eher statische von eher dynamischen Bildern differenziert werden, die möglicherweise handlungsleitend wirkten und eine Erhöhung der Verweildauer vor den Bildern Nr. 65/66 markierten. Für die aus den Texten bekannten multisensorischen Handlungen wie Opfer und Kultmahl boten die Kammern ebenfalls ausreichend Ortsraum. Die Aschereste und Knochenfunde weisen auf derartige Handlungen hin, auch wenn sie sicherlich nur einen Teil der ehemals verwendeten Zurüstung darstellen. Nur für die raumgreifenderen Handlungen der *duškaratta* der Touchscape boten die Bereiche innerhalb der Felsräume wenig Potential. Sie dürften eher in den Bereichen vor Torbau III zu lokalisieren sein. Der Befund des Schweineembryos bei Kammer D weist – wie aufgezeigt – möglicherweise auf ein Abwehrritual mit chthonischer Konnotation zwischen Kammer A und B⁴¹⁹⁴. Auch aufgrund der immobilen Anordnungen und Mikroebene der Bildwerke ist davon auszugehen, dass Yazılıkaya als ein Kontakt- und Übergangsraum angelegt war. Ob dieser für die Umsetzung des Totenrituals für die hethitischen Herrscher aktiviert wurde, muss offenbleiben. Da nur wenige Personen unmittelbar in diesem Ritual handelten, sprechen zumindest das Ortsraumpotential und die Multiscape nicht dagegen⁴¹⁹⁵.

Am Torbau III, wo Prozessionen und Umzüge von der Stadt angekommen sein dürften, beträgt die Schnittmenge von ebener Aufstellung mit Sound-, Smell- und Visionscape etwa 510 m², was maximal 410 Menschen Platz bot⁴¹⁹⁶.

Mit einer lockeren, aber raumfüllenden Aufstellung könnten im weiteren Verlauf zum Innenraum im Innenhof jedoch nur noch 90, in Kammer A wiederum 240 und in Kammer B 60 Personen aktiv an der Ritualpraxis in der Multiscape partizipiert haben. Durch die Größen der Sound- und Smellscapes über die Felswände hinaus war zumindest in den angrenzenden Bereichen passiv wahrnehmbar, dass in den Kammern (Ritual-)Handlungen vollzogen wurden.

III 7.2.2 Umsetzungsraum Eflatun Pınar

Aufgrund der baulichen und figürlichen Gestaltung sind für die potentielle Umsetzung des Ritualgeschehens in Eflatun Pınar einige Hinweise zu finden (**I-Nr. 30**). So dürfte das zentrale Geschehen mit RegisseurIn oder HauptdarstellerIn – vielleicht einem oder einer Herrschenden – auf der Plattform im Südwesten umgesetzt worden sein. Die Ausrichtung auf die Fassade wurde durch die Bildbezüge in der Visionscape und die

4193 Zu ›Hinterbühne‹ s. II 4.1.5.

4194 s. I 1.2.4; III 2.1.2.1.

4195 CTH 450 Kapešuš 2011a–d: Zwar sind alle aufgerufen, zu klagen, aber als AktivistInnen sind lediglich die *taptara*-Frauen bzw. die Alte, die ^{LÜ.MEŠ}ALAM.ZU₉ der LÜ ^{GIŠ}BANŠUR-Tischmann, der Mundschenk, ein

Palastbediensteter, Köche sowie SängerInnen bzw. Klagefrauen, ^{LÜ}*kīta*- (s. III 3.1.2), Spieler von *hunzinar*- bzw. TIBULA-Instrument benannt. Zum Totenritual CTH 450 s. I 1.2.2; zu Musizierenden s. III 3.1.1.

4196 s. **I-Nr. 63**: Scapes vor Torbau III.

beiden Schreitenden am Beckenrand wahrscheinlich. Wie beschrieben waren die immobilen, passiv- und aktiv-mobilen Elemente der Visionscape wie Teilnehmende, Zurüstung, Bildwerke, die Umwelt und vieles mehr sichtbar⁴¹⁹⁷. Bereits Bachmann beobachtete die Wechselwirkung zwischen den einzelnen Darstellungen mit dem Medium Wasser, das die Einzelemente optisch miteinander verbindet und durch das Spiegeln und Bewegen der Wasseroberfläche Lebendigkeit erzeugt⁴¹⁹⁸. Durch das Wasser war und ist die Temperatur tagsüber verringert und die Luftfeuchtigkeit erhöht. Dies wirkt sich bewusst und unbewusst auf das Fühlen und die Touchscape bzw. die Riechorgane und die Smellscape aus. Die Smellscape könnte besonders durch einen Opferbrand auf der Plattform aktiviert worden sein. Der Innenraum des Wasserbeckens bot weiterhin genug Fläche für die Performanzen der Touchscape.

Das Geräusch des Wassers verstärkte die Wirksamkeit in der im Sommer sehr trockenen Umwelt auf der Ebene der Soundscape. Mögliche intentionelle verbale Akte und Musik, semi-intentionelle Geräusche von Handlungen sowie nicht intentionelle Geräusche von Tieren ergänzten die Klangkulisse.

Dass im Lauf des Kultgeschehens der Geschmackssinn angesprochen wurde, ist denkbar. Der Steinblock im Süden des Beckens mag für die Übergabe von Opfern gedient haben. Die im Teich gefundenen Gefäße waren aber nicht nur für die Opferung und Libation nutzbar, sondern auch für die Speisung der Ritualteilnehmenden und könnten auf die Tastescape hinweisen.

Die gut 45 m² große Plattformfläche als menschlicher Umsetzungsraum bot in ihrer Multiscape bei einer lockereren Aufstellung mit Aktivitätsphasen etwa 30 Personen Platz⁴¹⁹⁹. Dieser kleine Zirkel dürfte der aktive, menschliche Fokus des Geschehens gewesen sein, während die steinerne Fassade den göttlichen Widerpart übernahm.

Die Multiscape reichte aber über die Plattform hinaus. Ihre Modellierung erstreckt sich talwärts und wurde durch die Wasserflächen mit ihrer negativen Aufstellungsaffordanz auf ca. 6.500 m² reduziert. Gut 5.000 Personen innerhalb dieser Multiscape partizipierten an allen drei räumlichen Wahrnehmungen. Sie waren damit besonders intensiv am Ritualgeschehen beteiligt, auch wenn sie außerhalb der Plattform eine eher passive Rolle übernahmen. Die relationale Anordnung in diesem Bereich bot nicht nur die Möglichkeit, Teil der Multiscape zu sein, sondern auch gleichzeitig das menschliche Aktivitätszentrum und den göttlichen Widerpart zu sehen. Dabei blickten die Menschen inner- und außerhalb der Plattform kollektiv nach Nordost. Bei dieser Himmelsrichtung ist vorteilhaft, dass der Sonnenstand den Blick nicht blendet.

Die das Becken umgebenden Hänge sind eher als Ränge zweiter Klasse zu betrachten. Sie waren zwar mit ihrer leichten Neigung komfortabel in der Aufstellung und von der Vision- und der Soundscape umschlossen, ihnen fehlte aber die Smellscape und in der Visionscape waren der Blick durch den Sonnenstand und der Körper durch den großen Winkel zwischen den Aktivitätszentren stets zu Ausgleichsreaktionen gezwungen.

Die zeitgleiche Siedlung im Südwesten gehörte lediglich entfernt zur Visionscape. Die Sound- und Smellscape reichten im Modell nicht bis zu ihr.

Eflatun Pınar enthält somit Potential für eine kollektive Multiscape, in der alle sensorischen Fähigkeiten des Menschen aktiviert werden konnten. Durch diese Multiscape verstärkte die Anlage wiederum die Wirksamkeit des Ritualgeschehens in der zeitgenössischen Lebenswelt. Neben der sensorischen Wirksamkeit bietet der Ortsraum die Möglichkeit, das aus den Texten bekannte Ritualgeschehen durchzuführen. Die Aktivierung des Wasseraustritts aus den Berggottheiten könnte den Beginn der göttlichen Kontaktaufnahme in der Vision- und Soundscape markiert haben und möglicherweise auf ein Zeichen des oder der HauptdarstellerIn erfolgt sein. Ein Sichtbezug zwischen der Kammer hinter den Bildwerken und der Plattform war über die schießchartenartigen ›Fenster‹ gewährleistet. In den ca. 17,5 m² großen Raum hinter der Fassade passten zwar 14 Personen, doch kam die Regiedominanz eher einer einzelnen Person zu. Nach dem Ende der Kontaktaufnahme konnte der Wasseraustritt wieder geschlossen und das Becken in den »Normalzustand«⁴²⁰⁰ versetzt worden sein, das damit eine parallele Alltagsrealität bot. Das Ritualgeschehen hätte demnach – wie von der Ritualtheorie gefordert – Anfang und Ende⁴²⁰¹.

4197 Hemeier 2022, 12.

4198 Bachmann – Özenir 2004, 118.

4199 s. III 2.1.2.2.

4200 Bachmann – Özenir 2004, 118.

4201 s. II 3.1.1.

Durch die bauliche Inszenierung, aber auch die Regulierung des Ritualgeschehens im Landschaftsraum war im Vergleich zur Multiscape von Yazılıkaya die zentrale Umsetzungsfläche klein. Selbst in der kleinsten Multiscape in Kammer B war mit 60 Personen mehr Platz, als auf der Plattform mit 30 Personen. Vergleicht man jedoch die erweiterte Multiscape so konnte das Geschehen am Wasserbecken von Eflatun Pinar von deutlich mehr Personen in der Multiscape wahrgenommen werden als bei Yazılıkaya vor Torbau III.

Das Aufstellungspotential entspricht zumindest der Gruppengröße von 30 Aktivisten in den Konzepten der Texte für kleinere Siedlungen. Bei den großen Festritualen in der Hauptstadt konnten noch deutlich mehr Personen teilnehmen, sie wurden aber bewusst vom aktiven Geschehen ferngehalten, während in Eflatun Pinar bei bis zu 5.000 Personen sicherlich die gesamte Bevölkerung partizipieren konnte.

Ein Unterschied zwischen den Intentionen der Felsanlage Yazılıkaya bei der Hauptstadt und einer lokalen Ansiedlung mit einem Quellheiligtum zeichnet sich hier ab. Bei der Hauptstadt war die Segregation⁴²⁰² des Hauptdarstellenden – wer auch immer er oder sie war – regulierter als bei der Siedlung, wo die Bevölkerung diese Person bei ihrem Wirken speziell inszeniert wahrnehmen konnte.

III 7.2.3 Zwischenergebnis Multiscape unter Berücksichtigung weiterer Anlagen

Bei den Umsetzungsräumen der anderen Felsbilder und Wasserbauwerke sind weniger bauliche Regulierungen als bei den diskutierten Fallbeispielen bekannt. Daher wurden zur Erstellung der Multiscapes die ebeneren Bereiche vor den Anlagen besonders berücksichtigt.

Die Multiscape bei den Wasserbauwerken besitzt aufgrund der topographischen, ebenen Gegebenheiten ein fast unbeschränktes Ortsraumpotential. Bei Gölpınar, dem Quellaustritt von Kuşaklı und Yalburt wurde es hauptsächlich durch die Überlagerung mit der Smellscape reguliert und erreichte annähernd die Maximalgröße von bis zu 5.800 Personen⁴²⁰³. Yalburt, die Doline bei Kuşaklı und Gölpınar, aber auch die gesamte Multiscape von Eflatun Pinar gehören damit zu einer Gruppe, die auf eine große Partizipationsstruktur ausgelegt war.

In Kuşaklı bei dem sogenannten ^(NA₄)*huwaši* hingegen wurde durch die Kombination von topographischen und baulichen Gegebenheiten auf der Hügelkuppe mit den multimodalen Scapes ermittelt, dass die Multiscape ein reduziertes Potential für lediglich 450 Personen besaß⁴²⁰⁴. Das im Umfeld der Doline wie bei den anderen Wasserbauten fast unbeschränktes Ortsraumpotential war durch das aus der elektrischen Kartierung bekannte Bauwerk reguliert. Diese Anlage ist somit vom räumlichen Aufbau eher mit der Ebene vor Torbau III in Yazılıkaya zu vergleichen, denn eine bauliche Segregation fand auch hier statt. Da aufgrund der Schriftquellen, die dieses Raumkonzept beschreiben⁴²⁰⁵, die Teilnahme des Großkönigs an Festritualen in diesem Umsetzungsraum wie in Yazılıkaya sehr wahrscheinlich ist, wird gefolgert, dass dieses Gruppenmerkmal – die durch bauliche Gestaltung erzielte Segregation – eine Voraussetzung für die Inszenierung des Großkönigtums war.

Die modellierte Multiscape bei den Felsbildern ist wiederum in drei Gruppen zu differenzieren: eine mit sehr kleinformatigem Aufstellungspotential von 40–270 Personen, eine mit einem mittleren von 2.160–4.000 Personen und eine, die sich potentiell mit mehr als ca. 4.000 Teilnehmenden an die Wasserbauwerke annähert.

Zur ersten Gruppe mit sehr kleiner Multiscape gehören – in aufsteigender Größe – Beyköy, Taşçı B, Akpınar, Suratkaya, Hanyeri und Gâvurkalesi⁴²⁰⁶. Doppelt so viel Aufstellungspotential wie die nur flüchtig ausgeführten bzw. am Steilhang gelegenen genannten ersten vier Bildwerke boten Hanyeri und Gâvurkalesi mit annähernd ebener Standfläche für über 200 Teilnehmende. Beyköy, Taşçı B und Suratkaya war gemeinsam, dass es sich um einfache Ritzungen und Schriftzeichen handelt. Zur Reduzierung der Multiscape auf unter 200 Personen trug daher vor allem ihre begrenzte Sichtbarkeit sowie der damit nicht in Übereinstimmung zu bringende Abtrag der Smellscape bei. Auch bei dem zwar weithin von unterhalb sichtbaren, überlebensgroßen Bildwerk von Akpınar überlagerte der nach oben erfolgende Abtrag der potentiellen Smellscape von

4202 s. II 4.1.5.

4203 s. Tabelle 2 S. 424–435; Gölpınar (I-Nr. 37); Kuşaklı (I-Nr. 51), Yalburt (I-Nr. 62).

4204 Kuşaklı (I-Nr. 51) 556 m² mit 1.390/445 Personen.

4205 s. I 1.2.1.1.2.

4206 s. Tabelle 2 S. 424–435.

einem Emissär vor dem Bildwerk nicht die Visionscape. Die Multiscape aus Vision-, Sound- und Smellscape in unmittelbarer Nähe des Felsbildes bot nur Raumpotential für knapp 80 Personen. An dem Steilhang von Akpınar war weiterhin durch das Gefälle die Aufstellung erschwert, eine ebene Fläche vor dem Felsbild gibt es nicht und selbst diese kleine Multiscape bietet eine eher negative Affordanz für eine Aufstellung.

Da diese Scapes nur zu kleinen Multiscapes zu kombinieren sind und die topographischen Gegebenheiten ein negatives Aufstellungspotential indizieren, wird für die Anlagen von Akpınar, Beyköy, Suratkaya und Taşçı B gefolgert, dass sie nicht für die Umsetzung von Handlungen in Gemeinschaften konzipiert waren. Ihre Funktion ist damit wahrscheinlich außerhalb des kollektiven Ritualgeschehens zu vermuten.

Anders verhält es sich bei den in der Multiscape eng beieinanderliegenden Hanyeri und Gâvurkalesi. Sie bieten Raum für 260 bzw. 270 Personen. Es gibt jeweils eine, wenn auch kleine ebene Fläche, die Visionscape reicht in den Raum hinein, und die anderen Scapes sind, wenn auch nur partiell, damit in Einklang zu bringen. In Gâvurkalesi konnte sogar partiell die oberhalb gelegene Siedlung Teil der Smell- und Soundscape gewesen sein. In diesen Ortsräumen sind kollektive und damit möglicherweise rituelle Handlungen ermöglicht. Die Anlage von Gâvurkalesi mit ihren Felsbildern in unmittelbarer Umgebung der Siedlung erscheint jedoch von der Anordnung und dem Bildthema eher wie die Gestaltung der Mauern von Alaca Höyük (**I-Nr. 2**) und Kayalıpınar (**I-Nr. 47**). Sowohl die Einfassung in eine Verteidigungsanlage, das Thema der Adoration als auch der Stil der thronenden Göttin sind vergleichbar⁴²⁰⁷. An diesen Mauer- bzw. Torarealen dürften zwar ebenfalls Rituale stattgefunden haben, doch liegen sie *per definitionem* nicht im ›offenen Raum‹. Gâvurkalesi wird somit als Übergangsbereich vom ›offenen‹ in den bebauten Raum an einer Befestigung und nicht als Felsbild im ›offenen Raum‹ identifiziert⁴²⁰⁸.

Ein Sprung ist es zur potentiellen Menge der Teilnehmenden der zweiten, mittleren Gruppe mit 2.160-4.000 Personen. Zur ihr gehören – erneut in ansteigender Größe – Fıraktın, Hatip, Karabel A, Taşçı A, Imamkulu⁴²⁰⁹. Entgegen dem zu Taşçı B Gesagten mutet das ebenfalls nur schemenhaft angelegte Taşçı A an. Hier erreichte die Multiscape in dem engen Tal ein Aufstellungspotential von bis zu 3.250 Personen, auch wenn das teils ansteigende Gelände wie in Karabel keine besonders körperintensiven Handlungen ermöglicht haben dürfte⁴²¹⁰. In Taşçı A bot aber die oberhalb gelegene Höhlung komplexere Handlungspotentiale. Diese Höhlung könnte wie die Spalte in Yazılıkaya eine Kontaktzone zu chthonischen und damit verehrungswürdigen Elementen gebildet haben, da diese wie unter Mindscape dargelegt, Kontakte zu unterirdischen Gottheiten ermöglichten⁴²¹¹. Eine kleine Ebene lag ebenfalls davor, während das benachbarte Taşçı B wohl zumeist in unmittelbarer Nähe oder sogar im Flusswasser lag und damit ohne unmittelbares Aufstellungspotential.

Bei den anderen Felsbildern überlagerten sich die Vision-, Sound- und Smellscape ebenfalls in größeren Bereichen. In Fıraktın ist das Felsbild Teil einer Geländestufe. Dass dieses Bild an einem heute nicht unbedingt prominent zu nennenden Platz angebracht ist, wurde von allen Besuchenden aus westlicher Sicht notiert. Durch die Anwendung der Scapes auf den Umsetzungsraum von Fıraktın wird aber deutlich, dass es sich um einen klar strukturierten, halbkreisförmigen Bereich handelt, in dem die Sinne synästhetisch bei maximal 2.160 Personen angesprochen worden sein könnten. Irrelevant ist, welches Fest dort stattgefunden hat. Das Aufstellungspotential ermöglicht die Teilhabe einer größeren, aktiven und passiven Gemeinschaft. Und wenn man der Hypothese folgt, dass die Felsbilder Markierungen von Umsetzungsräumen des Ritualgeschehens gewesen sein könnten, dann dürften hier die Aktionen stattgefunden haben, die typisch waren für das hethitische Ritualgeschehen. Dazu gehörten Musik und die Invokation, der Sprechakt zu Beginn des Rituals. Die Soundscape in Fıraktın dürfte die Visionscape sogar noch überlagert haben. Zumindest im Randbereich der Felsstufe nahe dem Bild waren Geräusche wahrnehmbar. Gleiches gilt für die Smellscape, die eher hangparallel und damit teilweise außerhalb der Visionscape modelliert wurde. Ein Teil könnte auch über die Felskante oberhalb gezogen sein. Zwei verschiedene, räumliche Handlungsebenen sind damit erkennbar: eine auf der Fläche unmittelbar vor, eine oberhalb des Bildwerkes. Eine direkte Interaktion

4207 Die Bilder von Sirkeli liegen zwar ebenfalls unterhalb einer Siedlung, sind thematisch aber nicht anzuknüpfen.

4208 Wie es auch zur Datierung ins 15./14. Jh. im Nahbereich der Siedlungen passender ist, s. III 2.1.3.6.

4209 Werte s. Tabelle 2 S. 424–435: Fıraktın (**I-Nr. 34**); Hatip (**I-Nr. 39**); Karabel A (**I-Nr. 42**); Taşçı A (**I-Nr. 57A**); Imamkulu (**I-Nr. 41**).

4210 Zu diesen s. III 6.1.3.

4211 Zu Höhle (Spalte?), Grube s. III 1.3.3.2.

bzw. der Austausch zwischen den Ebenen war jedoch nicht möglich, die Bereiche waren klar separiert. Die Schalensteine oberhalb sind zwar wie argumentiert natürlichen Ursprungs⁴²¹², in sie könnte dennoch in die Erde ›nach unten‹ libiert worden sein. Opfer und Libationen oberhalb lägen zwar außerhalb der Visionscape, aber immerhin innerhalb der Sound- und Smellscape. Auf der unteren Ebene teilten Bachläufe die Ebene. Da ihr Verlauf im 2. Jt. unbekannt ist und das Bachbett morphologisch nicht so weitläufig, als dass es nicht binnen der Scapes lag, wurden sie zumindest in ihrer heutigen Gestalt bei der Berechnung berücksichtigt. Beide potentiellen Handlungsebenen boten genügend Ortsraum für ›Unterhaltungen‹. Spuren der baulichen Segregation fehlen. Eine herausragende Positionierung ist lediglich für die AkteurInnen außerhalb der Multiscape oberhalb auf der Felskante vorstellbar.

Auch bei den anderen Felsbildern dieser Gruppe – Hatip, Karabel A, Taşçı A, Imamkulu – gab es eine Felsstufe bzw. eine Felswand, die jedoch nicht unüberwindlich oder unbesteigbar hoch ist. Ein direkter Weg zwischen den Ebenen war jedoch wie in Fıraktın nur unter Zuhilfenahme der Hände oder von Hilfsmitteln möglich. Der Einsatz von Leitern im Rahmen des Ritualgeschehens ist zumindest durch die Bilder von Alaca Höyük (I-Nr. 2) belegt.

In der steilen Wand über Taşçı A bot sich an der Höhlung lediglich Ortsraumpotential für eine Person. Die Distanz zum Geschehen vor dem Felsbild war bei Hatip und Karabel A relativ groß.

Bemerkenswert ist weiterhin, dass von der vermuteten, oberhalb von Hatip gelegenen Siedlung das Felsbild nicht sichtbar war. Auch an der Sound- und Smellscape partizipierten die BewohnerInnen, wenn sie in ihrer Behausung blieben, eher nicht. Dies ist anders als in Gâvurkalesi und Sirkeli, wo eine Teilhabe an Sound- und Smellscape zumindest partiell aus dem Siedlungsbereich möglich war.

Besonders hervorzuheben ist bei den Anlagen, dass sich in der Visionscape der menschliche Blick von unten nach oben zu richten hatte, die anderen Scapes aber auch von oben nach unten wahrnehmbar waren. Ob die Handlungen ebenso außerhalb der Visionscape umgesetzt worden sein konnten und das Wissen um die Bildanlage genügte, ist fraglich. Ob an diesen Felsbildern Ritualgeschehen stattfand, ist ebenfalls nicht verifizierbar. Mithilfe des Scape-Modells konnte jedoch zumindest gezeigt werden, dass potentiell die für das Ritualgeschehen wahrscheinliche Multiscape erzeugt und der Ortsraum für Ritualgeschehen geeignet war.

Die dritte Gruppe mit potentiell über 4.000 Personen in den Multiscapes vereint die Felsbilder in Kilikien – Sirkeli 1 und 2 und Hemite – sowie Malkaya⁴²¹³. Die Aufstellung war in allen Fällen in einem ebenen Ortsraum möglich, was die Größe der Multiscapes erklärt. In Sirkeli und Hemite kam wie bei der zweiten Gruppe eine Aufstellung über den Bildern hinzu. Sirkeli zeigt sich dabei ähnlich wie Fıraktın, denn hier befinden sich Schalensteine und eine Bauanlage, auch wenn deren Zeitstellung nicht eindeutig ist. Diese Bereiche waren potentiell Teil der Sound- und Smellscape. Auch für diese kann das Fehlen der Visionscape für die Areale oberhalb als Umsetzungsräume nicht erklärt werden. Von oben nach unten konnten jedoch die Handlungen arrangiert gewesen sein. Ob dies mit einem chthonischen Aspekt einer Verehrung für Gottkönige einherging, die nun zur ›Unterwelt‹ gehörten, kann nur als Frage aufgeworfen werden. Dann würde es aber bedeuten, dass die Multiscape, d. h. die Scapes inklusive der Visionscape nur eine untergeordnete Relevanz hatten.

Das Thema des Steinblocks von Malkaya war bereits bei der bildimmanenten Betrachtung ein Sonderfall⁴²¹⁴. Als solcher bestätigt er sich auch bei der Beobachtung des Maximums von 5.820 potentiellen Personen in der Multiscape.

Zusammenfassend ist festzustellen, dass Wasserbauwerke eher der Inszenierung und die Bauanlagen von Yazılıkaya und Kuşaklı eher der Segregation dienten. An den Felsbildern der Gruppen zwei und drei war zumindest potentiell das aus den Schriftquellen bekannte Ritualgeschehen in ›offenen Raum‹ umsetzbar. Nur bei den Felsbildern mit Ritzzeichnungen der Gruppe eins ist wahrscheinlich, dass sie nicht als Umsetzungsraum des Ritualgeschehens angelegt waren.

4212 Zu Schalensteinen s. III 2.1.2.4.

4214 Malkaya s. III 2.1.3.4.

4213 s. Tabelle 2 S. 424–435: Sirkeli 2 (I-Nr. 55B); Hemite (I-Nr. 40); Sirkeli 1 (I-Nr. 55A); Malkaya (I-Nr. 53).