

IV ABSCHLUSSBETRACHTUNG

IV 1 Hypothesenprüfung

Zu Beginn der Methodenentwicklung wurden drei Arbeitshypothesen angeführt, die im Folgenden abschließend zu prüfen sind⁴²¹⁵:

IV 1.1 Bildwerke als stellvertretende oder als immanente Gottheiten

Zur Beurteilung der Frage, ob Bildwerke als Stellvertreter und potentielle Erscheinungsorte oder immanent als Gottheiten (»Hierophanien«⁴²¹⁶) galten, wurde nach konzeptionellen Hinweisen in der visuellen Mikroebene und bei den passiv-mobilen Bildwerken gesucht⁴²¹⁷.

Die »sakrale« Interpretation der Felsbilder argumentiert mit der Darstellung von Gottheiten in der Mikroebene. Im Rahmen der Vision- und Soundscape konnte jedoch festgestellt werden, dass Gottheiten in ihre Bilder mithilfe von Sprechakten gerufen werden mussten, da sie ihre Bilder verlassen konnten und ihre Anwesenheit zeitlichen Grenzen unterlag⁴²¹⁸. Vor ihrer Invokation standen umfangreiche Handlungen wie die Reinigung und Salbung der Objekte, was in der Smell- und Touchscape wirkte⁴²¹⁹. Es stellte sich ferner heraus, dass Darstellungen von Gottheiten stetiger menschlicher Fürsorge bedurften und nicht ohne die Menschen(darstellung) im »offenen Raum« verblieben⁴²²⁰. Dies alles spricht gegen eine dauerhafte, bildliche Immanenz von Gottheiten in ihren Darstellungen, auch wenn für die immobilen und passiv-mobilen Bilder den aktiv-mobilen Lebensformen Fürsorge übertragen war. Es bestätigt auch die Überlegungen gegen die statische Dichotomie »sakral«/»profan«, die eher als manipulierbare Differenzierung »rein«/»unrein« mit einer körperlichen Vermittlung zwischen den Zuständen⁴²²¹ prognostiziert wurde⁴²²². Erst Handlungen bereiteten die Abbilder und Symbole für die zeitlich befristete Inkorporierung vor.

Daraus folgt analog für die Darstellungen von Gottheiten in Felsbildern, dass die Darstellung lediglich Potential für göttliche Anwesenheit bot. In ihrer dauerhaften Präsenz standen Bilder demnach stellvertretend für Gottheiten und nur in temporaler Sequenz während des Rituals als Gottheit. Die Darstellung der Gottheiten bot sakralisierbare Qualitäten und war eine Voraussetzung für göttliche Präsenz. Um göttliche Präsenz zu erlangen, musste den Gottheiten möglicherweise diese gegenständliche oder zumindest ortsgebundene Form angeboten werden.

Wenn eine Gemeinschaft demnach beispielsweise nach Eflatun Pınar oder Yazılıkaya zog, handelte es sich um einen Umzug zu einem sakralisierbaren Raum und nicht um eine Prozession mit für die Gottheitsbilder demonstrativem Charakter, deren Ziel wiederum oftmals die jährliche Erneuerung des göttlichen Potentials im Rahmen von Reinigungsritualen war. Die oben zusammengestellten Rituale, bei denen Gottheitsbilder in den »offenen Raum« transportiert wurden, fanden ihre Umsetzung somit eher nicht an den Felsbildern. Dies mag auch ein Hinweis sein, dass ^(NA₄) *huwaši*, die u. a. Ziel von Prozessionen waren, nicht mit Felsbildern gleichzusetzen sind.

4215 s. Einleitung zu II.

4216 s. II 4.1.3; gegen »Hierophanien« sprach sich bereits Wilhelm aus, s. Einleitung III 2.2.5.

4217 Zur Mikroebene mit Darstellungen von Gottheiten s. III 2.1.3.1; zu passiv-mobilen Bildwerken III 2.2.5.

4218 Zu Gottheitsbildern s. III 2.1.3.1; zu Sprechakten III 3.1.2; vor allem beim Telipinu-Mythos (III 1.5.1) gut zu analysieren.

4219 Zur Mindscape der Reinigung (mit Wasser) s. III 1.3.3.2; zu Reinigung per Smellscape s. III 4.1; zu Reinigung per Touchscape III 6.1.2.

4220 Analyseergebnis s. III 2.1.3.2; Interpretation s. III 2.1.3.6; zu »Raumpfleger« s. auch III 6.2.2.

4221 s. III 6.1.2.

4222 s. II 1.2.1; II 3.1.2.

Wenn Gottheiten in ihre Bildwerke einberufen werden konnten und ihre Bilder dadurch Agency⁴²²³ erhielten, stand zu überlegen, welche Rolle dann der solitären Darstellung der menschlichen Herrscher auf den Felsbildern zukam⁴²²⁴. Rituale zur Erlangung der Anwesenheit der Herrscher sind nicht bekannt. Dennoch ist es zumindest denkbar, dass ihre Darstellung stellvertretend für den nicht persönlich anwesenden (Groß-)König fungieren konnte. Die Bezeugung von Ehrerbietung bei königlichen Abbildungen ist nicht auszuschließen. Dies wäre ebenfalls eine rituelle Handlung.

Eine Interpretation als ›profanes‹ Monument erklärt aufgrund der Darstellungsweise des (Groß-)Königs auch ihre Funktion nur unzureichend⁴²²⁵. Einer solchen Deutung der Solitärdarstellung sind u. a. bildimmanent die Darstellungspraxis im ›Sonnengottornat‹⁴²²⁶ und prinzipiell die kritisierte Dichotomie ›sakral‹/›profan‹ entgegenzuhalten. Die kriegerische Selbstrepräsentation sei in den Kontext der Legitimation und »Landnahme« zu stellen, die Darstellung als oberster Priester, die mit dem ›Sonnengottornat‹ verbunden ist, jedoch kaum. Außerdem gab es wie dargelegt die strikte Trennung zwischen ›sakral‹ und politisch (›profan‹) im Hethitischen nicht⁴²²⁷.

Der symbolisch-politische Schutz der königlichen Darstellungen könnte weiterhin laut des Agency-Gedankens – vor allem, wenn die Darstellung mit Gottheiten erweitert war – auch die Umsetzung von Ritualgeschehen an diesen Ortsräumen erfordert haben⁴²²⁸. Die Bildwerke enthielten somit Efficacy, die jedoch von Menschen stets reproduziert werden musste. Damit wären die Felsbilder eben nicht – oder zumindest nicht nur – potentielle Markierungen von historischen Einflussgebieten, sondern Stellvertreter göttlicher und möglicherweise herrschaftlicher Erscheinung.

Das eine schließt das andere dabei nicht aus, denn soweit aus den Texten erkenntlich, ist in der hethitischen Vorstellungswelt ein Übergang wie an einem Pass rituell zu begleiten, auch wenn es nicht immer typische Übergangsrituale sind⁴²²⁹.

Abschließend ist festzuhalten, dass immobile und passiv-mobile Bildwerke in der hethitischen Mindscape wohl zeitlich befristete Aufenthaltspotentiale und -qualitäten in Stellvertretung für das Dargestellte geformt, aber von ihnen auch Efficacy auf ihre aktiv-mobile Umgebung ausgeübt worden sein dürfte, die dadurch aufgefördert war, mit ihnen zu interagieren.

IV 1.2 Umsetzungsraum von Ritualgeschehen

Eine weitere Arbeitshypothese und Fragestellung war, ob Felsbilder, Wasserbecken und Stelen Umsetzungsräume von Ritualgeschehen markierten. Grundlegend ist anhand der Konzipierungen der Mindscape die Erkenntnis, dass es im ›offenen Raum‹ Ritualgeschehen gab und die Homogenität des Raums aufgebrochen war⁴²³⁰. Die Landschaft implizierte Konzipierungen, die sich als besonders sakralisierbar für Ritualgeschehen eigneten. Felsbilder und andere ortsfeste Anlagen wurden als potentielle Umsetzungsräume untersucht, denn sie sind dauerhaft visuell und heute noch erkennbar im Befund aus der Homogenität des Raums herausgehoben. Außerdem wurde oben festgestellt⁴²³¹, dass die Aktivierung der Bildwerke als göttliche Stellvertreter eine Interaktion war, die Anwesenheit von Menschen und ein gewisses Raumpotential erforderte. Für die Anlagen des ›offenen Raums‹ war analog zu folgern, dass sie – wenn überhaupt – wie die Bildwerke

4223 Zu Agency II 4.1.3.

4224 Zu Solitärdarstellungen s. III 2.1.3.5.

4225 Zu ›sakral‹/›profan‹ s. II 1.2.1; zur Dichotomie ›sakral‹/›profan‹, die einen Zustand beschreibt und ihrer Auflösung durch menschliche Aktivität und manipulierende Körperlichkeit unter Verwendung des Begriffspaares ›rein‹/›unrein‹ s. II 3.1.2; zur hethitischen Mindscape von (reinigendem) Wasser III 1.3 und III 1.6; zu Vorstellungen von Entsorgungskonzepten s. III 1.4; zu den körperlichen Reinigungshandlungen s. III 6.1.2.

4226 Zum Sonnengottornat‹ s. III 2.2.1.2; vor allem Bonatz 2007a, 111–136, auch wenn er zu politischer Interpretation der Felsbilder gelangt.

4227 s. III 1.6.

4228 Genauer s. IV 1.2.

4229 Contra Hawkins 2015, 6 zu Karabel (I-Nr. 42): »There is nothing obviously sacred about the location of the relief except in so far as a pass or frontier might attract that sanctity«. Zum Konzept der Übergangsrituale s. II 3.1.3, zu räumlichen Schwellen- und Übergangssituationen s. III 1.3.1.3; zu Fokuslokalitäten des Kultes s. III 2.2.6; zu Straßen/Kreuzungen und ihren Ritualen s. I 1.2.2.5.1.

4230 s. III 1.6.

4231 s. IV 1.1.

selbst nicht aus sich heraus ›sakrale‹ Qualitäten hatten, sondern dass diese erst durch die menschlichen AkteurInnen in den ›offenen Raum‹ gebracht und reproduziert wurden. Das wiederum bedeutet, dass ein Ortsraumpotential für die Aufstellung von Menschen zwingende Voraussetzung für die Identifizierung von Räumen als ›sakralisierbar‹ in der umgebenden Landschaft ist. Wenn nun die Frage ist, ob Felsbilder Umsetzungsräume des in den Texten konzipierten Ritualgeschehens waren, so sind Aufstellungspotentiale Bedingung. Welche Hinweise könnte es also geben, dass die genannten Ortsräume Umsetzungsräume von Ritualgeschehen waren? Diesbezüglich wurden die Größen der Multiscapes als Indikatoren für potentielle Aufstellungsbereiche bewertet⁴²³².

Ergebnis ist, dass nur ein Teil der Felsbilder geeignete größere Aufstellungsflächen in der Multiscape bieten. Für die Anlagen von Akpınar, Beyköy, Surat kaya und Taşçı B liegt die Multiscape unter 125 Teilnehmenden und die räumliche Affordanz erschwert eine Aufstellung. Für diese Anlagen ist es – unabhängig vom Thema ihrer Darstellung – unwahrscheinlich, dass sie in der damaligen Lebenswelt für die Umsetzung von Handlungen in Gemeinschaften wie einer Ritualgemeinschaft dienten.

Die etwa doppelt so großen Flächen von Hanyeri und Gâvurkalesi sowie die auf der Hügelkuppe bei dem sog. ^(NA4) *huwaşi* von Kuşaklı (**I-Nr. 51**) und bei Yazılıkaya bieten hingegen ein Potential für Ritualgeschehen. Gâvurkalesi wird allerdings wie die Toranlage von Alaca Höyük eher den Übergangsbereichen zugeordnet⁴²³³. Hanyeri würde nur eine kleine Gemeinschaft von 260 Personen in der Multiscape vereinen, bei Kuşaklı ist wie in Yazılıkaya die Zugänglichkeit baulich reguliert, wenn sie in Kuşaklı auch innerhalb des Baus bei 450 und außerhalb bei bis zu 2.650 Personen lag. Bei letztgenannten ist klar ›offen‹ nicht mit unregelmäßig zu verwechseln – auch im ›offenen Raum‹ hatte bauliche Regulierung ihre Funktion. Räumliche Segregation geschah nicht allein durch Bauten, sondern auch durch die Praxis, in der Menschen an Teilen oder allen Scapes partizipierten und die Teilhabe entsprechend gesteuert und reguliert wurde. Die letztgenannten Flächen werden demnach den potentiell gelebten Umsetzungsräumen zugeordnet.

Erst die Bildwerke von Firaktın, Hatip, Karabel A, Taşçı A, Imamkulu bieten mit einer Multiscape von 2.160–4.000 Personen mehr Ortsraumpotential zur Umsetzung von Ritualgeschehen und körperintensiven Handlungen, wobei bei Karabel A und Taşçı A das teilweise ansteigende Bodenrelief für unterhaltende Handlungen⁴²³⁴ einschränkend wirken dürfte. Thematisch oder geographisch verbindet diese fünf ansonsten keine weitere Gemeinsamkeit.

Die größten Multiscapes und damit Ortsraumpotentialen weisen die Mehrheit der Wasserbauwerke inklusive Eflatun Pınar und die Felsbilder Kilikiens sowie Malkaya im Zentralgebiet auf. Sie liegen in oder an Ebenen und sind somit gut zugänglich; eine bauliche Regulierung zur Begrenzung von Zugänglichkeiten ist nicht bekannt.

Mit Ausnahme von vier Felsbildern bietet der Ortsraum demnach Potential für die Aufstellung einer Gemeinschaft in der Multiscape.

Weitere belastbare Argumente, dass hier Ritualgeschehen umgesetzt wurde, waren kaum zu finden: Charakteristische Faktoren für die Wahl der Ortsräume in der Medienebene konnten bei den sehr heterogenen Anlagen kaum erkannt werden⁴²³⁵. Lediglich Felsspalten zeichneten sich als wiederkehrendes Element bei Großkönigsdarstellungen ab.

Auch anhand der Themen war keine Argumentation für oder gegen die Umsetzung von Ritualen in diesen Bereichen zu führen⁴²³⁶. Das Fehlen von Gottheitsdarstellungen mag nach moderner Anschauung die göttliche Verehrung zwar erschweren, doch auch die Darstellung des Herrschers – zumal mit Hörnerkronen bzw. ›Sonnengottornat‹ – impliziert göttliche Konnotation und Legitimation⁴²³⁷. Bei den Felsbildern mit menschlichen Solitärdarstellungen und Anlagen, die in Bezug zur Zentralmacht standen, ist ein Ritualgeschehen zumindest nach den Ortsraumpotentialen ebenfalls möglich⁴²³⁸. Die Felsbilder der Lokalfürsten hingegen bieten vor allem im Fall von Karabel (**I-Nr. 42**), aber auch das der Funktionärin von Taşçı (**I-Nr. 57**)

4232 Zu Multiscapes s. III 7.

4233 s. III 7.2.3.

4234 Zu ›unterhaltenden‹ Handlungen s. III 6.1.3.

4235 Zur Makroebene s. III 2.1.1; zu Elementen in der Medienebene s. III 2.1.2.4; abschließend zu Gründen für die Wahl des Ortsraums s. IV 2.1.

4236 Zur Mikroebene s. III 2.1.3.

4237 s. IV 1.1; zum ›Sonnengottornat‹ s. bes. III 2.2.1.2.

4238 s. Multiscape III 7.2.

nur kleine ebene Aufstellungsflächen, sodass sie nur wenig raummächtig sind und nur ein begrenztes Ritualgeschehen in diesem Bereich wahrscheinlich erscheint.

Signifikant ist jedoch die Kombination von Ortsraum mit Aufstellungspotential für eine größere Gemeinschaft und die Darstellung bzw. Nennung von Gottheiten in der Mikroebene. Dieses war in Eflatun Pınar, Firaktın, Gölpınar, Hanyeri, Hatip, Imamkulu, Yalburt und Yazılıkaya der Fall. Diese Kombination führte zu der Schlussfolgerung, dass die genannten Felsbilder und Wasseranlagen als Umsetzungsräume von Ritualgeschehen temporal aktivierbar waren. Welche Rituale genau dann in diesen Lebenswelten erlebt wurden, ist dabei von untergeordneter Relevanz. Da die Umsetzung von Ritualen im ›offenen Raum‹ nun an diesen Ortsräumen wahrscheinlich wurde, wird unten diskutiert, wie dies laut den Konzepten gelebt und im Raum angeordnet worden sein könnte⁴²³⁹.

IV 1.3 Raumkonzepte und Weltenordnung

Die Bedeutsamkeit des Spacings in der Umwelt und deren potentielle Entschlüsselung in Hinblick auf implizite Konnotationen und Konzeptionen der Weltenordnung war eine weitere Fragestellung⁴²⁴⁰.

Bei der Interpretation der Richtungsmacht konnte anhand der überprüften Interpretation als ›*Axis mundi*‹ für die hethitische Mindscape nachgewiesen werden, dass räumliche Höhe keine spezielle sakrale Qualität besaß⁴²⁴¹. Die passiv-mobilen Bilder der Gottheiten sind im Durchschnitt unterlebensgroß⁴²⁴². Oberhalb der Felsbilder war eine Aufstellung möglich, sodass sich Ritualteilnehmende über Gottheiten anordnen konnten⁴²⁴³. Auch bei der Untersuchung des Bildaufbaus in der Mikroebene ergab sich, dass eine vertikale Richtungsmacht kein dominierendes Prinzip war⁴²⁴⁴. Nur in Ausnahmefällen bei der Darstellung beispielsweise von Bergen könnte ein vertikaler Aspekt des ›Weltenaufbaus‹ implizit sein⁴²⁴⁵. Argumentiert wurde in diesen Fällen, dass die Darstellung von Göttern auf Bergen die Aufenthaltsqualität und nicht die vertikale Richtungsmacht von Bergen meinte⁴²⁴⁶.

Bei der Untersuchung der Gesten in der Kommunikation mit den Gottheiten waren diese ebenfalls – sowohl laut den Bildquellen, dem archäologischen Befund als auch im philologischen Konzept – überwiegend in horizontaler und nicht in vertikaler Richtung auszuführen⁴²⁴⁷. Für Yazılıkaya und noch mehr für andere Felsbilder konnte bestätigt werden, dass vertikale Größe und Höhe kein spezielles Kriterium war. Die Mikroebenen der Bilder waren ebenfalls horizontal und nicht vertikal lesbar. Der Sichtbezug zwischen Verehrendem und Verehrtem war stets gewahrt. Die Machtachse lag in der Nähe zur Fokuslokalität und in der ›horizontalen, vordersten‹ Anordnung⁴²⁴⁸. Die Kontexte der Sprechakte mit ihrem ›oben, hoch, hinauf‹ sind zumeist mythologisch, altertümlich bzw. militärisch, weshalb das Hinauf mit seiner Richtungsmacht bei der Bewertung des praktizierten hethitischen Ritualgeschehens nur unter Vorbehalt berücksichtigt werden konnte⁴²⁴⁹. Ein ›Ehre sei Gott in der Höhe‹ wurde eher durch die modernen Forschenden als durch die HethiterInnen in die Schriftquellen konzipiert. Bereits die methodischen Reflexionen thematisierten, dass die räumliche Annäherung an Gottheiten auf der Höhe der Berge eher ein romantisierendes Konzept ist⁴²⁵⁰.

Dass dieses Spacing der horizontalen Raummacht auch für die Gestaltung des Raumes als Umsetzungsraum galt, ist naheliegend. Bei den Umsetzungsräumen des Ritualgeschehens, die wie hier vorgeschlagen auch Felsbilder und Quellheiligtümer sein konnten, agierten laut Raumkonzept demnach die Hauptdarstellenden in größtmöglicher Nähe zum Göttlichen und bildeten damit das Zentrum der Aufmerksamkeit, wodurch die Modellierung der Zentren der Scapes in unmittelbarer Nähe zum Felsbild zu rechtfertigen ist.

4239 s. IV 2.2.

4240 Zum Spacing s. II 1.1.2.1; III 6.2.1.2.

4241 s. III 1.3.2.3.

4242 s. III 2.2.5.3.

4243 Zur Aufstellung über den Felsbildern s. III 2.1.2.4.

4244 Zur vertikalen/horizontalen Mikroebene s. III 2.1.3.2.

4245 s. III 2.2.5.2.2.2.

4246 Zu Bergen als Aufenthaltsqualität s. III 1.3.2.3; Anordnung auf Bergen als Aufenthaltsqualität und nicht als hierarchischer Weltaufbau s. III 2.2.5.2.2.2.

4247 s. III 2.1.3.2; zu Körperhaltungen und Gesten s. III 6.1.1.1; III 6.2.1.1.

4248 Zur vordersten Anordnung s. III 6.1.1.2.

4249 s. III 3.1.2.

4250 s. II 1.1.4.

Gründe für das Fehlen von Höhenqualitäten zu finden, ist kaum möglich. Ob das Fehlen von Bebauung auf der Kuppe von Kuşaklı in diesem Zusammenhang von Bedeutung ist, ist offen. Auch der höchste Bereich von Boğazkale war – nach heutigem Kenntnisstand – unbebaut, nach oben offen und lediglich durch die Befestigungsmauer und Yerkapı strukturiert. Die Gestaltung des innerstädtischen Raums wäre jedoch eine gesonderte Untersuchung. Gegen die in diesem Zusammenhang geäußerte Erklärung, dass nur ein kleiner Teil der verehrten Gottheiten »Himmelsgottheiten« waren, wurde oben argumentiert⁴²⁵¹. Eine Scheu vor der Höhe ist – wie vieles Anderes – als Erklärung denkbar; gegen die räumliche Annäherung an Gottheiten in der Höhe wurde argumentiert.

Laut der Mindscape agierten die Gottheiten nicht distanziert, sondern wie Menschen in der Landschaft. Durch visuell-inszenierte und auditiv, olfaktorisch, gustativ und haptisch wirksame Ritualhandlungen lockte man sie in vorbereitete, reine Räume⁴²⁵². Noch vor dem Sonnenuntergang kehrten Menschen in die städtischen, bebauten Räume zurück⁴²⁵³. Dies mutet wie eine Domestizierung des Göttlichen an. Die Vorstellung, sie auf Bergen aufzusuchen, war anscheinend weniger verbreitet und Ausnahmesituationen vorbehalten, während Reinigungshandlungen räumlich separiert in ›anderen, unreinen‹ Raumkonzepten stattfanden⁴²⁵⁴. Göttliche Nähe wurde durch Herbeiholung und seltener durch eigene Bewegung erzielt.

Zusammenfassend ist festzuhalten, dass im ›offenen Raum‹ die Höhe als ›*Axis mundi*‹ und Richtungsmacht zur Annäherung an göttliche Sphären jedenfalls nicht dominierte. Rituale wurden nicht im ›offenen Raum‹ abgehalten, um Gottheiten in den Höhen zu verehren. Im Ritualablauf ordneten sich außerdem die AkteurInnen nicht prinzipiell vertikal unter, um zu adorieren bzw. soziale Stellungen zu inszenieren, vielmehr galt (horizontale) räumliche Nähe der Hauptdarstellenden zu den Gottheiten als Potential zur Adoration bzw. als Zeichen für ihre soziale Stellung.

IV 2 Inhaltliche Erkenntnisse

Im Folgenden werden die inhaltlichen Erkenntnisse zur hethitischen Kulturgeschichte abschließend zusammengefasst und diskutiert.

IV 2.1 Gründe für die Wahl des Ortsraums

Gegen Ende der Untersuchung stellte sich anhand der Ausarbeitungen zu den Scapes die Frage, inwieweit die unter »Mindscape« beschriebenen Qualitäten des Raumkonzepts ihren Niederschlag bei der Lage, d. h. Wahl des Ortsraums gefunden haben könnten⁴²⁵⁵.

Bemerkenswert sind die hethitischen Felsbilder und Wasserbauten vor allem deshalb, da sie ortsunveränderlich sind und einen Raum der hethitischen Mindscape zu einem Ortsraum in der Makro- und Medienebene machen. Die Auswahlkriterien der Lage im ›offenen Raum‹ sind nicht in den Texten beschrieben und bedurften einer grundlegenden Untersuchung, in welchem Verhältnis die HethiterInnen zu ihrer Umwelt standen.

Haupttendenz der Interpretation seit den 1980er Jahren war, dass die Felsbilder stilistisch vereinheitlichter Ausdruck hethitisch-zentralistischer Vorherrschaft waren und einen territorialen Anspruch implizierten. Nach Gründen der Anbringung wurde oft im Zusammenhang mit der Makroebene, d. h. der Lage der Felsbilder, gesucht⁴²⁵⁶. Mehrheitlich fehlte der Bezug zu Siedlungen. Die in der Nähe gelegenen befanden sich auch so gut wie nie innerhalb der visuellen Medienebene. Auch konnte entgegen den oftmals vermuteten Beziehungen zu Pässen und Übergangsbereichen mehr über die Sicht der Forschenden als über die hethitische Mindscape und Gründe für die Wahl des Ortsraums erfahren werden. Auch hier ergab sich kein signifikantes Merkmal, denn die Bilder lagen nicht an den höchsten und damit markanten Stellen der Pässe.

4251 Müller-Karpe 2017, 90 s. auch III 1.3.2.3.

4252 Beispielsweise s. III 1.5.1.

4253 Wie durch das Anzünden der Fackeln zu erkennen, s. III 1.5.2.

4254 Zu Wasser als Kontaktzone III 1.3.3.2; zu ›nichtsakralen‹, unreinen Raumkonzepten s. III 1.4.

4255 Zur Mindscape s. III 1; zur Makroebene s. III 2.1.1.

4256 Zur Makroebene (Lage) s. III 2.1.1.

Zu weiteren Gründen der Wahl der Anbringungsorte wurde sich kaum geäußert und wenn, dann oft in atmosphärischer Deutung von ›heiligen‹ Elementen in der Medieebene⁴²⁵⁷. In jüngerer Zeit verstärkte sich eine Forschungstendenz, die einen Determinismus menschlicher Praxis durch die ›Natur‹ zu erkennen glaubt⁴²⁵⁸. Eine solche Haltung findet sich in Aussagen, dass die Anbringungsorte vom Naturraum an liminalen gebirgigen Zonen vorherbestimmt waren bzw. an »overwhelmingly [at] geologically prominent significant places outside the cities – e. g. at springs and river sources, along the river gorges or on prominent rock outcrops«⁴²⁵⁹. Aus eigenen Anschauungen der hethitischen Felsbilder ist jedoch zu berichten, dass diese mitnichten an nachvollziehbar in Größe, Massivität, Farbigkeit o. Ä. prominenten Felsen angebracht waren. Keiner der Ortsräume ist aus heutiger Sicht vollkommen ›einzigartig‹. In der Umgebung der Hauptstadt Ḫattuša gab es beispielsweise zahlreiche Felsen, die höher, näher oder massiver als Yazılıkaya gewesen wären. Die Kombination mit den kammerartigen Anordnungen ist immerhin selten. Auch in der Umgebung von Eflatun Pınar gab es weitere Quellen, von denen heute die in Eflatun Pınar die stärkste ist. Firaktın liegt an einer langen Felsstufe ohne nennenswerte Auffälligkeiten, Gâvurkalesi unterhalb der Siedlung, aber nicht auf dem dominantesten Felsen der Umgebung. Eine gewisse herausragende Stellung ist zwar heute nachvollziehbar, doch bleibt weiterhin offen, ob dieses auch für die HethiterInnen ›Qualitätskriterien‹ waren. Immanente Faktoren für die Wahl der Ortsräume wie starke Quellen, besondere Felskombinationen und -anordnungen sowie Gesteine, aber auch Gebirgsschluchten und -pässe konnten jedoch überwiegend nicht erkannt werden⁴²⁶⁰.

Medium- und Mikroebene sind sehr heterogen. Es deutete sich lediglich an, dass Bildwerke, die in unmittelbarer Verbindung zu den Großkönigen standen, Bezug auf Spalten bzw. Höhlungen nahmen, was eine chthonische Qualität vermitteln könnte.

Daneben wurden die Wirkungsweite und -weise und die AdressatInnen der Mikroebene und damit die Funktionsweise der in der Umwelt manifestierten Mindscape mit ihren Begründungen ohne kohärentes Ergebnis diskutiert⁴²⁶¹.

Durch die Untersuchung der Medieebene der Ortsräume differenzierten sich in der Visionscape lokale Gruppen der visuellen Reichweite, wobei im Westen besonders auf Sicht und im Südosten eher weniger darauf gearbeitet wurde. Allerdings war die Lage im Gesamtbild nach heutigen Maßstäben überwiegend eher versteckt, die Wirkmacht eingeschränkt und nur durch das bewusste Aufsuchen sichtbar⁴²⁶². Die laut der Untersuchung der Visionscape vier am besten sichtbaren Monumente waren Sirkeli 1 (und 2), Karabel, Gâvurkalesi und als Spitzenreiter Malkaya⁴²⁶³. Darunter befinden sich also mit Gâvurkalesi und Malkaya zwei Bildwerke, die nicht im Kontext der Grenzmarkierung diskutiert wurden⁴²⁶⁴. Dies ist ein weiteres Argument, dass Felsbilder nicht zwingend der Land-weiten Präsentation von Macht für menschliche AdressatInnen dienen⁴²⁶⁵.

Meines Erachtens gab es zwar auch eine Funktion der Felsbilder als Landmarker, doch gilt dies nicht ausschließlich und für alle, denn damit ist die Darstellungspraxis des (Groß-)Königs nur unzureichend erklärt. Die Interpretationen als ›sakraler‹ Umsetzungsraum oder ›historisches Grenzmonument‹ anhand bildimmanenter Gründe schließen sich nicht zwingend gegenseitig aus, auch wenn die Sichtbarkeit und damit die Wirkmacht potentiell eingeschränkt war. Eine antonymartige Einteilung in kultisch-sakral-rein oder politisch-profane(-unrein) wird abgelehnt⁴²⁶⁶. Auch dürfte machtpolitische Schutzdominanz nur durch die Gottheiten legitimierbar gewesen sein. Göttliche Legitimation und durch den König vermittelte Präsenz wiederum erforderten ritualisiertes Handeln, das eben wie dargelegt auch im Umfeld von Felsbildern stattgefunden haben könnte⁴²⁶⁷. Damit wären die Felsbilder nicht nur potentielle Markierungen von Einflussgebieten, sondern auch Umsetzungsraum von Ritualgeschehen. Anhand der Multiscape wurde dieses nur für die Felsbilder von Beyköy, Taşçı B und Akpınar unwahrscheinlich⁴²⁶⁸.

4257 Zu Elementen in der Medieebene s. III 2.1.2.4.

4258 Arroyo Cambronero 2014, 354: »Dieses kleinasiatische geomorphologische Merkmal bedingt die Art und Lage der Wasserbauten, wo sie errichtet werden können, die Möglichkeiten von Besiedelung, und die Stelle, an denen Felsreliefs eingebracht werden können«, zu ›Natur‹ s. II 1.1.4.

4259 Harmanşah 2014c, 384.

4260 Zu Elementen in der Medieebene s. III 2.1.2.4.

4261 Zu AdressatInnen u. a. s. III 2.1.3.6.

4262 s. Tabelle 2 S. 424–435.

4263 s. III 2.1.2.3 Sirkeli 1 (und 2) (I-Nr. 55), Karabel (I-Nr. 42), Gâvurkalesi (I-Nr. 35), Malkaya (I-Nr. 53).

4264 s. III 2.1.1.

4265 Ablehnend ebenfalls beispielsweise Huot 1999, 29–35; Ullman 2010, 89 f. 185–189.

4266 s. II 1.2.1; III 1.3; IV 1.1.

4267 s. IV 1.2.

4268 s. III 7.2.3; IV 1.2.

Zusammenfassend ist somit festzuhalten, dass die Gründe für die Wahl eines Ortsraums eines Felsbildes nicht mehr festzustellen sind, denn sie lagen in der Mindscape. Dennoch konnte erkannt werden, dass es bereits im Hethitischen eine differenzierte Sicht auf den ›offenen Raum‹ gab. In ihrer Mindscape wiesen HethiterInnen ihm ›produktive‹, ›historische‹ bzw. ›pseudohistorische‹ sowie ›reine‹ (sakrale) und ›nicht-reine‹ Qualitäten zu. Eine ›historische‹ HeldInnenverehrung konnte in den Texten nicht erkannt werden. Die Mediumebene der Felsbilder im Befund mit ihrer Visionscape spricht zumindest eher gegen eine rein historische Interpretation als Grenzmonument. Weitere, transzendente Faktoren dürften eine Rolle gespielt haben. Wie mehrfach aufgezeigt war nicht die gesamte Umwelt durchsetzt mit göttlichen Entitäten. Vielmehr gab es bevorzugte Ortsräume, an denen sich Gottheiten potentiell aufhielten und die als Zielpunkte für Prozessionen bzw. Umzüge ausgewählt wurden. Diese Ortsräume waren jedoch anscheinend nicht in sich sakral/rein, sondern mussten stets erst durch Vorbereitungen aufwändig aktiviert und sakralisiert/gereinigt werden.

Die Unnahbarkeit der Ursachenforschung mag darin begründet sein, dass für die Erbauenden der Monumente keine Einheitlichkeit beabsichtigt und die Anbringung kulturell bedingt war.

Auch dieser Negativbefund ist im Sinne von Karl Popper ein Befund⁴²⁶⁹: Moderne Landschaft und hethitische Landschaft sind nach heute verständlichen Kriterien nicht funktional zu verbinden.

IV 2.2 Wie könnte Ritualgeschehen umgesetzt worden sein

Im Folgenden wird die Frage, wie Rituale im ›offenen Raum‹ praktisch umgesetzt worden sein könnten, adressiert. Wie dargelegt waren die Ausstattung und der Raum nicht *eo ipso* signifikant, sondern musste durch die Mindscape und die temporale Begrenzung im Ritual aktiviert werden.

In den in Einzelbeschreibungen aufgelösten Elementen der Scapes zeichnete sich ab, dass beim Ritualgeschehen so gut wie keine ausschließlich dem Ritual (im ›offenen Raum‹) zugehörigen passiv-mobilen Ausstattungen und Realien oder Praktiken Verwendung fanden. Besonders deutlich wurde dies bei der Inszenierung des Bühnenauftritts in der passiv-mobilen Visionscape⁴²⁷⁰. Sowohl die Gefäße, Fortbewegungsmittel, Bekleidung, Insignien und vieles mehr waren überwiegend nicht dem Ritualgeschehen oder speziellen AkteurInnen vorbehalten, sondern konnten auch zu anderen Gelegenheiten von verschiedenen Lebensformen verwendet werden.

Die Soundscape wurde ebenso wenig lediglich im Ritual im ›offenen Raum‹ aktiviert wie die Touchscape der Bewegung, der Nähe oder der Anordnung. Nur die Touchscape der körperintensiven Wettkämpfe und die Smellscape mit Feinölen, Räuchersubstanzen und speziellem, gegrilltem Fleisch mag überwiegend im Rahmen von Ritualen aktiviert worden sein, wenn dieses auch ein Argument *ex silentium* ist, denn Texte des Alltags waren nicht untersuchbar. Gerade die Rituale mit Feinöl dürften jedoch Statusübergängen innerhalb eines baulichen, städtischen Kontextes zuzuordnen sein, sodass nur die körperintensiven Handlungen der raumgreifenden Touchscape als spezifisch für Ritualgeschehen im ›offenen Raum‹ verbleiben⁴²⁷¹. Die anderen Scapes wurden auch im Rahmen des innerstädtischen Ritualgeschehens, möglicherweise in den Höfen der Sakralbauten, aktiviert.

Der Beginn des Ritualgeschehens im ›offenen Raum‹ war oft durch Sprechakte markiert und sein Ende räumlich durch die Rückkehr in den Tempel⁴²⁷². Das »Wie« der Rituale geschah somit bei den HethiterInnen mehr durch auditive und visuelle Kommunikation als durch die Ansprache der Smell-, Taste- und Touchscape. Diese kamen jeweils erst zum Höhe- und Wendepunkt des Rituals zum Einsatz. »Wie?« war somit keine Frage der Raumwahl, sondern eine Frage der Zeit, der mobilen AkteurInnen und der Praxis im Geschehen. Zu den Details und mannigfaltigen Facetten des kulturell komplexen Kultgeschehens auf der Vision-, Sound-, Smell- Taste und Touchebene wird auf die jeweiligen Kapitel verwiesen. Hethitisches Ritualgeschehen zeichnete sich vor allem durch die Kulmination aller Scapes und Elemente aus, die die Räume und Objekte dann in ihrer Gesamtheit zu Trägern der Kommunikation und zu Signifikanten machte. In der synästhetischen Überlagerung der Perzeptionsstufen wurde das Ritual wirkmächtig⁴²⁷³.

4269 Popper 1994.

4270 Zur passiv-mobilen Ausstattung s. III 2.2.

4271 Sogenannte Unterhaltungen, s. III 6.1.3; III 6.2.3.

4272 s. III 3.1.2.

4273 Zu Synästhesie s. II 1.3.

Weiterhin wird für die Gründe der Umsetzung von Ritualgeschehen im ›offenen Raum‹ vermutet, dass dieses vor allem der ›Vollständigkeit halber‹ stattfand. Der Großteil der Rituale fand intramural im städtischen Kontext statt. Nur zu besonderen Zeiten und Anlässen wurde dieser üblicherweise genutzte, intramurale Umsetzungsraum verlassen⁴²⁷⁴.

Gerade der Großkönig musste aber im ›offenen Raum‹ durch Leibwächter und kultisches Personal geschützt werden, sodass im ›offenen Raum‹ eine Art Bedrohungspotential lag⁴²⁷⁵. Auch die überwiegende Rückkehr vor Einbruch der Nacht in die jeweils durch Mauern geschützte Stadt, verstärkt diesen Eindruck⁴²⁷⁶.

Unter Zuhilfenahme der Texte wurde – ohne ein konkretes Ritual einem Ortsraum zuzuordnen zu müssen – für die Touchscape kombiniert, dass in den vorgestellten Ortsräumen die Aufstellung eher distanziert und locker verteilt war⁴²⁷⁷. Der kulturspezifische hethitische Näheindex sprach gegen ein Gedränge bei der Aufstellung⁴²⁷⁸. Die Wahl der potentiellen Umsetzungsräume erfolgte so, dass eine weit über die tatsächliche Teilnehmendenzahl hinausgehende Gruppe aktiv und passiv teilnehmen konnte. Daher ist der Näheindex von maximal 0,8 Personen pro Quadratmeter wahrscheinlicher als der von 2,5 Personen.

IV 2.3 Historische Implikationen aus der Gestaltung des ›offenen Raums‹

Eine zeitliche und stilistische Entwicklung der Bildwerke und Raumgestaltung ist nur schwer zu zeichnen. Die hier entwickelte bekräftigt die Ausführungen von Schachner⁴²⁷⁹. Alaca Höyük und die Tore der Oberstadt von Boğazkale, aber auch Gâvurkalesi werden an das Ende des althethitischen bis an den Beginn des Älteren Großreichs (ca. 1550–1480) bzw. in das 15./14. Jh. datiert⁴²⁸⁰. Bereits oben wurde argumentiert, dass das Felsbild von Gâvurkalesi in seiner Positionierung wie ein Teil der Befestigungsanlage wirkt⁴²⁸¹. Die teils wie Reliefkeramik narrativ arrangierte Gestaltung an Mauern und Übergangsbereichen gehörte in das Nahfeld der Siedlungen.

Ältere Bildwerke wie Alaca Höyük und Gâvurkalesi befanden sich innerhalb bzw. im Nahbereich der Siedlungen, jüngere wanderten anscheinend immer weiter von diesen weg in den ›offenen Raum‹. Später im 13. Jh. kamen – soweit datierbar – ab Muwatalli die figürlichen Felsbilder im ›offenen Raum‹ auf. Dies könnte damit erklärbar sein, dass ein Ritual- oder Repräsentationsgeschehen außerhalb der Städte lange Zeit keiner baulichen oder bildlichen Fassung bedurfte. Dass in der frühen Phase auf ein Bildprogramm verzichtet werden konnte, wird durch die Befunde von Yazılıkaya bestärkt. Die Felsanlage erhielt wohl erst in den letzten Jahrzehnten des Jüngeren Großreichs ihre umfassende bildliche Gestaltung⁴²⁸². Sie könnte demnach in althethitischer Zeit für Bestattungen und das Totenmahl gedient haben, denn in diese Zeit datieren die menschlichen Knochen und möglicherweise die Bilder Nr. 65/66. Erst in der letzten Nutzungszeit unter Tuḫalija IV. oder seinen Nachfolgern war sie bildlich gestalteter Umsetzungsraum wohl ähnlicher dynastischer Verehrung am Übergangsbereich verschiedener Lebenswelten.

Eine zeitliche Entwicklung könnte auch eine Erklärung für die Anbringung von Felsbildern bieten. Die Bildwerke liegen in mehreren Tagesreisen Distanz zu Ḫattuša und sind in ihrer Entstehungsgeschichte eher an das Ende des Jüngeren Großreichs zu datieren. So gab es symbolisch verschiedene ›Kreise‹, die die ›Peripherie‹ an die Hauptstadt banden: einerseits den von den königlichen Besuchen im Rahmen der Reisefeste eingeschlossenen Kreis in einer maximalen Entfernung von zwei Tagesreisen, andererseits den von Ḫattuša entfernteren Kreis mit der visuellen Repräsentation des Königs in Gebieten, die nicht in einem bestimmten Turnus regelmäßig besucht werden konnten. Im Gebiet von Šarišša, in dem seine Solitärdarstellungen fehlen, ist beispielsweise gut nachvollziehbar, dass der Großkönig tatsächlich physisch bei den Ritualen

4274 Zu Prozessionen und Umzügen s. III 1.3.1.

4275 Zum Schutz des Herrschers s. III 1.3.1.3.

4276 Als Zeichen wurde das Entzünden der Fackeln gewertet s. III 1.5.2.

4277 Zur Anordnung im Raum und dem Näheindex s. II 5.6; III 6.1.1.2; III 6.2.1.1.

4278 Außerdem zum Spacing s. II 1.1.2.1/III 6.2.1.2.

4279 Schachner 2012, 137–141; s. III 2.1.3.6.

4280 Alaca Höyük (I-Nr. 2), Tore Boğazkale (I-Nr. 18–20), Gâvurkalesi (I-Nr. 35); zur neuen, zweiphasigen Rekonstruktion von Alaca Höyük (I-Nr. 2) s. III 2.1.3.2.

4281 s. III 7.2.3.

4282 Zur historischen Entwicklung von Yazılıkaya s. I 1.1.6.

anwesend war⁴²⁸³. Auch die Vereinheitlichung der Kulte gegen Ende der Jüngerer Großreichs könnte in dieses Bild passen.

Eine zeitliche Dimension findet sich damit möglicherweise in den Umzügen in den ›offenen Raum‹, d. h. möglicherweise auch, dass zu verschiedenen Zeiten verschiedene soziale Räume aktiviert wurden.

Aufgrund des gleichen Auftraggebers bilden Imamkulu (**I-Nr. 41**), Hanyeri (**I-Nr. 38**) und Akpınar (**I-Nr. 1**) eine Gruppe, die ansonsten sowohl im Spacing als auch in der Mikroebene wenig homogen ist. Dies mahnt zur Vorsicht bei der zeitlichen Bewertung von Entwicklungsstufen anhand des Spacings, der Scapes und der thematischen Mikroebene.

Nur oberflächlich wäre zu argumentieren, dass sich in der Jüngerer Großreichszeit das potentielle Ritualgeschehen aus dem Siedlungsraum in den ›offenen Raum‹ verlagerte. Weder deuten die Texte in linearer Weise in eine solche Richtung, noch sind die Auftraggebenden und damit möglicherweise die Intentionen konsistent. In der frühen Zeit war der Auftraggeber wohl eher der Großkönig, in der jüngerer Zeit waren es aber sowohl lokale als auch überregionale ›Eliten‹, die den ›offenen Raum‹ besetzten. Eine tendenziell zeitliche Entwicklung von GöttInnen szenen zu Solitärarstellung zu Inschriften zeichnete sich ab, wobei es stets Ausnahmen gab. Angemerkt sei, dass in den späteren Inschriften die Funktion der Stelen erwähnt ist, bei den thematischen Bildwerken nicht, weshalb diese durch ihre Bilder verständlich gewesen sein dürften. Hierbei ist auch an unterschiedliche AdressatInnen bei den Bildern zu denken⁴²⁸⁴.

Bei den Darstellungen der Lokalherrscher stellte sich eine ähnliche Verteilung in den Größen der Multiscapes wie bei denen der Großkönige heraus. Nur in Beyköy, Taşçı B, Akpınar und Suratkaya wurden aufgrund der kleinen Multiscape komplexere Ritualhandlungen unwahrscheinlich⁴²⁸⁵. Ein qualitativer Unterschied ergab sich demnach anhand der Auftraggebenden für die potentielle NutzerInnen gruppengröße bei den Bildwerken nicht. Eine Lösung mögen die Erkenntnisse von Grabungen bei Felsbildern und Wasseranlagen bringen.

Eine weitere Gruppe vor allem im bildhierarchischen Aufbau bilden Fassılar (**I-Nr. 33**) und Eflatun Pınar (**I-Nr. 30**) sowie – teilweise – Yazılıkaya (**I-Nr. 63**). Vor allem die Mischwesen und die Darstellungspraxis von Gottheiten auf dem Rücken von (zwei) Begleitieren verweisen auf südostanatolische Einflüsse wie bei der Elfenbeinplakette aus Megiddo (**PM-Nr. 125**), den Mischwesen in ʿAyn Dāra (**I-Nr. 7**), aber auch bei den späteren Darstellungen der späthethitisch-aramäischen Fürstentümer⁴²⁸⁶.

Die unfertigen Aspekte einiger Bildwerke wie der Stiere bei Eflatun Pınar und der Göttin in Firaktın dienten bisweilen als datierende Kriterien an das Ende der hethitischen Zeit. Wie dargelegt ist der vertikale Aufbau in Eflatun Pınar mit seinen substruierenden Mischwesen typischer für eine südostanatolisch, levantinische Mindscape. Die Anlage lag nördlich einer noch heute verwendeten Passstraße über den Taurus. Wahrscheinlich gehörte Eflatun Pınar wie Hatip zum Land von Tarḫuntaša – womit das relativ nahe gelegene Yalburt des Tuḫalija als Gegenkonzept und Machtdemonstration der Herrschenden von Ḫattuša interpretiert werden kann. Der unfertige Zustand von Eflatun Pınar mag dann für eine Eroberung durch die hethitische Zentralmacht sprechen, die zu einer Unterbrechung der Arbeiten führte. Ob sich eine ähnliche Begründung für Firaktın anführen ließe, muss offenbleiben.

Bei den Felsbildern und ihren Anbringungsräumen ist somit abseits der erst späteren Verlagerung in den ›offenen Raum‹ kaum zeitliche Entwicklung zu erkennen. Auch gegen eine Abwendung von narrativen Szenen zugunsten von Solitärarstellungen sprechen Belege wie Firaktın und Imamkulu.

4283 Zur Umsetzung am ^(NA₄) *huwaši*- s. I 1.2.1.1.2.

4284 Zu AdressatInnen s. II 4.1.2; III 2.1.3.6.

4285 Bereits bei Tauscape s. III 6.3.3; zur Multiscape s. III 7.2.3; s. auch IV 1.2.

4286 Orthmann 1964, 221–229; Cholidis – Martin 2010, 346–354 contra die Rekonstruktion des Eingangsbereichs des Kapara-Palastes mit Gottheiten auf Tieren. Zum Nachleben s. Yener 2013 mit Mazzoni 2013, 465–538.

Die Anwendung des Scape-Modells in Kapitel III zeigte folgende Vorteile:

In erster Linie ist zu nennen, dass der Bezug zwischen textlichem Konzept und Befund vom Einzelritual abgelöst und auf typische Elemente erweitert wurde. Dadurch erhöht sich die Wahrscheinlichkeit der Vereinbarkeit. In den Konsequenzen ist die Art der Umsetzung im Raum zwar ebenfalls nicht gesichert, aber statistisch wahrscheinlicher, da ein typischer Durchschnittswert und kein Einzelritual verwendet wird. Philologische und archäologische Quelle wurden auf der Metaebene verglichen.

In Bezug auf die Fragestellung zum Ritualgeschehen kann als zweiter Erfolg festgestellt werden, dass im ›offenen Raum‹ das Potential erkannt wurde, dass sich Menschengruppen für ein multisensorisch wirksames Ritualgeschehen versammelten und im Raum anordneten. Anhand der Überlagerung der einzelnen Scapes wurden Maximalwerte für die Gemeinschaften festgestellt, die mit den bisherigen Methoden in dieser Form bisher nicht beobachtet werden konnten.

Neue Erkenntnisse konnten bereits bei der Analyse in den separierten Wahrnehmungen gewonnen werden. Dies geschah nun ebenfalls durch die Darstellung der Partizipationsmedien und -stufen, auf die man sich (theoretisch) vorbereiten muss, wenn man ins Feld geht und die Umwelt interpretiert.

Anhand der detaillierten Untersuchung der *Mindscape* wurde erkannt, dass auch im Hethitischen die Homogenität des Raums aufgebrochen und Landschaften mit verschiedenen produktiven, ›sakralen-reinen‹ und temporalen, aber selten historischen Qualitäten besetzt war⁴²⁸⁹. Man suchte die Umwelt laut den Konzepten lediglich temporär und unter Vorsichtsmaßnahmen zur Komplementierung des innerstädtischen, urbanen Ritualgeschehens auf. Nachts, wenn die Visionscape begrenzt war, kehrte man in den geschützten Raum zurück. ›Nicht-sakrale/unreine‹ Raumkonzepte lagen ebenfalls außerhalb der bewusst anthropogen gestalteten Umwelt, an einem »unberührten Ort«. Das, was wir also heute ›Natur‹ nennen würden und unter ›Schutz‹ stellen, diente im Hethitischen als Raum der Entsorgung.

Mithilfe der räumlichen Umsetzung der *Visionscape* ergaben sich Gruppierungen mit gemeinsamer Lage in der immobilien Makroebene – beispielsweise einem Schwerpunkt südöstlich von Boğazkale – und in der Medienebene mit gemeinsamen Elementen und gemeinsamen potentiellen Aufstellungsflächen mit einem Ortsraumpotential zur Umsetzung von Ritualgeschehen⁴²⁹⁰. So wiesen Bildwerke in der Westtürkei eine größere Sichtbarkeit, aber geringe Aufstellungspotentiale auf, während die südöstliche Gruppe nicht nur in ihrer Lage, sondern überwiegend auch in der (reduzierten) Größe der Visionscape vergleichbar ist. Die Visionscapes bei Wasserbauwerken umfassten im Übrigen deutlich größere Areale als die der Felsbilder. Das Aufstellungspotential in der Visionscape war dennoch derart groß, dass nicht von einem Gedränge von 2,5 Personen pro Quadratmeter, sondern einem distanzierten Näheindex ausgegangen werden sollte. Innerhalb der Medienebene der Visionscape der Felsbilder wurden Felsspalten und -höhlungen kombiniert mit der Darstellung der Bildwerke der zentralen Herrscherfiguren als möglicherweise bedeutsame Elemente erkannt. Gottheitsbilder dürften aufgrund der Erreichbarkeit hier jedoch nicht aufgestellt worden sein, weshalb gefolgert wird, dass zu den Felsbildern Umzüge und keine Prozessionen zogen. Bemerkenswert ist, dass über die Bildwerke getreten werden konnte und auch wenn eine leichte Tendenz, Bilder eher oberhalb als auf Sichthöhe anzubringen, erkannt wurde, sind die Bilder zumeist nicht in abstrakten Höhen angebracht. Ausgehend von Siedlungen bewegte sich in der räumliche Lage die bildliche ›Landnahme‹ anscheinend in die weniger dicht besiedelte Umwelt hinein.

In der immobilien, visuellen Mikroebene sind die nicht seriellen Bilder zumeist horizontal und nur selten vertikal arrangiert, thematisch jedoch trotzdem vergleichbar. Anhand der stringent verfolgten, detaillierten bildwissenschaftlichen Analyse konnte ein neuer Rekonstruktionsvorschlag für Alaca Höyük erarbeitet werden⁴²⁹¹. Menschen als Pflegende sind bei den Felsbildern stets immanent, (anthropomorphe) Gottheiten waren anscheinend ohne Menschen und ihre Fürsorge im ›offenen Raum‹ nicht vorstellbar. Eine ›Anthropomorphisierung‹ der Gottheiten im Jüngerem Großreich bestätigte sich hingegen bei den Themen im ›offenen Raum‹ nicht. Nur ein ausgewählter, kleiner Teil der hethitischen Gottheiten wurde im ›offenen Raum‹ verehrt.

4289 Zur *Mindscape* s. III 1.

4290 Zur *Visionscape* s. III 2, darin zu immobilien Elementen (III 2.1) auf der Makro- III 2.1.1; Medium- III 2.1.2

und Mikroebene III 2.1.3, zu passiv-mobilien Elementen (III 2.2); zu aktiv-mobilien Elementen (III 2.3).

4291 s. III 2.1.3.2.

Die Betrachtungen der passiv-mobilen Ausstattung erbrachte die Erkenntnis, dass es an passiv-mobilen Elementen, die dem Ritualgeschehen – auch dem im ›offenen Raum‹ – vorbehalten waren, fehlte. Entgegen heutiger Sehgewohnheit wurde die Wiedererkennbarkeit kaum visuell mithilfe der Trachtbestandteile inszeniert. Auch andere Ausstattungselemente waren anscheinend nicht dem Ritualgeschehen vorbehalten, erst durch Agglutinieren und Kombinieren und in temporalem Kontext wurden Teilnehmende inszeniert bzw. ›gereinigt‹, was laut der Mindscape mit Reinheitsvorstellungen einherging. Die Praxis der Inszenierung beschränkte sich dabei nicht auf passiv-mobile Ausstattungen und deren visuelle Wahrnehmung, sondern präsentierte die jeweilige Funktion und Dominanz der (aktiv-mobilen) Teilnehmenden stets auch durch ihr Spacing und zusätzlich eine Sound- und/oder Smellscape.

Die aktiv-mobilen Teilnehmenden der Handlungen konnten nur in ihren Rollenmustern identifiziert werden bzw. blieben bisweilen ohne ansprechbare Funktion. Die Rolle wiederum war kontextabhängig, allgemeingültige Aussagen sind nicht zu treffen. Dies entspricht der Erwartung: Lebensformen waren auch bei den HethiterInnen wie bei jeder aktiven Gesellschaft zeit- und kontextabhängig und mussten verhandelt werden. Eine große Vielfalt an AkteurInnen und SpezialistInnen wurde ermittelt, war aber nicht immer auf den Bildwerken identifizierbar. Erwähnenswert ist die Dreiergruppe aus einem ^(LÜ)MEŠEDI-Leibwächter und zwei DUMU^{MEŠ}.Ē.GAL-Palastbediensteten sowie bisweilen einem Arzt, die den Herrschenden stets bei Umzügen und Prozessionen begleiteten und seine physische und rituelle Unversehrtheit überwachten. In den Schriftquellen fehlen sie – im Gegensatz zu den Bildquellen – fast nie, was auf eine Manipulation der Selbstinszenierung auf den Bildwerken hinweist. Themen der Bildwerke sind nur in Ausnahmefällen kriegerischen Inhalts oder berichten vom Schutzbedürfnis des Herrschers, während die Schriftquellen wiederholt von kriegerischen Aktivitäten und Palastintrigen berichten.

Laut den Konzepten der Bildwerke waren die AkteurInnen weiterhin überschneidungsfrei im Raum arrangiert, was einen eher distanzierten Näheindex nahelegt. Die räumliche Nähe zu göttlichen Elementen wie eine vordere Position – markierte wohl ihre hierarische Position.

Wie bei der Visionscape der Wasserbauwerke ist der Mittelwert der potentiell partizipierenden Teilnehmenden an der *Soundscape* der Wasserbauten signifikant größer als bei den Felsbildern⁴²⁹². Die Soundscape reichte deutlich über die Fläche der Sichtbarkeiten hinaus. Die Klänge des Geschehens erreichten auch ansonsten Unbeteiligte. Felsbilder mit figürlicher Darstellung weisen eine etwa halbierte Soundscape auf, die mit Schriftzeichen und Symbolen bieten hingegen ein annähernd maximales Aufstellungspotential im Umkreis. Karabel und Akpınar, die beiden westlichsten Bildwerke bilden eine gemeinsame Gruppe. Ein westliches Gestaltungskonzept mag sich andeuten wie auch ein Zusammenhang zwischen dem Inhalt der Darstellung und dem Potential der Soundscape. Dass Soundscapes der Musik und der Sprechakte eine prominente Rolle im Ritualgeschehen auch im offenen Raum einnahmen, konnte ebenfalls aufgezeigt werden⁴²⁹³. Spezielle Rufe wie das »aḥa« sind als illokutionäre Sprechakte zur Erlangung der göttlichen Aufmerksamkeit vor allem bei der Ankunft an liminalen Räumen wie Toren belegt⁴²⁹⁴.

Als beispielhaftes Resultat für die Soundscape aus der Reflexion der Mindscape ist der Widerspruch zu nennen, dass Berge sowohl ›reine‹ Aufenthaltsqualitäten für Wettergötter, aber auch als Deponierungsziele für ›unreine‹ Miasmen wahrgenommen wurden⁴²⁹⁵. Neben der Erkenntnis, dass Wettergötter auf Bergen stehen und auf ihnen wohnen, aber nur selten von Menschen auf ihnen verehrt wurden und es keine Mindscape einer ›Axis mundi‹ im Hethitischen gab⁴²⁹⁶, ist wiederholt der Zusammenhang zwischen Bergen und Stieren sowie den Wettergöttern und Wasser betont worden⁴²⁹⁷. Die Häufigkeit, mit der Stiere in den Bildräumen erscheinen, macht sie zu prominenten Elementen des sakralen Raumkonzepts, denn ihre Darstellungen prägten die Lebenswelt sowohl auf der immobilen, passiv-mobilen und aktiv-mobilen Ebene. Aufgrund der reflektierenden Sensibilisierung konnte entgegen der erwähnten pauschalen Zuschreibung⁴²⁹⁸, dass die Massivität der Berge zu ihrer Sakralisierung beitrug, eine spezifisch hethitische Mindscape erkannt werden: Die Resonanz des Donnerns und damit das Echo der Soundscape galt als das Dröhnen von Stierhufen, die die Ankunft des

4292 Zur Soundscape s. III 3.

4293 s. III 3.1.2; III 3.3.3.

4294 Zu Toren als Umsetzungs- s. III 1.3.1.3 und als Rechtsräume s. III 1.4.2; zu Sprechakten s. III 3.1.2.

4295 Die ›reinen‹ Berge auch als Deponierungsorte für Miasmen s. III 1.4.1.

4296 s. IV 1.3.

4297 s. III 1.5; III 2.1.3.3; III 2.2.4.2; III 2.2.5.2.3.

4298 s. III 1.3.2.3.

Regens markierten⁴²⁹⁹. Der Zusammenhang von Stieren mit Bergen und der Ankunft des Wettergottes und damit des Regens war damit ein konzeptioneller. Sowohl temporal, als auch ätiologisch markiert dies in und durch die Soundscape die Anwesenheit des Gottes. Die Soundscape war somit für die wechselseitige Kommunikation mit den Gottheiten zentral.

Die potentielle *Smellscape* wurde ›im offenen Raum‹ nicht durch Befunde optimiert, weshalb gefolgert wird, dass sie eine untergeordnete Rolle spielte⁴³⁰⁰. Die primäre Funktion des (Brand)Opfers und damit der Kontaktaufnahme mit den Gottheiten war jedoch an allen Bildwerken erfüllbar, denn eine Überdachung war anscheinend an keinem der Fokuslokalitäten vorgesehen. Eine Tendenz deutete sich an, dass Gottheiten in hurritischen Ritualen durch Geruch und in hattischen Ritualen eher durch Klänge herbeigelockt wurden.

An der *Tastescape*, die oftmals im ›offenen Raum‹ stattfand, konnte nur ein ausgewählter Kreis teilnehmen⁴³⁰¹. Da die Größe der Tastescape von der Menge der Ritualzurüstung und Zugänglichkeit zur Es-senration abhängig war, wurde diese Scape nicht visualisiert. Allgemein ist lediglich festzuhalten, dass der Konsum von Fleisch außeralltäglich gewesen sein dürfte und dadurch das Ritualgeschehen auch auf dieser Wahrnehmungsebene als signifikant wahrnehmbar wurde.

Im Kapitel zur *Touchscape* wurde ein maximaler Näheindex von 0,8 Personen pro Quadratmeter ermittelt⁴³⁰². Räumliche Nähe zur Fokuslokalität spielte eine größere Rolle als Höhe. Unterscheidungen von ›links‹ und ›rechts‹ sind aufgrund der Schriftquellen wahrscheinlich, im Bildkonzept und Befund jedoch kaum zu erkennen. Die besonders körperintensiven Handlungen der ›Unterhaltung‹ könnten an Wasserbauwerken gut und an Felsbildern bisweilen nur eingeschränkt umgesetzt werden, sind aber wohl Charakteristikum des Ritualgeschehens im ›offenen Raum‹.

In der *Multiscape* wurden besonders relevante Areale mit multisensorischer Wirksamkeit im ›offenen Raum‹ erkennbar und in Karten visualisiert⁴³⁰³. Nur beim baulich begrenzten, geschlossenen Innenraum überlagern sich die Scapes derart prinzipiell, dass sie keine Begrenzungen erkennbar werden lassen. Die Innenräume sind im Allgemeinen Multiscapes, bei denen die Untersuchung der einzelnen Scapes keinen analytischen Mehrwert erbringt, da sich die drei räumlich visualisierbaren Scapes komplett überlagern. Das Scape-Modell funktioniert somit vor allem für den ›offenen Raum‹. Beim geschlossenen Raum sind nur die hier erarbeiteten Begrifflichkeiten und die Reflektionen zur Wirksamkeit von gemeinschaftlichen Handlungen und Ritualgeschehen anwendbar.

Zusammenfassend ist somit festzuhalten, dass die neue Methode für die Fragestellungen zum ›offenen Raum‹ gut geeignet ist. Potentiale für die praktische Umsetzung sind aufzeigbar, Menschen werden zurück in den Raum gebracht, was auch lokale Gruppierungen abseits der bisherigen bildimmanenten und philologischen Bezüge erkennbar werden lässt. Ein Einblick in die Mindscape der HethiterInnen und ihre Differenzierung der Umwelt wurde mithilfe dieser Methode möglich.

Die Schärfung von Begrifflichkeiten und Anwendung und Adaption von soziologischen Methoden auf altertumswissenschaftliches Material bietet für den ›offenen Raum‹ somit klare analytische Vorteile, sodass die Kritik, mit diesem verspäteten ›spatial turn‹ werde nur ein neuer Zeitgeist versucht zu befriedigen⁴³⁰⁴, widerlegt werden konnte.

Anwendbar ist die neue Methode der Scapes außerdem weit über die Überlegungen zu altertumswissenschaftlichen Fragestellungen des ›offenen Raums‹ hinaus. Die Erkenntnis zur Wirksamkeit von räumlichem Arrangement durch multisensorische Ebenen lässt nicht nur die gestalterische Macht in vergangenen Kulturen erkennbar werden, sondern ist für die Gestaltung zukünftiger Räume Hinweis, wie für diese eine besondere Wirksamkeit erzielt werden kann. Als Beispiel sei auf die Gestaltung musealer Konzepte hingewiesen, bei deren Vermittlung die Ansprache mehrerer Sinne die Vermittlung von Botschaften einprägsam und nachhaltig wirksam werden lässt. Räumliche, körperliche Erfahrung von Größe in Kombination mit auditiver und visueller Erfahrung kann nachhaltig den Raumeindruck prägen: Die musikalische Rahmung des körperlichen Eintritts in den visuellen Bereich des *IŠTAR*-Tores im Pergamonmuseum wäre ein konkretes Beispiel für eine inszenatorische Anwendung, haptisch-materielle Erfahrung von primär visuellen Texten beispielsweise beim Schreiben von Keilschrifttexten in Ton und gleichzeitiger Rezitation in der Soundscape

4299 s. III 1.5.

4300 Zur Smellscape s. III 4.

4301 Zur Tastescape s. III 5.

4302 Zur Touchscape s. III 6.

4303 Zur Multiscape s. III 7.

4304 Contra Seiffert 2006, 149 f.

ein anderes. Bei musealen Vermittlungskonzepten sollten nach den Überlegungen zu den Scapes Kernbotschaften stets auf mindestens zwei Wahrnehmungsebenen in aktiv partizipierender Erfahrung kommuniziert werden, um Inhalte im Gedächtnis zu verankern. Dabei sind der museale wie der ›offene Raum‹ nur zwei Anwendungsbeispiele von vielen, inwiefern durch das Bewusstsein von der Wahrnehmung und Wirksamkeit die räumliche Praxis analysiert, aber auch aktiv wirkmächtig produziert werden kann. Durch das Modell der Scapes konnten theoretische Konzepte vergangener Kulturen in ihren praktischen, lebensweltlichen Kontext zurückversetzt werden.