



Multiscapes

Eine Methodensuche zur Annäherung an hethitisches Ritualgeschehen im ›offenen Raum‹

BIRTHE HEMEIER

MULTISCAPES

BIRTHE HEMEIER

MULTISCAPES

Eine Methodensuche zur Annäherung
an hethitisches Ritualgeschehen im
>offenen Raum<

ORCID®

Birthe Hemeier  <https://orcid.org/0000-0002-1771-7310>

Dissertation an der Philosophischen Fakultät der Universität Heidelberg

Bibliografische Information der Deutschen Nationalbibliothek

Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische Daten sind im Internet über <http://dnb.dnb.de> abrufbar.



Dieses Werk ist unter der Creative-Commons-Lizenz CC BY-SA 4.0 veröffentlicht. Die Umschlaggestaltung unterliegt der Creative-Commons-Lizenz CC BY-ND 4.0.

Propylaeum

FACHINFORMATIONSDIENST
ALTERTUMSWISSENSCHAFTEN

Diese Publikation ist auf <https://www.propylaeum.de> dauerhaft frei verfügbar (Open Access).

urn: urn:nbn:de:bsz:16-propylaeum-ebook-1191-8

doi: <https://doi.org/10.11588/propylaeum.1191>

Publiziert bei

Universität Heidelberg / Universitätsbibliothek, 2023

Propylaeum – Fachinformationsdienst Altertumswissenschaften

Grabengasse 1, 69117 Heidelberg

<https://www.uni-heidelberg.de/de/impressum>

Text © 2023, Birthe Hemeier

Satz © Anja Ludwig

Umschlagabbildung: Titelbild: Alaca Höyük, Baudekor des Sphinxtores. Rekonstruktionszeichnung nach Fotovorlage aus Bossert 1942 von D. Greinert – B. Hemeier, 2018. – Rückseite: Eflatun Pınar, B. Hemeier, 2009

ISBN 978-3-96929-217-4 (Hardcover)

ISBN 978-3-96929-216-7 (PDF)

»Mein Freund, die Zeiten der Vergangenheit
Sind uns ein Buch mit sieben Siegeln.
Was ihr den Geist der Zeiten heißt,
Das ist im Grund der Herren eigener Geist,
In dem die Zeiten sich bespiegeln«
(J. W. von Goethe, Faust. Eine Tragödie [Tübingen 1808] 45)

INHALTSVERZEICHNIS

INHALTSVERZEICHNIS	VII
DANKSAGUNG	XIII
0 EINFÜHRUNG	1
0 1 Einleitung	1
0 2 Ziel der Arbeit	2
0 3 Aufbau der Arbeit	3
0 4 Formale Gestaltung	5
I STATUS QUO: ARCHÄOLOGIE UND PHILOGISCH-HISTORISCHER ANSATZ	7
I 1 Fallbeispiel 1: Yazılıkaya	8
I 1.1 Raumbild und Bildraum	8
I 1.1.1 Raumbild: Lage	8
I 1.1.2 Raumbild: Gebäudekomplex	10
I 1.1.3 Raumbild: Nebenkammern	11
I 1.1.4 Bildraum: Kammer A	12
I 1.1.5 Bildraum: Kammer B	17
I 1.1.6 Diskussion und Datierung	18
I 1.2 Interpretationen mit dem philologisch-historischen Ansatz	20
I 1.2.1 Frühjahrs-/Neujahrsfest(e) am Haus des Wettergottes	22
I 1.2.1.1 ^(NA₄) <i>huwaši-</i>	24
I 1.2.1.1.1 Etymologie und Eigenschaften	25
I 1.2.1.1.1.1 Übersetzung und Form	25
I 1.2.1.1.1.2 Zeitraum und Art der Handlungen	27
I 1.2.1.1.1.3 AkteurInnen	29
I 1.2.1.1.1.4 Gottheiten	30
I 1.2.1.1.1.5 Lage	31
I 1.2.1.1.1.6 Verbreitung	35
I 1.2.1.1.2 Heutige Identifizierung	36
I 1.2.1.2 ^É <i>tarnu-</i>	39
I 1.2.1.2.1 Etymologie und Eigenschaften	39
I 1.2.1.2.2 Heutige Identifizierung	40
I 1.2.2 Dynastischer Totenkult	42
I 1.2.2.1 ^(NA₄/É) <i>hekur-</i>	43
I 1.2.2.1.1 Etymologie und Eigenschaften	44
I 1.2.2.1.2 Heutige Identifizierung	46
I 1.2.2.2 ^(NA₄) <i>hekur</i> SAG.UŠ	46
I 1.2.2.2.1 Etymologie und Eigenschaften	46
I 1.2.2.2.2 Heutige Identifizierung	47
I 1.2.2.2.2.1 Yazılıkaya	47
I 1.2.2.2.2.2 Yenice kale	48
I 1.2.2.2.2.3 Nişantaş/Nişantepe	48
I 1.2.2.2.2.4 Felsbilder und -inschriften	48
I 1.2.2.2.2.5 Gâvurkalesi	49
I 1.2.2.2.2.6 Sirkeli	50

I 1.2.2.2.7 Abschließende Anmerkungen	51
I 1.2.2.3 ^(E) hešta-	51
I 1.2.2.3.1 Etymologie und Eigenschaften	51
I 1.2.2.3.2 Heutige Identifizierung	53
I 1.2.2.4 É.NA ₄ (DINGIR ^{LM})	53
I 1.2.2.5 ^D KASKAL.KUR	55
I 1.2.2.5.1 Etymologie und Eigenschaften	55
I 1.2.2.5.2 Heutige Identifizierung	56
I 1.2.2.5.2.1 Südburgkomplex: Kammer 2	56
I 1.2.2.5.2.2 Troia	57
I 1.2.3 Dynastischer Kult: Krönung	57
I 1.2.4 Reinigungs-, Evokations- und Abwehrrituale	59
I 1.3 Zwischenergebnis Yazılıkaya	61
I 2 Fallbeispiel 2: Eflatun Pınar	62
I 2.1 Raumbild und Bildraum	62
I 2.1.1 Raumbild: Lage	62
I 2.1.2 Bildraum: Fassade	64
I 2.1.3 Raumbild: Wasserbauwerk	65
I 2.1.4 Vergleich: Hethitische Wasserbauwerke	68
I 2.2 Interpretationen mit dem philologisch-historischen Ansatz	70
I 2.2.1 Raumkonzept <i>luli(ja)</i> -Becken	70
I 2.2.1.1 Übersetzung und Form	70
I 2.2.1.2 Lage und Art der Handlungen	71
I 2.2.2 Raumkonzept Mantik	73
I 2.2.3 Raumkonzept ^D KASKAL.KUR	73
I 2.2.4 Interpretationen der Datierung	74
I 2.3 Zwischenergebnis Eflatun Pınar	74
I 3 Zwischenergebnis <i>status quo</i>	75
II ENTWICKLUNG EINER NEUEN METHODE	77
II 1 Raumtheorien und ihre Anwendbarkeit	80
II 1.1 Begriffsdefinitionen und Sensibilisierung	81
II 1.1.1 Begriff »Ort«	82
II 1.1.2 Begriff »Raum«	84
II 1.1.2.1 Neue Raumbegriffe nach Lefebvre	85
II 1.1.2.2 Affordanz und Leistungsfähigkeit	90
II 1.1.3 Begriffe »Landschaft« und »Mindscape«	91
II 1.1.4 Begriffe »Natur(raum)« und »Umwelt«	93
II 1.1.5 Begriffe »Lebenswelt«: »Zielgruppen« als Umsetzungsräume	96
II 1.1.6 Begriff »Offener Raum«	98
II 1.2 Qualitäten des ›Raums‹ (Mindscape)	99
II 1.2.1 ›Sakrale‹ Qualitäten	102
II 1.2.2 »Heterotopien«	108
II 1.3 Wahrnehmung des ›Ortsraums‹	110
II 2 Lebensform(en)theorien und ihre Anwendbarkeit	113
II 2.1 Begriff »Lebensform«	113
II 2.2 Begriff »Gesellschaft«	114
II 2.3 Lebensform(en) und Habitus	115
II 2.4 Lebensform(en) und Praxis: Körperlichkeit	116
Exkurs: Anwendbarkeit auf hethitische Lebensformen und Gesellschaft	117
II 3 Ritualtheorien und ihre Anwendbarkeit	120
II 3.1 Begriffsdefinitionen und Sensibilisierung	120
II 3.1.1 Begriff »Ritual«	120

II 3.1.2 Begriff »Ritualgeschehen«	121
II 3.1.3 Begriff »Übergangsritual«	122
II 3.2 ›Primäre‹ Bedeutungen der Rituale	123
II 3.3 ›Sekundäre‹ Bedeutungen der Rituale	125
II 3.3.1 Formalistische Kriterien: Sprache, Kommunikation und Performanz	126
II 3.3.2 Formalistische Kriterien: Symbole und Symbolik	127
II 3.3.3 Funktionalistische Kriterien: Soziologisch und psychologisch	128
II 3.3.4 Funktionalistische Kriterien: Historisierend (Tradition und Macht)	130
II 3.3.5 Bekennende Kriterien: Phänomenologisch	133
II 4 Bildtheorien und ihre Anwendbarkeit	134
II 4.1 Immobil: Bilder im ›offenen Raum‹	135
II 4.1.1 ProduzentInnen	135
II 4.1.2 RezipientInnen/KonsumentInnen/Botschaften	136
II 4.1.3 »Agency« und »Hierophanien«	137
II 4.1.4 Mittlerebene Körper: Wahrnehmung und Bild	139
II 4.1.5 Praxis der Annäherungsebenen	139
II 4.2 Passiv-Mobil: Ausstattungen und Realien	140
II 4.3 Aktiv-Mobil: Lebensformen	141
II 4.3.1 DarstellerInnen(gruppen)	141
II 4.3.2 Verhalten: Gesten und Körperhaltung	143
II 5 Das Scape-Modell – Ein neuer Weg in die Praxis	146
II 5.1 Mindscape	147
II 5.2 Visionscape	148
II 5.2.1 Einleitung	148
II 5.2.2 Elemente in der Visionscape	149
II 5.2.3 Distanzen in der Visionscape	151
II 5.3 Soundscape	154
II 5.4 Smellscape	157
II 5.5 Tastescape	161
II 5.6 Touchscape	162
II 5.7 Multiscape	163
III SCAPES DES ›OFFENEN RAUMS‹	165
III 1 Mindscape	168
III 1.1 ›Produktive‹ Qualitäten	168
III 1.2 ›Historische‹ Qualitäten	170
III 1.3 ›Sakrale‹ Qualitäten	172
III 1.3.1 Prozessionen und Umzüge	173
III 1.3.1.1 Prozession zwischen Stadt und ›offenem Raum‹: KILAM-Fest	175
III 1.3.1.2 Prozession in den ›offenen Raum‹: »Die Göttin der Nacht von Parnašša«	179
III 1.3.1.3 Zwischenergebnis Prozession und Umzüge	182
III 1.3.2 Gebirge und Berggottheiten	184
III 1.3.2.1 Berg und Gebirge	184
III 1.3.2.2 Berggottheiten	199
III 1.3.2.3 Diskussion zur ›Axis mundi‹	205
III 1.3.3 Quellen, Flüsse und Wasser	208
III 1.3.3.1 Wasser(bauwerke) und Wassergottheiten	208
III 1.3.3.2 Transportmedium und Kontaktzone	212
III 1.3.3.3 Wasser und Mantik	218
III 1.3.3.4 Zwischenergebnis Wasser	219
III 1.4 ›Nicht-sakrale‹ Qualitäten	220
III 1.4.1 Entsorgung und Deponierung	220

III 1.4.2 Bestrafung	224
III 1.5 ›Temporale‹ Qualitäten	226
III 1.5.1 Jahreszeiten- und Raumwechsel: Telipinu-Mythos	229
III 1.5.2 Zeit- und Raumkonzept	230
III 1.6 Zwischenergebnis Mindscape	231
III 2 Visionscape	232
III 2.1 Immobil: Bildwerke im ›offenen Raum‹	232
III 2.1.1 Makroebene: Lage	232
III 2.1.2 Mediumebene: Visionscape	236
III 2.1.2.1 Umsetzungsraum Yazılıkaya	237
III 2.1.2.2 Umsetzungsraum Eflatun Pınar	240
III 2.1.2.3 Umsetzungsräume weiterer Anlagen	242
III 2.1.2.4 Elemente in der Visionscape	245
III 2.1.2.5 Zwischenergebnis Mediumebene	250
III 2.1.3 Mikroebene: Themen	250
III 2.1.3.1 Anthropomorphe Darstellungen von Gottheiten	252
III 2.1.3.2 Interaktion mit Gottheiten	254
III 2.1.3.3 Theriomorphe Darstellungen von Gottheiten	260
III 2.1.3.4 Inschriften/Beischriften	262
III 2.1.3.5 Menschendarstellungen	265
III 2.1.3.6 Zwischenergebnis Mikroebene	268
III 2.2 Passiv-Mobil: Ausstattungen und Realien	270
III 2.2.1 Bekleidung der (menschlichen) AkteurInnen	271
III 2.2.1.1 Konzepte der Schriftquellen	271
III 2.2.1.2 Konzepte der Bildwerke und des (Be-)Fundes	275
III 2.2.2 Kopfbedeckungen	279
III 2.2.2.1 Konzepte der Schriftquellen	280
III 2.2.2.2 Konzepte der Bildwerke und des (Be-)Fundes	281
III 2.2.3 Insignien: <i>kalmuş</i> , Speere und Stäbe	284
III 2.2.3.1 Konzepte der Schriftquellen	284
III 2.2.3.2 Konzepte der Bildwerke und des (Be-)Fundes	285
III 2.2.4 (Ritual-)Gefäße	287
III 2.2.4.1 Konzepte der Schriftquellen	287
III 2.2.4.2 Konzepte der Bildwerke und des (Be-)Fundes	289
III 2.2.5 Gottheitsbilder	292
III 2.2.5.1 Konzepte der Schriftquellen	292
III 2.2.5.2 Konzepte der Bildwerke und des (Be-)Fundes	294
III 2.2.5.2.1 Anthropomorphe, weibliche Gottheiten	295
III 2.2.5.2.2 Anthropomorphe, männliche Gottheiten	297
III 2.2.5.2.2.1 Wettergötter	297
III 2.2.5.2.2.2 Berggottheiten	298
III 2.2.5.2.2.3 Gottheiten mit kurzem Krummstab	300
III 2.2.5.2.2.4 Götter mit langem (Krumm-)Stab	301
III 2.2.5.2.2.5 Mischwesen	301
III 2.2.5.2.2.6 Weitere Gottheiten	302
III 2.2.5.2.3 Theriomorphe Gottheiten	303
III 2.2.5.2.4 Gegenständliche GöttInnensymbole	304
III 2.2.5.3 Zwischenergebnis passiv-mobile Darstellungen von Gottheiten	305
III 2.2.6 Fokuslokalitäten des Kultes	307
III 2.2.6.1 Konzepte der Schriftquellen	307
III 2.2.6.2 Konzepte der Bildwerke und des (Be-)Fundes	310
III 2.2.7 Sitzgelegenheiten	314
III 2.2.7.1 Konzepte der Schriftquellen	314

III 2.2.7.2	Konzepte der Bildwerke und des (Be-)Fundes	316
III 2.2.8	Überdachungen	318
III 2.2.8.1	Konzepte der Schriftquellen	318
III 2.2.8.2	Konzepte der Bildwerke und des (Be-)Fundes	321
III 2.2.9	Fortbewegungsmittel	321
III 2.2.9.1	Konzepte der Schriftquellen	321
III 2.2.9.2	Konzepte der Bildwerke und des (Be-)Fundes	322
III 2.2.10	Zwischenergebnis der passiv-mobilen Visionscape	323
III 2.3	Aktiv-Mobil: Lebensformen	324
III 2.3.1	Konzepte der Schriftquellen	324
III 2.3.1.1	HauptdarstellerIn und RegisseurIn	324
III 2.3.1.2	Ritualbeteiligte und AkteurInnen	326
III 2.3.1.3	ZuschauerInnen	329
III 2.3.2	Konzepte der Bildwerke	330
III 2.3.2.1	HauptdarstellerIn und RegisseurIn	330
III 2.3.2.2	Ritualbeteiligte und AkteurInnen	332
III 2.3.2.3	ZuschauerInnen	333
III 3	Soundscape	333
III 3.1	Konzepte der Schriftquellen	333
III 3.1.1	Vokal- und Instrumentalmusik	334
III 3.1.2	Sprechakte	340
III 3.2	Konzepte der Bildwerke	345
III 3.3	Umsetzung im Raum	347
III 3.3.1	Umsetzungsraum Yazılıkaya	348
III 3.3.2	Umsetzungsraum Eflatun Pınar	348
III 3.3.3	Zwischenergebnis Soundscape unter Berücksichtigung weiterer Anlagen	349
III 4	Smellscape	350
III 4.1	Konzepte der Schriftquellen	350
III 4.2	Konzepte der Bildwerke	354
III 4.3	Umsetzung im Raum	354
III 4.3.1	Umsetzungsraum Yazılıkaya	355
III 4.3.2	Umsetzungsraum Eflatun Pınar	355
III 4.3.3	Zwischenergebnis Smellscape unter Berücksichtigung weiterer Anlagen	356
III 5	Tastescape	357
III 5.1	Konzepte der Schriftquellen	357
III 5.1.1	AkteurInnen	358
III 5.1.2	Zurüstung	359
III 5.1.3	Raumkonzepte	362
III 5.2	Konzepte der Bildwerke	362
III 5.3	Umsetzung im Raum	363
III 6	Touchscape	364
III 6.1	Konzepte der Schriftquellen	365
III 6.1.1	Verhalten der AkteurInnen	365
III 6.1.1.1	Körperhaltung und Gesten	365
III 6.1.1.2	Spacing und Näheindex	368
III 6.1.1.3	Körperrichtung ›links‹ und ›rechts‹	369
III 6.1.2	Reinigung	372
III 6.1.3	›Unterhaltung‹	373
III 6.1.3.1	Wettkämpfe	376
III 6.1.3.2	Scheinkampf und Imitationen	380
III 6.1.3.3	Tanz	385
III 6.1.3.4	Jagd und Stiersprung	388
III 6.2	Konzepte der Bildwerke	389

III 6.2.1 Verhalten der AkteurInnen	389
III 6.2.1.1 Körperhaltung und Gesten	389
III 6.2.1.2 Spacing und Näheindex	391
III 6.2.1.3 Körperrichtung ›links‹ und ›rechts‹	393
III 6.2.2 Reinigung	395
III 6.2.3 ›Unterhaltung‹	396
III 6.2.3.1 Wettkämpfe	396
III 6.2.3.2 Scheinkampf und Imitation	397
III 6.2.3.3 Tanz	397
III 6.2.3.4 Jagd und Stiersprung	397
III 6.3 Umsetzung im Raum	398
III 6.3.1 Umsetzungsraum Yazılıkaya	398
III 6.3.2 Umsetzungsraum Eflatun Pınar	399
III 6.3.3 Zwischenergebnis Touchscape unter Berücksichtigung weiterer Anlagen	399
III 7 Multiscape	401
III 7.1 Konzepte	401
III 7.2 Umsetzung im Raum	401
III 7.2.1 Umsetzungsraum Yazılıkaya	402
III 7.2.2 Umsetzungsraum Eflatun Pınar	402
III 7.2.3 Zwischenergebnis Multiscape unter Berücksichtigung weiterer Anlagen	404
IV ABSCHLUSSBETRACHTUNG	407
IV 1 Hypothesenprüfung	407
IV 1.1 Bildwerke als stellvertretende oder als immanente Gottheiten	407
IV 1.2 Umsetzungsraum von Ritualgeschehen	408
IV 1.3 Raumkonzepte und Weltenordnung	410
IV 2 Inhaltliche Erkenntnisse	411
IV 2.1 Gründe für die Wahl des Ortsraums	411
IV 2.2 Wie könnte Ritualgeschehen umgesetzt worden sein	413
IV 2.3 Historische Implikationen aus der Gestaltung des ›offenen Raums‹	414
IV 3 Zur Methode	416
IV 3.1 Vorteile der Begriffsschärfung	416
IV 3.2 Vorteile des Scape-Modells	416
ANHANG	
Tabelle 2 (Tabelle 1 s. S. 81)	423
Katalog der Immobilen Objekte (I-Nr. 1-66)	437
Karte 1	438
Katalog der Passiv-Mobilen Objekte (PM-Nr. 1-154)	535
Abkürzungsverzeichnis	583
Zusätzliche Abkürzungen von Zeitschriften und Reihen	583
Abkürzungen der zitierten verwendeten Literatur	584
Zur Erschließung des Buches (Register)	643

DANKSAGUNG

Für die großzügige Förderung im Rahmen des Promotionskollegs »RÄUME, BILDER, LEBENSFORMEN in antiken Kulturen« der Landesgraduiertenförderung an der Universität Heidelberg sei allen Beteiligten herzlich gedankt. Dank gilt vor allem meinem Doktorvater Prof. Dr. Peter A. Miglus für seine Unterstützung bei der Entwicklung von Forschungsfragen und Untersuchungsvorbereitungen sowie Prof. Dr. Markus Hilgert und Prof. Dr. Joseph Maran für ihre Impulse und anregenden Diskussionen, wobei Markus Hilgert es zusätzlich auf sich nahm, als Zweitgutachter diese Arbeit zu betreuen. Dank geht auch an Dipl.-Geolog. Christian Hübner für die unermüdliche Reisebegleitung, an meine KorrekturleserInnen und vor allem an Dr. Anja Ludwig für das Layout und Daniela Greinert für die Zeichnungen. Für die Aufnahme zur Publikation bei Propylaeum-eBOOKS danke ich Maria Effinger und Katrin Bemann herzlich.

Nicht zuletzt danke ich meiner Familie für die Wurzeln und Flügel, die sie mir geben und gegeben haben.

Die vorliegende Fassung ist eine inhaltlich kaum überarbeitete und hinsichtlich der Bibliografie nur leicht aktualisierte Version meiner 2018 unter dem Titel »MULTISCAPES. Auf der Suche nach Konzept und Umsetzung des Ritualgeschehens im ›offenen Raum‹ bei den Hethitern« an der Universität Heidelberg eingereichten Dissertation.

Auf den Erwerb von Bildrechten für die Onlinepublikation wurde überwiegend zugunsten von Literaturverweisen verzichtet. Vor allem die Bebilderung des Katalogs der passiv-mobilen Objekte, für die Rechte der Fotografierenden wie der aufbewahrenden Institutionen einzuholen gewesen wären, erschien, da die Fotografien anderweitig gut erschlossen sind, unverhältnismäßig. Für die Argumentation des entwickelten Scape-Modells im Katalogteil der immobilen Objekte war es jedoch notwendig, nicht nur eigene Fotografien abzubilden.

0 EINFÜHRUNG

0 1 Einleitung

Bei der Untersuchung antiker Kultaktivitäten wurden bisher in erster Linie architektonisch gestaltete Heiligtümer in den Städten behandelt. Als Spuren der Kulturpraxis nicht nur im Hethitischen, sondern generell können aber auch Hinterlassenschaften wie Darstellungen auf Bildträgern und Installationen, Funde und Zugänglichkeiten auch außerhalb der Siedlungen gelten. Sie besitzen über das rein Materielle hinaus in ihrem Kontext Bedeutung. Sie sind Faktoren der Lebenswelt – und damit des sozialen Raums –, die nicht nur visuelle, sondern auch implizierte Botschaften kommunizieren und versteckte Wertsetzungen in sich tragen.

Üblicherweise herrschte bei der Untersuchung der Felsbilder im ›offenen Raum‹ eine Fokussierung auf die Bildwerke vor, eine Beschreibung des räumlichen Zusammenhangs findet sich selten in der Literatur¹. Um diese Informationen zu erschließen, wurden eigene Forschungsreisen durchgeführt.

Das Interesse an Felsbildern ist in jüngerer Zeit gewachsen, wie zahlreiche Monographien und Kongresse anzeigen². Im Rahmen einer 2010 an der Columbia Universität eingereichten Dissertation hat sich Lee Z. Ullman intensiv mit hethitischen Felsbildern in einem phänomenologischen Ansatz auseinandergesetzt³. So hat er – wie auch der hier verfolgte Ansatz – möglichst alle bekannten hethitischen Siedlungen, Felsbilder⁴, Staudämme und anderen Orte aufgesucht⁵.

Begonnen wurde die Dissertation mit der Zielsetzung, Ritualgeschehen im ›offenen Raum‹ im Bereich Vorderasiens zu untersuchen. Schnell wurde klar, dass bei der Vielfalt und räumlichen wie zeitlichen Distanz weder ein interkultureller Vergleich noch ein kulturimmanenter Ansatz methodisch möglich ist und zu einem überprüfbareren Ergebnis führen könnte. Daraus resultierte die räumliche und zeitliche Beschränkung auf die sogenannten hethitischen Kulturen und deren Ritualgeschehen im ›offenen Raum‹. Eine Gegenüberstellung von Schriftquellen zum ›offenen Raum‹ und Befunden der potentiellen Umsetzungsräume im Umfeld der Felsbilder wurde angestrebt. Die Aussagen zu Konzepten des Ritualgeschehens sollten aus den

1 Ähnliches kritisiert Bradley 2000, 38 f. am Umgang mit den Felsbildern in Skandinavien.

2 Lewis-Williams – Dowson 1988, 201–217. 232–245; Helskog 2001; Whitley 2001; Chippindale – Taçon 2002; Nash – Chippindale 2002; Tilley – Bennet 2004; Harmanşah 2007, 69–99; Bahn 2010; Fredell u. a. 2010; Bahn 2010; Ullman 2010; Harmanşah 2011a, 623–651; Harmanşah 2011b, 55–83; Harmanşah 2014a; Harmanşah 2014b, 140–168; Harmanşah 2014c, 379–393; Harmanşah 2015.

3 Ullman 2010, 4. 23 f. wo er sich auf Tilley 1994; Tilley – Bennet 2004 bezieht. Ullman 2010 oder die Magisterarbeit über symbolischen Raum anhand der Tempelarchitektur und des Beispiels Yazılıkaya von Sema Onurlu an der Universität Ankara von 2004 (Onurlu 2004) sowie neuere Untersuchungen zu Wasser(kult) im ›offenen Raum‹: Erbil 2005 (unpubliziert, s. Erbil – Mouton 2012, 53–74); Hüser 2007; Arroyo Cambroner 2014.

4 Ullman 2010, 63: »That is to say that the location of the Hittite monumental rock reliefs and the sites associated with them need to be understood as interventions in the landscape that were purposefully placed within the natural environment and as such they reveal the way in which the Hittites formed a sense of identity through the constructed Land of Hatti«.

5 Ullman 2010, 18–22. Besondere Zielsetzung der Arbeit »Movement and the Making of Place in Hittite Landscape« war es, die einzelnen Orte in ein interaktives Netzwerk der Landschaft (per GIS) einzubetten und eine hethitische »aesthetic of landscape« zu ermitteln. Dabei gerät vor allem die Definition dieses »aesthetic«-Aspektes sehr kurz: »[...] is defined as perception derived from the senses« (Ullman 2010, 81). Außerdem bezieht er seine Angaben vor allem aus der eigenen Wahrnehmung der Räume und versucht weniger, dieser in den Schriftquellen nachzugehen. »While the information offered by the texts is critical to any work on the Hittites and should not be neglected, this is not a philological exercise attempting to rework the placement of cities and settlements on a map. Instead this project focuses on the topographic features mentioned in the texts and specifically texts that mention place-names in conjunction with movement in the landscape, such as itineraries, staging posts on military campaigns, definitions of boundaries, and topographical features«. Dies geschieht zumeist exkursiv und vor allem in Bezug auf Bewegungen der hethitischen Armee. Ullman 2010, 99 kommt zu dem Ergebnis: »The Hittite rock and stone reliefs are heavily concentrated around springs or sources of water and large rock outcroppings«.

Schriftquellen, die Informationen zu den Umsetzungen aus der phänomenologischen Betrachtung und weitergehenden Interpretation der Befunde kommen. Ziel der Arbeit sollten einerseits die impliziten Wertsetzungen der Bildräume und Raumbilder sein und andererseits die Fragestellung, inwieweit der ›offene Raum‹ in die hethitische Lebenswelt einbezogen wurde.

Das hethitische Textmaterial ist jedoch inzwischen so umfangreich, dass es nicht in seiner Gesamtheit zu sichten und auszuwerten gewesen wäre. Wenn also weiterhin das Ziel der Arbeit die Annäherung an hethitische Raumvorstellung durch die Untersuchung des Ritualgeschehens im ›offenen Raum‹ geblieben wäre, hätte eine Beschränkung auf besser publizierte Ausschnitte der Lebenswelt erfolgen müssen, die kein konsistentes Bild bieten können. Eine *a priori* Festlegung, dass Felsbilder Markierungen des Heiligen darstellen, ist ebenfalls methodisch nicht überzeugend.

So wandelte sich die Dissertation zu folgender Zielsetzung.

0 2 Ziel der Arbeit

Früh fiel bei der Beschäftigung mit dem Ritualgeschehen im ›offenen Raum‹ auf, dass ein methodisches, d.h. überprüfbares und anwendbares Werkzeug zur Interpretation – nicht nur für das Hethitische – ein Desiderat darstellt. Dies zu erstellen und anzuwenden wurde vorrangiges methodisches Ziel. Dadurch soll es auch zukünftiger Forschung ermöglicht werden, weiterführende, inhaltliche Fragen zum Umgang mit dem ›offenen Raum‹ zu stellen. Grundlegend galt es, einen Weg zu entwickeln, mit dem moderne Forschende dies untersuchen können, ohne lediglich in Zirkelschlüssen die eigenen Vorannahmen und Wertsetzungen zu bestätigen. Untergeordnetes methodisches Ziel dieser Arbeit war es somit, das Bewusstsein um Vorannahmen, die in den Begrifflichkeiten verborgen sind, zu schärfen. Dieses zweite methodische Ziel diente nicht nur der Schärfung der Begriffe und Wahrnehmungen, sondern auch dazu, die Vor- und Nachteile der Anwendung von soziologischen Methoden auf altertumswissenschaftliches Material herauszuarbeiten und zu untersuchen, ob mit dem (verspäteten) »spatial turn«⁶ in der Altertumswissenschaft nicht doch nur versucht wird, einem neuen Zeitgeist gerecht zu werden⁷.

Das inhaltliche Ziel der Arbeit galt der Untersuchung von Felsbildern und anderen Installationen im ›offenen Raum‹ mithilfe des entwickelten Scape-Modells unter der Fragestellung: Was war und ist der ›offene Raum‹, wie war er aufgebaut, konzipiert, wie wurde er erlebt? Was sehen wir heute darin und wie ist ein Ritualgeschehen vor etwa 3.500 Jahren in ihm vorstellbar? Viel prinzipieller war sogar zu fragen: Ist Ritualgeschehen im ›offenen Raum‹ überhaupt vorstellbar? Und wenn ja – welche Art von Ritualgeschehen konnte im ›offenen Raum‹ umgesetzt und wahrgenommen werden. Da nicht alle Fragestellungen untersucht werden konnten, wurde sich auf folgende Fragestellungen bzw. Hypothesen konzentriert,

- ob Bildwerke göttliche Immanenz oder Stellvertreterqualität enthielten und
- ob Felsbilder und Wasserinstallationen herausgehobene Raumqualitäten für Ritualgeschehen markierten.

Die genannten Fragestellungen bildeten die Basis für die Begehung und Untersuchung aller bekannter hethitischer Felsbilder und sogenannter Quellheiligtümer im Lauf der Sommer 2008–2009 und 2011. Die Gesetzeslage in der Türkei erlaubt keine größere Vermessungsarbeiten ohne Anwesenheit eines Repräsentanten des Türkischen Antikendienstes. Daher wurden mit einem einfachen Handheld-GPS markante Punkte an den Ortsräumen eingemessen, die der Erstellung von referenzierten Karten auf Basis von ASTER-Satellitenbildern mit Höhenmodell in Google Earth dienen⁸. Die phänomenologische⁹ Beschreibung der Felsbilder unter

⁶ s. II 1.

⁷ Kritik bzw. Warnung vor allzu eifriger Anpassung an den Zeitgeist und der Verwendung neuerer Methoden und Begrifflichkeiten z. B. bei Seiffert 2006, 149 f.

⁸ Handheld-GPS 60CSx der Marke GARMIN. Dieses Gerät besitzt technisch bedingt je nach Satellitenkonstellationen eine Genauigkeit bis ca. +/- 10 m in absoluter Lage. Da

die Messungen an einem Fundplatz möglichst zügig und in einem Stück durchgeführt wurden, sind die aufgenommenen Wegpunkte in ihrer relationalen Anordnung mit ca. +/- 1 m deutlich genauer. Das verwendete Koordinatensystem ist UTM, Zonen 35–36 Nord.

⁹ Tilley 2005, 201–207.

besonderer Berücksichtigung ihres Spacings¹⁰ erfolgt im Katalog. Innerhalb des Haupttextes wurden allgemeine Fragestellungen wie naturräumliches Beziehungsgeflecht, Ortsraumpotentiale, Handlungspotentiale, Wahrnehmungsebenen, Anordnungen im Raum, Wertsetzungen ausgewertet.

03 Aufbau der Arbeit

Die Notwendigkeit einer ergänzenden, neuen Methode legt Kapitel I durch die Präsentation des klassischen, philologisch-historischen Ansatzes dar. Stellvertretend für Felsbildanlagen wird die intensive Diskussion um die Deutung des sogenannten Felsheiligtums Yazılıkaya herangezogen und die sogenannten Wasserkultanlagen anhand der Teichanlage von Eflatun Pınar erörtert. An diesen Beispielen stellt sich der in der hethitischen Altertumskunde übliche Ansatz dar, Felsbilder und andere Anlagen des ›offenen Raums‹ mit Begriffen aus den Originaltexten zu parallelisieren. Dazu werden eingangs in einem deskriptiven Kapitel – genannt »Raumbild und Bildraum«¹¹ – die Befunde und Bildwerke beschrieben und im zweiten Kapitel jeweils die hethitischen Benennungen und ihre Bezüge zum Befund diskutiert. Andere Felsbilder und Quellbecken im ›offenen Raum‹ dienen als Vergleich. Da diese in der Literatur ausgiebig beschrieben sind, wurde auf ein eigenständiges Kapitel für die Befundbeschreibung verzichtet. Alle im Vergleich und im Folgenden erörterten immobilen und passiv-mobilen Bildwerke sind im Katalog mit Quellenverweisen kurz vorgestellt und erklärt. Der Katalog (mit I-Nr.) enthält alle Elemente mit immobilen Affordanzen wie Fels- und Raumbilder und -installationen und im zweiten Teil des Katalogs die zu den passiv-mobilen zählenden Kleinfunde und andere potentiell und passiv bewegliche Objekte als illustrierende Vergleiche für die Bildwelten (mit PM-Nr.). Um Wiederholungen zu vermeiden, werden im Text Herleitungen und Literatur nur in Einzelfällen angeführt. Toranlagen des städtischen Bereiches fanden nur in den Ausnahmen Berücksichtigung, wenn sie zur Interpretation der Konzepte der Bildwelten beitragen können. Eine Untersuchung von Toren in ihrem räumlichen Übergangskontext ist eine andere Fragestellung, für die das Interpretationspotential von Ritualtheorien bei der Begriffsbestimmung der »Übergangsrituale« vorgestellt wird¹².

Kapitel II schärft Begrifflichkeiten und stellt Methoden auf Grundlage der Soziologie, Ethnologie, Religionswissenschaft und Philosophie vor, um sie für die Altertumswissenschaften nutzbar zu machen. Trotz aller Schwierigkeiten, die in Kapitel I dargelegt werden, ist es wichtig, diachrone und religionsgeschichtliche Fragestellungen an das (hethitische) Material zu stellen. Viel zu oft ist zu beobachten, dass über die reine Textedition und Quellenkritik, die in sich eine außergewöhnlich große Bedeutung hat und ohne die eine Arbeit wie diese nicht denkbar wäre, nicht hinausgegangen wird¹³. Um sich über die Edition hinaus der Beantwortung soziologischer Fragen anzunähern, bedarf es der grundlegenden Sensibilisierung für Implikationen der eigenen Kultur und Sprache. Die methodischen Grundlagen und Begriffe werden hierzu geliefert, das Potential der Einzelaspekte für Überlegungen zur Altertumskunde wird ansatzweise in den hethitischen Kontext eingebettet.

Die Theorieentwicklung beginnt in Kapitel II 1 mit den Begriffen und zugeschriebenen ›Qualitäten‹ des ›offenen Raums‹. Es folgen in Kapitel II 2 die Theorien zu den Lebensformen mit der Erklärung des Habitus-Konzepts und der Inszenierungsweisen einer Gesellschaft. Ein Exkurs zur »Anwendbarkeit auf hethitische Lebensformen und Gesellschaft« schließt an. Das Kapitel II 3 »Ritualtheorien« beleuchtet die Rituale der Lebensformen und ihre möglichen Formen und Funktionen. Dieses Kapitel schlägt mit Überlegungen zur Bedeutung und Praxis von Ritualgeschehen eine Brücke zwischen Raum, Mensch und Bild und leitet

10 Tilley 1994 spricht zwar nicht von »spacing«, doch betont er (31), dass auch der Weg das Ziel sein und auf eine höhere Ebene verweisen kann: »[...] the view from a locale makes sense of its positioning. The importance and significance of a place can only be appreciated as part of movement from and to it in relation to others, and the act of moving may be as important as that of arriving«. Zum Spacing s. II 1.1.2.1.

11 Begriffspaar von Ute Schäfer-Günkel, Heidelberg.

12 s. II 3.1.3.

13 Vergleiche auch Wilhelm 1995a, 381, der eben dies kritisierte, was aber bisher nur in Ausnahmen z.B. von Gilan oder Mouton umgesetzt wurde; vgl. auch das aufgestellte Postulat hierfür als eine Basis für interdisziplinäre Zusammenarbeit (z.B. mit Klassischer Archäologie) bei Bergquist 1993, 43 oder van den Hout 2007, 104–107, der die Untersuchung des hethitischen Materials anhand methodischer Fragestellungen begrüßt.

über zu der theoretischen Annäherung an Bilder als Zeichenträger einer Gesellschaft (Kapitel II 4). Die Bildbewertung und die verschiedenen ›Bilder‹ und Inszenierungen sind gleichzeitig eine praktische Annäherung an die Anwendung auf altertumswissenschaftliche Fragestellungen.

Um die methodischen Überlegungen in die Praxis zu überführen, wird in Kapitel II 5 die neue, raum- und perzeptionsbasierte Anwendungsmethode des Scape-Modells mit den Multiscapes eingeführt.

Die Prüfung der ergänzenden methodischen Alternative des Scape-Modells auf ihre Anwendbarkeit erfolgt in Kapitel III anhand der bekannten Fallbeispiele. Potentiale für einen Zugewinn an Vorstellungen zum Ablauf von hethitischem (Ritual-)Geschehen im ›offenen Raum‹ werden beleuchtet. Dabei findet bewusst der Begriff »Vorstellungen« Anwendung, da es, wie in Kapitel II darzulegen, kein Wissen über eine andere Kultur geben kann.

Das Modell ermöglicht die Kombination von Konzepten der Texte mit Befunden des Raums auf der Metaebene. Die Informationen der Schriftquellen werden nicht mehr direkt auf die archäologischen Räume übertragen, sondern auf typische und regelhaft wiederkehrende Elemente mithilfe neuester Übersetzung und Bearbeitungen geprüft. Dabei standen keine Kausalitäten oder Determinismen, sondern die Praktiken der Verkettungen von Kulturelementen mit Materialitäten im Mittelpunkt, indem die Raumkonzepte der *Mindscape*, der kulturell geformte Raum und die Ortsraumpotentiale auf der Metaebene verglichen werden¹⁴. Der Versuch, ein spezielles Ritual zu lokalisieren, tritt somit in den Hintergrund bzw. kann in einem weiteren Schritt anhand der zur Verfügung stehenden Informationen zu den Scales geprüft werden.

Konzipierungen finden sich auch auf bildlichen Trägermedien wie Gefäßen, Orthostaten, Siegel(ungen). Die diesen Bildern zugrunde liegenden Konzepte werden beispielhaft mit den Bildern auf den Felsen verglichen. Diese aus den Keilschrifttexten und Bildquellen ermittelten, typischen Konzepte gliedern sich nach der jeweiligen multisensorischen Wahrnehmungsebene Sicht, Gehör, Geruch, Geschmack, Gefühl. Deren räumliche Perzeptionspotentiale wiederum werden modellhaft mit den Potentialen des ›offenen Raums‹ kombiniert. Auf diesem Weg lassen sich die überlieferten Konzepte zum Umgang mit dem ›offenen Raum‹ in die Praxis zurückführen und kulturelle Hinterlassenschaften über die visuelle Perzeption hinaus interpretieren. Dabei kann es nicht die Absicht des Modells sein, konkrete Befunde zu erklären, sondern in übergreifenden Fragestellungen zu reflektieren.

Im Kapitel III 1 zur *Mindscape* werden die vorgeformten, gesellschaftlich verhandelten, potentiell produktiven, historischen, sakralen und temporalen Qualitäten des Raums diskutiert. Diese qualitativen Vorstellungswelten fanden nur mittelbar Niederschlag im gestalteten Raum und dienen der Hintergrundinformation, weshalb ihnen nicht unmittelbar eine Diskussion des Befundes zur Seite gestellt wird. Mittelbar beruhen jedoch alle anderen lebensweltlichen Scales auf der *Mindscape* und ihrer Konzeption des Lebens. Die ›Kopfgeburt‹ der *Mindscape* bestimmt, welcher Umgang im ›offenen Raum‹ zu praktizieren war.

In der sogenannten *Visionscape* in Kapitel III 2 werden Habituskonzept, Wahrnehmungs-, Raum- und Bildtheorien kombiniert: Die Gesamtheit der *Visionscape* aus Elementen mit immobilem, passiv-mobilem und aktiv-mobilem Handlungspotential erzeugt das (gesellschaftliche) ›Bild‹, das – in seine Einzelteile aufgelöst – interpretiert werden kann. Die *Visionscape* beschreibt die sichtbaren Elemente. Da »Sicht« nach heutigem Verständnis der umfassendste Sinn ist, bildet dieses das größte Kapitel. Zur besseren Lesbarkeit werden die Elemente der sichtbaren Landschaft anhand ihrer Affordanz zur Beweglichkeit in drei Gruppen aufgeteilt: Tendenziell immobil ist die erste Gruppe der Befunde wie Felsbilder und anderer baulicher Strukturen als Bildträger. Ihre Lage in der Umwelt wird in der Makroebene, ihr sichtbarer Raum als *Visionscape* in der Mediumebene diskutiert. Das Kapitel Mikroebene fokussiert den thematischen Inhalt der Bilder.

Die zweite Gruppe neben der immobilen ist tendenziell mobiler, aber nicht aus sich selbst heraus beweglich und demnach passiv-mobil. Sie beinhaltet Ausstattungen und Realien und umfasst damit sämtliche Kleinfunde als Adaptionen und Gestaltungselemente der Umwelt. Die Untersuchung beschränkt sich auf neun Realien, die laut den philologischen und bildlichen Quellen eine besondere Rolle im Ritualgeschehen spielten könnten. Informationen zur praktischen Verwendung dieser Ausstattungen werden aus Schriftquellen und Bildwerken abgeleitet, um die visuelle Inszenierung des Umsetzungsraums zu rekonstruieren.

¹⁴ Pointiert bei Reckwitz 2014, 20 f. als tragfähiges, neues Analysefeld beschrieben und für das im Rahmen dieser Arbeit Erarbeitete zutreffend.

Aus sich selbst heraus beweglich und damit aktiv-mobil sind die menschlichen AkteurInnen, die die dritte Gruppe in der Visionscape bilden und deren Handlungen und Performanzen den Raum belebten. Als Personen und Individuen bleiben sie unbekannt, ihre Rollenmodelle hingegen können in den Schrift- und Bildquellen differenziert werden.

In den anschließenden Kapiteln III 3–6 wurden die jeweiligen Wahrnehmungen Geräusch in *Soundscape*, Geruch in *Smellscape*, Geschmack in *Tastescape* und körperliche Erfahrung in *Touchscape* anhand der schriftlichen und bildlichen Konzepte sowie der Untersuchung der potentiellen Umsetzungsräume bei den Felsbildern diskutiert. Die nicht visuellen Scapes dienen der Untersuchung der Ritual- und Raumpraxis, die eben nicht nur auf der visuellen Ebene, sondern u. a. durch diese ephemeren Wahrnehmungen ihre Wirkmacht erhielt. Sie befreien die Interpretation von Schriftquellen und archäologischem Befund aus ihrer Statik und überführen nach der Visionscape die Sound- und Smellscape im Rahmen des Modells in die Praxis an potentiellen Umsetzungsräumen. Die Differenzierung in die jeweiligen Scapes modelliert die jeweilige Rolle des ›offenen Raums‹. Die Teilhabe an diesen als Partizipationsebenen angesehenen Wahrnehmungsstufen differenzierte in der Praxis das Maß der Beteiligung der AkteurInnen an der Umsetzung des Ritualgeschehens. Taste- und Touchscape dienen hingegen vor allem als sensibilisierende Kapitel für weitere im Ritual potentiell aktivierte Sinneswahrnehmungen und ihre Inszenierungen.

Die Überlagerung der verschiedenen Sinne in der *Multiscape* begrenzt in diesem Modell das Potential zur Umsetzung von Ritualgeschehen in den ›offenen Räumen‹ und reduziert den potentiellen Aufstellungsraum, wie in Kapitel III 7 darzulegen ist. In dem multisensorisch erfahrbaren Bereich der Multiscape wirkt Ritualgeschehen besonders intensiv. Die Menge der Teilnehmenden – zumindest mit ihren Maximalwerten –, ihr räumliches Arrangement und damit die Rahmenbedingungen der räumlichen Praxis werden rekonstruierbar. Durch die Kombination der Wahrnehmungsstufen können die Gesamtpotentiale für aktives Ritualgeschehen in Karten visualisiert und vor allem die Anlagen im ›offenen Raum‹ – abseits von Bildthemen und Inschriften – untereinander verglichen werden.

Im Fazit IV galt es, die inhaltlichen Ausgangshypothesen zu prüfen, weitere inhaltliche Erkenntnisse zu präsentieren, sowie die Vor- und Nachteile der Begriffsschärfung bzw. die Anwendbarkeit und das Erkenntnispotential des entwickelten Modells zu diskutieren.

0 4 Formale Gestaltung

Die Aufteilung des beigefügten Kataloges erfolgte analog zur Separierung der Visionscape im Text in ›immobile‹ und ›passiv-mobile‹ Raumbilder¹⁵. Die Katalognummern werden abgekürzt als I-Nr. – Katalognummer im *Immobilien* Objektkatalog – und PM-Nr. – Katalognummer im *Passiv-Mobilen* Objektkatalog. Zu den Elementen mit immobilien Affordanzen gehören Fels- und andere Raumbilder und -installationen¹⁶, zu den passiv-mobilen zählen Kleinfunde und andere potentiell und passiv bewegliche Objekte. Die Objekte im ›passiv-mobilen‹ Katalog stellen eine Auswahl für mögliche Bildelemente und -kombinationen dar, die beispielhaft die Bildanalyse und Interpretation der im Rahmen der Arbeit diskutierten passiv-mobilen Elemente der Lebenswelt veranschaulicht. Soweit sich die Funde außerhalb des Ursprungslandes befinden, war für die Aufnahme in den Katalog eine Provenienz vor dem 14. November 1970 – dem Tag der UNESCO-Konvention zum Schutz des Kulturellen Erbes¹⁷ – Voraussetzung¹⁸.

15 Zur Erläuterung s. II 1.1.2.2.

16 Grundlegend für die Erstellung des Kataloges der immobilien Bildräume war für Publikationen vor 1983 die Dissertation Kohlmeyer 1983 und Bilgin online sowie die jeweiligen Einzelnachweise.

17 United Nations Educational, Scientific and Cultural Organization, Convention on the means of prohibiting and preventing the illicit import, export and transfer of ownership of cultural property adopted by the General Conference at sixteenth session, Paris, 14. November 1970, <[\[unesdoc.unesco.org/images/0013/001333/133378mo.pdf\]\(http://unesdoc.unesco.org/images/0013/001333/133378mo.pdf\)> \(03.09.2022\). Des weiteren wurden Antiken mit Publikation in den 1970ern berücksichtigt, da von einer früheren Verbringung ausgegangen werden darf.](http://</p>
</div>
<div data-bbox=)

18 Vgl. Deutsches Archäologisches Institut, Publikations-Richtlinie zum Umgang mit Artefakten unbekannter Herkunft, AA 2012/1, 265–268 <<https://www.dainst.org/documents/10180/70593/Selbstverpflichtung/cf3db487-80c7-4879-81b0-3b85dfac39aa>> (03.09.2022).

Zur Verbesserung der Lesbarkeit wurde bei den Jahresangaben auf den Zusatz v. Chr. und auf die Verwendung der Anführungszeichen trotz Einführung zahlreicher Kunstworte/Neologismen bei wiederholten Begriffen verzichtet. Die Schreibung der in den hethitischen Schriftquellen verwendeten Worte orientiert sich an der üblichen Konvention, sumerische Begriffe in Versalien, akkadische in kursiven Versalien und hethitische kursiv wiederzugeben. Luwische, palaische, hattische und andere Worte der Nachbarsprachen kommen ohne Hervorhebung aus. Zur Bezeichnung der hieroglyphenluwischen Zeichen wurde sich an Emmanuel Laroche orientiert¹⁹. Auf die gesperrten Stichworte wird sich im weiteren Text rückbezogen.

Einleitend sei festgehalten, dass die Mittlere Chronologie und Andreas Schachners Vorschlag einer Aufteilung in althethitisch, ca. 1650–1530, älteres Großreich, ca. 1530–1350 und jüngeres Großreich, ca. 1350–1180, verwendet wird²⁰. Das ältere Großreich begann laut Definition mit Alluwamna und endete mit Tutḫalija III., die anderen Perioden verhalten sich entsprechend²¹. Die verwendete Königsliste ist die von Gary Beckman²². Die Periodisierung der *KĀRUM*-Zeit folgt Cahit Günbattı, d. h. *KĀRUM* II datiert ca. 1930–1830 und *KĀRUM* Ib ca. 1830–1710²³. Die Benennung post-Großreich, postgroßreichszeitlich lehnt sich an Dominik Bonatz an²⁴. Dabei weisen die Bilder noch starke Bezüge zu den Bildwerken des hethitischen Großreichs auf und datieren ca. 1180 bis 1000. Die post-Großreichs Zeit wird von einer luwisch-aramäischen Periode ab dem 1. Jahrtausend abgelöst. Die Datierung hethitischer Kleinfunde und Befunde ist nach wie vor aufgrund des Mangels an Stratifizierung bzw. deren Beobachtung schwierig. Die neueren Grabungen in der Oberstadt von Boğazkale und an anderen Siedlungen bringen zwar kontinuierlich neue Erkenntnisse, eine Revision des Bestandes steht jedoch noch aus und kann im Rahmen der vorliegenden Fragestellungen nicht geleistet werden. Auch wenn sich für die Baubefunde eine Entwicklung über mehrere Jahrhunderte abzeichnet²⁵, ist das Inventar dadurch nicht zwingend datiert. Es kann aus der Zeitspanne zwischen Entstehung eines Gebäudes wie auch seiner finalen Nutzung stammen.

Da bis zu Beginn der 2000er Jahre die Einordnung der Kleinfunde meist anhand der Annahme erfolgte, die Oberstadt datiere in das Jüngere Großreich (ca. 1350–1180), soll die Zeitstellung der Kleinfunde wieder breiter gefasst werden. Nicht alle Werke der Kleinkunst datieren zwangsläufig in das Jüngere Großreich. Angenommen wird, dass die Funde ebenfalls aus dem Älteren Großreich stammen könnten (ca. 1530–1350), da bereits in dieser Zeit bauliche Aktivitäten in der Oberstadt stattfanden. Soweit bekannt, werden stratigraphische Informationen vermerkt und berücksichtigt. Die angegebenen absoluten Daten sind als vereinheitlichende Tendenzen zu verstehen und nur durch wenige naturwissenschaftliche Datierungen gesichert²⁶. Die Reliefkeramik stammt nach den neueren Untersuchungen nicht exklusiv aus der althethitischen Zeit²⁷. Die Einordnung der Siegel und Siegelungen folgt Ali und Belkis Dınçol²⁸.

19 Laroche 1960. Die Ziffern, die die Zeichen benennen, wurden mit * markiert. s. auch die Zeichenliste des Hethiterportals G. Anders, hethiter.net/: Luwische Hieroglyphen Fonts (08.09.2021) unter <<http://www.hethport.uni-wuerzburg.de/luwglyph/>> (03.09.2022).

20 Dabei wird wie bei Schachner 2012, 131 Tab. 1 älteres Großreich der philologischen Bezeichnung mittel-hethitisch gleichgesetzt. Zur Datierung der hethitischen Herrscher s. Mielke 2006c, 15 Abb. 6; Schoop – Seeher 2006, 53–75; Genz – Mielke 2011b, 1–29; Schachner 2012, 130–166. Zur *KĀRUM*-Zeit s. Barjamovic 2011, 294; Barjamovic u. a. 2012, 28–40, s. auch Mielke 2006a, 77–94; Mielke 2006b, 251–276; Seeher 2006b, 197–214; Strupler 2013, 159–164.

21 Genz – Mielke 2011b, 15 Abb. 2.

22 Beckman 2000, 19–32.

23 Günbattı 2008, 117 genauer: Schicht II: 91 Jahre (ca. 1927–1836); Interim von 2–3 Jahren (ca. 1835–1833/1832); Schicht Ib: 113 Jahre (ca. 1833/1832–1719) plus die Zeit, nach der Kültepe-Eponym-Liste G.

24 Bonatz 2007b, 9 f.: »Post-Empire Periode«.

25 Müller-Karpe 2003a, 383–394.

26 Beispielsweise Strupler 2013, 159–164.

27 Strupler 2012, 1–12, Ausnahmen Alışar Höyük, Bitik, Boğazkale, da diese Reliefkeramik nicht von ihm berücksichtigt wurde. Alışar Höyük wird konventionell wie die Schichten rein in die althethitische Zeit datiert, Bitik und Boğazkale etwas breiter bis in den Beginn der älteren Großreichszeit, s. auch Schachner 2012, 159: wohl bis mindestens Älteres Großreich in Verwendung; Sipahi 2014, 21–43.

28 Dınçol – Dınçol 2008a; s. auch Herboldt u. a. 2011.

I STATUS QUO: ARCHÄOLOGIE UND PHILOLOGISCH-HISTORISCHER ANSATZ

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

I 1 Fallbeispiel 1: Yazılıkaya

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

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

I 1.1 Raumbild und Bildraum

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

I 1.1.1 Raumbild: Lage

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

48 Damm 1975, 23–28.

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

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

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

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

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

I 1.1.2 Raumbild: Gebäudekomplex

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

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

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

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

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

53 Bittel 1989, 36.

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

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

56 Naumann 1941, 42.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

I 1.1.3 Raumbild: Nebenkammern

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

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

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

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

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

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

69 Schirmer 1975a, 60.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

I 1.1.4 Bildraum: Kammer A

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

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

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

⁷⁶ s. I 1.2.4.

⁷⁷ Schirmer 1975b, 75–90 zum Folgenden.

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

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

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

⁸⁰ Schirmer 1975b, 79–82.

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

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

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

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

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

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

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

84 Naumann 1941, 40; Kohlmeyer 1983, 65.

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

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

87 Naumann 1975a, 33.

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

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

89 Sie blieben ebenfalls unbenannt bei Schachner 2016, 36.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

93 Zum Berg Bišaišabhi s. III 1.3.2.2.

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

95 Güterbock 1975b, 176.

96 Zum Schutzgott der Wildflure s. III 2.1.3.1.

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

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

99 T 25–35 cm, 63 cm × 113 cm.

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

101 Maße: T 9–12 cm und 57 cm breit.

102 Naumann 1975a, 36.

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

104 Seeher 2011, 64.

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

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

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

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

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

106 Güterbock 1975b, 172.

107 Seeher 2011, 64 f.

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

109 Sie dürfte hier ausnahmsweise der Sonne von Arinna entsprechen.

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

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

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

113 Zum Doppeladler s. III 2.2.5.2.3.

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

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

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

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

118 Begleiterin des Mondgottes.

119 Güterbock 1975b, 181: Begleiterin des Sonnengottes.

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

121 Ebenso Bossert 1935, 70.

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

123 Naumann 1941, 8.

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

125 Güterbock 1953, 67.

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

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

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

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

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

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

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

129 Bossert 1960, 214–220.

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

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

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

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

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

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

135 Bryce 2002, 161.

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

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

138 Taracha 2004, 453.

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

I 1.1.5 Bildraum: Kammer B

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

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

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

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

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

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

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

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

143 Naumann 1975a, 48.

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

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

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

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

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

148 Bittel 1978/1980, 21–28.

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

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

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

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

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

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

I 1.1.6 Diskussion und Datierung

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

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

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

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

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

153 Seeher 2011, 160–162.

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

155 Naumann 1975a, 17.45 f.

156 Neve 1989, 349.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

163 Schachner 2012, 139 Anm. 17 mit Literatur.

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

165 Naumann 1975b, 92.

166 Bryce 2002, 161.

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

168 Alexander 1986, 18.

169 Contra Seeher 2011, 146.

170 Bittel 1989.

171 Zu Überlegungen der Datierung s. Alexander 1986.

172 Bittel 1975c, 253 f.

173 Güterbock 1953, 71 f.

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

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

I 1.2 Interpretationen mit dem philologisch-historischen Ansatz

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

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

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

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

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

176 Bittel 1941b, 151, berichtet von Dörfler.

177 Texier 1862, 611.

178 Bittel 1975a, 12.

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

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

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

182 Bittel 1975a, 16 erwähnt dies.

183 de Roos 1995, 264.

184 Texier 1862, 615 f.

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

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

187 de Roos 1995, 266–269.

188 de Roos 1995, 266–269.

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

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

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

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

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

190 de Roos 1995, 266–269.

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

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

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

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

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

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

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

197 Laroche 1975, 87–95.

198 Cammarosano 2012, 15.

199 Zu »Natur« s. II 1.1.4.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

202 Pongratz-Leisten 1994 zum babylonischen Neujahrsfest.

203 Andrae 1941, 14–19.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

212 Zur Sonnengöttin der Erde s. III 1.3.3.2.

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

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

215 Beckman 2013a, 155.

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

I 1.2.1.1 ^(NA₄)*huwaši*-

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

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

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

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

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

216 Zum KILAM s. III 1.3.1.1.

217 Singer 1983, 101.

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

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

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

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

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

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

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

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

I 1.2.1.1.1 Etymologie und Eigenschaften

I 1.2.1.1.1.1 Übersetzung und Form

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

233 s. III 2.2.6.1.

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

235 Darga 1969, 12.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

1.1.2.1.1.2 Zeitraum und Art der Handlungen

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

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

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

251 Stokkel 2005, 179.

252 Hazenbos 2003, 174.

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

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

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

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

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

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

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

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

261 Herbstfest KUB 17. 35 III 1–17.

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

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

264 s. I 1.2.1.

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

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

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

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

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

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

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

269 Zu Gewitter s. III 1.5.

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

271 Zu Zašĥapuna s. III 1.3.2.2.

272 Zu Zelten s. III 2.2.8.

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

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

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

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

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

277 Carter 1962, 39 f.

278 Allgemein zur Opferzurüstung s. III 5.1.2.

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

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

1.1.2.1.1.3 AkteurInnen

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

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

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

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

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

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

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

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

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

285 Zu diesen Akteuren s. III 2.3.1.2.

286 Zu Raumpfleger s. III 6.2.2.

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

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

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

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

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

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

293 Singer 1983, 164.

1.1.2.1.1.4 Gottheiten

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

306 Popko 1978, 126.

307 Haas 1982, 19.

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

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

1.1.2.1.1.1.5 Lage

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

308 Haas 1982, 18.

309 Collins 2005, 40.

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

311 Hazenbos 2003, 215 ohne weitere Ausführung.

312 Hazenbos 2003, 220.

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

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

315 Darga 1969, 17 KBo 2. 13 Rs. 2–6.

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

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

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

319 Darga 1969, 14; Haas 1982, 18.

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

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

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

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

323 s. III 1.3.3.1.

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

325 Popko 1994, 21. Dies ist nicht nachvollziehbar, s. Popko 1994, 182–185 CTH 592, KBo 13. 214 Rs. IV: »[Der Köni]g stellt sich, (2') bei [dem ^{NA₄}huwašija] (3') und beopfert reihum zwei (Gottheiten): 4') den Wettergott von Zippalanda (5') und Daḫa. (6') Die ḫallijari-Leute [singen] (7') zur kleinen Leier. (8') Der palwatalla-Mann klatscht. (9') Der König wieder (?) (10') verneigt sich (vor) der Stadt. (11') Der Schauspieler [^{LÜ}ALAM.ZU₇-Rezitator] spricht, (12') der kita-Mann [kita-Vortragspriester] ruft. (13') Der König [steigt] in den Streitwagen [wörtlich ^{GIS}GIGIR-ni] (14') und, wenn es Herbst ist, (15') geht er nach Katapa; (16') wenn es aber Frühjahr [wörtlich ḫa-me-eš-ḫi] ist, (17') geht er nach Ankuwa. (18') Wenn im Herbst der König (19') in Katapa [kommt], (20') g[eht] der König in die Stadt (hinein) [...]«.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

339 Zum *hešta*- s. I 1.2.2.3.

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

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

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

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

344 Schwemer 2006a, 264.

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

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

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

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

348 Zu Fortbewegungsmitteln s. III 2.2.9.

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

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

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

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

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

1.1.2.1.1.1.6 Verbreitung

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

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

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

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

356 Wazana 2001, 696–710.

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

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

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

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

361 Hazenbos 2003, 174 f.

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

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

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

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

I 1.2.1.1.2 Heutige Identifizierung

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

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

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

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

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

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

366 Schwemer 2006a, 263 f.

367 Zum *luli*- s. I 2.2.1.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

371 Carter 1962, 41.

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

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

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

375 Stokkel 2005, 180 schlug sozusagen eine Zweiteilung

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

386 Ökse 2011, 228.

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

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

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

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

I 1.2.1.2 ^É*tarnu*-

I 1.2.1.2.1 Etymologie und Eigenschaften

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

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

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

389 Müller-Karpe 2015, 84.

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

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

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

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

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

395 Friederich 1991, 216.

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

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

398 Savaş 2008, 671.

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

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

401 Pierallini 2002b, 269–272.

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

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

1.2.1.2.2 Heutige Identifizierung

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

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

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

402 s. I 1.2.1.1.2.

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

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

405 Savaş 2008, 671.

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

407 Güterbock 1953, 86 Anm. 2.

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

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

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

410 Dittmann – Röttger 2010, 188.

411 Schachner 2010, 190.

412 Pierallini – Popko 1998, 117–129.

413 Pierallini 2002b, 269–272.

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

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

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

415 Bittel 1955, 13.

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

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

418 Bittel 1955, 13.

419 Pierallini 2002b, 269–272.

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

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

422 Zu ^{GIS}TÜG, s. I 1.2.1.2.1.

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

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

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

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

Haas 1982, 30. 217 Anm. 48; Haas 1988a, 291; Haas 1994, 701. 742; Lombardi 1996, 61: Der ^{GIS}*eya-*Kult war mit dem Königtum auf das engste verbunden. In CTH 324, KUB 17. 10 IV 27–31 Telipinu-Mythos wird die Verbindung mit dem Königsheil angeblich besonders deutlich (s. III 1.5.1). So steht neben den anderen Erneuerungen im Festverlauf des *purullija*-Festes auch die Erneuerung des ^{GIS}*eya-(n)* des Telipinu, der vor dem Tempel des Wettergottes von Nerik steht. Haas 1970, 66. 260–265, Bo 2839 Vs. III 14' f.: Eine Libation für den Baum durch den König ist weiterhin belegt, wenn er nach der Versammlung aus dem Tempel heraustritt. Zusammen mit den ^{DÜMU}MES.É.GAL, den ^{LÜMES}MEŠEDI und (^{LÜMES})ALAM.ZU₉ ging der König (das Königspaar?) nach unten zu dem großen Baum und huldigte ihm, s. auch auch Mazoyer 2006a, 264 CTH 638, KUB 53. 4 (mit Dupl.) Vs. I 8'–10'.

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

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

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

I 1.2.2 Dynastischer Totenkult

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

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

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

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

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

426 s. zur Datierung I 1.1.3; I 1.1.6.

427 Zu Osmankayası s. I 1.1.1.

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

429 Es gab aber auch intramurale Bestattungen.

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

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

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

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

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

I 1.2.2.1 ^(NA₄/É)ḫekur-

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

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

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

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

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

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

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

435 van den Hout 2002, 74 Anm. 3.

436 Zur Unterwelt s. III 1.3.3.2.

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

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

439 Zum ^DKASKAL.KUR s. I 1.2.2.5.

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

441 Otten 1988, 42 f.

I 1.2.2.1.1 Etymologie und Eigenschaften

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

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

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

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

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

443 Schwemer 2006a, 263 f.

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

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

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

447 Puhvel 1991, 287–289.

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

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

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

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

452 van den Hout 2002, 75.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

464 KUB 27. 13 IV 13–16.

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

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

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

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

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

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

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

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

1.1.2.2.1.2 Heutige Identifizierung

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

1.1.2.2.2 ^(NA₄)*hekur* SAG.UŠ

1.1.2.2.2.1 Etymologie und Eigenschaften

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

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

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

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

471 Beckman 2013a, 155.

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

473 s. I 1.2.2.2.2.

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

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

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

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

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

478 van den Hout 2002, 80.

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

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

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

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

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

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

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

I 1.2.2.2.2 Heutige Identifizierung

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

I 1.2.2.2.2.1 Yazılıkaya

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

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

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

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

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

485 Nišantaš/Nišantepe s. I 1.2.2.2.2.3.

486 Yazılıkaya s. I 1.2.2.2.2.1.

487 van den Hout 2002, 77.

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

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

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

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

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

491 Schwemer 2006a, 263 f.

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

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

1.1.2.2.2.2 Yenice kale

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

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

1.1.2.2.2.3 Nişantaş/Nişantepe

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

1.1.2.2.2.4 Felsbilder und -inschriften

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

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

⁴⁹² Güterbock 1975b, 187.

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

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

⁴⁹⁵ s. I 1.1.5.

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

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

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

⁴⁹⁹ s. I 1.2.2.2.2.1.

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

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

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

1.1.2.2.2.5 Gâvurkalesi

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

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

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

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

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

504 Balza – Mora 2011, 221–223.

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

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

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

508 Schachner – Seeher 2016, 104. 107.

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

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

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

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

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

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

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

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

1.1.2.2.2.6 Sirkeli

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

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

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

516 Zur Sonnengöttin der Erde s. III 1.3.3.2.

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

518 Zur Deutung der Bildwerke s. auch III 6.2.1.1.

519 Zum ›Sonnengottornat‹ s. III 2.2.1.2.

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

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

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

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

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

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

1.1.2.2.2.7 Abschließende Anmerkungen

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

1.1.2.2.3 ^(É)hešta-

1.1.2.2.3.1 Etymologie und Eigenschaften

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

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

523 Contra Börker-Klähn 1996, 42 f.

524 Kozal – Novák 2017.

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

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

527 Kozal – Novák 2017, 375.

528 Schachner – Seeher 2016, 103–114.

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

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

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

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

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

Einige Charakteristika des ^É*hešta* können aus den Texten erschlossen werden: Es beinhaltete ein *aška-Tor*⁵³⁴, wo ein *wattaru*-Brunnen/Quelle⁵³⁵ sein konnte bzw. eine *hilamni/hilammar*-Pfeilerhalle/Tor⁵³⁶, an dem auch Rituale stattfanden, sowie ein *É.ŠĀ*-Innengemach⁵³⁷.

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

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

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

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

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

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

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

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

538 Popko 1995a, 75: »charnel house«.

539 Popko 1978, 35.

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

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

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

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

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

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

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

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

546 Stokkel 2005, 178.

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

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

549 Otten 1972–1975a, 369.

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

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

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

I 1.2.2.3.2 Heutige Identifizierung

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

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

I 1.2.2.4 É.NA₄ (DINGIR^{LM})

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

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

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

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

553 Gurney 1977, 41.

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

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

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

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

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

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

560 Ökse 2011, 221.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

563 Zum *huppar*- s. III 2.2.4.1.

564 van den Hout 2002, 73.

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

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

567 Kohlmeyer 1983, 48.

568 Zu Zelten s. III 2.2.8.

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

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

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

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

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

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

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

576 van den Hout 2002, 82.

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

578 van den Hout 2002, 74. 87.

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

580 Beckman 2013a, 155.

I 1.2.2.5 ^DKASKAL.KUR

I 1.2.2.5.1 Etymologie und Eigenschaften

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

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

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

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

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

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

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

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

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

585 Gordon 1967, 70–88.

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

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

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

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

Daneben sind andere ^DKASKAL.KUR^(MEŠ) belegt: Eines des Arimmata befand sich im Bereich des Berges H̄awa/H̄auwa⁵⁹², war aus Richtung des Landes Pitašša/Pedašša ein sichtbares Charakteristikum und diente der Markierung der Grenze zwischen Tarḫuntašša und H̄atti⁵⁹³. Vorgeschlagen wurde eine Identifizierung mit dem Quellbecken von Eflatun Pınar (**I-Nr. 30**), aber auch Yalburt (**I-Nr. 62**)⁵⁹⁴. Daneben gab es ^DKASKAL.KUR in Tarḫuntašša und dem H̄ulajja-Flussland und eine ^DKASKAL.KUR genannte Gottheit in Wilusa⁵⁹⁵.

1.1.2.5.2 Heutige Identifizierung

1.1.2.5.2.1 Südburgkomplex: Kammer 2

Der sogenannte Südburgkomplex liegt zwischen den Osteichen und Büyükkale in der Nähe des Nişantaş (**I-Nr. 22**)⁵⁹⁶. Er besteht aus Tempel 31⁵⁹⁷, zwei parabolischen Einraum-Kammern (**I-Nr. 21**) und den Osteichen⁵⁹⁸, aus denen (sekundär verbrachte) Keramik des kultischen Gebrauchs wie Libationsarme stammt⁵⁹⁹.

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

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

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

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

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

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

592 Zu H̄awa/H̄auwa s. III 1.3.2.1.

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

594 s. I 2.2.3.

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

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

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

598 Zu den Teichen s. I 2.1.4.

599 Zu Libationsarmen s. III 2.2.4.2.

600 VITA(?) Zeichen, *369.

601 Hawkins 1995.

602 Bonatz 2007b, 7 f.

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

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

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

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

I 1.2.2.5.2.2 Troia

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

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

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

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

I 1.2.3 Dynastischer Kult: Krönung

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

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

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

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

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

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

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

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

611 Korfmann u. a. 2000, 64–70.

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

613 Korfmann 2000, 35.

614 Gonnet 2001, 156–160.

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

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

616 Zu Übergangsritualen s. II 3.1.3.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

623 van den Hout 1991a, 275.

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

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

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

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

I 1.2.4 Reinigungs-, Evokations- und Abwehrrituale

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

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

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

629 s. I 1.1.3.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

636 Zur Entsorgung s. III 1.4.1.

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

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

639 Zur Unterwelt s. III 1.3.3.2.

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

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

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

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

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

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

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

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

I 1.3 Zwischenergebnis Yazılıkaya

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

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

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

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

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

647 Bryce 2002, 161.

648 Bryce 2002, 161.

649 Bryce 2002, 161.

650 Bryce 2002, 195–199.

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

652 z. B. Bryce 2002, 198.

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

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

I 2 Fallbeispiel 2: Eflatun Pınar

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

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

I 2.1 Raumbild und Bildraum

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

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

I 2.1.1 Raumbild: Lage

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

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

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

656 Kohlmeyer 1983, 9.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

663 Kohlmeyer 1983, 34.

664 Bachmann – Özenir 2004, 115.

665 Bachmann – Özenir 2004, 116 Anm. 141.

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

I 2.1.2 Bildraum: Fassade

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

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

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

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

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

669 Erbil – Mouton 2012, 70.

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

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

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

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

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

675 Börker-Klähn 1993a, 353; zur Sonnengöttin der Erde s. III 1.3.3.2.

676 Erbil – Mouton 2012, 68.

677 Yazılıkaya, Nr. 13–15, 16a, 17, Nr. 44 s. **I-Nr. 63**: Übersicht Kammer A (Seeher 2011, 32 Abb. 23) und Nr. 81 Şarruma s. **I-Nr. 63**: Übersicht Kammer B (Seeher 2011, 100 Abb. 108).

678 Haas 1994, 461–464 zu Eigenschaften und Attributen der Berggottheiten.

679 Bachmann – Özenir 2004, 118.

680 Bachmann – Özenir 2004, 96.

681 Bachmann – Özenir 2004, 107 f.

Bemerkenswerterweise stehen die fünf Berggötter unterhalb der Mischwesen und nicht unterhalb der Zentralfiguren. In den hethitischen Darstellungen von Berggöttern substruieren sie ansonsten Wettergötter (z. B. **I-Nr. 33**, **PM-Nr. 117**). Hier dürften sie bewusst von den Zentralfiguren abgesetzt worden sein, ein Indiz, dass es sich nicht um eine Wettergottdarstellung handelt.

Unwahrscheinlich ist aus ikonographischen Gründen auch die Interpretation als Großkönigspaar. Die Flügelsonne steht ansonsten nicht in Verbindung mit der anthropomorphen Darstellung des Großkönigs, auch wenn er das ›Sonnengottornat‹ trägt⁶⁸². Eine Interpretation der Dargestellten als solare Gottheiten erscheint wahrscheinlicher.

Bittel interpretiert die seitliche Darstellung der Mischwesen als Zeichen, dass diese sich den frontal abgebildeten Hauptgottheiten unterzuordnen hatten⁶⁸³. Durch die Frontalität liegt der Gedanke nahe, dass die Menschen direkt Kontakt mit den sie anschauenden Gottheiten aufnehmen konnten und nicht den ›Umweg‹ über niedere Götter zu nehmen hatten. Nicht nur die Sichtbezüge im Raum, sondern auch bildimmanente Sichtbezüge markieren die thronenden Gottheiten als Zentrum des Bildraums.

Seit langem bekannt ist weiterhin ein A(r)slantaş genannter, stark verwitterter und rezent zum Steinraub abgearbeiteter Block etwa 12 m nördlich der Felsbarriere hinter der Fassade⁶⁸⁴. Er trägt die Darstellung einer Doppeltiergruppe von Feliden (wahrscheinlich Löwen), die wohl einen Thron schmückten⁶⁸⁵. Eine Aufstellung des Arslantaş im rückwärtigen Teil der Reliefwand auf einem aufgeschütteten Podest wurde aufgrund seiner Versturzlage angedacht⁶⁸⁶. Angeschlossen wird sich Manfred Behm-Blanck und Dessa Rittig, die dies für unwahrscheinlich halten, denn die Flügelsonne stellte eine »oberste Instanz« dar⁶⁸⁷. Eine Aufstellung hinter der Fassade im Bereich des Wasseraustritts aus dem Gestein erscheint – auch wenn die Versturzlage damit nicht erklärt ist – wahrscheinlicher.

Weiterhin wurde vorgeschlagen, die Stele von Fassilar (**I-Nr. 33**) auf dem Podest zu rekonstruieren. Dies sei aus denselben Gründen abgelehnt, weitere Argumente wurden durch eine dreidimensionale Rekonstruktion gewonnen⁶⁸⁸.

I 2.1.3 Raumbild: Wasserbauwerk

Das durch die Grabungen freigelegte Becken, dessen Umfangswände aus großen Andesitquadern sorgfältig gefügt sind, misst etwa 34 m × 31 m⁶⁸⁹. Die Höhe der Steinlagen dürfte bis zu etwa 2,5 m im Norden – mit einer zu ergänzenden weiteren Steinlage – und 2 m an den anderen Wänden betragen haben⁶⁹⁰. Der Pegelstand des Wassers im Becken lag bei etwa 0,5 m⁶⁹¹ mit einem kalkulierten Speichervolumen von 527 m³⁶⁹².

Die auf den ersten Blick regelmäßig aussehende Anlage dreht um 14,5° aus einer Nord-Süd-Achse nach Südwesten und das Becken ist nicht rechtwinklig gefügt⁶⁹³. Die Fassade mit der Bildgestaltung liegt etwa 1,3 m bzw. 1,8 m auf Beckenbodenhöhe aus der nördlichen Wandung nach Süden in das Becken versetzt und um etwa 1,75 m aus der Mitte der Nordseite nach Westen verrückt.

Hinter der Fassade ermöglichte eine nicht vollständig erhaltene Kammer – erhellt von zwei schmalen, ca. 1,5 m hohen Schlitzen – ein verstecktes Agieren⁶⁹⁴. Die besser erhaltene, östliche Seitenwand setzt sich

682 z. B. Yazılıkaya Nr. 34 zu Nr. 64 s. **I-Nr. 63**: Übersicht Kammer A (Seeher 2011, 32 Abb. 23), zum ›Sonnengottornat‹ s. III 2.2.1.2.

683 Bittel 1975c, 252; Bachmann – Özenir 2004, 97 Anm. 89.

684 **I-Nr. 30** (Rekonstruktion Kohlmeyer 1983, 38 Abb. 14 b); Behm-Blanck – Rittig 1970, 88–99, s. auch Bachmann – Özenir 2004, 101 Abb. 23.

685 Bachmann – Özenir 2004, 100–102.

686 Erstmals Mellaart 1962, 111–117.

687 Behm-Blanck – Rittig 1970, 99; Bittel 1976a, 225.

688 Varlik u. a. 2016, 249–256.

689 Özenir 2001, 534 gibt 34 m × 30 m an, s. **I-Nr. 30**: Plan (Bachmann – Özenir 2004, 114 Abb. 37, Bearbeitung D. Greinert/B. Hemeier).

690 Bachmann – Özenir 2004, 116.

691 Bachmann – Özenir 2004, 104. 117.

692 Hüser 2007, 145.

693 Bachmann – Özenir 2004, 113 f.

694 Güterbock 1947, 61: sorgfältige Ausführung der inneren Mauern. Auf Bachmann – Özenir 2004, 108 macht die »abenteuerlich[e]« Aufschichtung auf den ersten Anblick einen »beunruhigenden« Eindruck, s. Bachmann – Özenir 2004, 108 f. Abb. 31; zur Lage s. **I-Nr. 30** (Plan Bachmann – Özenir 2004, 114 Abb. 37, Bearbeitung D. Greinert/B. Hemeier): Wassereinfluss in der Nachbearbeitung blau.

noch 3,5 m nach Norden fort und bricht dann erhaltungsbedingt ab. Laut Bachmann fassten die Seitenmauern einen großen, stark verwitterten Felsblock zangenartig ein⁶⁹⁵. Diese etwa 5 m × 5 m große Felsformation besteht aus porösem, travertinartigem Material und ist durch einen Spalt zweigeteilt. Sie steigt zum Nordhang an und ragt dort etwa 2 m über das Gelände. Bachmann spricht von funktionalen Gründen der Zusetzung⁶⁹⁶. Denkbar ist auch, dass dem anstehenden Fels »numinose Kräfte« zugesprochen waren und er das verborgene Zentrum des Bildwerks bildete⁶⁹⁷. Bei dem Quellbecken von Kuşaklı blieben allerdings die natürlichen Felsblöcke sichtbar⁶⁹⁸, sodass die Begründung unwahrscheinlich erscheint.

Hinter der östlichen und dem Ostteil der nördlichen Beckenmauer verläuft je ein schmaler Kanal⁶⁹⁹. Der östliche, 0,5 m breite Kanal reduziert die östliche Beckenwand auf eine Breite von ca. 1,20 m. Sie bestand aus roh zugerichteten, dem örtlich anstehenden Kalkstein entnommenen Platten mit Schauseiten aus dem herbeigeschafften Trachyt. Einige kleinere Bohrungen in den trennenden Steinblöcken ermöglichen weiteren Wasserzufluss ins Hauptbecken von Osten.

Der nördliche, etwa 0,8 m breite Kanal läuft in einem Abstand von 2–2,5 m parallel zur Nordwand des Beckens. Er teilt sich vor dem Hauptmonument und biegt einerseits nach Süden ins Becken und läuft andererseits weiter nach Westen unter die Ostmauer der reliefierten Fassade. Er ist von 2,3 m langen Blöcken gesäumt, eine weitere Steinlage wird ergänzt⁷⁰⁰. Die Mündung ins Becken gestalten Blöcke mit einer 0,1 m breiten Phase nach innen, die Hinweise auf einen Schieber als Verschlussmechanismus geben⁷⁰¹. Der Zulauf in das Becken war somit zu regulieren. Da er knapp in der Mitte der Nordseite des Beckens liegt, könnte er von zentraler Bedeutung gewesen sein.

Ebenfalls an der Nordseite des Beckens, aber in das Becken eingestellt, befinden sich jeweils seitlich in etwa 3 m Abstand zum Hauptmonument ca. 1,5 m hohe, halbplastische Figuren einer thronenden, weiblichen Person mit Strahlenkranz. Der horizontale, untere Abschluss liegt etwa 0,5 m über dem Beckenboden. Ihr Thron dürfte quasi über dem Wasser geschwebt haben. Sie stehen noch in Bosse, weisen wenige Details auf und wirken sehr blockhaft. Wie die Hauptgottheiten blicken sie frontal aus der Nordseite heraus. Durch die Anordnung der weiblichen Figuren am Beckenrand in der horizontalen Achse der »bildhierarchischen Ebene«⁷⁰² der Berggötter ist davon auszugehen, dass es sich nicht um Sonnen-, sondern um Quellgottheiten handelt. Hier hat Haas auf den Zusammenhang zwischen Berggöttern und Quellgöttinnen hingewiesen, wie er auch ikonographisch auf einem Relief aus Assur zu sehen ist⁷⁰³.

Auf der Südseite vis-à-vis des Hauptmonuments schiebt sich eine terrassenartige Plattform von 6,5 m auf 8,8 m in das Becken⁷⁰⁴. Sie liegt etwa in einer Achse mit der Schauwand und ist dem Augenschein nach wie diese ausgerichtet, auch wenn die Bauaufnahme eine leichte Abweichung ergab⁷⁰⁵. Auch liegt diese Fläche nicht mittig in der Südseite: Nach Osten sind es 14 m bis zur Ecke, nach Westen hingegen nur 11,4 m⁷⁰⁶. An ihrer Nordseite blicken zwei weitere Sitzfiguren frontal auf das Hauptmonument. Die östliche ist 1,35 m hoch erhalten. Es handelt sich – wie bei den flankierenden Halbplastiken der Nordseite – um eine thronende, wahrscheinlich weibliche Göttin; die federartig geformten Strahlen des Strahlenkranzes sind detaillierter ausgearbeitet als bei den nördlichen Sitzenden (erhalten?). Ihre Stellung nur knapp über dem Becken

695 Bachmann – Özenir 2004, 107.

696 Bachmann – Özenir 2004, 115: Die Felsformation soll als natürliche Rampe gedient haben, die Blöcke in der gegebenen Höhe anbringen zu können.

697 Bachmann – Özenir 2004, 115.

698 Zum Befund s. I 2.1.4; zur Interpretation s. I 2.2.2; I-Nr. 51.

699 I-Nr. 30 (Plan Bachmann – Özenir 2004, 114 Abb. 37, Bearbeitung D. Greinert/B. Hemeier) mit gestrichelter, roter Markierung.

700 Bachmann – Özenir 2004, 109.

701 Lage auf Plan I-Nr. 30 (Plan Bachmann – Özenir 2004, 114 Abb. 37, Bearbeitung D. Greinert/B. Hemeier) mit X markiert; Fotografie s. Bachmann – Özenir 2004, 106 Abb. 29: Auf der Oberseite der Blöcke befindet sich zum Becken hin weiterhin »ein Lager ausgenommen, um einen sturzartigen Abschluß der Öffnung aufsetzen zu können«.

702 Bachmann – Özenir 2004, 97; Lage markiert auf I-Nr. 30 (Plan Bachmann – Özenir 2004, 114 Abb. 37, Bearbeitung D. Greinert/B. Hemeier) durch rote Pfeile, die die Blickrichtung nach Süden indizieren.

703 Haas 1994, 461 Abb. 76 a. b. Im Vorderasiatischen Museum Berlin, SMB-PK, Inv.-Nr. VA Ass 01358, interpretiert entweder als Berg Ebiḫ oder als Aššur in seinem Aspekt als Berggott. Datierung in die altassyrische Zeit (Ilu-šuma) durch Klengel-Brandt 1980a, 211–218; Klengel-Brandt 1980b, 38–47; Kryszat 1995, 201–213; Calmeyer 1999, 23.

704 Bachmann – Özenir 2004, 95; abweichend Ökse 2011, 224: 6 m × 8,5 m, wohl nach Özenir 2001, 537.

705 Bachmann – Özenir 2004, 105.

706 Özenir 2011, 537: nach Osten 13,5 m, nach Westen 11,60 m.

verweist aber auf eine ähnliche bildhierarchische Ebene. Von der westlichen Figur ist nur wenig erhalten; der Unterkörper und ein Thron sind angedeutet. Die westliche Thronende vor der südlichen Plattform wird von Bachmann und Özenir als weibliche Sonnengöttin⁷⁰⁷ gedeutet, obwohl bei den (Halb-)Statuen der Nordwand das Argument der »bildhierarchischen Ebene« angeführt wurde⁷⁰⁸. Da die bildhierarchische Ebene ein überzeugendes Argument ist, werden sie hier als Quellgottheiten interpretiert.

Unterhalb der Fußpartien dieser Thronenden, in das Wasserbecken vorspringend befindet sich ein sorgfältig geglätteter Steinblock von 2,30 m Länge, 0,75 m Höhe und 1,25 m Breite. Er wird in der Literatur als Altar für Opfergaben angesprochen⁷⁰⁹. Bei einem angenommenen Pegel von 0,5 m würde seine Oberfläche 0,25 m über der Wasseroberfläche, aber unterhalb des Niveaus der Plattform gelegen haben⁷¹⁰. Opfergaben mussten somit entweder von oben nach unten – und nicht wie sonst üblich von unten nach oben – oder mit nassen Füßen aus dem Becken heraus dargereicht werden. Eine Interpretation als Altar erscheint daher unsicher.

Weiterhin kam südlich der Plattform bei den Freilegungsarbeiten ein Block mit drei rundplastisch ausgearbeiteten Stierprotomen zutage. Der Block war sekundär in die jüngere, etwa nord-südlich ziehende Staumauer eingebaut, die durch die stratigraphische Abfolge jünger datiert als das hethitische Monument, selbst aber aufgrund der ca. 0,5 m dicken Sinterschicht »ein hohes Alter« aufweist⁷¹¹. Der Steinblock misst 5,24 m zu 2,8 m Höhe zu 0,73 m Stärke mit einem errechneten Gewicht von ca. 23 Tonnen. Der Stierkopf weist wulstige Augen und Augenbrauen, einen starken Nacken, kurze Hörner und eine detaillierte Ausarbeitung der Haare auf, während die Form sehr »verwaschen« scheint⁷¹². Die Stierköpfe ragen 1,20 m aus der Front heraus. Die Rückseite zeigt, dass auch dieser Block als Wasserspeier angelegt war, aber nicht vollendet wurde. Es fehlt noch etwa 1 m Bohrung. Er sollte möglicherweise ursprünglich in die Südwestecke des Beckens eingesetzt werden und dort den Überlauf in das natürliche Bachbett regulieren.

In der Mitte der Ostwand des Beckens stand ein ca. 1,20 m hoch erhaltenes Relief mit zwei seitlich schreitenden Figuren. Da der Kopfbereich fehlt, bleibt eine Ansprache der Figuren als Menschen oder Gottheit hypothetisch⁷¹³. Die rechte, südliche Person trägt ein kurzes, rockartiges Kleidungsstück und relativ zierliche, schnabelförmige Schuhe. Die vordere trägt hingegen große, blockhafte Schnabelschuhe. Sie umgibt ein langes, mantelartiges Bekleidungsstück, das sich vorne öffnet und den Blick auf das ausschreitende Bein freigibt. Dies ähnelt dem dämonenartigen Mischwesen des Hauptmonuments oder einem Adoranten auf der Stele von Tell Açıana (**I-Nr. 58**). Die Armhaltung dieser Figur ist nicht zu erkennen, während die hintere mit deutlich angewinkelten Armen einen oder mehrere Gegenstände getragen haben könnte⁷¹⁴. Analog wird eine solche Darstellung auch an der stark gestörten Westseite vermutet⁷¹⁵.

Innerhalb des Beckens fanden sich zwölf gleichartige, vollplastische Tierfiguren mit untergeschlagenen Beinen. Sie sind etwa 1,10 m lang und am Rist etwa 0,5 m hoch. Die Ausarbeitung ist einfach, aber gut, die Köpfe fehlen, wodurch eine Interpretation erschwert wird. Durch die Darstellung von Paarhufen werden sie von den Ausgräbern unter Vorbehalt als Hirsche interpretiert⁷¹⁶. Ein Bezug zwischen Hirschen und der Sonnengöttin von Arinna wurde von Haas aus den Texten hergestellt⁷¹⁷.

Ihr ursprünglicher Aufstellungsort dürfte aufgrund der Fundumstände auf dem östlichen Rand des Beckens gewesen sein. Im westlichen Bereich des Beckens wurden zwei weitere rundplastische Tierfiguren gefunden. Bei diesen ist die Kopfpartie erhalten: Der Kopf des Löwen mit weit aufgerissenem Maul ist nach rechts gedreht. Bachmann rekonstruiert analog zu den Cerviden ebenfalls zwölf Figuren, denn die Zahl zwölf spiele in der Mythologie und im Kult eine besondere Rolle⁷¹⁸.

707 Ökse 2011, 224 unter Verweis auf Özenir 2001, 537–539 Abb. 3: zweite Figur als männlich.

708 Özenir 2001, 537; Bachmann – Özenir 2004, 97 f.

709 **I-Nr. 30** (Özenir 2001, Taf. 12,5); Bachmann – Özenir 2004, 98 f.; Ökse 2011, 224; s. auch III 2.2.6.2.

710 Bachmann – Özenir 2004, 117.

711 Bachmann – Özenir 2004, 95.

712 **I-Nr. 30** (Foto B. Hemeier, 2004, Blick zur Fassade); Bachmann – Özenir 2004, 102 f.

713 **I-Nr. 30** (Özenir 2001, Taf. 13, 7 und 538 Abb. 5); Bachmann – Özenir 2004, 98.

714 Bachmann – Özenir 2004, 97 f.

715 Bachmann – Özenir 2004, 87. Lage markiert bei **I-Nr. 30** (Plan Bachmann – Özenir 2004, 114 Abb. 37, Bearbeitung D. Greinert/B. Hemeier) durch gestrichelte bzw. durchgezogene rote Pfeile an Ost- und Westseite des Beckens.

716 **I-Nr. 30** (Foto: B. Hemeier, 2004); Bachmann – Özenir 2004, 99 f. unter Rücksprache mit A. von den Driesch und A. Müller-Karpe.

717 Haas 1994, 70. 818 f., 432 KUB 15. 22 12' f.: Gehege mit Hirschen für die Sonnengöttin von Arinna; zu Hirschen s. III 2.2.5.1.

718 Haas 1994, 487 f.; Bachmann – Özenir 2004, 100.

Neben den Tierfiguren wurden in dem Becken mehrere Votivgefäße und ein Fragment einer linsenförmigen Vorratsflasche aus der Zeit des Jüngeren Großreichs gefunden⁷¹⁹.

Die Gestaltung bzw. das Fehlen der nach heutigen Gesichtspunkten abschließenden Gestaltung weist darauf hin, dass die Anlage nicht fertiggestellt wurde⁷²⁰.

I 2.1.4 Vergleich: Hethitische Wasserbauwerke

Bekannt sind im hethitischen Bereich 20 Staudämme und Teiche⁷²¹. In Boğazkale gab es die intramuralen Teichanlagen⁷²² Süd-⁷²³ und Ostteiche⁷²⁴, ein Regenbecken auf Büyükkale bei Bau J⁷²⁵, eine Art Impluvium in Bau C-D⁷²⁶, die figürlich ausgestattete Quellgrotte bei Tempel 1 (I-Nr. 14) und zwei außerhalb der Stadt aus der magnetischen Prospektion bekannte Staudammanlagen⁷²⁷. Auch in Ortaköy soll

719 Özenir 2001, 532–540. Leider nur knappe Erwähnung der Funde.

720 Bachmann – Özenir 2004, 115.

721 Beckman 2013a, 157; s. vor allem Hüser 2007 zur hethitischen Wasserbautechnik; İnal 2009; Erbil – Mouton 2012, 73 schlagen vor, die Wasserbauwerke in 1. Wasserwege, 2. Heilige Seen und Teiche und 3. Wasserreservoirs zu unterteilen; Arroyo Cambroner 2014 zu Felsbildern und Wasserbauwerken.

722 Seeher 2010, 67–80; Arroyo Cambroner 2014, 147–177.

723 In den Jahren 2000–2001 wurden teilweise parallel die Untersuchungen an fünf künstlichen Teichbecken in der Oberstadt, den sogenannten Südteichen, durchgeführt, die in der Zeit vor 1.400 künstlich verfüllt wurden, s. Seeher 2001, 334–362; Seeher 2002a, 59–78; Seeher 2007, 707–720.

724 Seeher 2006c, 3–23 mit dem Südburgkomplex (s. I 1.2.2.5.2.1) und Kammer 2 (I-Nr. 21). Die Teiche speisten sich wohl aus dem Grundwasser. Zu den Kleinfunden, u. a. Libationsarmen (s. III 2.2.4.2) s. Seeher 2001, 334–362; Seeher 2006d; Erbil – Mouton 2012, 63. Sie sind nach Seeher jedoch nicht im Teich versenkt worden, sondern wurden an einem anderen Ort zerbrochen. Der Teich diente lediglich der sekundären Deponierung. Zu den Kleinfunden s. Seeher 2001, 334–362; Erbil – Mouton 2012, 63.

725 Neve 1971: 22,5–24,0 m × 1,5–5,0 m mit Keramik wie Libationsarmen (zu Libationsarmen s. III 2.2.4.2); Beckman 2013a, 157: Vom Burgtorhof führte ein südlicher Zugang in das Burginnere dicht an der Außenmauer entlang. Hinter Bau G lag in der Schicht Bk IIIa ein Wasserbecken und in die Kastenmauer eingebaut der Bau J.

726 Neve 1971, 10–14: Komplex D, Bk IVb; Neve 1982, 73 Abb. 28: Komplex C-D, Bk IVb, aus althethitischer Zeit bis ins Jüngere Großreich. ebenda 47: In den Älteren Großreichsschichten, die aus fünf Bauphasen bestehen, konnten erstmals flächige, zusammenhängende Gebäudegrundrisse erkannt werden. Die Unterteilung zwischen IVb und IVa ist laut Aussage des Ausgräbers nicht deutlich genug, um sie einzeln zu behandeln, da Schicht IVa mehrheitlich Umbauten der bestehenden Substanz enthält. Vier von Gassen getrennte Häusergruppen oder -komplexe (Komplex A–D) waren bemerkenswert einheitlich ost-südost nach westnordwestlich ausgerichtet. Komplex C-D besteht aus den Gebäuden C, D und

verschiedenen Anbauten und befindet sich in der Mitte des Plateaus. ebenda 58: Aus diesem Komplex stammen die ersten »qualifizierten« Steinmetzarbeiten. Er wird als kultisch gedeutet.

Das Gebäude C, der sogenannte Saalbau, hatte einen rechtwinkligen Grundriss von 16,7 m × 19,4 m und besteht aus zwei etwa gleich großen Hallen, deren Fußböden mit Steinen gepflastert waren: Im Vorraum (Raum 1) lag Lehmestrich und in Raum 2 waren Spuren einer vegetabilen, weißen Schicht an der Pflasterunterkante (Lagen oder Matten aus Rohr). Der Zugang zwischen den beiden Räumen war 0,70 m südlich aus der Mitte versetzt. ebenda 128 f. neben an die hundert Votivgefäßen, Henkelkrügen, Bechern, Schälchen im Westteil des Beckens, fand sich im Ostteil Obsidian (zu Obsidian s. III 1.3.3.2).

Gebäude D, das direkt südlich an Gebäude C angeschlossen, war im Osten und Süden stark zerstört. Im Zentrum befindet sich der 4,2 m × 9,5 m große, kellerartig abgetiefte Raum 2, der an mindestens zwei, möglicherweise drei Seiten von einer Art Korridor (1) umgeben war (Niveau -10,76 m, umgebendes Niveau des Korridors 10,02 m). Neve 1982, 53: Zentralraum 1,30 m tiefer als der Korridor. Der Korridor war im Westen 2,40 m, im Norden 4,0 m breit. Wenn das Mauerstück im Osten ebenfalls ihm zuzurechnen ist, so verbreiterte er sich hier auf 3,20 m. Im Westen, der Mauerfront vorgelagert befindet sich noch ein weiterer, 5 m tiefer Raum. Raum 1 enthielt diverse Spuren von wie durch Wassereinwirkung entstandene Erdschichten, einen Kanal und Keramikgefäße, darunter eines, das als »Schwimmvogel« oder »Entenvase« (PM-Nr. 45) beschrieben wird. Anscheinend schlossen die Wände auf Höhe des Korridorbodens ab. Daher liegt die Vermutung nahe, dass der Raum ein Impluvium bzw. Wasserbecken war, s. Neve 1982, 55 Abb. 22: Rekonstruktionsvorschlag. Aus einer späteren Bauphase wurden ebenfalls eine Wasserinstallation, entsprechende Kleinfunde und eine Stele des Tutthälja IV. mit Genealogie gefunden (BOGAZKÖY 3, s. Abb. Neve 1992a, 34 Abb. 86a + b), die jedoch aufgrund sekundärer Verbauung keinem Befund zugeordnet werden kann, s. Neve 1971, 12; Neve 1987, 86; Erbil – Mouton 2012, 64; Arroyo Cambroner 2014, 166–168.

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

es innerhalb der Baustrukturen Wasserbecken gegeben haben⁷²⁸. Auch in Oymaağaç wurde auch eine Brunnenanlage oder Poterne gefunden⁷²⁹.

In Kuşaklı war die gesamte Stadt von aufgestautem Wasser umfasst⁷³⁰. Außerdem liegt oberhalb der als Šarešša/Šarišša identifizierten⁷³¹ Stadtanlage von Kuşaklı auf etwa 1.900 m über NN in den Kulmaç-Bergen ein annähernd runder Teich, der eine baulich regulierte, verstürzte Doline darstellt, deren Rand mit regelmäßigen Werksteinen gepflastert ist (I-Nr. 51)⁷³². Eine »hohe Straße« führte dorthin⁷³³. Sie weist an ihrem oberen Rand einen Durchmesser von ca. 135 m auf und verjüngt sich bis zum Boden auf etwa 125 m. Die Tiefe des mit Steinen gesetzten Teichrunds soll in hethitischer Zeit knapp 3 m betragen haben⁷³⁴.

Die Anlage datiert aufgrund eingesedimentierter Pollen etwa in das 16. Jh. und ist somit neben dem bereits erwähnten Impluvium der Büyükkale Schicht Bk IVa/b das älteste datierbare hethitische Wasserbauwerk. Durch die guten Erhaltungsumstände für Pollen und die intensive Tierknochenanalyse wird eine Bewaldung mit Kiefern, Eichen und Wacholder in der Umgebung rekonstruiert⁷³⁵.

Um den Teich verläuft in der magnetischen Prospektion eine lineare positive Anomalie, die als eine Art Temenos-Graben oder Lehmziegelmauer interpretiert wird⁷³⁶. Sie folgt dem Verlauf des Teichrandes und hat einen Durchmesser von 150 m⁷³⁷. Im Nordwesten befand sich ein Graben, der in den tertiären Kalkstein eingetieft ist. Im Norden regulierte ein Damm mit einem 1,90 m breiten, nach Norden führenden Kanal den Ablauf zur Stadt. An beiden Seiten ist er von Kalksteinplatten gefasst⁷³⁸. Nördlich davon am Hang vor einer kleinen Senke sollen sich zwei parallele, zweischalige, etwa 1 m breite Mauern unklarer Funktion befinden. Andreas Hüser schlägt vor, eine Stauwand eines zweiten Teiches oder Relikte eines Aufwegs zum »Heiligtum« zu interpretieren⁷³⁹. Am Nordostufer befindet sich laut Ökse die annähernd quadratische Steinsetzung einer »dreiteiligen« Baustruktur⁷⁴⁰. Ihre Funktion blieb trotz einer angelegten Sondage unklar. Sie wird als Sockel für ein Podest, das im Rahmen von Kulthandlungen genutzt wurde, interpretiert. Des Weiteren zeigen sich in der Magnetik undeutliche Strukturen am Wassereinlauf. Der Einlauf wird von einer noch heute sprudelnden Quelle am südöstlichen Hang gespeist. Im Westen oberhalb der verstürzten Doline auf einer Hangzunge befinden sich die als ^(NA₄)huwaši interpretierten, großen Steinbrocken mit aus der Geophysik bekannten Baubefunden⁷⁴¹. Mehrere Festbeschreibungen aus dem Jüngere Großreichschreiben für Šarišša den Besuch eines šuppitaššu-Teiches und des ^(NA₄)huwaši vor⁷⁴². Am šuppitaššu wurde in einem Fest beispielsweise das Horn eines UDU.KUR.RA zusammen mit weißem und rotem Brot geopfert⁷⁴³. Die baulich gefasste, eingestürzten Doline könnte der aus

728 Süel – Süel 2004, 229–231; Murat 2012, 142: Lage, Größe u. Ä. unbekannt. Auch die Gründe, die zur Annahme eines Teiches in Bau C führten, wurden nicht dargelegt. Möglicherweise war diese verschließbare Entwässerung ausschlaggebend für die Interpretation. Auffallend ist an dieser Stelle, dass Bau C und Bau D sich in ihren Beschreibungen stark ähneln. Zwei Komplexe mit Teichanlagen in einer Siedlung sind ungewöhnlich, entweder liegt ein Tippfehler vor oder es gibt zwei gleichartige Anlagen.

Der Bau C in Ortaköy wird als Tempel interpretiert, obwohl er in seiner Bauart nicht mit den anderen hethitischen zu vergleichen sein soll. Er war durch ein großes Portal von Westen zu betreten, dahinter befand sich eine quadratische Versammlungshalle mit einer späteren Umbauphase. Spuren von Feuer deuten auf eine Zerstörung durch Brand hin. Zu der ersten Bauphase gehörte ein Kanal, der von der Ostseite des Baus unter diesem bis zum Westportal hindurchführte und in seiner Mitte einen Teich streifte. Der Kanal soll durch eine Holzkonstruktion zu verschließen gewesen sein. Nach dem Brand wurde offenbar auf die Erneuerung des Kanals und des Teiches verzichtet und der Kanal zugeschüttet.

Im Süden außerhalb des Baus lagen angeblich weitere Teiche, s. Hemeier unpubliziert, Teil II: 193 f.

729 Czichon 2013, 298–309; Doğan-Alparlan – Alparlan 2013, 301 f.: gedeutet als »Geliebte Quelle« des

Wettergotts von Nerik, da Oymaağaç als Nerik identifiziert wird; Hnila 2015: Brunnenanlage in 77–78/85–86.

730 Hüser 2007, 38–134.

731 Wilhelm 1995b, 37–41; Müller-Karpe 2017.

732 1992 Survey von Müller-Karpe im Umfeld, 1993–2004 Grabung im Stadtgebiet.

733 Hazenbos 2003, 145 šarazziš palšaš.

734 Hüser 2007, 120–126: Dies entspricht einem Volumen von ca. 36.800 m³ Wasser bei einer Fläche von 12.275 m².

735 Driesch – Vagedes 1997, 124; Pasternak 1998, 169 f.; Mielke – Wilms 2000, 338; Haas 2008, 14: Funde von Rothirschknochen, Wildschwein, Bär, aber auch Hase und Großtrappe, die eher offene Landschaften bevorzugen.

736 Stümpel in Müller-Karpe 1998, 152 f.

737 Hüser 2007, 123.

738 Ökse 1999, 86–91; Ökse 2011, 227.

739 Hüser 2007, 136 f.

740 s. I-Nr. 51, Ökse 2011, 228 Abb. 5 Skizze nach Müller-Karpe 1999, Abb. 20, aber unter Vorbehalt, denn die Zeichnung von Akpınar ist verfälscht.

741 s. I 1.2.1.1.2. s. I-Nr. 51.

742 Wilhelm 1997, 14: während ^(NA₄)huwaši schon aus älteren Texten belegt sind. Die Anlage wurde aber sicherlich mindestens seit der Stadtgründung genutzt.

743 Collins 1989, 296 CTH 636, KUB 20.99 II 13–16. 20. 22 »Feste von Šarišša«, s. auch Wilhelm 1997, 9–13.

den Texten bekannte *šuppitaššu-*, »reine Teich« sein⁷⁴⁴. Für die Identifizierung sprechen sowohl die Lage als auch die massive Gestaltung. Beckman meint sogar, dass die Teichanlage allein kultischen Zwecken diene, da die Entfernung zur Siedlung zu groß sei⁷⁴⁵. Eine funktionale Nutzung ist jedoch – wie die Baubefunde belegen – wahrscheinlich. Die Stadt bezog (teilweise?) ihr Wasser von hier. Widersprüchlich ist lediglich, dass die Ritualvorschriften erst – wie der Großteil der Teil der Schriftquellen – mit dem (Jüngeren) Großreich einsetzen, dass Böschung und die Schleuse inklusive des Kanals hingegen wohl im 16. Jh. gepflastert wurden. Sichtachsen zwischen dem in einer Senke liegenden Teich und Stadt fehlen. Erst beim Kanal mit den »dreiteiligen Fundamenten« entsteht Blickkontakt zur Siedlung.

Im Sichtbereich einer Siedlung liegt hingegen das beschriebene Becken von Eflatun Pınar und im Nahbereich von Alaca Höyük der Staudamm von Gölpınar mit Weihung an die Göttin *Ḫebat* (**I-Nr. 37**). Im ›offenen Raum‹ ohne erkennbaren Bezug zu einer Siedlung befinden sich die Wasserbecken von Yalburt (**I-Nr. 62**), der Damm von Köylütolu Yayla (**I-Nr. 50**), der Damm von Karakuyu (**I-Nr. 44**) sowie möglicherweise ein Teich bei Göllüce (**I-Nr. 36**). Das Fehlen einer Siedlung ist jedoch eher auf den Forschungsstand zurückzuführen. Die von Ullman angeführten Siedlungsspuren von Zaferiye bei Köylütolu Yayla sind nach eigener Anschauung jedoch eher hellenistisch, wenn auch laut Harmanşah bei seinem Surveyprojekt hethitische Funde nachgewiesen wurden⁷⁴⁶.

I 2.2 Interpretationen mit dem philologisch-historischen Ansatz

Das Folgende konzentriert sich auf die konkreten begrifflichen Identifikationen *luli(ja)*-Becken, *šuppitaššu*-Teich und ^DKASKAL.KUR, die im Kontext von Eflatun Pınar diskutiert werden. Die zugrunde liegenden Konzepte von Quellen und Wasser als Mindscape werden später genauer betrachtet⁷⁴⁷. Einleitend sei erwähnt, dass an Quellen wie auch an Flüssen Reinigungsrituale stattfanden. Dabei wurde Quellwasser eher reinigende und Flusswasser eher transportierende Funktion zugeschrieben. Quellen und Flüsse konnten eine Kontaktzone zu den Gottheiten der Unterwelt darstellen; an Flüssen wurde in der Ornithomantie der göttliche Wille erkundet⁷⁴⁸.

I 2.2.1 Raumkonzept *luli(ja)*-Becken

Eflatun Pınar wurde als *luli*-Becken interpretiert⁷⁴⁹, was zwar möglich, aber nicht zu verifizieren ist. Weitere Begriffe, die heute als Bezeichnung passend erscheinen, sind *altanni-* oder *wattaru-*, »Quelle/Becken/Brunnen«⁷⁵⁰. Beispielhaft wird der Begriff *luli(ja)*- diskutiert und welche Handlungen an diesen und ähnlichen Anlagen umgesetzt werden konnten.

I 2.2.1.1 Übersetzung und Form

Hethitisch *luli(ja)*- bezeichnet eine artifizielle Einfassung unterschiedlicher Größe von Flüssigkeit⁷⁵¹. Aus dem Kontext ist jeweils abzuleiten, ob es als »Becken, Teich« oder als »Fass, Bottich« übersetzt wird⁷⁵². Ein

744 Zur Interpretation s. I 2.2.2.

745 Beckman 2013a, 157.

746 Ullman 2010, 216. 364 Abb. 101; Harmanşah – Johnson 2015b, 259–281, s. **I-Nr. 50**: Fotografie des anstehenden Mauerwerks.

747 s. III 1.3.3.

748 s. III 1.3.3.2.

749 Lebrun 2004, 80 f.

750 Zu *altanni-* s. I 2.2.1.1; zu *wattaru-* s. III 1.3.3.1.

751 Güterbock – Hoffner 1989, 80–82: Die lange Form *lulija-* ist wohl eher im luwischen Kontext belegt;

Puhvel 2001, 111–114: »pool, lake, pond; (well) basin, cistern, reservoir, tank, vat, (not source, well, spring, fountain [*altanni-*, *wattaru-*, *sakuni-*, *sayatti-*, TUL = PU])«; Kloekhorst 2008, 533 f.; Lepšić 2009, 134; Popko 2009, 13: »Teich«; Arroyo Cambronero 2014, 265 f.: u. a. zu den Wortfeldern für Teich/Becken; Arroyo Cambronero 2014, 311–317: zu *luli(ja)*.

752 Puhvel 2001, 111–114.

aus Kupfer gebautes *luli*⁷⁵³ dürfte ebenso von begrenzter Größe und damit ein »Fass, Bottich« gewesen sein, wie das *luli*-, über das der König hinübertreten konnte⁷⁵⁴.

In einem mit *marnuwan*-Bier gefüllten *luli*- fanden hingegen gleichzeitig zwei nackte Rezipienten Platz, sodass in diesem Fall eher davon auszugehen ist, dass es sich um einen (abgetrennten?) Teil eines größeren Beckens oder um ein Wasserbecken, dem Bier zugesetzt wurde, handelt, auch wenn die Bierfüllung als Indiz für die Übersetzung »Fass« gilt⁷⁵⁵. In anderen Texten besaß ein *luli(ja)*-Tore⁷⁵⁶. Haas interpretiert eine solche Konstellation als eine Quellgrotte⁷⁵⁷.

Eine unklare Eigenschaft des *luli*- ist *tapašuwant*-, »fieberschwanger«⁷⁵⁸; *luli*- konnten auch unrein werden⁷⁵⁹. Eine Ableitung ist *lūlijašha*-, »Marsch, Marschland«⁷⁶⁰. In den Landschenkungsurkunden diente es der räumlichen Benennung von Feldergrenzen (bei bestellten Feldern), ein kultischer Bezug ist nicht zu erkennen. Ein *lulijaš* MUŠEN-*in*, »Teichvogel« ist belegt⁷⁶¹. Weiterhin fand das Wort Eingang in die königliche Namensgebung: Šuppiliuma besteht aus *šuppi*-, »kultisch rein« und *luli*-, hieroglyphenluwisch z. B. in der Südburg-Inschrift (I-Nr. 21) als PURUS.FONS.MI⁷⁶² bzw. MKÛ.GA-TÛL⁷⁶³ geschrieben. Auch ein *luli*- des Labarna (Großkönigs) ist belegt⁷⁶⁴.

Zudem gab es seit der althethitischen Zeit wohl aus dem Hurritischen eingeführte *altanni*-Becken⁷⁶⁵. Eine Unterscheidung zum Wortfeld *luli*- konnte nicht erkannt werden. In *luli*- konnte ein großer Felsblock liegen⁷⁶⁶, in *altanni*- ein Baum wachsen⁷⁶⁷. Bewuchs war nicht immer erwünscht, da ein ^{LU}NIMGIR-Wächter das *luli*- des Gottes von Bewuchs reinigen soll⁷⁶⁸. Auch Bürgermeister werden in Zusammenhang mit dem Bewuchs eines Beckens genannt⁷⁶⁹. Belegt ist auch der Raub von Holz⁷⁷⁰. In diesen und anderen Fällen wird das Wort mit »Becken« übersetzt.

I 2.2.1.2 Lage und Art der Handlungen

Aus dem Kontext ist zu erschließen, dass die *luli(ja)*- überwiegend im ›offenen Raum‹ lagen. Das Becken konnte in der Nähe von Quellen⁷⁷¹, neben anderen Bereichen der Umwelt aufgesucht⁷⁷² oder angegriffen

753 Puhvel 2001, 111-114 KUB 27. 13 IV 21-23, KBo 21. 22 Rs. 41-43.

754 Puhvel 2001, 111-114 KBo 25. 66 I 11.

755 Puhvel 2001, 111-114 KUB 2. 3, Scheinkampf s. III 6.1.3.2.

756 Popko 1994, 56 f.; Puhvel 2001, 111-114 KBo 16. 49 I 6-11 das *luli*- an der IŠTAR-Quelle bei Zippalanda (zur IŠTAR-Quelle s. I 2.2.1.2).

757 Haas 1994, 590 nach KUB 11. 30 + KUB 44. 14 Rs. IV 19' f., 24' f. und KBo 11. 49 Rs. VI 6'-9'. In diesem Text ist aber kein Tor erwähnt, s. Ausgaben bei Popko 1988, 276; Popko 1994, 206-215; Popko 2004, 260 f.

758 Güterbock - Hoffner 1989, 81 in KUB 8. 75 IV 16. 20 und KBo 19. 11 57. 59.

759 Starke 1977, 56: »Wenn sich ein Mensch in einem Bottich oder in einem Bassin als unrein erweist«; Güterbock - Hoffner 1989, 81 KBo 6. 2 I 56' (Gesetze § 25 althethitisch/althethitische Schriftform).

760 Güterbock - Hoffner 1989, 82; Kloekhorst 2008, 534, z. B. CTH 239 »Liste von Feldern, Kataster« KUB 8. 75 II 10. 13. 16.

761 Güterbock - Hoffner 1989, 80 KBo 6. 14 I 6 f. mit Dupl. (hethitische Gesetze § 119), auch MUŠEN.ḪI.A-aš *lu-ú-li-ia-aš* in KUB 13. 2 II 24 f. mit Dupl.

762 Hawkins 1990, 305-314; Hawkins 1995; Erbil - Mouton 2012, 55.

763 Güterbock u. a. 2002, 78; zu *šuppi*- s. III 1.3.3.2.

764 Güterbock - Hoffner 1989, 42. 81; Erbil - Mouton 2012, 74 KUB 13. 4 III 31-34: Von hier trug zur Bestrafung

nacktes (zur Nacktheit s. III 2.2.1.1) Tempelpersonal dreimal Wasser in den Tempel. Dies *lulija*- auch in KUB 13. 4 III 3 erwähnt. Zu räumlichen Aspekten der Bestrafung s. III 1.4.2.

765 Puhvel 1984, 41-43: *altanni*-, »source, spring; pool, basin, tank«.

766 Puhvel 2001, 111-114: *šalliš*^{NA4}*pirunaš* KUB 33. 98 + KUB 36. 8 I 12-14; s. auch Güterbock - Hoffner 1989, 80: »He arrived at the Cold Lake, and in the Cold Lake a large rock was lying«.

767 Puhvel 1984, 42; Puhvel 2001, 111-114 KUB 12. 62 Vs. 16.

768 Güterbock - Hoffner 1989, 81 KBo 13. 58 III 18-20 (*luliš kungalijaš*); Puhvel 1997, 250; Puhvel 2001, 112: nur in diesem Text Beleg für »overhung pond«.

769 Puhvel 2001, 111-114 KBo 13. 58 III 21 f.

770 Güterbock - Hoffner 1989, 81; Puhvel 2001, 111-114 CTH 292, KUB 29. 21.

771 Güterbock - Hoffner 1989, 81 in (althethitisch) KBo 21. 22 38 f. bei der Quelle des Sonnengottes oder in KUB 27. 13 IV 21-23 bereiten die Männer der AN.TAḪ.ŠUM-Pflanze Opfer für die Quelle Kuwannanija, ihren *šarḫuli*-(Wand-)Pfeiler und ihr *luli*-Becken. Zu *šarḫuli*- s. Hemeier unpubliziert, Teil I: 133-136.

772 Güterbock 1956a, 76; Güterbock - Hoffner 1989, 80 KBo 12. 140 Rs. 10 f.: Die Berge der Stadt Ḫupi-š>na, die Berge der [Lücke] Stadt und der große Teic[h] oder Marschlan[d] wurden aufsucht(?).

werden⁷⁷³. Die Anlagen sind seit der althethitischen Zeit beispielsweise am Berg Daḥa⁷⁷⁴ bei der zentralanatolischen Stadt Zippalanda oder an der Quelle der Stadt Ḥalapija⁷⁷⁵ bezeugt⁷⁷⁶, konnten aber auch im intramuralen Kontext von Zippalanda liegen⁷⁷⁷.

An ihnen wurde geopfert: die Opfer wurden (in das Becken) libiert, diverse Brotsorten niedergelegt bzw. zerbröseln, Mehl in das Wasser geschüttet sowie unterschiedliche Tiergattungen geschlachtet⁷⁷⁸. In einem Text zum *luli-* an der *IŠTAR-Quelle*⁷⁷⁹ am Berg Daḥa von Zippalanda⁷⁸⁰ heißt es, dass die Schafskadaver in das *luli(ja)*-Becken geworfen, die Rinder aber an den Rand gelegt werden mussten⁷⁸¹. In einer Variante erreichten die Teilnehmenden der Prozession, zu denen der König und seine Garde sowie verschiedene PriesterInnen gehörten, die großen Tore des Beckens⁷⁸². An den Rand des Beckens stellten sie den zu libierenden Wein. Die Köche nahmen die Schafe und reihten sie an der Grenze der Quelle am entfernten Ende des Beckens gegenüber (?) dem König auf. Der König kam und nahm seinen Platz an dem Becken ein. Dem zerstörten Rest der Tafel ist noch zu entnehmen, dass PriesterInnen und verschiedene Frauengruppen (^{MUNUS.MEŠ}*iwant*, eine ^{MUNUS}*palwatalla*) sowie der ^{LÜ}ALAM.ZU₉-Rezitorator⁷⁸³ agierten.

Die althethitische Rezitation »Worte der Kieselsteine«, die dem Wohlergehen des Königs diene, verortet das *lulija*-Becken an einem sprudelnden *wattaru*⁷⁸⁴. Dies steinerne, bedeckte *luli*-Becken gehörte der Sonnengöttin und war von Leoparden bewacht⁷⁸⁵. Eine zweite, kupferne, mit Mörtel verputzte und mit Eisen bezogene Quellanlage für den Wettergott ist erwähnt. Die beschriebene Anlage wird bisweilen mit Eflatun Pınar verbunden⁷⁸⁶, die felidenartigen Tierfiguren aus dem Becken mit den erwähnten Leoparden verglichen. Bei der Betrachtung des Befundes von Eflatun Pınar ist jedoch unklar, wie ein zweites Becken in das Bild einzufügen wäre. Außerdem datiert Eflatun Pınar wohl jünger als der althethitische Text.

An einem anderen *lulijaš šer* innerhalb der Stadt überbrachten frühmorgendlich der König, zwei Gottemütter-Priesterinnen, der Tafeldecker, ein Bärenmann und ein Vorsteher der Hirten am vierten Tag eines größeren (unbestimmten) Festes Opfer und Gaben⁷⁸⁷. Nah der königlichen Residenz und somit intramural lag ein weiteres *luli*-Becken⁷⁸⁸.

773 KUB 19.1 8 I 14 f. sinngemäß: Er griff den Berg Ammuna (s. III 1.3.2.1), das Land der Stadt Tupazija und den [Lücke] Teich an.

774 Popko 1994, 57. 100–105. 110–115, 116–121 bes. 102 f. KBo 16. 71 + Vs. I 10' (ergänzt nach Dupl.). Eine genauere Lokalisierung des Wasserkultes ist nicht möglich; zum Berg Daḥa s. III 1.3.2.1.

775 Gilan 2001, 121 f. KBo 23. 94 zentralanatolisch.

776 de Martino 2001, 73–80; Lepšić 2009, 141 f. KBo 7. 37 = KUB 58. 14, Festfragment, das in althethitischer Tradition steht, aber in Duktus des Jüngeren Großreichs geschrieben ist. Arroyo-Cambroner 2014, 312 CTH 239.1 KUB 8. 75 Vs. II 10–16 bei der Siedlung Takkapašuwapa.

777 Popko 1994, 138–141 CTH 635 KBo 17. 100 Vs. I 1–15.

778 Güterbock – Hoffner 1989, 81 KBo 2. 12 II 33 f.: Ochsen geschlachtet; Popko 1994, 57. 100–105. 110–121 KBo 16. 71 + Rinder wurden am *lulija šer* geschlachtet, die *ḥapija*-Leute und die Wolfsmänner gaben dem *ḥamina*-Mann je ein Rind.

779 Popko 1994, 28. 37–39; Popko 1995a, 146: vermutet hinter der mit dem *IŠTAR*-Zeichen geschriebenen Gottheit eine einheimische.

780 Vgl. Popko 1994, 28. 37–39; Popko 1995a, 146.

781 Puhvel 2001, 111–114 KBo 7. 37: Inszenierungen im Becken schlossen an.

782 Archi 1973, 7–27; Popko 1994, 56 f. 146–149; Puhvel 2001, 112 KBo 16. 49 Vs. I 6'–11'. Ähnlich eventuell KBo 7. 37 Dupl. KUB 58. 14 (de Martino 2001, 73–80, Textbruchstück des Jüngeren Großreichs KBo 16. 49 Rs. IV, teilweise parallel zu KBo 16. 78); Arkan 2007a, 45 f.

contra Kammenhuber 1970, 559 f. »5' Sie gehen durch das Tor (der Kultanlage) des Gottes Taḥa. 6' Sie kommen durch das Tor (der Kultanlage) der *IŠTAR*-Quelle 7' und eine Spende von Wein an der Quell[e 8' stellen sie hin. Die Köche ergreifen die Schafe 9' und reißen sie jenseits an der Grenze der [*lu-ú-li-aš*] Quelle 10' [gegenüber?] dem König auf. [Trennstrich] 11' Der König kommt, er [nimmt] seinen Platz an der Quelle ein 12' und er tritt (dort) hin. Der König steht... [13' Der *tazzilli*-Priester, die *iwant*-Frauen [14' (...), die *palwatalla*-Frau, der [15' (die) Schauspieler [^{LÜ.MEŠ}ALAM.ZU₉-Rezitatoren] stehe[n«.

783 Zum ^{LÜ}ALAM.ZU₉- s. III 3.1.2.

784 Collins 1989, 78; Haas 2008, 15 KBo 21. 22; zu Beschwörungen mit »Kieselsteinen« s. III 1.3.3.2; zu *wattaru*- s. II 1.3.3.2.

785 Haas 1982, 18: Gottheit als Sonnengöttin der Erde; s. zur apotropäischen Funktion des Leoparden auch Collins 1989, 78.

786 Lebrun 2004, 80 f.; Arroyo Cambroner 2014, 271.

787 Popko 1994, 138–141 CTH 635 KBo 17. 100 Vs. I 1–15. Hier wird das Ritual bei einer Quelle, die in der Nähe der Residenz von Zippalanda gelegen haben könnte, beschrieben. Von den Kulthandlungen ist nur zu erkennen, dass sie am vierten Tag und unter Beteiligung des Königs vollzogen wurden. Verkleidete Menschen werden erwähnt. Möglicherweise ist hier mit szenischen Handlungen zu rechnen (s. III 6.1.3).

788 Popko 1994, 56 f.

Eine spezifische Zusammenstellung der Ritualbeauftragten an *luli*- war nicht zu erkennen. Eine große Vielfalt an AkteurInnen wie der Großkönig, Bedienstete aus dem Umfeld der Herrschenden, PriesterInnen, ›Tiemenschen‹ und VertreterInnen von Ortschaften waren beteiligt⁷⁸⁹. Neben Opferhandlungen wurden Scheinkämpfe bzw. Imitation an und in den Becken inszeniert. Nicht immer sind die Geschehnisse, die sich um und in ihnen abspielten, zu erklären. In diesen Fällen fanden sich die *luli*-Becken jedoch meist im ›offenen Raum‹. Auf diese Aspekte wird zurückzukommen sein⁷⁹⁰.

I 2.2.2 Raumkonzept Mantik

Wasserstellen eigneten sich laut Auskunft der Schriftquellen besonders gut für die Erkundung göttlichen Willens durch Vogelschau bzw. Fischorakel (Mantik)⁷⁹¹. So heißt es in einem Text, dass die Auguren sich frühmorgens im Auftrag des Königs dorthin begeben, »wo die Vögel sich versammeln«⁷⁹², was erfahrungsgemäß Bereiche der Nahrungsaufnahme wie Flüsse, Quellen und (bestellte) Felder sind. Haas verweist auf den *šuppitaššu*-Teich oberhalb von Šarišša, an dem Auguren den Vogelflug beobachtet haben⁷⁹³. In Analogie zur Mantik am Quellteich von Šarišša vermutet Haas, dass auch am Quellteich von Eflatun Pınar Vogelflug beobachtet wurde.

Börker-Klähn assoziierte Eflatun Pınar hingegen mit dem für Hattušili bedeutsamen Fischorakel, der Ichthymantie der MUŠ-Serie (»Schlangenorakel«)⁷⁹⁴. Das Fischorakel wurde so vollzogen, dass auf dem Boden eines *altanni*-Wasserbeckens verschiedene Markierungen angebracht waren, die – verkürzt – mit Begriffen wie »König, Haupt, Hebat, [Berggott] Sarruma« belegt waren⁷⁹⁵. Diese Markierungen galten als positive, negative bzw. neutrale Felder⁷⁹⁶. Aus dem Verhalten der Fische in Bezug zu den Markierungen wurden Voraussagen gewonnen⁷⁹⁷. Das Becken von Eflatun Pınar dürfte jedoch für eine detaillierte Beobachtung zu groß und zu unübersichtlich gewesen sein, weshalb sich gegen diese Assoziation ausgesprochen wird.

I 2.2.3 Raumkonzept ^PKASKAL.KUR

Ein anderer Interpretationsvorschlag identifiziert Eflatun Pınar mit dem aus den Texten bekannten ^PKASKAL.KUR von Arimmata⁷⁹⁸, wobei die Wege in die Unterwelt chthonischen Charakter enthalten. Auch Erbil und Mouton sehen einen Zusammenhang mit dem dynastischen Totenkult und dem »Weg in die Unterwelt«, wobei Erneuerungen für die Kräfte des Königs aber an einem *luli*-Becken durchgeführt wurden⁷⁹⁹. Sie halten die Anlage für großköniglichen Ursprungs.

789 Taggar-Cohen 2006, 322–324 KBo 25. 14 II 6' Schriftstufe des Älteren Großreichs: *lu-li-ja-aš*. Zu den Teilnehmenden gehörten die ^{MUNUS}SANGA, der König, Wolfsmänner, KAR.KID-Frauen und ^{LUMES}ALAM.ZU₉-Rezitatoren. Anscheinend wurde an der Quelle Laub (zu Laub s. III 2.2.6.1) in Brand gesteckt, außerdem sind u. a. Verbeugungen, Musik, Trinken und ein *hanešša*-Gefäß erwähnt. Genannte Fokuslokalitäten sind eine Tür (^{GIS}IG) und ein Tor (KÁ); s. Alp 2009, 75.

Gilan 2001, 121 f.; Taggar-Cohen 2006, 325: in KBo 23. 94 sind am *lulija*- der König, ^{MUNUS}SANGA, Wolfsmänner, Kalah-Männer, ein Leibwächter, Menschen der Stadt Hallapija und ^{LUMES}ALAM.ZU₉-Rezitatoren erwähnt (zu AkteurInnen s. III 2.3.1.2; III 3.1.2).

790 Zu Scheinkämpfen s. III 6.1.3.2.

791 Zu Wasser und Mantik s. auch III 1.3.3.3.

792 Haas 2008, 31.

793 Haas 2008, 39. 14 Briefe aus Kuşaklı Anm. 50 Verweis auf Wilhelm 1997, 10–15 (27–29 Vogelflug nur in KuT 18, 37, 44 + 30, 45 erwähnt); zu (^{NA4})*huwaši* s. I 1.2.1.1.2, zum Befund s. I 2.1.4 und I-Nr. 51.

794 Börker-Klähn 1993a, 351–353: Ferner identifizierte sie die Stätte mit dem Ort Lyrbe, der im Grenzgebiet zwischen Isaurien und Pisidien liegt; Lefèvre-Novaro – Mouton 2008, 7–51 mit Bezügen zu späteren Traditionen. MUŠ hier übersetzt als »Aal« oder ein ähnlich schlanker Fisch, s. auch III 1.3.3.3.

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

796 Lefèvre-Novaro – Mouton 2008, 4.

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

798 Börker-Klähn 1993a, 353; Dinçol u. a. 2000, 13; Simon 2012, 688; Alparslan – Doğan-Alparslan 2015, 101; Hawkins 2015, 8: hält auch Ivriz für eine solche Anlage, s. zum ^PKASKAL.KUR auch I 1.2.2.5.

799 Erbil – Mouton 2012, 74 unter Verweis auf KBo 21. 22, wo die Kräfte des Königs durch Handlungen in einem *luli*-gestärkt werden, zum *luli*- s. I 2.2.1.

Wie bereits dargelegt, dürfte ^DKASKAL.KUR eher geologische als artifizielle Bereiche bezeichnen⁸⁰⁰, wodurch die Assoziation mit Eflatun Pınar unwahrscheinlich wird.

I 2.2.4 Interpretationen der Datierung

Seit Langem wurde nach der Datierung und den Urhebern der Anlage gesucht, da es an Inschriften fehlt. Das Monument bildet trotz seiner Entfernung von Ḫattuša Motive der zentralen Formsprache des hethitischen Landes ab. Lediglich die Berggötterdarstellung ist enger mit dem Südosten wie ‘Ayn Dāra (**I-Nr. 7**) verwandt.

Erbil und Mouton sehen die Wasserbauten und Quellbecken in direkter Relation mit dem »state cult and, subsequently, to the person of the Hittite Great King«⁸⁰¹.

Der unfertige Zustand der Quellgöttinnen des nördlichen Beckenrandes sowie anderer Elemente⁸⁰² könnte auf eine Entstehung unter Ḫattušili III. hinweisen. Monumente, die wie Firaktın (**I-Nr. 34**) in seine Zeit bzw. in die Zeit von Puduḫpa zurückgehen, blieben ebenfalls unvollendet.

Nach den Ausgräbern ähnelt die Ausgestaltung der Bildwerke und des Beckens dem unter Tuthalija IV. angelegte Becken von Yalburt (**I-Nr. 62**)⁸⁰³. Die Bautechnik selbst stellt hingegen laut Bachmann eine Innovation dar⁸⁰⁴. Über diese Parallele wird Eflatun Pınar in die Zeit des Tuthalija IV. datiert. Allerdings spricht gegen diesen Herrscher, dass er es anscheinend nie versäumte, die Monumente, die er errichtete oder veränderte, mit seinem Namen zu versehen. Spätestens seit seiner Zeit wurde die Funktion bzw. der Urheber der Anlagen inschriftlich benannt wie in Yalburt, dem ^DKASKAL.KUR in Kammer 2 (**I-Nr. 21**) oder beim Niṣantaṣ (**I-Nr. 22**).

Eine weitere Möglichkeit ist, dass die teils stilistisch am Südosten orientierte Anlage von Tarḫuntašša aus errichtet und im Zuge der Auseinandersetzungen mit Tuthalija die Bautätigkeit gestört wurde⁸⁰⁵.

I 2.3 Zwischenergebnis Eflatun Pınar

Zusammenfassend lässt sich für Eflatun Pınar festhalten, dass im Bildraum auch ohne Beischriften ein hethitischer Kontext ›lesbar‹ wurde. Dabei ist die Frage, ob es sich um solare Gottheiten oder um das höchste Götter- oder Herrscherpaar handelt, kaum verifizierbar und von untergeordneter Relevanz. Da die Flügelsonne in Verbindung mit anthropomorphen Darstellungen bisher nur bei Sonnengottheiten belegt ist, überzeugt dennoch eine Interpretation als solare Gottheiten eher.

Wie bei Yazılıkaya erbrachte der philologisch-historische Ansatz unklare und teils widersprüchliche Ergebnisse. Begriffe wie *luli*-Becken/Fass, *altanni*-Teich/Fass, ^DKASKAL.KUR und Konzepte von Reinheit sowie Kontaktaufnahme mit göttlichem Willen (Mantik) bzw. der Unterwelt standen zur Diskussion. Dabei handelt es sich schwerpunktmäßig um Rituale mit Konzepten, bei denen EinzelakteurInnen im Mittelpunkt standen: bei Reinigungsritualen ein/e verunreinigte/r RitualmandantIn⁸⁰⁶, bei der Mantik eine kleine ExpertInnengruppe⁸⁰⁷. Nur im Rahmen von überregionalen Festen bei Reinigungshandlungen, Inszenierungen an *luli*- und der Kontaktaufnahme mit der Unterwelt⁸⁰⁸ ist ein gesamtgesellschaftliches Konzept erkennbar.

Die philologisch-historische Auswertung ist sicherlich interessant, wird jedoch oft als jeweiliges Gesamtpaket auf den Befund gelegt, ohne den Raum zu berücksichtigen. Nur scheinbar beleben die Schriftquellen damit die Befunde. Dieser Herangehensweise wohnt vielmehr eine Statik inne, die es versäumt, Abläufe und Potentiale und deren Rückwirkungen oder Wahrnehmungsweisen der Räume zu berücksichtigen und beispielsweise wie anhand des Scape-Modells auf das Ortsraumpotential zu übertragen.

Die Anlage von Eflatun Pınar ist außerdem baulich zu komplex, um lediglich – wie aus den Texten gefolgert – Einzelpersonen als ›Kulisse‹ zu dienen. Im Gesamtaufbau bietet das Wasserbauwerk – wie in

800 s. I 1.2.2.5.

801 Erbil – Mouton 2012, 74.

802 Bachmann – Özenir 2004, 115.

803 Bachmann – Özenir 2004, 119 f.; Hawkins 2015, 2; Bachmann 2017, 105.

804 Bachmann 2017, 112–116.

805 Zu Tarḫuntašša s. Matessi 2016, 117–162.

806 s. zur Mindscape von Reinigung III 1.3.3.2; zu den körperintensiven Reinigungshandlungen s. III 6.1.2.

807 s. zur Mantik auch III 1.3.3.3.

808 Zur Unterwelt s. III 1.3.3.2.

Kapitel III diskutiert wird – Raum für mehr als einen solchen geschlossenen Kreis an Teilnehmenden. Der Bildraum und das Raumbild von Eflatun Pınar sprechen eher für gruppenbezogenes Ritualgeschehen in diesem Bereich.

Mit der in Kapitel II vorzustellenden, neuen Methode sollen in Kapitel III die Bildwerke und Raumbilder um ihre zeitliche, räumliche und körperliche Dimension in der Umsetzung von Ritualgeschehen ergänzt werden, die an den jeweiligen Raumpotentialen abgeleitet wird.

I 3 Zwischenergebnis *status quo*

Wie mehrfach formuliert, bieten sich durch den philologisch-historischen Ansatz diverse Alternativen zur Benennung bzw. Nutzung von Yazılıkaya bzw. Eflatun Pınar. Die vorgestellten Begriffe für Felsenstätten und Quellheiligtümer waren trotz des Umfangs nur eine Auswahl⁸⁰⁹. Letztlich wurde offenkundig, dass Yazılıkaya nicht gleichzeitig Kulisse für das Frühjahrsfest, Totenritual, Krönungsritual und Evokations- bzw. Reinigungsritual gewesen sein dürfte, da in den Festbeschreibungen unterschiedliche Raumkonzepte gefordert waren. Allein die Tatsache, dass es außerhalb der Stadt lag und liegt, ist kein Kriterium, in ihm all diese Handlungen, die ebenfalls außerhalb des Siedlungsbereichs stattfanden, zu verorten. Dass Steine, Stelen, Felsbilder und die Wasserbecken hethitische Benennungen trugen, ist wahrscheinlich. An den Fallbeispielen war aber zu erkennen, dass die Zuordnung der Bezeichnungen zu Ortsräumen kaum verifizierbar ist.

Weiterhin wurden bei den Ausführungen vor allem zu Yazılıkaya als ›Freiluftheiligtum‹ Implikationen der modernen Forschung entdeckt, die auf die hethitische Lebenswelt übertragen wurden⁸¹⁰. Daher erscheint es wenig zielführend, in Zukunft in dieser Weise mit der Zuweisung der Raumkonzepte an Ortsräume fortzufahren, denn über eine Diskussion der Termini und der mit ihnen verbundenen Handlungen ist – wie aufgezeigt – für die Raumkonzeptbenennungen nicht hinauszukommen. Im Folgenden wird einerseits für moderne Implikationen sensibilisiert und andererseits eine neue Methode entwickelt, die in den Details der Ritualtexte und archäologischen Befunde typische Elemente der Lebenswelt sucht⁸¹¹. Erst auf dieser Metaebene ergibt sich das Potential, Raumkonzepte der Schriftquellen und archäologische Räume jeweils nachzuvollziehen und anschließend vergleichbar zu machen. Anhand dieser Grundlage wird das Potential für gelebtes Leben und die Umsetzungspraxis von Konzepten an den Fallbeispielen der Anlagen im ›offenen Raum‹ modelliert.

809 Zu NA₄HLA *ḫaya ḫaya(ya)/ḫaija ḫaija/ḫaiya ḫaiya*-Steinen, s. III 1.3.1.1; Singer 1984, 208: NA₄DU₈. ŠÚ.A im KILAM-Fest. Laroche 1974, 175–185 bes. 179 f.; Haas 1994, 257 f.: Des Weiteren ist ein NA₄LIBIR.RU, »Alter Stein« in CTH 492 (»Ritual für die uralten Götter«) zur Verlagerung der königlichen Residenz belegt. Primärziel dieses Rituals war es, alle Gottheiten in die neue Residenz zu locken. In der GöttInnenversammlung nach Fick 2004, 165 KUB 17. 20 Vs. II 15 f. »sitzt NA₄LIBIR.RU, Zeuge der Anunnaku; dahinter sitzt der Berg Upparpa, Zeuge der Berge«. Möglicherweise gibt es einen direkten räumlichen Bezug zwischen dem Upparpa und dem »Alten Stein«, der wiederum in Bezug zu den Anunnaku, den alten Gottheiten steht. Falkenstein 1965, 127–140; Kienast

1965, 141–157; Haas 1994, 110–115: zu den Anunnaku. Laroche 1974, 179 f.; Haas 1994, 509 KBo 13. 193, 4–6: zu der Beziehung Anunnaku und Steine. Den anwesenden Gottheitsbildern wurde in KUB 17. 20 Rs. III; IBoT 3. 83 und IBoT 2. 119 geopfert.

810 Vgl. Peter 2004 z.B. 147. 270 für den evolutionistischen bzw. transformatorischen Blick.

811 Zur Interpretation philologischer Hinterlassenschaften mit dem Versuch, aus diesen eine Praxis, vor allem die relationale Praxis zwischen Gottheiten und Menschen zu rekonstruieren, sei auf die inspirierende Arbeit von Peter 2004 verwiesen. Die vorliegende Arbeit ergänzt quasi die archäologischen Befunde.

II ENTWICKLUNG EINER NEUEN METHODE

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

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

Da das Ritualgeschehen als Prozess und Aktivität nur einen Ausschnitt des sozialen Raumes und der Lebensformen darstellt, wurde mit der Betrachtung der Räume und Lebensformen begonnen. Mit der Diskussion der visuellen Wahrnehmungen und mentalen Konzipierung wird zur neu entwickelten Methode übergeleitet.

Explizit und somit nachprüfbar seien an dieser Stelle die drei zentralen Arbeitshypothesen angeführt:

- a) Die Bildwerke im »offenen Raum« des hethitischen Anatoliens wie Felsbilder, Wasseranlagen und Stelen stellten Markierungen außergewöhnlicher Ortsräume, möglicherweise als Stellvertreter oder als immanente Gottheiten dar.
- b) An diesen markierten Ortsräumen können Rituale stattgefunden haben⁸¹².

Überprüft werden soll ferner, inwieweit

- c) Spuren antiker Lebens- und Kulturwelt Informationen über Raumkonzepte und Weltenordnungen implizieren⁸¹³.

Somit werden die Ortsräume des Materials als geschaffener, eingeschriebener Raum betrachtet.

812 Ähnliches argumentiert auch A. Shafer in ihrer Dissertation »The Carving of an Empire. Neo-Assyrian Monuments on the Periphery« (Shafer 1998, 55 f. 69. 81. 91–109. 111 f.). Die neuassyrischen Felsreliefs und Stelen dienten ihrer Meinung nach nicht nur Territorialanspruch und Kontrolle, sondern markierten Ortsräume mit kommunitativem Charakter für die Durchführung von Ritualen unter (symbolischer) Beteiligung des Herrschers besonders an Quellen und bei Bergen. Die Bildwerke, vor allem ihre Gestik, dienten der Handlungsleitung. Shafer 1998, 99: »Thus, [...], one might characterize the Assyrian royal stela image as having served two functions, as both a royal offering to the deity, and at the same time, as a cult object itself, whereby the dual aspects of kingship – the political and the religious – might be fused to facilitate further the king's rule«, s. auch Shafer 2007, 133–159. Für den hethitischen Kontext formulierte

Beckman 2004, 263: »rock carvings could be the focus of cult«.

813 Nicht im Sinne eines mehr oder weniger eindeutig lesbaren »Textes«, sondern als Ausdruck einer Botschaft (s. zu Botschaft II 4.1.2). s. auch Ouzman 2002, 32 f. contra »Text« bei Tilley 1991 oder Tilley 1994, 29–31.

Für die »Textanalyse nach de Certeau 1988, 194–197: »Synekdoche«, was das Ersetzen eines Begriffs durch einen engeren oder weiteren Begriff meint, z. B. Sessel für Wohnzimmer und ein verdichtendes »Mehr« erzeugen soll. Weiterhin »Asyndeton«, z. B. alles rennt, rettet, flüchtet, wobei der Raum ähnlich durchquert wird und die Verbindungen überspringt, was ein unterbrochenes »Weniger« erzeugen soll. Vgl. auch Duncan 1990, besonders 3–24: Er verwendet als Interpretations-Figuren Allegorien, Anaphern (Duncan 1990, 22: »recurrent narrative structure«), Metonymie, Metaphern, Gleichnisse und

Erwogen wird weiterhin, ob Felsbilder Kontaktzonen markieren könnten: einerseits die des Kontakts mit benachbarten Regionen, über die mehr oder weniger geherrscht wurde, und andererseits die des Kontakts zu göttlichen Mächten. Auch Harmanşah gesteht den Felsbildern eine Liminalität zu und schreibt ihnen eine Kontakt- bzw. »Erscheinungszone« mit den Verstorbenen zu⁸¹⁴.

Bei dieser Betrachtungsweise ist es ein weiterer wichtiger Faktor, die eigene Sozialisation zu reflektieren, denn sie ist prägend für die Art der Wahrnehmung und die Ergebnisse der Arbeit. Bereits Goethe ließ seinen Faust auf die ewige Zeitgebundenheit des Blicks hinweisen⁸¹⁵. Bei der Untersuchung einer fremden Gesellschaft ist sowohl die zeitliche, räumliche als auch die kognitive Distanz zu beachten. Es steht aus, nicht nur bei impliziten, sondern auch bei expliziten Vorannahmen zu fragen, inwieweit moderne Konzeptionen wie Überlegungen zu Wahrnehmung und Verhalten überhaupt auf die Spätbronzezeit übertragbar sind.

Um nicht im Vorhinein bereits auf Untersuchungen verzichten zu müssen – da es in jedem Fall unmöglich ist, sich von seinem Vor-Verständnis zu lösen, wie auch das Beispiel der Interpretation Yazılıkayas in Kapitel I 1 zeigt –, kann die Lösung nur sein, das eigene Vor-Verständnis bewusst zu machen⁸¹⁶. So ist es ein erster wichtiger Schritt, mithilfe der grundlegenden Definitionen und Darstellung der Methode Vorannahmen transparent zu machen⁸¹⁷. Darüber hinaus ist Vor-Verständnis in einem hermeneutischen Zirkel die erste Form des Verständnisses⁸¹⁸. Das Vor-Verständnis prägt sowohl die Fragen an das Material als auch die Ergebnisse. Es kann nur die Hypothese als verbessert gelten, die in einem Widerspruch endet und weiterentwickelt wird, denn nur im Scheitern ist Gewissheit möglich, auch wenn dies nicht der hier verfolgte Ansatz ist⁸¹⁹. Wenn mithilfe der Begriffsschärfung die zugrunde liegenden Konstruktionen mit ihren Regeln bzw. Regulierungen, der Gebrauch und die Erfahrung des Raums enthüllt werden könn(t)en, bieten sie einen Einblick in die Funktionsweise einer Gesellschaft, denn, »[i]st der Raum ein gesellschaftliches Produkt, dann steht dieses Produkt, dieser so produzierte Raum, auch für eine Analyse offen«⁸²⁰.

Die Frage nach verbindenden Elementen zwischen Menschen unterschiedlicher Kulturen, sogenannten menschlichen Konstanten kann an dieser Stelle nur gestellt werden⁸²¹. »Grundsätzlich lässt sich Kultur als ein Bestand an Regeln und Praktiken begreifen, die soziale Probleme wenn nicht lösbar, so doch handhabbar und lebbar machen. Kultur transformiert die Lebensbedingungen in Lebensweisen«⁸²². Es gibt sehr viele kulturspezifische Elemente im Verhalten der Menschen. Von einer Determinierung durch eine genetische Prädisposition wird nicht (prinzipiell) ausgegangen. Der menschlichen Wahrnehmung und der Umwelt liegen gewisse Gemeinsamkeiten im »Naturraum« zugrunde⁸²³. Dieses sind empirisch zu erwartende, physikalische Rahmenbedingungen wie die sogenannten Naturgesetze (z. B. Gravitation, Thermodynamik,

Synekdochen z. T. unter Verweis auf de Certeau. Duncan 1990, 4 schreibt vom »reading the landscape« und dass Landschaften »communicative devices that encode and transmit information« sind; Hodder 1993, 253–257; Hodder 2005, 210 f. Zur Kritik an semiotischen Ansätzen s. A. Koch 2007, 199.

814 Harmanşah 2015, Kapitel 3, Subkapitel »Divine Road of the Earth: Geology of Liminality« bzw. Kapitel 5: »Materialized, indexical representations of miraculous apparition of divinities or deified ancestors«.

815 Goethe 1808, 45: »Was ihr den Geist der Zeiten heißt, das ist im Grund der Herren eigner Geist, in dem die Zeiten sich bespiegeln«. Seiffert 2006, 138 meint, dass sich der Forschende vom Zeitgeist lösen könne, indem er vor allem das Unterscheidende untersucht.

816 s. auch Seiffert 2006, 123 f.

817 Die Herangehensweise ist ebenfalls Bestandteil des (post-)modernen Diskurses. Damit ist gemeint, dass a) der Diskurs vorschreibt, dass die Positionierung zu leisten ist, und b), dass die Position innerhalb des Diskurses verortet werden sollte, um die Ausgangsbedingungen zu kennen, da es keine objektiven Kategorien (mehr) gibt. Vgl. zur Notwendigkeit der Positionierung im Diskurs auch

Geertz 1973, 24; Bell 1992, 13 f.; Hodder 2005, 209 f.; Howes 2006, 24 f.

818 Gadamer 1986, 57–65; Meier 2009, 722 f. 727. Zum Vorverständnis schon Landsberger 1965, 4 f. Howes 2006, 11 f. 18: Hermeneutik ist eigentlich eine textkritische Untersuchungsmethode.

819 Popper 1994; Renfrew 1994b, 6; Meier 2009, 722 f. Die Kritik von Leach 1977, 161 an Popper liest sich wie folgt: »Some of the philosophic disciples of Karl Popper appear to believe, quite erroneously, that negative procedures of this kind constitute the essence of normal scientific method, but personally I can never get excited about learning what is not the case, and I sense that this lack of enthusiasm is widely shared among my fellow authors«.

820 Schmid 2005, 29 als von Lefebvre vorgeschlagener Weg; Macher 2007, 38.

821 Zum relativistischen Verhältnis von Kulturen s. Geertz 1973, 3–30. Seine Annahme (bes. 10–13), dass (alle) kulturelle(n) Handlungen symbolisch zu sehen seien, wird kritisch gesehen.

822 Held – Schneider 2007, 475.

823 s. zu diesem Thema Meier 2009, zu den Schwierigkeiten des Begriffs »Natur« s. II 1.1.4.

Trägheitsverhalten von Körpern⁸²⁴) oder empirische Formeln (Erfahrungsgemäßes, z.B. Lauf der Gestirne, Regen bedeutet Feuchtigkeit). Auch innerhalb des Lebewesens Mensch gibt es biologisch bedingt Bedürfnisse nach Ernährung und Schlaf bzw. Triebe, die hingegen stark den gesellschaftlichen Rahmenbedingungen und -kontrollen unterworfen sind.

Von diesen können wir zwar ausgehen, wenn wir Parameter der Vergleichbarkeit der heutigen mit der damaligen – beispielsweise hethitischen – Erfahrungswelt suchen. Doch bei der Untersuchung historischer Gesellschaften ließe sich mit dieser vergleichenden, aber auch der phänomenologischen, deskriptiven Methode wenig mehr als Allgemeinplätze wie ›HethiterInnen mussten essen, trinken, schlafen‹ erzielen, wenn die Überprüfbarkeit gewahrt bleiben soll.

Da sich auch die Altertumswissenschaften mit Menschen und ihren Gesellschaften beschäftigen, wurde in der soziologischen Anthropologie einerseits nach anwendbaren Methoden gesucht, andererseits deren Reflexionen als »sensibilisierendes Behelfsmittel«⁸²⁵ genutzt⁸²⁶.

Die vertretene Vorannahme ist, dass es keine einseitige, sondern eine wechselseitige Beeinflussung zwischen Mensch und Raum mit unbeweglichen und beweglichen⁸²⁷ Elementen gibt⁸²⁸. Auch Raum und Zeit⁸²⁹ gehen letztlich aus dem Denken hervor. Eine subjektive wie auch immer geartete Kraft, die den Mensch bzw. seine Befindlichkeit wie ein Musikinstrument »stimmt«⁸³⁰, entspringt nicht mystisch in Raum und Zeit. Die Wahrnehmung von Raum enthüllt jeweils unterschiedliche und kontextabhängige Blickweisen wie im Verlauf dargelegt wird. Daher ist es auch möglich, der hethitischen Lebenswelt als Kontext der Schaffung der Felsbilder auf den Grund zu gehen.

Die Fragestellung zu »Konzepten und Umsetzungen des Ritualgeschehens im ›offenen Raum‹« erfordert weiterhin die kritische Auseinandersetzung sowohl mit den gruppensoziologischen Phänomenen des Ritualgeschehens, die hier als präfigurative Konzipierung verstanden werden, als auch mit der potentiellen Praxis der Raumkonstitution, -aneignung und -wahrnehmung, die hier als Umsetzung, d. h. Einschreibung des Ritualgeschehens in (eher momentane) Ortsräume des Geschehens, angesehen werden.

Methode und Theorie sollen dazu dienen, die Informationsquellen zu Konzepten und Umsetzungen des hethitischen Ritualgeschehens, d. h. befundbasierte Archäologie und Schriftquellen vergleichbarer zu machen und mit ihrer Hilfe der hethitischen Ritualpraxis nachgehen zu können⁸³¹. Dabei sind die Theorien kein »Set von Mechanismen«⁸³². Theorien führen nicht dazu, dass in ein methodisches System der archäologische Befund eingebracht wird und es wie eine ›black box‹ geschüttelt werden muss, um Antworten zu erhalten. Im Gegenteil, Methoden und Theorien sollen den Hergang der Interpretationen schärfen.

Die Verbindung von Raumkonzepten aus den Texten und den physischen Ortsräumen der heutigen Türkei wurde – wie in Kapitel I gezeigt – in der hethitischen Altertumswissenschaft oftmals versucht, bleibt aber

824 Schmid 2005, 194–196: geodeterministische ›Raum-Vorstellung‹ mit ›göttlichen‹ Implikationen nach Newton, wohingegen seit der Entwicklung der speziellen bzw. der allgemeinen Relativitätstheorie durch Albert Einstein Raum nicht mehr absolut, sondern als Feld und als relationale Einheit bestehend aus vier raum-zeitlichen Parametern (dreidimensionaler Raum, vierte Dimension Zeit plus Materie, die auch die Transformation von Materie zu Energie beschreibt) gedacht wird. Schmid 2005, 196: »Es hat niemand einen Ort anders bemerkt als zu einer Zeit, eine Zeit anders als an einem Ort«. Mit diesem Zitat bezieht er sich irrtümlich auf Minkowski 1908, 55. Es sei angemerkt, dass es implodierte Sterne gibt, die zu Schwarzen Löchern im Weltraum werden und bei denen überlegt wird, inwieweit hier die sogenannten Naturgesetze gültig sind und eventuell singular Zeit und Raum sogar umgekehrt werden können.

825 Giddens 1997, 383.

826 Bell 1992, 53: Anthropologie dient der Selbstreflexion. Der Vergleich mit ethnologischen Beobachtungen und Interpretationen erfolgt nicht, denn die Ethnologie zeigt vor allem auf, was alles möglich und somit zu beachten ist. Ihre Erkenntnisse können kaum auf altertumswissen-

schaftliche Fragestellungen projiziert werden, auch wenn die Gesellschaften auf einer anscheinend vergleichbaren Entwicklungsstufe stehen. Ortsräume, Raumkonzepte und Umsetzungsräume wie auch das Ritualgeschehen sind kulturspezifischer Ausdruck einer Gesellschaft; Giddens 1997, 348. 413–427 plädiert für die interdisziplinäre Zusammenarbeit von HistorikerInnen, GeographInnen und SoziologInnen.

827 Hall 1966; Rapoport 1982, 87.

828 Maran 2006, 9 beobachtet ein gestiegenes Interesse am räumlichen Kontext der Handlungen und skizziert die Forschungsgeschichte.

829 Elias 2004.

830 Löw 2001, 141–144 legt die Raumkonzeption der »gestimmten Räume« von Ströker 1965, 22–54 dar, zu Qualitäten des Raums (Mindscape) s. II 1.2; Seel 1991, 92–95.

831 Auch Leach 1977, 167 f. plädiert für eine Verbindung von schriftlichen und materiellen Hinterlassenschaften/Ideen (Sprache und Text, »mental landscape«) mit den jeweiligen Objekten der Kulturen. Unter dieser Zielstellung verfolgte ebenfalls Peter 2004 ihre Arbeit.

832 Nach Giddens 1997, 42.

aufgrund unseres ausschnittshaften Kenntnisstandes und der Unüberprüfbarkeit der Resultate bestenfalls spekulativ. Zu Ergebnissen kann es aber führen, ergänzend eine Metaanalyse anzustrengen, was hiermit angeregt sei.

Die Analyse der Qualitäten des Raums leitet über in die Betrachtung der Lebensform des Menschen und die zahlreichen (gesellschaftlichen) Lebensformen, an denen er oder sie Bestandteil hat, und die Handlungspotentiale (Agency, Fähigkeit zur Wirkung/Initialkraft), die er oder sie je nach körperlicher oder institutioneller Leistungsfähigkeit, besitzt.

An diese Ausführungen schließt eine Beleuchtung des Ritualgeschehens als gemeinschaftlicher Handlung mit seinen primären und sekundären Bedeutungshorizonten an. Zur Interpretation der sekundären Bedeutungen können formale Kriterien wie Kommunikation in Sprache und Symbolik herangezogen werden. Funktional ist nach soziologischen, psychologischen, affektiv bekennden und historisierend-legitimierenden Bedeutungen zu interpretieren. Die Ritualtheorien helfen jedoch nur, den modernen Blick auf das Spektrum der Wahrnehmungen und Wirkungsweisen von Ritualen zu erweitern. Besonders bei diesem Ansatz wird die Subjektivität der Forschung deutlich. Aus diesem Grund ist dieser Teil der vorgestellten Methode nicht anwendbar, wenn es darum geht, Lebenswirklichkeiten einer vergangenen Kultur aufzudecken. Wenn sich schon Ethnologen nicht einig sind, obwohl sie Kulturen befragen können, und wenn selbst Ritualexperten – wie in ethnologischen Studien zu hören – unterschiedlicher Meinung sind, welche Aufgaben ein vollzogenes Ritual gesamtgesellschaftlich erfüllen soll, so ist es für AltertumswissenschaftlerInnen noch ungemein schwerer, um nicht zu sagen, unmöglich, mit dieser Methode gültige und überprüfbare Interpretationen zu erzielen.

Nach dem Versuch, auch aus den modernen Bildtheorien Anregungen zur Interpretation hethitischer Bilderwelten zu ziehen, wird eine neue Methode auf Basis der Wahrnehmung entwickelt, die auf altertumswissenschaftliche Fragestellungen beziehbar ist. Konzepte der Schrift- und Bildquellen und die Potentiale des ›offenen Raums‹ werden dabei auf einer Metaebene kombinierbar; der Erforschung der potentiellen Praxis des Ritualgeschehens kann damit nachgegangen werden.

II 1 Raumtheorien und ihre Anwendbarkeit

›Raum‹ im physischen, traditionell geisteswissenschaftlichen Sinn wird umgangssprachlich zumeist mit dem ›bebauten Raum‹ assoziiert, sei es als Einheit eines Gebäudes, »sei es zur Bezeichnung physischer, funktionaler oder imaginärer Flächen in einer Siedlung (z.B. Stadtraum, öffentlicher Raum)«⁸³³, sei es als Territorium außerhalb der Siedlung⁸³⁴. ›Raum‹ bildet durch seine dualistische Unterscheidung von ›Draußen‹ und ›Dinnen‹ soziale Gruppen, die durch den Eintritt in einen der Räume definiert werden. ›Raum‹ ist somit gruppenbildendes⁸³⁵ wie ausgrenzendes Element⁸³⁶. Eine Voraussetzung für die Konstruktion von Räumen sei nach Bill Hillier und Julienne Hanson das Bestreben der Menschen nach Beanspruchung, Verteidigung und Beschränkung von persönlichem und gemeinschaftlichem Raumbesitz (Wohnräume, Häuser, Dörfer, Städte, Länder)⁸³⁷. Hinter diesen und ähnlichen Annahmen versteckt sich nicht erst seit der Gründung der Nationalstaaten ein territorialer bzw. deterministischer und zumeist materialistischer Raumbegriff, der etwa bis in die 1950er Jahre galt. In seiner Folge müssen zugespitzt Stichworte wie »Lebensraum im

833 Meier 2009, 728.

834 Also alles, das mithilfe eines Geographischen Informations-Systems (GIS) erfasst werden kann. Zu Hinweisen zum Gebrauch von GIS in der Archäologie s. Wheatley – Gillings 2000, 1–27.

835 Shields 1991, 64 »cross-class nature«.

836 Zu Grenzen s. auch Gramsch 2003, 47 f. Eine Grenze ohne die Menschen, die diese (re)produzieren, gibt es nicht, deshalb wäre es besser, von Distanzen, die die Kommunikation begrenzen, zu sprechen, was mit der Makro- und der Medienebene umgesetzt wird (Distanzen s. II 5.2.3). J. Z. Smith 1978, 294 sieht in »ethnic map[s]«

eine Unterscheidung zwischen ›uns‹ und ›denen‹. Leach 1977, 172 nennt dies eher »border zone«.

837 Hillier – Hanson 1984, 5–7: »biologischer«, im Menschen angelegter Impuls. Sie berufen sich dabei auf Newman 1972, 3 f. 6, der in seiner Studie zu Wohnformen und Kriminalität in den USA vermutet, dass es einen Zusammenhang zwischen nicht-privatem und damit nicht-verantwortungsvoll betrachteten Raum und Kriminalität gebe. Nach Hodder 1993, 254 gehören diese beiden Autoren zu den Vertretern der sogenannten kognitiven Archäologie. s. von Stackelberg 2009, 50.

Osten« und »Geodeterminismus« fallen, die eine der Vorbedingung und Begründung für den Zweiten Weltkrieg wurden⁸³⁸.

Ein Raum galt bis zum »spatial turn«⁸³⁹ als das geformte Umfeld für soziale Interaktion⁸⁴⁰. So ging Immanuel Kant von drei Konstanten in der Welt aus, den drei *a priori* Zeit, Raum und Zweck⁸⁴¹. Dieser Raum ist der »reifizierte«, der verdinglichte Raum, auch »Container«⁸⁴², »Behälter« oder »physischer Raum« genannt⁸⁴³. Er wird in der Regel als Realität wahrgenommen, in der etwas passiert, und stand bis zum »spatial turn« im Schatten der soziologischen und historischen Untersuchungen zur Stadt bzw. Urbanisierung⁸⁴⁴.

II 1.1 Begriffsdefinitionen und Sensibilisierung

Zur Erleichterung der Lesbarkeit und Übersichtlichkeit wird hier das Ergebnis der Begriffsdefinitionen und Neologismen in Form von Tabelle 1 vorangestellt.

Lefebvres Bezeichnungen und Produktionsweisen				Neologismen	Bezeichnung im »offenen Raum«
Räumliche Praxis (»pratique spatiale«)	wahrgenommen (»le perçu«)	physisch	materielle Güter	Ortsraum	Natur(raum)/ Umwelt/Bild
Repräsentation des Raumes (»représentations de l'espace«)	konzipiert (»le conçu«)	mental	Wissen	Raumkonzept	Landschaft/ Mindscape
Räume der Repräsentation (»espaces de représentation«)	gelebt/erlebt (»le vécu«)	sozial	Bedeutung	Umsetzungsraum	Lebenswelt

Tabelle 1 »Lefebvres Dimensionen des Sozialraumes«. Die ersten vier Spalten sind Henri Lefebvres Bezeichnungen und Produktionsweisen (Macher 2007, 52 Abb. 3). Die fünfte Spalte nennt die im Folgenden verwendeten Neologismen, die sechste die Ebenen der Bezeichnung des »offenen Raums«.

838 Vgl. z. B. Braudel 2006, 395–407; Ratzel 2006, 386–393; Schmitt 2006, 409–418; s. mit ähnlichen Vorbehalten Meier 2009, 728 gegen Ratzel/Kossina.

839 Schmid 2005, 62–70; Dünne 2006, 291 f.; »spatial turn«/»Zeitalter des Raumes« von Foucault 2006, 317 [am 14.03.1967 gehaltenen Vortrag] gefordert. Dieses Schlagwort griff u. a. Soja 1996, S. XI auf; zu »turns« in der Geschichtswissenschaft Lahn – Schröter 2010, 1–7.

840 Löw 2001, 17–68: Forschungsgeschichte des absoluten Raums/Behälterraums/*containers*. 25: Euklidik, Newton und Kant interpretieren Raum als beziehungslos, immer gleich und unbeweglich. 27: Zu Leibniz relativistischem Raummodell, das Raum und Zeit als rein relativ versteht. Die Ordnung liegt im Beisammensein (Raum) und im Nacheinander (Zeit), enthält aber das Problem der Perspektivenvielfalt. 20–23. 30–35: Seit Einstein sind Raum und Zeit dynamische Größen in einem Feld und von der Perspektive bzw. dem Bezugssystem abhängig. Pirson 2003, 37 f.: »Raum«-Begriff in der Klassischen Archäologie mit weiterführender Literatur.

Tilley 1994, 9 f. so z. B. auch in der New Archaeology/New Geography. Allerdings weist auch Binford 1962,

218 – ein Vertreter der New Archaeology – auf die Kultur als vermittelnde Größe zwischen Mensch und Natur hin und meint, dass Menschen nicht fest durch die Umwelt determiniert seien. Dies impliziere bereits die Veränderlichkeit der räumlichen Umwelt.

841 Werblowsky 1998, 9; Elias 2004, 52 f. 79–83 argumentiert gegen eine objektive Zeit und sieht Zeit als Syntheseleistung, die aus dem in langer Zeit angeeigneten kollektiven Wissen erlernt wird. Auch hier (z. B. 54 f.) fand ein Paradigmenwechsel von Kants *a priori* zu einer Diversifizierung der Zeitwahrnehmung statt; Höffe 2008, 1–3. 16–21: Teleologie im Sinne der Kantschen transzendentalen Kritik transportiert einen Endzweck, ein Ziel und damit eine Moral in die Welt.

842 Löw 2001, 24: Begriff »Container« s. Einstein 1980, S. XV.

843 Schmid 2005, 27 f.

844 Schmid 2005, 23–27. 31–61. 113–155. Zu Urbanismusforschung in der Archäologie s. mit weiterführender Literatur Leach 1977, 165 f. 169. 178 f.

II 1.1.1 Begriff »Ort«

Der Begriff »Ort« dient im Rahmen dieser Arbeit lediglich als operativer Begriff. »Raum« ist ein »Geflecht«, »Ort« bezeichnet die einzigartige, materielle Lage in einem geographischen, topographischen System⁸⁴⁵. »Ort« ist, wo etwas platziert wird, und konkret benennbar, z.B. Hauptstraße, Heidelberg⁸⁴⁶. An Orten orientiert sich das Gedächtnis, wobei das Gedächtnis aber den Raum beschreibt⁸⁴⁷. An einem »Ort« sind verschiedene Räume, je nach Perspektive denkbar⁸⁴⁸. Als Beispiel sei auf die Zeugenbefragung nach einem Unfall hingewiesen, bei der jeder der Zeugen unterschiedliche Wahrnehmungen zu einem Vorfall kommuniziert⁸⁴⁹. Aber auch »Ort« ist zumeist (von Menschen) Geschaffenes.

Der Interpretation des (physikalischen) Ortes als materiell Gegebenes und somit der Naturalisierung sozialer Tatbestände steht fundamental die Auffassung entgegen, dass »Raum« und damit auch »Ort« lediglich das Ergebnis einer sozial und gesellschaftlich (vor)bedingten Wahrnehmung, Ableitung und Umsetzung (Produktion) des menschlichen Verhaltens ist. Unsere Wahrnehmung bzw. unser Leib ist nach dem Phänomenologen Maurice Merleau-Ponty der Filter, durch den wir die Kantschen Grundvoraussetzungen wahrnehmen⁸⁵⁰. Durch unseren Blick konstruieren wir unsere Umwelt, die damit zur Landschaft wird⁸⁵¹. Daher bevorzugte Merleau-Ponty als Werkzeug die deskriptive Beschreibung der bereits vor unserer Wahrnehmung existierenden Welt, dem »natürlichen Feld und Milieu all meines Denkens und aller ausdrücklichen Wahrnehmung«⁸⁵².

Zwischen diesen polarisierenden Positionen steht beispielsweise Amos Rapoport: »[...] it is the social situation that influences people's behavior, but it is the physical environment that provides the cues.«⁸⁵³

Hier sind wir auf eines der grundlegenden Probleme der Philosophie gestoßen, das nur thematisiert und bewusst gemacht werden soll. Seine Beantwortung ist letztlich eine »Glaubensfrage«. Es ist das ontologische, dualistische Problem von René Descartes *res extensa* und *res cogitans*⁸⁵⁴. *Res extensa* bezeichnet es, wenn »Raum« als ein mit Wesenskräften ausgestattetes konkretes Objekt verstanden wird. Dabei wäre »Raum« quasi eine körperliche Substanz oder Materie, die physiozentrisch, d.h. »in sich« existiert, eine Reifikation, die Dinge aktiv auslösen kann. *Res cogitans* wird in diesem Kontext als die Auffassung verstanden, »Raum« als abstrakte mentale, also menschliche (anthropozentrische) Konstruktion zu sehen (Mensch als »Sinnstifter« in der Wahrnehmung z.B. der Natur)⁸⁵⁵. Pointiert gesagt wird hier gefragt, ob außerhalb der

845 Nach Löw 2001, 42.

846 Löw 2001, 198 f.

847 Löw 2001, 199.

848 In diesem (subjektiven) Fall wird von »Lebenswelt« gesprochen, s. II 1.1.5. Löw 2001, 131; ähnlich auch Brück 2001, 651. 656–658. 660 f. 665 Anm. 3: die darauf hinweist, dass sequenziell, d.h. zu unterschiedlichen Zeiten, Monumente immer wieder anders gesehen und gedeutet, aber auch Ortsräume anders verwendet werden können.

849 Nach Brück 2001, 665 Anm. 3 ist ebenfalls zu beachten, dass Erinnerungen subjektiv sind. Auch wenn mehrere Menschen Zeugen ein und desselben Geschehens geworden sind, geben sie dies später zumeist unterschiedlich wieder. Dies ist z.B. im Rahmen der Kriminologie/ Rechtspsychologie zu Zeugenaussagen untersucht worden, s. z.B. Greuel u. a. 1998, 9. 16–26.

850 Merleau-Ponty 1996, zu Wahrnehmung s. II 1.3 u. a. zur Phänomenologie. An diesen lehnen sich Tilley – Bennet 2004 an.

851 Merleau-Ponty 1966, 5–7: Kritik an der Kantschen Loslösung des Subjekts bzw. Bewusstseins vom Weltbezug, z.B. bei Landschaft s. II 1.1.3.

852 Merleau-Ponty 1996, 7. In Anlehnung u. a. an Merleau-Ponty formulierte Tilley 1994, 14–17 einen Ansatz, Raum beschreiben und gruppieren zu können. So identifizierte er fünf Arten: »1. Somatic space 2. Perceptual space 3. Existential space 4. Architectural space 5. Cognitive space«. s. Geertz 1973, 6–10 zu den Schwierigkeiten der Beschreibung. Er präferiert die »dichte Beschreibung«, die präziser sei. Einzuwenden ist, dass für die »dichte Beschreibung« AkteurInnen nach ihren Intentionen befragt werden müssten, was in Altertumswissenschaften unmöglich ist.

853 Rapoport 1982, 57; s. Whitelaw 1994, 217–243 zu unbauten Ortsräumen nicht-sesshafter Gesellschaften.

854 Vgl. forschungsgeschichtliche Diskussion u. a. bei Groh – Groh 1996, 10–14. 85–107. Dies ist laut Großheim 1999, 327–331 bereits in der antiken griechischen Philosophie angelegt; Lefebvre 2001, 1 f.; Tilley – Bennet 2004, 217 f.

855 Macher 2007, 48–52: Vergeblich versuchte das Abendland, diese Trennung zu überwinden. 49: »Resultat dieses Misslingens sei ein Raumverständnis, welches Raum entweder als eine abstrakte mentale Konstruktion oder als ein mit Wesenskräften ausgestattetes konkretes Objekt versteht, das heißt, Raum als Abstraktion oder Reifikation«. Dies ist das »Ontologie des Raumes«-Problem, das bei Descartes *res extensa* und *res cogitans* ist. 50: *res extensa* ist eine ausgedehnte Sache, *res cogitans* eine denkende, unausgedehnte Sache. Diese Trennung »war eine Reaktion auf die damals neue und revolutionäre Konzeption des Raumes als unendlicher Raum und konkret auf die Frage, wie die Unendlichkeit des Raumes mit der Existenz Gottes vereinbart werden kann. [...] In der heutigen Begrifflichkeit lässt sich die Trennung z.B. als jene zwischen einer (wahrgenommenen) Objektwelt und einer

menschlichen Wahrnehmung eine ›Realität‹, »Wahrheit«⁸⁵⁶ bzw. »Wirklichkeit«⁸⁵⁷ existiert bzw. existieren kann oder ob ›Realität‹ und Ähnliches eine Fiktion ist und subjektiv bzw. kulturabhängig ›Realität‹ und somit ›Raum‹ konstruiert ist⁸⁵⁸. Dieses Kernproblem wird uns im Folgenden bei der Bewertung von Landschaft und ›Natur‹ beschäftigen.

Beide Vorstellungen haben bis zu einem gewissen Grad jeweils ihre Berechtigung, sodass zwischen diesen beiden Polen der Kompromiss liegt, der die größte Wahrscheinlichkeit besitzt. ›Natur‹ und ›Orte‹ können zwar Stimmungen auslösen, doch liegt dieses Vermögen innerhalb des Betrachtenden aufgrund der erlernten Sozialisation. So ist die Bewertung z.B. von ›Schönheit‹ kulturspezifisch und Produkt der Erziehung und anderer Faktoren.

Lefebvre bietet für diesen Dualismus eine Lösung⁸⁵⁹, der sich angeschlossen werden soll: Raum ist seines Erachtens nach weder Subjekt noch Objekt. Er ist das Produkt der gesellschaftlichen Wirklichkeit⁸⁶⁰. Ihm folgend soll Raum je nach Fragestellung analysiert werden. Er geht von kulturspezifischen Räumen aus, die damit (nur) kontextspezifisch gültig sind. Dies vermeidet den Bedarf an einem allgemeingültigen Raumbezug, den es demnach bei ihm auch nicht gibt. Zu beachten ist ebenfalls, dass aufgrund dieser Fall-angepassten Spezifikationen die Begriffe bei Lefebvre keine starre Definition erfuhren⁸⁶¹.

Der kulturspezifische Gedanke bringt darüber hinaus die seit der »Urbanistik«-Diskussion⁸⁶² in den Hintergrund gerückte Zeitachse, die aber für Altertumswissenschaft stets in einer Methode beinhaltet sein sollte, zurück in den Diskurs. So wendet Lefebvre seine prozesshafte Raumtheorie selbst auf historische Geschichte(n) an⁸⁶³.

Ein weiterer Vorteil ist, dass Lefebvre zeit seines Lebens die Wissenschaft um der Wissenschaft willen kritisierte⁸⁶⁴. Dabei formulierte er pointiert: »Die einen ersparten sich das Denken und die anderen das Leben«⁸⁶⁵. Er suchte eine anwendbare, der Welt ›zugewandte‹ Methode, die beispielsweise seinen Arbeiten zum menschlichen Alltag und der gesellschaftlichen Wirklichkeit dienen sollte⁸⁶⁶. Daher stellte er den Prozess – die Frage nach dem »Wie« der räumlichen Praxis – in den Mittelpunkt. Dabei vermittelt die Praxis im Sinne von Karl Marx zwischen Subjekt und Objekt. Die Handlung ist dabei weder zu kulturalisieren noch zu materialisieren⁸⁶⁷.

Hier stellen sich zwei grundlegende Fragen: Welche Rolle kommt dann dem Denken zu und schafft dann die Praxis nicht den Gegensatz zwischen Subjekt und Objekt selbst⁸⁶⁸? Auch Anne Koch führt an, dass die Praxis – z.B. des Ritualgeschehens – in der Wissenschaft nur theoretisch abgehandelt werden kann, was

(wahrnehmenden) subjektiven Innenwelt oder zwischen Natur und Gesellschaft/Kultur beschreiben«. Vgl. auch Groh – Groh 1996, 86 f. Anm. 4 96–141: zur Geschichte des Begriffs; Großheim 1999, 348–361: zum Anthropozentrismus und einer Kritik daran; Schmid 2005, 193 f.

856 Die Moderne hat eine »Wahrheit«, die Postmoderne hat »Wirklichkeiten« und beschreibt den Zustand. Aus diesem Grund wird der Begriff Wahrheit vermieden. Großheim 1999, 351–354: s. das Vico-Axiom, dass – verkürzt gesagt – nur das wahr ist, das (in der Vorstellung) gemacht ist und nur das gewusst werden kann, das gemacht ist. Michaels 1998 wendet sich gegen die postmoderne Beliebigkeit der begrifflichen Unschärfe anhand des Beispiels »Ritual«. Welsch 1994, 1–43 hingegen verteidigt den Anspruch und »Zwang« zur Pluralität, die der Postmoderne den Vorwurf der Beliebigkeit eingetragen hat.

857 Sinngemäß sei hier ein Satz von Friedrich Dürrenmatt, Justiz aufgegriffen: Unsere Wirklichkeit ist nur eine und noch dazu eine gewählte Realisierung der möglichen Wirklichkeiten. »Das Mögliche ist beinahe unendlich, das Wirkliche streng begrenzt, weil doch nur eine von allen Möglichkeiten zur Wirklichkeit werden kann. Das Wirkliche ist nur ein Sonderfall des Möglichen, und deshalb auch anders denkbar«.

858 s. Elias 1986, 469 f., der auf die (überlebenswichtige) Funktion des erlernten und überlieferten Wissens als

Orientierung in der Welt hinweist und Kants Frage nach der »Wahrheit«, [also] der Sachgerechtigkeit von Erkenntnissen, der Wirklichkeitskongruenz«, d.h. ob das wahrgenommene Objekt einem »wahren« Objekt entspricht, für nebensächlich hält, da es darauf ankommt, sich in der Welt wirklichkeitsgerecht bzw. sachgerecht orientieren zu können und aus diesem Grund die Fragen Kants als »Fehltheorie« ablehnt.

859 Interpretation bei Schmid 2005, 29, der sich angeschlossen wird.

860 Lefebvre 1972, 164; Lefebvre 2001, 116; Schmid 2005, 203.

861 Schmid 2005, 15.

862 Beispielsweise Lefebvre 1972; Schmid 2005, 10 f. 31–61. 113–155, in deren Kontext Lefebvre seine Werke verfasste und sich als einer der Vordenker von dem Untersuchungsobjekt Stadt zum eher metaphilosophischen Untersuchungsobjekt Raum wendete.

863 Nach Schmid 2005, 23. 246–290.

864 Vgl. Schmid 2005, 220.

865 Lefebvre 1974, 22 f.: bezogen auf die ›Genossen‹, die zwischen Spontanität und Strukturalismus/Scientismus stehen.

866 Schmid 2005, 19.

867 Reckwitz 2014, 22 f.

868 Bell 1992, 75. 77 f.

wiederum die Praxis abstrahiert und im Fall der semiotischen Ausdeutung von Handlungen reduktionistisch ist⁸⁶⁹. Adaptierter Lösungsvorschlag ihrerseits ist, auch den Diskurs als Praxis zu verstehen. Ein eigener Lösungsvorschlag wird auf Ebene der Wahrnehmungspraxis in Kapitel II 5 entwickelt.

II 1.1.2 Begriff »Raum«

Im Folgenden sei vorgestellt, wie der Begriff »Raum« verwendet wird: Raum ist (kulturell) Geschaffenes, dem Intentionen zugrunde liegen und der gleichzeitig existiert und von Menschen wahrgenommen wird. »Wir leben nicht in einem leeren, neutralen Raum«⁸⁷⁰. Raumvorstellungen müssen in pädagogischen und erlebten Prozessen »angeeignet werden«⁸⁷¹, Raum ist somit relativ und kein Behälter, sondern Bestandteil, Verhandeltes und Verhandelndes der gesellschaftlichen Wirklichkeit⁸⁷². Diese Verhandlung geschieht in und durch Bewegung⁸⁷³ und Wahrnehmung, die gleichzeitig räumlich und zeitlich ist⁸⁷⁴. So formuliert Nibert Elias prägnant: »Man lasse sich nicht durch Annahme irreführen, man könne ›im Raum‹ stillsitzen, während ›die Zeit‹ vergeht: man selbst ist es, der dabei älter wird«⁸⁷⁵.

Für AltertumswissenschaftlerInnen ist es im Allgemeinen einfacher, die Intention der Erbauenden als die Wahrnehmung der Betrachtenden und konkrete Aktionsweisen der Menschen zu rekonstruieren⁸⁷⁶. Dabei ist zu beachten, dass auch Gebäude nicht von einem Erbauenden, sondern in einem Prozess über eine längere Zeit und von einer Gruppe Menschen erschaffen worden sein dürften. Eine bewusste Intentionalität ist damit vorausgesetzt⁸⁷⁷, die nur ansatzweise zu überprüfen ist. Die Auswahl dürfte u. a. durch (kollektiven) Habitus⁸⁷⁸ und Tradition⁸⁷⁹ geprägt sein, die in den (später) möglicherweise baulich gestalteten Orten bestätigt wurde.

869 A. Koch 2007, 199 f.: Berufung auf die Kritik semiotischer Ansätze durch M. Jackson, *Knowledge of the Body*, *Man N.S.* 18, 1983, 327–345.

870 Foucault 2005, 9.

871 Löw 2001, 73.

872 Löw 2001, 17–68.

873 Zu Bewegung s. II 2.4; II 4.3.2.

874 de Certeau 1988, 179–238 (3. Teil, Praktiken im Raum); Tilley 1994, 28–31; de Certeau 2006, 343–354.

875 Elias 2004, 128, s. auch Löw 2001, 34. 137; Elias 2004, 89 f. 98 f. 125–129 zu Raum und Zeit. Anzumerken ist, dass nach Giddens 1997, 298 f. in dem psychologischen Ausdeuten bei Elias ein evolutionistischer Ansatz impliziert ist (s. Elias 2004, 119 f.). Ein beachtenswerter Einwand Giddens ist, dass Sprache bereits in frühen Stadien (gleich) komplex entwickelt sei. Elias 2004, 79–83 weist hingegen darauf hin, dass die Erfahrung, die durch Sprache z. B. im Wort »Zeit« ausgedrückt wird, überindividuell ist und nur die Erinnerungen und Wissen für eine Generation zugänglich wird. Er arbeitet hier zur Veranschaulichung mit der Fiktion einer *tabula rasa*.

876 Maran 2006, 10: »In different periods and cultural contexts, a space circumscribed by the same architectural forms can have a markedly different meaning, and that is why, as Henri Lefebvre [2001, 142 f. 80–85] underlined, we cannot read space like a text. The decisive question is how space is produced that is how under specific historical and political circumstances the meaning originally written into architectural settings is evoked and mobilized to reaffirm or renegotiate an existing order and to create new syntheses of how the built environment should be read, interpreted and used. I am convinced, that we can only get closer to answering this question if we treat architecture and social practice as mutually related factors, because the built environment is just as much a product of certain social constellations and specific forms of interaction, as in turn society and its practices are formed through architecture«; von Stackelberg 2009, 66.

877 Vgl. Barrett – Ko 2009, 283 f. 287 f.

878 s. II 2.3.

879 Zu Tradition und Macht bei Ritualen s. II 3.3.4.

II 1.1.2.1 Neue Raumbegriffe nach Lefebvre

In der Bewertung und Erklärung des Begriffs Raum wird sich angelehnt an Raumtheorien von Lefebvre⁸⁸⁰, die seit dem ›spatial turn‹ der 1990er Jahre u. a. von Edward Soja⁸⁸¹ aufgegriffen wurden. Lefebvre unterscheidet drei Dimensionen des (sozialen) Raumes⁸⁸², die er zu einer analytischen Matrix⁸⁸³ verbindet: die »physisch-materielle«, die »mentale« und die »soziale« Produktionskomponente (s. Tabelle 1 S. 81)⁸⁸⁴.

1) Die »physische« Komponente ist die materielle Produktion, die »räumliche Praxis«⁸⁸⁵ des erfahrbaren/wahrnehmbaren Raumes im alltäglichen Umgang, der sich mit den Sinnen wahrnehmen lässt⁸⁸⁶. »Sie umfasst die Produktion und die Reproduktion, spezielle Orte und Gesamträume, die jeder sozialen Formation eigen sind, und sichern die Kontinuität in einem relativen Zusammenhalt«⁸⁸⁷. Der erfahrbare Raum wird hier zur Verdeutlichung mit der Wortneuschöpfung »Ortsraum« angesprochen, wobei ›Ortsraum‹ Produktion und Praxis impliziert und eine gewisse Kompetenz⁸⁸⁸ bei den Mitgliedern einer Gesellschaft voraussetzt, die Eigenschaften der ›Ortsräume‹ wahrzunehmen⁸⁸⁹, zu verstehen und sich in ihnen (performativ) ›richtig‹ zu verhalten. Ortsraum enthält dabei keine eigene Wirkmacht, kann keine »Mentalitäten«⁸⁹⁰ determinieren. Die Grenzen des ›Ortsraums‹ sind die Grenzen der Wahrnehmung. Im ›Ortsraum‹ unterschei-

880 Henri Lefebvre, geboren 1901, gestorben 1991, Philosoph und Soziologe in Paris, kommunistischer/marxistischer Hintergrund (Mitglied der Kommunistischen Partei Frankreichs von 1928–1958) bzw. einer seiner Hauptuntersuchungsbereiche (z. B. Lefebvre 1975 *Die Stadt im marxistischen Denken* [Erstveröffentlichung 1972]). Seit dem Zweiten Weltkrieg sind Untersuchungen zum Alltag als roter Faden in seinem Werk zu erkennen, während anfangs (ca. 1965–1972) Forschungen zu Stadt und Urbanistik zentral waren (Lefebvre 1972). Lynch 1982, 341 stellt die kritische Frage, warum, wenn sich Produktion, Gesellschaft und Raum gegenseitig beeinflussen, sich kapitalistische und kommunistische Städte dann ähnelten? Später im Kontext der Alltagsstudien Fokuswandel auf den Raum in dem zentralen Werk »Die Produktion des Raums« (Erstveröffentlichung 1974; Lefebvre 2001). Das Spätwerk beinhaltet Untersuchungen zum Staat. Zur Einordnung des Werkes in die Zeitgeschichte s. Schmid 2005, 9–12. 14–17. 71–112, zur Rezeption s. ebenda 12–14. Christian Schmid (2005) hatte in seinem Werk »Stadt, Raum und Gesellschaft. Lefebvre und die Produktion des Raumes« den Anspruch, die Konstruktionsprozesse bei Lefebvre offenzulegen. s. auch Soja 1989, 47–51. 80–82. 120–122. 143: zur ideengeschichtlichen Entwicklung und Diskussion Lefebvres; Shields 1991, 46, der sich bemüht, die drei Produktionskomponenten des Raums nach Lefebvre zu verwenden, hält ihn für einen Phänomenologen; Macher 2007, bes. 12–14.

881 Das Konzept der Pluralität des Lefebvreschen »lived space« wurde von Edward Soja weitergeführt (u. a. Soja 1989: zur Entwicklungsgeschichte der Raum-Diskussion und Soja 1996, 24–52: zu Lefebvre u. a. und zum Konzept des Thirdspace, bes. 53–82). Nach von Stackelberg 2009, 52, 155 Anm. 6 unterscheidet er drei Arten von Raum: »Firstspace« als die geophysikalische Realität, wie sie wahrgenommen wird, »Secondspace« als kartographische, literarische oder bildliche Darstellung des Raums (unter Auslassung unerwünschter Elemente wie des Komposthaufens) und »Thirdspace« als gelebter und praktizierter Raum. Schmid 2005, 65. 292–300. 307–313 merkt an, dass vor allem bei der Konzipierung des Thirdspace ein Missverständnis der Lefebvreschen Methode zugrunde liegt, da er von einem reifizierten Raumbegriff ausgeht.

882 An dieser Stelle wird die erwähnte begriffliche Unschärfe bei Lefebvre deutlich. Einerseits verwendet er den Begriff »Sozialer Raum« als Gesamtheit der dreiteiligen Analysematrix, andererseits ist der soziale Raum als »espaces de représentation« eine Teilkomponente dieser Matrix, vgl. Schmid 2005, 209 f.

883 Schmid 2005, 21. 314 f.: drei Dimensionen der gesellschaftlichen Praxis (wahrgenommen, konzipiert, gelebt), drei Ebenen des gesellschaftlichen Kontextes der Produktion des Raums (globale/ferne Ordnung, private/nahe Ordnung, dazwischen mittlere/vermittelnde Ebene, Stadt), und die raum-zeitlichen Konfigurationen der gesellschaftlichen Wirklichkeit als Kategorien der Gesellschaft (Geschichtlichkeit, Temporalität).

884 Lefebvre 2001, 11 f. 33–46; Schmid 2005, 207; Lefebvre 2006, 337 f.: Erklärung der drei Dimensionen vereinigt in einem lebendigen Subjekt; Macher 2007, 12–14. 38 f. 51.

885 Schmid 225, 78–87: Praxis (nach Hegel und Marx) als Tätigkeit, die Spekulationen überwindet, Ursprung allen Denkens und als Quelle aller Lösung, u. a. im Studium der Ökonomie.

886 Schmid 2005, 210–216. 317; Lefebvre 2006, 333. 335; Macher 2007, 40. 60–62 wie Häuser, Straßen, Gerüche.

887 Lefebvre 2006, 333.

888 Schmid 2005, 211: »Lefebvre [vgl. Lefebvre 2001, 16] geht davon aus, dass jedermann weiß, was gemeint ist, wenn von einem Zimmer, von einer Straßenecke, von einem Platz, einem Markt, einem Kultur- oder Einkaufszentrum, einem öffentlichen Ort etc. die Rede ist. [... Diese Worte der Alltagssprache] entsprechen einem Gebrauch dieses [sozialen] Raumes und somit einer räumlichen Praxis, die sie ausdrückt«.

889 Lefebvre 2001, 113 f. 183 bezieht sich auch auf phänomenologische Ansätze vor allem in der (subjektiven) Wahrnehmung, denen er aber den (über-subjektiven) Praxisbezug an die Seite stellt, u. a. Merleau-Ponty 1966; vgl. Schmid 2005, 15. 238–240.

890 Im Sinne des Vorurteils, dass beispielsweise BewohnerInnen des ›kargen‹ Gebirges in abgeschnittenen Tälern zu ›wortkarger‹ Kommunikation tendieren; s. auch Schmid 2005, 294 f.; Braudel 2006, 406 f.

den sich bei dem noch vorzustellenden Scape-Modell zum Beispiel sichtbar/nicht sichtbar (›Visionscape‹), hörbar/nicht hörbar (›Soundscape‹), riechbar/nicht riechbar (›Smellscape‹), tastbar/nicht tastbar (›Touchscape‹), schmeckbar/nicht schmeckbar (›Tastescape‹)⁸⁹¹. Raum ›an sich‹ gibt es bei Lefebvre nicht, Naturraum als Ausgangspunkt, als ›Rohmaterial‹, der allerdings als solcher nicht fassbar ist und sich jeder Erkenntnis entzieht, jedoch in diesem Gedankengebilde schon⁸⁹².

Aus dem physischen ›Ortsraum‹ ergeben sich auch Potentiale, die zwar nur als Affordanzen zu verstehen sind, aber anhand derer Minimal- bzw. Maximalpotentiale bestimmt werden können⁸⁹³. Im Folgenden wird dieses verkürzt »Ortsraumpotential« genannt. Die Eigenschaften und Potentiale werden bei den jeweiligen Wahrnehmungsebenen diskutiert.

2) Die mentale (ideelle) Komponente des sozialen Raums ist die wissensproduzierende, (vor)gedachte und (bildlich) repräsentierende Konzeption des Raums auf der Ebene des verbalen und non-verbalen Diskurses, umfassend im Kontext des Scape-Modells auch Mindscape genannt⁸⁹⁴. »Ein Raum lässt sich nicht wahrnehmen, ohne dass er zuvor gedanklich konzipiert worden wäre«⁸⁹⁵. Diese Komponente ist »mit den Produktionsverhältnissen verbunden, mit der ›Ordnung‹, die sie durchsetz[t], und folglich auch mit Kenntnissen, Zeichen [z. B. Karten, Bilder], Codes [z. B. Musik, Architektur, rurale und urbane Landschaften] und ›frontalen‹ Beziehungen«⁸⁹⁶, kurz – mit Macht⁸⁹⁷.

Von »Raumkonzepten« soll beispielsweise gesprochen werden, wenn (hethitische) Schriftquellen die (räumliche) Durchführung und Ordnung von Ritualen beschreiben⁸⁹⁸. Dabei werden Rituale zumeist von den Mächtigen – in diesem Fall sind die »ArchitektInnen«⁸⁹⁹ die »RegisseurInnen« bzw. Ritualbeauftragten⁹⁰⁰ der Gesellschaft – vorgegeben bzw. aktiv ausgeübt. ›Raumkonzepte‹ stehen in enger Verbindung zur räumlichen Praxis (›Ortsraum‹), denn deren Wirklichkeit lässt sich nur von dem mentalen Raum, den ›Raumkonzepten‹ aus erfassen⁹⁰¹. Der tägliche Diskurs (Alltagsworte wie Straße, Haus) dient der funktionalen Unterscheidung des ›Ortsraums‹. Dabei sind die Worte und ihre semantischen Felder Ausdruck der räumlichen Praxis/›Ortsräume‹ und ihr ›Raumkonzept‹ bzw. ihre Mindscape können entschlüsselt werden⁹⁰².

Im Fall der hethitischen Quellen ist besonders auf die Schwierigkeit der modernen Übersetzungen zu achten, denn die Zuschreibung von Wortbedeutungen geschieht aus der eigenen Erfahrungswelt heraus und ein Zirkelschluss droht bei der Analyse der semantischen Felder. Des Weiteren ist bereits die namentliche Ansprache⁹⁰³ eines ›Ortsraums‹ wie in Stadtnamen und Bergbenennungen eine deutliche Veränderung in der Wahrnehmung des Raumes, löst ihn aus einer Homogenität und setzt einen Diskurs voraus. Dank der Benennungen kann von den ›Ortsräumen‹ als ›Raumkonzepten‹ (auch »Mindscape«⁹⁰⁴) gesprochen werden⁹⁰⁵. Zu den ›Raumkonzepten‹ gehört auch die Veränderung der ›Natur‹ zu Landschaft und der erfassende Blick.

891 s. auch Tilley 1994, 16, der Scapes aber dem »Somatic space« zuordnet.

892 Schmid 2005, 296 f.; zu dieser Problematik der ›Natur‹ s. II 1.1.4.

893 Zu Affordanz s. II 1.1.2.2.

894 Schmid 2005, 216–221; Lefebvre 2006, 333. 336: Dieser Raum wird durch seine Konzeption durch die »Mächtigen« als »natürlicher« Raum wieder in den materiellen Raum eingeschrieben und in der Folge als natürliche Ordnung erfahren, sodass der »gesellschaftlichen Elite eine Reproduktion jener sozialen Räume« (Macher 2007, 63) garantiert ist, in denen sie eine privilegierte Position einnehmen. s. auch Macher 2007, 41. 45 f. 51. 62–65 wie Raumtheorien, die im Rahmen der Stadtforschung oder Stadtgeographie aufgestellt werden/wurden, sich im Raum einschreiben und (re)produzieren (in der Planung/Umsetzung). Zum Begriff Mindscape s. II 1.1.3.

895 Schmid 2005, 317.

896 Lefebvre 2006, 333.

897 Anders formuliert, aber mit ähnlichem Inhalt Seeher 2012, 25 f. nach Äußerung Ralf von den Hoff: »Macht kommt von Machen«; zu Macht s. II 3.3.4.

898 Schmid 2005, 233: Auch bei Lefebvre ist diese Ebene zur Realisierung ausgerichtet und eher »objektiv«.

899 Vgl. Entwicklung des Fallbeispiels des Architekten bei Lefebvre 2001, 360–362; Schmid 2005, 228–231.

900 s. Bell 1992, 130–140 zu spezialisierten und unspezialisierten Ritualbeauftragten mit Stichworten wie Schriftlichkeit, Qualifizierung (›Schule‹: Literat, Kodifizierung), Legitimation, Status/Autorität/Macht, Hierarchien. Zu DarstellerInnen s. II 4.3.1.

901 Lefebvre 2001, 415; Schmid 2005, 217.

902 Lefebvre 2001, 16–18.

903 s. Tilley 1994, 24 zu dem Gedanken der Benennung von Einheiten im Raum.

904 Zum Begriff s. II 1.1.3, zur hethitischen Mindscape s. III 1.

905 s. ähnlich Shields 1991, 16 f. Durch die Benennungen wird einer Gruppe auch die Funktion des Ortsraumes mitgeteilt. Als Beispiel führt er die Assoziationen bei der Nennung des Wortes »Strand« an.

3) Die dritte Ebene in Tabelle 1 S. 81 ist die soziale Komponente des Raums. In ihr wird Bedeutung, eine symbolische Ordnung in den Raum eingeschrieben. Es sind die Räume der Repräsentation, die (subjektiv) erlebbar sind⁹⁰⁶. Dabei besteht das Erlebte nicht nur aus dem Wahrnehmbaren und dem theoretisch Konzipierten, sondern beinhaltet auch »ein Mehr, ein[en] Rest, ein Residuum, [...] und Unanalysierbares«⁹⁰⁷ wie die Atmosphären⁹⁰⁸ und Qualitäten des Raums. »Sie weisen (ob kodiert oder nicht) komplexe Symbolisierungen auf, sind mit der verborgenen und unterirdischen [z. B. träumerischen] Seite des sozialen Lebens, aber auch mit der Kunst verbunden, die man möglicherweise nicht als Raumcode, sondern als Code der Repräsentationsräume auffassen kann«⁹⁰⁹. Sie verweisen auf gesellschaftliche Werte, Traditionen und Träume sowie Erfahrungen und Erlebnisse, das kollektive Gedächtnis⁹¹⁰, haben die Geschichte als Ursprung und überlagern bzw. abstrahieren⁹¹¹ den Ortsraum der Praxis. In diesen Raum der Repräsentation, der komplexe Symbolismen repräsentiert, gehört auch das institutionalisierte Verhalten⁹¹², wie es vor allem in Ritualgeschehen praktiziert, d. h. umgesetzt wird, wobei die Räume »apart«, »reserved« und »mysterious« sein sollen⁹¹³. Da sich die Untersuchung speziell auf das Ritualgeschehen im ›offenen Raum‹ bezieht, sollen diese belebten und erlebten Räume der Repräsentation als »Umsetzungsraum« bezeichnet werden, wobei schon Lefebvre auf die Wiedervereinigung der historisch getrennten Repräsentation des Raums (›Raumkonzepte‹) mit Räumen der Repräsentation (›Umsetzungsraum‹) hinweist, die in der Kunst und Poesie⁹¹⁴ und demnach auch im Ritual stattfinden konnte.

Diese Wiedervereinigung wird ›sozialer Raum‹ bzw. konkreter ›offener Raum‹ genannt. Dass sich die eingeführten Begriffe ›Ortsraum‹, ›Raumkonzepte‹ und ›Umsetzungsraum‹ in ihren (semantischen) Feldern überlagern und nicht strikt voneinander abgrenzen lassen, ist gewollt und bereits in der Matrix von Lefebvre so angelegt, die hier für eine altertumswissenschaftliche Fragestellung adaptiert wurde⁹¹⁵. In der Praxis wird der gesamte ›soziale Raum‹ des Ritualgeschehens gleichzeitig wahrgenommen, konzipiert und gelebt/erlebt.

Der ›Ortsraum‹, das ›Raumkonzept‹ und der ›Umsetzungsraum‹ bilden gleichsam die »Etymologie«⁹¹⁶ des ›sozialen Raums‹. Diese drei Dimensionen des sozialen Raums schließen sich nicht gegenseitig aus, sondern implizieren sich und wirken gleichzeitig⁹¹⁷ auf die Lebensformen im dialektischen Miteinander⁹¹⁸. Dieses hebt nach Lefebvre die Trennung der Welt in materiell und mental auf⁹¹⁹. Es handelt sich um zwei Seiten der Medaille des drei-komponentigen sozialen Raums. Wichtig ist dabei, dass (sozialer) Raum produziert ist⁹²⁰. Ziel von Lefebvres Untersuchungen war die Aufdeckung des Produktionsmodus bzw. das kritische Wissen darum.

906 Lefebvre 2001, 137. 194–203; Schmid 2005, 222–226. 320. 233 f.; Lefebvre 2006, 333. 336; Macher 2007, 41. 51. 65–67 wie die Bedeutungen, die BewohnerInnen dem Raum geben.

907 Schmid 2005, 317.

908 Zu Atmosphäre s. II 1.2

909 Lefebvre 2006, 333.

910 Schmid 2005, 223; Macher 2007, 66.

911 Lefebvre 2001, 49; Schmid 2005, 222.

912 Löw 2001, 55 f. meint unter Bezug auf Durkheim 1981 institutionalisiertes Verhalten als raumgestaltendes Verhalten (z. B. Bau einer Eisenbahn, Finanzierungssysteme im Wohnungsbau) sowie Beeinflussung des Verhaltens durch soziale Differenzierungen (Geschlecht, Schicht, Ethnie, Alter). Daneben gibt es in diesem Theoriesystem das »materielle Substrat« und die Semiotik. Das materielle Substrat ist die Menge der Menschen, die Verteilung und Beschaffenheit des Bodens und die Konfiguration der Dinge. Die Semiotik des Raums beschreibt den Raum als Informationsträger. Dabei ist zu trennen zwischen Signifikant, d. h. dem lesbaren Zeichen, und Signifikat, d. h. deren Bedeutung. Der Zusammenhang erfolgt durch die (menschliche) Wahrnehmung in einem gesellschaftlichen Kontext, der einen Interpretationsschlüssel benötigt.

913 Lefebvre 2001, 35.

914 Lefebvre 2001, 188; Schmid 2005, 221: »Repräsentationen des Raumes« und »Räume der Repräsentation« sind beispielsweise im Theater nicht voneinander trennbar.

915 Eine Weiterentwicklung wird von Schmid 2005, 331 f. gefordert, der in den »historischen« Entwicklungsgeschichten des Raums bei Lefebvre Inkonsistenzen aufdeckt, trotzdem aber das Potential für eine altertumswissenschaftliche Anwendung dieser Methode erkennt. Den Wandel in der Nutzung von Räumen hält er sogar für einen Ansatz, der zu einer neuen Periodisierung der Geschichte führen könne.

916 Lefebvre 2006, 334.

917 Macher 2007, 79: Damit ist eine relative (Einstein) und keine absolute Zeit gemeint. In relativen Raummodellen ist immer auch die Komponente Zeit eingeschrieben. Laut Lefebvre 2001, 13 existieren viele lokale »space-times«.

918 Ähnlich Giddens 1997, 195.

919 Macher 2007, 48–52.

920 Lefebvre 2001, 26: »(Social) space is a (social) product«.

Der soziale Raum kombiniert weiterhin die verhandelten Komponenten »Zeit«⁹²¹ und »Agency«⁹²² bzw. »Wahrnehmung«⁹²³ und »Verhalten«⁹²⁴, wobei jedes der Elemente nur in der Abstraktion ohne mindestens eine der anderen Komponenten denkbar ist⁹²⁵.

Die AkteurInnen bzw. Akteursgruppe der verschiedenen »Lebensformen«⁹²⁶ stehen in wechselseitiger Abhängigkeit zu ›Zeit‹, ›Raum‹, besitzen aber eigene ›Agency‹⁹²⁷. Sie können aber auch Impulse empfangen und wahrnehmen. Es handelt sich – wie angeführt – um re- und produktive Handlungen⁹²⁸, sodass die Benennung »Lebensform« in der Darstellung verkürzt für beide Richtungen des Impulses, gebend und empfangend, steht⁹²⁹.

Ziel Lefebvres Untersuchung ist die Aufdeckung des Produktionsmodus bzw. das kritische Wissen darum⁹³⁰. Dafür gebraucht er eine erweiterte Bedeutung des Begriffs »Produktion«⁹³¹. Produktion schafft »Wissen, Werke, Fröhlichkeit«⁹³², Institutionen, »Staat«⁹³³ und Materielles und konsequenterweise auch den Raum⁹³⁴. Er merkt an, dass jede Gesellschaft ihren eigenen, »in der Zeit relativ stabile[n]«⁹³⁵

921 Zeitverständnis nach Elias 2004, 10. 52 f. 66–74: Zeit ist ein Mittel der gemeinsamen Orientierung und der Abstimmung von Verhalten. 11: Zeit ist keine absolute Größe. Bis Galilei wurde z.B. die Zeit primär um Menschengruppen orientiert, erst seit Einstein ist sie relativ. 12: Auch in der Geschichte des Begriffs Zeit tendieren die Interpretationen zwischen den Dualismen subjektiv – innerhalb der Menschennatur – und objektiv – in ›Natur‹. 14 f.: Zeit ist heute ein selbstverständlicher Bezugsrahmen. 16: Früher wurde eher der Kreislauf der Zeit betont (z.B. Wiederkehr des Frühlings). Heute ist sie zu einer orientierten und damit unwiederbringlichen Größe geworden (z.B. Einteilung in Kalenderjahre). 18. 59–61. 110–115. 123–125. Elias positioniert sich gegen eine Trennung von Natur und Kultur. 19: Leitfrage der Monographie ist: »Wofür brauchen Menschen Zeit?« 20: Zeit ist »In-Beziehung-Setzen« und hat linguistischen und sozial-institutionalisierten, visuellen Symbolcharakter (28. 48 f.). 32: Zeit ist erlernbar und muss (heute) auch erlernt werden. 62–64. 92–103: Der individuelle Mensch erlebt Zeit als ein Wandlungskontinuum, das spätere mit jüngeren Stufen verbindet und (heute) auf ein gesellschaftlich vereinbartes Standardkontinuum bezogen wird.

922 Zu Agency s. II 4.1.3.

923 Zu Wahrnehmung s. II 1.3.

924 Zu Verhalten s. II 4.3.2.

925 Auch Giddens 1997, 90 versteht die Komponenten »Raum« und »Zeit« als fundamental für menschliches Handeln. Dabei sind sie keine Grenzen, sondern dienen als (Re-)Produktionen gesellschaftlichen Lebens.

926 Zu Privatheit s. II 2.1.

927 Lefebvre 2001, 194–203: »body« oder »Ego«. Dieses wird dem Lefebvreschen Modell eingefügt.

928 Giddens 1997, 389 zitiert Th. P. Wilson, *Qualitative ›Versus‹ Quantitative Methods in Social Research*, Department of Sociology, University of California at Santa Barbara, 1983 (mimeo), 498 (deutsch in *Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie* 34, Anm. des Übersetzers) »Die soziale Welt wird durch situative Handlungen konstituiert, die in bestimmten konkreten Situationen geschehen, von den Beteiligten wahrgenommen und beschrieben werden und ihnen als brauchbare Grundlage weiteren Denkens und Handelns in dieser wie auch in weiteren Situationen dienen. Zu situativem Handeln kommt es durch kontext-

freie und kontextunabhängige Mechanismen der sozialen Interaktion, und die Gesellschaftsmitglieder machen ihre Handlungen in bestimmten Situationen durch Rückgriff auf die Sozialstruktur verständlich und sinnvoll. Dabei ist die Sozialstruktur eine wesentliche Grundlage wie auch ein wesentliches Produkt des situativen Handelns und wird als etwas objektiv Reales reproduziert, das das Handeln bis zu einem gewissen Grade einschränkt. Durch diese reflexive Beziehung zwischen Sozialstruktur und situativem Handeln kommt es zur Verständlichkeit des Gezeigten mit Hilfe der Kontextabhängigkeit des Sinnes«.

929 s. II 4.1.3, wobei eher der oder die AgentIn als der oder die PatientIn untersucht wird.

930 Zu beachten ist, dass die »Produktion des Raums« bei Lefebvre 1975, 114 f. explizit in den Kontext des marxistischen Denkens gestellt wird. Seine später entworfene Raumtheorie ist hier noch recht unausgearbeitet. Er spricht von aus kapitalistischen Produktionsverhältnissen resultierendem, zerstückeltem, d.h. privatisiertem, Raum im Gegensatz zu einem globalen, auf Weltebene produzierten Raum.

931 Lefebvre 1975, 34. 96 f.: Dies wurde erarbeitet bzw. definiert bei der Betrachtung des Gebrauchs bei den marxistischen Denkern Marx und Engels. Es gebe eine erweiterte Bedeutung als »Schaffen« und eine engere Bedeutung als materielle Produktion von Gütern in industrialisiertem Kontext; vgl. Schmid 2005, 85 f.

932 Macher 2007, 31 und nicht wie bei Marx und Engels die »Produktion« als Fertigung materieller Güter.

933 Giddens 1997, 303–313: zum »Staat« mit seinen verschiedenen Definitionen und kritischer Bewertung.

934 Macher 2007, 57–59: Dieses Wissen um die Produktionsprozesse ist aber schwer zu erlangen, denn sie sind verschleiert (Fetischisierung und Entfremdung) und werden teilweise fast als losgelöst von dem sozialen Prozess, der sie hervorbrachte, d.h. als »absolut«/»abstrakt« begriffen (z.B. der »Tauschwert« eines Objekts). Es geht nicht darum, »die Dinge im Raum zu betrachten, sondern den Raum selbst als soziales Produkt zu analysieren und die in der Produktion des Raumes enthaltenen sozialen Verhältnisse aufzudecken. [...] einen perspektivischen Wechsel vom ›Objekt‹ (der Stadt) zum Prozess (der Urbanisierung) zu vollziehen«. Lefebvre 2001, 88–92. 115 f.; Schmid 2005, 204.

935 Schmid 2005, 21.

Produktionsmodus und somit ihren eigenen Raum besitzt⁹³⁶. Über die Schaffung von Raum wird Kontrolle über diesen ausgeübt und Herrschaftsbedingungen reproduziert⁹³⁷.

Angemerkt sei, dass für die konsequente Anwendung des Lefebvreschen Ansatzes zur Analyse gesellschaftlicher Wirklichkeit ein »privater, alltäglicher Zirkel«, ein »mittelnder Zirkel« auf Ebene der Stadt und ein »globaler, übergeordneter Zirkel« der Produktion differenziert werden müsste⁹³⁸. Aufgrund der Überlieferungslücken stehen aber (anscheinend) vor allem Dokumente und Monumente der Mächtigen bzw. der »öffentlichen«, städtischen Gesellschaft zur Verfügung. Die Differenzierung nach Zirkeln wird aufgrund der Quellenlage nicht angewendet. Außerdem ist die Trennung von *p r i v a t* und öffentlich eher ein soziales Konstrukt der jüngeren Geschichte⁹³⁹.

Die Soziologin Martina Löw kritisierte die Abgrenzungen der einzelnen Raumkomponenten (Container-Raum und Handeln) bei Lefebvre als starr, da ihrer Meinung nach Raum in seiner Gesamtheit in der (prozessualen) Wechselwirkung von Struktur und Handeln konstituiert wird⁹⁴⁰. Grundlegend sei ihrer Meinung nach die Frage, inwieweit eine Gesellschaft bzw. ein Individuum Raum für seine Nutzung gestaltet und produziere. Raum wird bei ihr als »relationale (A n -) O r d n u n g von Lebewesen und sozialen Gütern«⁹⁴¹ an einem Ort verstanden. Raum wird dabei über die Praxis des Platzierens, des Anordnens von Gütern und Menschen, d.h. auch des eigenen Körpers⁹⁴², hergestellt (konstruiert⁹⁴³). Diese räumliche Anordnung wird »S p a c i n g «⁹⁴⁴ genannt. Dieser Begriff soll in der Löwschen Form für die »Settings« der (hethitischen) Ortsräume verwendet werden. Es ist das Positionieren von (symbolischen) Markierungen, um Ensembles sichtbar zu machen⁹⁴⁵. Diese Anordnung muss aber auch als Raum bzw. Ensemble wahrgenommen werden. »Die raumkonstituierende S y n t h e s e l e i s t u n g erfolgt aufgrund von Vorstellung und Erfahrung, wodurch die Konstitution von Raum in eine diachrone Struktur eingebunden, die Gegenwart in ihrer

936 Lefebvre 2006, 330 f. 338 f. Anm. 5; angemerkt wird von den Herausgebern Dünne und Günzel, dass Lefebvre die Gesellschaften in einer (teleologischen) »mehr oder weniger linearen Entwicklung vom absoluten Raum der Religion zum abstrakten Raum der Neuzeit« sieht. Das Teleologische ist bei Lefebvres Raumtheorie kaum impliziert, s. z.B. Lefebvre 2001, 13, wo er sich explizit gegen Kausalismus und Teleologie wendet. Was von Dünne und Günzel nach Macher 2007, 55–57 missverstanden wurde, ist seine Bewertung der Zeit(-achse) mit der historischen Entwicklung von spezifischen sozialen Räumen, der aber die »Zielhaftigkeit fehlt. Das teleologische Element begegnet bei Lefebvre 1972, 13–24 in Bezug auf die Verstärkung des Raumes in der nachindustriellen Stadt/Gesellschaft.

937 Löw 2001, 109 f.

938 Schmid 2005, 20, 156 f.: Die »gesellschaftliche Wirklichkeit« als Kontext der Raumproduktion ordnet Lefebvre wiederum in drei, historisch entwickelte Ebenen: »Erstens eine private Ebene [P], die nahe Ordnung, das Alltagsleben. Zweitens eine globale, allgemeine Ebene [G], die ferne Ordnung, die den (National-)Staat und den Weltmarkt bezeichnet. Dazwischen schließlich situiert er eine mittlere, vermittelnde Ebene [M] – die genuine Ebene der Stadt, die er als Mittlerin zwischen dem Globalen und dem Privaten verstand«.

939 Auch wären diese modernen Bezeichnungen abzuwandeln. Die Begriffe »privat« und »global« sind aufgrund der zahlreichen Implikationen in der Analyse der (hethitischen) gesellschaftlichen Wirklichkeit zu vermeiden. s. ähnlich Held – Schneider 2007, 68, die am Beispiel der mittelalterlichen Schlösser aufzeigen, dass die privaten Wohnbauten auch öffentliche Verwaltungsfunktionen erfüllten.

940 Löw 2001, 53.

941 Löw 2001, 131. 154. 224. 271, bes. 131: Die Körper (Lebewesen) sowie materielle und symbolische soziale Güter – s. 153–157 – sind selbst stetig in Bewegung und dadurch verändern sich die (An)Ordnungen, was gleichzeitig bedeutet, dass Raum sich auch in der Zeit konstituiert. Der Begriff »(An)Ordnungen« (166) betont, dass Räume sowohl eine Ordnungsdimension, die auf gesellschaftliche Strukturen verweist, und eine Handlungsdimension, die prozesshaft anordnet, enthalten.

942 Löw 2001, 115–129 zu Körperräumen, die aber für die Späte Bronzezeit kaum nachzuvollziehen sind.

943 Löw 2001, 132: »Um die Fragen nach der Konstruktion systematisch beantworten zu können, müssen zwei Gesichtspunkte der Konstitution von Raum gleichzeitig bedacht werden: die handelnde Herstellung von Räumen und der analytische Blick, den nicht nur Wissenschaftlerinnen, Planer oder Architekten auf den Raum richten, sondern der auch jeder Handlung selbst immanent ist«.

944 Löw 2001, 158: »Ich unterscheide daher grundsätzlich zwei verschiedene Prozesse der Raumkonstitution. Erstens konstituiert sich Raum durch das Platzieren von sozialen Gütern und Menschen bzw. das Positionieren primär symbolischer Markierungen, um Ensembles von Gütern und Menschen als solche kenntlich zu machen (zum Beispiel Ortseingangs- und -ausgangsschilder). Dieser Vorgang wird im Folgenden *Spacing* genannt. Spacing bezeichnet also das Errichten, Bauen oder Positionieren«. Zur Diskussion des Spacings s. III 6.1.1.2/III 6.2.1.2.

945 Löw 2001, 191–194: zur Materialität, d.h. dem, was »die Natur vorgibt« (191). Die Möglichkeiten der Raumkonstitution sind immer auch abhängig von vorgefundenen symbolischen (u. a. Verhalten) und materiellen (Artefakte und »Naturgegebenheiten«) Faktoren. Böhme 1995, 49–65 zur Ästhetik der Materialitäten.

Raumkonstruktion nicht autonom ist, sondern durch kulturell bedingtes Vor-Verständnis geleitet wird«⁹⁴⁶. Raum wird somit aus Spacing und Syntheseleistung konstituiert⁹⁴⁷. Löw unterstellt dem Raum keine eigene Realität⁹⁴⁸. Sie geht sogar so weit, die Trennung von Gesellschaft (als sozialer Raum) und Raum (als materiellen Raum) überwinden zu wollen⁹⁴⁹. Ergebnis ihrer Studien soll ein neuer, »relationaler« Raumbegriff sein⁹⁵⁰.

Problematisch ist speziell für die Altertumswissenschaften bei Löws Raumkonzept, dass sie nur aktuell belebte Orte als Räume definiert. Die unbelebten Räume des archäologischen Materials versteht sie nicht als Räume; eine Rekonstruktion vormalig genutzter Räume aus Quellen- und Materialstudium ist in ihrem Konzept nicht vorgesehen. So kritisiert sie, dass »die meisten wissenschaftlichen Untersuchungen [...] zunächst die einzelnen Objekte [bestimmen] und [...] dann auf die Relationen [folgern]«⁹⁵¹. Doch ist es bei der Untersuchung materieller Hinterlassenschaften eben nur möglich, von einem Ort und einem Ortsraum auszugehen.

Vorteil des Lefebvreschen Raumbegriffs ist es, dass für ihn ein materieller, absoluter Raum, den er »Naturraum« nennt⁹⁵², ohne Menschen und in einer anderen Zeitdimension zumindest vorstellbar, wenn auch nicht realisierbar ist. Damit ist das Problem umgangen, dass, wenn der soziale Raum ein soziales Produkt ist, er auch – bedingt durch die Begrenztheit seiner ›Schöpfer‹ – Grenzen besitzt und in seiner Erschaffenheit nicht unendlich sein kann. Offen bleibt bei Löw sonst die Frage, ob der unendliche Raum nicht doch prä-existent sein muss.

II 1.1.2.2 Affordanz und Leistungsfähigkeit

Wenn der (soziale) Raum untersucht werden soll, sollte dieser nach seiner Affordanz bzw. Leistungsfähigkeit differenziert werden, um eine gewisse Übersichtlichkeit und Struktur für die Analyse zu gewährleisten. Dabei ist der *Affordanzbegriff* nach James J. Gibson und Bruno Latour die Bezeichnung für das Angebot, das ein Objekt einem potentiellen Nutzenden als Handlungsoption bietet und einen Umgang nahelegt, ohne andere auszuschließen⁹⁵³. Zahlreiche Affordanzen können verschiedenen Objektkategorien je nach Perspektive zugeordnet werden. Im vorliegenden Fall wurden die wahrscheinliche Fähigkeit und das Potential zur Bewegung und damit Teilhabe an der Praxis als deskriptives Merkmal gewählt.

Rapoport unterschied den sozialen Raum nach den drei Merkmalen »fixiert«, »semi-fixiert« und »nicht fixiert«⁹⁵⁴. Zu den fixierten gehören Architektur, Straßen, Siedlungen und ihr Aufbau, kurz, der Ortsraum. Sie bleiben zumeist im archäologischen Befund erkennbar⁹⁵⁵, haben eine längere zeitliche Dauerhaftigkeit und sind in ihrer »Affordanz«⁹⁵⁶ immobil. Sie werden daher im Rahmen der Arbeit als *immobile* Merkmale bezeichnet.

Semi-fixierte Merkmale – hier *passiv-mobil* genannt – sind nicht aus sich selbst heraus bewegliche Objekte der Ausstattung wie Möbel, Pflanzen, Vorhänge, leichte Zwischenwände, Farben, Beleuchtung, Bild-

946 Meier 2009, 727; Löw 2001, 158–161, bes. 159: »Zweitens [...] bedarf es zur Konstitution von Raum aber auch einer Syntheseleistung, das heißt über Wahrnehmungs-, Vorstellungs- oder Erinnerungsprozesse werden Güter und Menschen zu Räumen zusammengefasst«.

947 Löw 2001, 159 f. 271.

948 Löw 2001, 67.

949 Löw 2001, 272. 15: »Ich gehe dazu von *einem* Raum, der verschiedene Komponenten aufweist, aus«. 129: »Nur wenn man die systematische Trennung zwischen Raum und Handeln überwindet und Raum (bzw. Räume) als gesellschaftliche Produkte begreift, gelingt es, die verschiedenen Dimensionen der Konstitution zu verstehen«. s. auch Macher 2007, 38.

950 Löw 2001, 156: »Da erst die miteinander verknüpfen sozialen Güter und Menschen zum Raum werden, muß der Relationenbildung große theoretische Aufmerksamkeit gewidmet werden. Daher bezeichne ich den hier entwickelten Begriff als relationalen Raumbegriff«.

951 Löw 2001, 218.

952 Schmid 2005, 296 f.

953 Reckwitz 2014, 21 f. s. auch Wheatley – Gillings 2000, 4 f. Diese sprechen von »affordance«, das in etwa mit (handlungsleitenden) Ortsraumpotentialen oder handlungsauffordernde/-ermöglichende Umweltgegebenheit und als Affordanz übersetzt werden kann; Reckwitz 2014, 13–25; Fox u. a. 2015, 63–70.

954 Nach Rapoport 1982, 87 auf Grundlage von Hall 1966: »fixed-feature, semifixed-feature, and informal (better nonfixed-feature) elements«.

955 Hall 1966, 88 f. 80: »Thus one acts toward objects in terms of meaning, that is, objects indicate to people how to act; social organization and culture supply a fixed set of cues, which are used to interpret situations and thus help people to act appropriately«.

956 Reckwitz 2014, 13–25; Fox u. a. 2015, 63–70.

werke, die einfacher zu verändern sind und somit weniger unter Kontrolle stehen. Semi-fixierte Merkmale drücken ›persönlichere‹, nutzerbasierende, unmittelbarere Bedeutungen (den ›Habitus‹ der Lebensform⁹⁵⁷) aus und vermitteln z. B. über ihre Materialität Prestige oder Informationen zur (internen) Funktion des Gebäudes, wobei allerdings fixierte, immobile Elemente deutlicher und ›Hersteller‹-basierter kommunizieren⁹⁵⁸. Sie sind unmittelbarer handlungsbezogen und -abhängig und in ihrer Affordanz passiv-mobil, womit ihre potentielle Beweglichkeit betont wird.

Nicht-fixierte Elemente – hier aktiv-mobil genannt – mit mobilen »Leistungsfähigkeiten«⁹⁵⁹ meint menschliche Lebensformen in der gestalteten Umwelt. Zu ihnen gehören räumliche Beziehungen wie der Näheindex⁹⁶⁰, körperliche Positionierung, aber auch Kinese und Kinesik (Mimik, Gestik, Augenkontakt), Gespräche mit ihrem Ausdruck wie Geschwindigkeit, Pausen, Lautstärke und Ausdruck u. a. Diese aktiven Handlungen sind zumeist bewusster und unbewusster Ausdruck von Emotionen und Dispositionen⁹⁶¹. Nicht-fixierte Elemente sind ausschließlich Bestandteil des Umsetzungsraums, werden nicht im Befund überliefert und finden sich ebenso selten in den Ritualtexten.

Der Wortbestandteil ›fixiert‹ ist jedoch problematisch. ›Fixiert‹ wäre als Teil der Affordanz des Raums eine aus den physischen Gegebenheiten vorgegebene, ›fixierte‹, d. h. starre Nutzungsmöglichkeit. Eine starre Unbeweglichkeit ist nicht gemeint, klingt jedoch mit.

Eine der Kriterien, auf die Rapoport abzielte, war die Mobilität, sodass es sich bei der Problematik vor allem um eine der Übersetzung und Wortwahl handelt. Daher werden die von ihm verwendeten Begriffe im Folgenden entsprechend modifiziert: ›Fixiert‹ wird zu ›immobil‹, ›semi-fixiert‹ zu ›passiv-mobil‹ und ›nicht-fixiert‹ zu ›aktiv-mobil‹.

Das ›fixierte‹ anstehende Gestein ist in seiner Affordanz immobil als ein semi-fixiertes, passiv-mobiles Gefäß oder ein nicht-fixierter, aktiv-mobiler Mensch mit der Leistungsfähigkeit, sich fortzubewegen und Gesten zu vollziehen. Dies bedeutet nicht, dass anstehendes Gestein oder Räume nicht veränderlich seien oder keine aktive Wirksamkeit in einem wechselseitigen Verhältnis zu Menschen entfalten können. Ihre Affordanz zur Beweglichkeit ist jedoch eine andere. Beispiel für die de facto Fähigkeit zur Mobilität eines eigentlich wohl als immobil konzipierten Raumbildes ist die Stele von Fassilar (**I-Nr. 33**), die während des (einmaligen) Transports im Gelände verblieb.

Im Folgenden werden noch die Bedeutungsebenen der Begriffe »Landschaft«, »Natur«, »Umwelt« und »Lebenswelt« sowie potentielle »Qualitäten des Raums« erläutert.

II 1.1.3 Begriffe »Landschaft« und »Mindscape«

Flächen zwischen Ansiedlungen werden üblicherweise nicht als ›Raum‹, sondern als »Landschaft« bezeichnet⁹⁶². Doch dieser Begriff ist ideengeschichtlich stark belastet und transportiert ungewollte Implikationen⁹⁶³. Im Folgenden wird dargelegt, welche das sind und inwieweit der Begriff trotzdem verwendet werden soll.

Das Wort *Landschaft*(f) t entwickelte sich aus dem germanischen Suffix für schaffen, das im englischen »shape« erhalten geblieben ist, während ähnlich altnordisch »skap« als »Beschaffenheit, Zustand, Art und Weise« zu übersetzen ist, und an das sich das im Rahmen dieser Arbeit verwendete sogenannte Scape anlehnt. Damit meint »landkapr« »Landesbrauch, Landessitte« und betrifft vor allem die menschlichen Aktivitäten, später vor allem die politischen⁹⁶⁴. Es bezeichnete »das Gebiet eines politisch zusammengehörigen Personenverbands«⁹⁶⁵ und fokussierte damit die menschlichen Lebensformen bei der Formierung von politischer Herrschaft.

957 Zu Habitus s. II 2.3.

958 Hall 1966, 89–96.

959 Fox u. a. 2015, 67 nach Michael B. Schiffers, der mit der Begrifflichkeit »Leistungsfähigkeit« auch menschliche AkteurInnen quasi mit Affordanzen ausgestattet versteht. Menschliche Subjekte waren in dem ursprünglichen Konzept nicht als Elemente berücksichtigt. Daher gilt der Begriff »Affordanz« nicht für Menschen, weshalb in diesen Fällen »Leistungsfähigkeit« verwendet wird.

960 Zu Näheindex s. II 5.6.

961 Hall 1966, 96–101. Dabei ist laut Maran 2006, 12 wiederum der unbewusste Handlungsaspekt ein wichtiger Ausdruck der sozialen Wirksamkeit und Macht der Architektur bzw. der immobilen Elemente.

962 Meier 2009, 728.

963 Gramsch 2003, 35–54: Überblick in der deutschen Archäologie; Forbes 2007, 9–49.

964 s. zum Folgenden Meier 2009, 728–734 mit weiterführender Literatur.

965 Meier 2009, 729.

Auf einer zweiten Bedeutungsebene leitet sich der Begriff aus dem niederländischen »landskip« der Landschaftsmalerei des 16. Jhs. n. Chr. ab, wo es ursprünglich einen bewohnten Distrikt, aber auch eine schön anzuschauende Gegend meinte. Die Entwicklung ging über das englische »landscape« zum deutschen Landschaftsbegriff. Im Englischen war es (In)Begriff der Malerei von pittoresken Szenen und gleichbedeutend mit einer schön anzuschauenden, beschaulichen Gegend. Der Blick und somit der »konstruktivistische Beigeschmack«⁹⁶⁶ ist stets implizit. Landschaft meint »etwas soziokulturell Geschaffenes, ein mit Werten belegtes und durch die Ideologie dieser Werte gesehenes Ganzes«⁹⁶⁷, »Landschaft ist [...] zugleich als ›cultural image‹ und als Naturraum, der Handeln und Wahrnehmung beeinflusst, zu sehen«⁹⁶⁸. Allan G. Grapard formulierte treffend: »Landscape – whether macro-cosmography or local geography – is shaped, in the very act of perceiving it, by our mindscape«⁹⁶⁹. Wie Menschen kognitiv die Welt organisieren, ist untrennbar von der Art, wie sie die Welt interpretieren⁹⁷⁰. Soziale Funktionen der Landschaften sind beispielsweise Erinnerungsqualitäten und Identitätsstiftung⁹⁷¹. Sie bieten quasi ein Material, aus dem Abstraktion zu Erinnerung wird und das durch Insider immer wieder aktualisiert werden kann⁹⁷². Es entspricht den oben sogenannten Raumkonzepten.

Für den angemessenen Gebrauch des Begriffs »Landschaft« nannte Joachim Ritter drei Komponenten: zum ersten die fühlenden und empfindenden Betrachtenden, zum zweiten den ästhetischen Blick, der von praktischen, nützlichen Bedürfnissen frei ist und drittens (distanziert) die Vorstellung von der Ganzheit der Natur ohne partikuläre Interessen⁹⁷³. Gefühle gegenüber der Landschaft sowie der ›Natur‹ sind auch im Zustand des menschlichen Betrachtenden begründet und werden als »Korrespondenz von Mensch und Natur«⁹⁷⁴ erlebt und auf die ›Natur‹ als Landschaft übertragen⁹⁷⁵.

966 Michaels 2006, 275 f.; auch Tilley 1994, 24 f.

967 Gramsch 2003, 48, 42 f.; Meier 2009, 697 Anm. *. 732 f.

968 Gramsch 2003, 49; Meier 2009, 733.

969 Werblowsky 1998, 10 verweist ohne Literaturangabe auf Grapard. Dieses konnte nicht konkret verifiziert werden (Grapard 1982 bzw. 1998 verwendet den Begriff nicht, s. aber ähnlich Grapard 1992, 9 f.). Belegbar ist, dass er den Begriff »Mindscape« nutzt. Seines Erachtens verrät die Organisation der japanischen Schreine in der Landschaft einiges über die Produktionsweisen der Gesellschaft (ebenfalls in Anlehnung an Lefebvre, s. auch Grapard 1994, 372–401). s. auch Slusser 1989 in einem Sammelband zu Mindscape im Rahmen der Science-Fiktion-Literatur, Kunst und Technik.

970 Hodder 1993, 256: »How people cognitively organize the world is inseparable from how they interpret the world«. Falter 1999, 140: Die Darstellungsweise antiker griechischer Gottheiten ist in ihren Raumrichtungen sympathisch nachvollziehbar. Flussgottheiten lagen stromlinienförmig, wie in Fließrichtung, während Berggottheiten auf den Steinen saßen wie es Menschen im Gebirge auch mit Steinen gemacht haben dürften. Mit den Flüssen bzw. ihren Gottheiten konnte kommuniziert werden.

971 Lynch 1968, 146 f.; Duncan 1990, 29 f. bes. 22 f. nach M. Foucault, Film and Popular Memory. An Interview with Michel Foucault, Radical Philosophy 11, 1975, 24–29: 25 f. weist darauf hin, dass Erinnerungen als »representations of the past« eine wichtige politische Ressource sind. Sie können in den Händen der Mächtigen zur Konstruktion von Wahrheiten benutzt werden. Shields 1991, 15 erwähnt zu Yi-Fu Tuan 1977, dass dieser die unmittelbare prä-reflexive Lebenswelt als »pre-intellectual und authentic« ansieht. Allgemeiner formuliert heißt dies, dass Landschaften Bedeutungen haben können und in ihnen soziale Werte inkorporiert sind. Chapman 2000, 183: »One of the principle aspects of social practices is the institution of human and collective identities in places and

landscapes and vice versa«. Er weist auch darauf hin, dass diese Erinnerungen positiv wie negativ sein können wie z.B. Erinnerungen an eine verlorene Schlacht an diesem Ort. Gramsch 2003, 43 f. 46 bei »Yi-Fu Tuan (1977), der sich in den 1970er Jahren aus geographischer Sicht ausführlich mit den Inhalten von ›space and place‹ und den Möglichkeiten ihrer Analyse befasst hat, gewinnt Raum neben der Bedeutung von Weite und Offenheit auch jene von Fremdheit und Bedrohung – Bedeutungen, die ebenfalls nicht universell sein müssen«; Tilley – Bennet 2004, 219 f.

972 Nach Chapman 2000, 183–192, der sich u.a. auf Shields 1991, 25 bezieht: Insiderstatus in jeweiligem Diskurs. Shields verwendet u.a. Lefebvre, allerdings in einem anderen Sinn als hier.

973 Ritter 1989, 141–163: bes. 150 f.; Groh – Groh 1991, 97–108; Groh – Groh 1996, 7 kritisieren, dass Ritter sich »stillschweigend auf [den] Boden der traditionellen Metaphysik« stellt; Michaels 2006, 276.

974 Seel 1991, 92 f. 100 f. 118 f. spricht von Atmosphäre als »Korrespondenzqualität« und bestimmt vier Korrespondenzen der Naturerfahrung: die physiognomische (z.B. Aussehen der Berge), klimatische (z.B. Witterungen) und historische (persönliche und überindividuelle Erinnerungen), die gemeinsam die stimmungshafte Korrespondenz bestimmen. Dabei wird »Heiterkeit« als artikulierendes Empfinden und Entdecken wahrgenommen; Großheim 1999, 332 f. 335 f.; Michaels 2006, 277 Verweis auf Groh – Groh 1996, 134: »Aber der Morgen ist nicht heiter, wir sind es« [auch bei Groh – Groh 1994, 33]; Meier 2009, 723 Anm. 92 verweist auf Groh – Groh 1991, 11–91, die sich in diesem Abschnitt mit den christlich-theologischen Wurzeln der (naturwissenschaftlichen) Bewertung von Natur als Offenbarung Gottes (ebenda 26) auseinandersetzen.

975 Groh – Groh 1996, 7. 134. Andere meinen, dass aus der Natur Stimmungen entstehen, z.B. Simmel 1957 oder

Im Rahmen der Altertumswissenschaften ist es kaum möglich, eine (hethitische) Wahrnehmung, geschweige denn Gefühle gegenüber der Landschaft zu rekonstruieren. Eine Annäherung könnte in der Analyse der semantischen Felder und Eigenbegrifflichkeiten versucht werden, was aber PhilologInnen überlassen sei.

Die Annahme Ritters, dass die ästhetische Naturerfahrung erst seit der Moderne möglich sei, soll mit Ruth und Dieter Groh und Reinhard Falter abgelehnt werden⁹⁷⁶. Ob die HethiterInnen aber eine – wie in drittens geforderte – Vorstellung von der Ganzheit der Natur besaßen, könnte untersucht und nicht vorausgesetzt werden. Die Kriterien Ritters, die in den Sozialwissenschaften oftmals verwendet werden, sind daher aus den genannten Gründen für die Altertumswissenschaften nicht anwendbar.

Im Folgenden bezeichnet der Begriff »Landschaft« bzw. »Mindscape«⁹⁷⁷ das von Menschen konzipierte Bild der naturräumlichen Gegebenheiten bzw. der Umwelt (s. Tabelle 1 S. 81)⁹⁷⁸. »Landschaft« ist das Produkt menschlicher, kultureller Perzeption an, mit, von bzw. durch die Umwelt. »Landschaft« entspricht Lefebvres »mentalem Raum«, den hier sogenannten Raumkonzepten, die Wissen vorwegnehmen, konzipieren und Umwelt durch die »Syntheseleistung«⁹⁷⁹ erkennbar machen.

II 1.1.4 Begriffe »Natur(raum)« und »Umwelt«

An dieser Stelle ist es unumgänglich, die bereits verwendeten Begriffe »Natur(raum)« und »Umwelt« darzulegen. Festzuhalten ist an erster Stelle, dass »N a t u r (r a u m)« im Gegensatz zum diskutierten Landschaftsbegriff ohne die konstruktivistische, subjektive Konnotation verwendet werden soll⁹⁸⁰. Eine »Natur« kann es nach traditionellen, physiozentrischen Denkweisen ohne den Kultur-bezogenen Menschen geben, eine Landschaft nicht.

»Natur« bezeichnet im allgemeinen Sprachgebrauch distanziert einerseits die gesamte Evolution, andererseits Teilbereiche wie die außermenschlichen, naturräumlichen Gegebenheiten, die als eine Einheit verstanden werden können, die auf das nicht von Menschen Gemachte verweist⁹⁸¹. Dabei ist zu beachten, dass dem Naturverständnis ideengeschichtliche und kulturell bedingte Entwicklungen zugrunde liegen⁹⁸².

relativierend nach Michaels 2006, 277 f. Seel 1991, 102 mit seiner »Ästhetik der Natur« geht davon aus, »daß die Korrespondenznatur von Landschaften kein bloßes Produkt unserer Stimmungen ist. Vielmehr ist das Gestimmtsein ein Organ unserer Empfänglichkeit für die korrespondierende Beredtheit der Natur«, die nicht arbiträr von uns gesetzt wird oder der absoluten Projektionsmacht des Menschen unterliegt. Groh – Groh 1996, 123–125: 123 sagen: Seel fragt nicht mehr nach der »Erkenntnis eines sinnenvermittelten ›Ganzen‹, eines ›Wesens‹ der Natur, sondern nach den Gründen unseres Gefallens an schöner oder erhabener Natur«. Dies sei aber epistemisch und kein instrumentaler Anthropozentrismus.

976 Ritter 1989, 146 f. 162; Groh – Groh 1991, 108; Falter 1999, 137–179.

977 Ähnlich bei Renfrew 1987, 185–189. 191, Renfrew 1994b, 10 f. dort »mappa« genannt.

978 Der Begriff »Kulturlandschaft« nach dem Kulturgeographen Carl Sauers (Forbes 2007, 10) wird nicht verwendet. s. dazu Meier 2009, 713 Anm. 55. So soll Kultur plus natürliche Umwelt die Kulturlandschaft ergeben. Meier 2009, 730: »In der Wortschöpfung ›Kulturlandschaft‹ schwingt diese ästhetische Konnotation noch deutlich mit, nicht nur durch die nach wie vor positive Konnotation von ›Kultur‹, sondern vor allem, wenn ›Kulturlandschaft‹ nur solche Räume bezeichnen soll, die emotional und/oder ästhetisch positiv aufgeladen sind«. Schenk 2009, 15: In der UNESCO-Welterbekonvention von 1972 werden Kulturlandschaften als

»Ausdruck der regional spezifischen Verknüpfung von natürlichen und menschlichen Einflussgrößen gesehen«.

979 Nach Löw 2001, 159 zu Syntheseleistung s. II 1.1.2.1; vgl. Meier 2009, 730 f.

980 Cronon 1995, 69–90, der darauf hinweist, dass es eine Natur nur in unserer Vorstellung gibt und diese demnach ebenfalls »product of that civilisation« ist. Oder wenn Groh – Groh 1996, 91 darauf hinweisen, dass eine Natur, die als Maßstab dienen kann, nur eine »Kopfgeburt« sein kann.

981 Nach Elias 1986, 472, der darauf hinweist, dass die Erkenntnis von Natur als ein Gesamtzusammenhang relativ jung ist; ähnlich Groh – Groh 1996, 91 f.

982 Meier 2009, 730 Anm. 111: beispielsweise Kongressband zum »Naturbegriff der Gegenwart« von Wilke 1994a und 1994b oder Sieferle – Breuniger 1999 als Herausgeber von »Natur-Bilder. Wahrnehmungen von Natur und Umwelt in der Geschichte«. Bloch – Bloch 1980, 25–41: Dualismus Natur – Kultur; Cronon 1995, 69–90; Schama 1995 versucht, die (assoziative, implizite) heutige »social memory« von Wald, Gewässer, Felsen und deren Kombination explizit zu machen und »auszugraben«; Michaels 2006, 275: Das westliche Naturverständnis beruht im Wesentlichen auf vier Voraussetzungen: a) der Veränderung der Vorstellung von »Natur« als Physis bei den Griechen zu Natur als menschlichem Besitz; b) der Entgöttlichung der »Natur« im jüdisch-christlichen Schöpfungsbericht; c) der größeren Bedeutung der Handarbeit im Christentum gegenüber der

So vollzogen sich in der Wahrnehmung der ›Natur‹ und vor allem in Bezug auf die Sakralität der ›Natur‹ im historischen Europa mehrere Schritte, die heute fast zu einer engagierten Verehrung der ›Natur‹ als Gottheit, einem »longing for the countryside«⁹⁸³ und dem Aufbau eines Gegensatzes Natur-Kultur bzw. Natur-Stadt geführt hat (Stichworte: Neo-Paganismus, esoterische und ökologische Bewegungen⁹⁸⁴)⁹⁸⁵. Im Sprachgebrauch der Römer wird ein Zusammenhang von angeeigneter ›Natur‹ mit Kultur, *cultus* als kultiviertes, bebautes Land⁹⁸⁶, deutlich; eine »unberührte Natur« existierte nur als Gegensatz, als »Gegenwelt«⁹⁸⁷. In der lutherischen Verfallstheorie im europäischen 17. Jh. n. Chr. galten Berge als »Warzen der Natur«⁹⁸⁸ und gemahnten an den Sündenfall⁹⁸⁹. Auch Moses und Christus begegneten in der Bibel dem Satan bei ihrem Aufenthalt in der ›Natur‹/Wüste, dort lauerte die moralische Konfusion, dort trafen sie aber auch auf Engel bzw. Gott⁹⁹⁰. In der physikbasierten Theologie der Neuzeit wurde der funktionalistische Nutzen von Bergen im göttlichen Bauplan als Wasserspender, aber auch ihr moralischer Nutzen in ihrer »repressive[n] Funktion, da sie durch die Kargheit der Lebensbedingungen den Sittenverfall ihrer Bewohner verhinderten«⁹⁹¹ betont.

Eine nachhaltige, bis heute wirksame Prägung bekam das Wort ›Natur‹ in der Romantik durch Novalis: »Man kann nicht sagen, daß es eine Natur gibt, ohne etwas Überschwängliches zu sagen«⁹⁹², sodass Berge mit der Physikotheologie zu »Tempeln der Natur [...] oder natürlichen Kathedralen«⁹⁹³ werden konnten. »Unberührte Natur« wird fast schon als ein Raum des Heiligen verehrt⁹⁹⁴. Hingegen lässt Berthold Brecht Natur durch seine Figur Herrn Keuner als »sinnfernen Bereich« und »zweckfreien Akzent« beschreiben⁹⁹⁵.

Es gibt eben nicht die (physiozentrische Sakralität von) Natur, denn sonst wären über die Zeiten keine Veränderungen in der Raumkonzipierungen der ›Natur‹, also der Natur als Landschaft möglich. Dies steht analog zur traditionellen Verwendung des Begriffs ›Raum‹ als Container⁹⁹⁶.

Es ist weiterhin zu bemerken, dass ›Natur‹ im Verschwinden begriffen ist⁹⁹⁷. Sie braucht Schutzgebiete⁹⁹⁸, kann dann aber durch die Wertung des Betrachtenden eben keine ›Natur‹ mehr sein. Hier deutet sich zwar

Antike und d) der dualistischen Metaphysik von Descartes (Mensch als Maß aller Dinge; *res cogitans* gegenüber *res extensa*), s. auch Elias 1986, 469–481 oder Williams 1997.

983 K. Thomas 1983, 301; Bradley 2000, 34.

984 Michaels 1995, 38 f.: Gaia als moderne, entpersonalisierte Göttin »Natur«. Glaube an das »ökologische Gleichgewicht«, Arne Naess, »deep ecology«; s. auch Cronon 1995, 80: Pseudoreligiöse Verehrungen.

985 Zum Paradigmenwechsel in der distanzierten und idealen, vorgestellten Wahrnehmung von ›Natur‹ s. Groh – Groh 1991, 92–149; Michaels 2006, 276. Forbes 2007, 42–44 vermutet solche nicht explizit gemachten Weltanschauungen bei einigen, vor allem phänomenologisch arbeitenden ArchäologInnen bzw. bei Merleau-Ponty (1966) und betont, dass ein Verständnis einer Landschaft nur durch »Insider« möglich sei.

986 von Stackelberg 2009, 86, die zwar auf Wallace-Hadrill 1988, 84 verweist, was aber thematisch nicht stimmig ist. Anmerkung von Bärbel Ruhl M. A., Marburg, 10.04.2012: »*cultus* ist entweder [...] das PPP von *colere* (anbauen, pflegen, verehren). Das N. Pl. (*culta, cultorum*) heißt angebautes Land. *cultus* kann des Weiteren auch Substantiv der u-Deklination sein (*cultus, cultus*) und kann dann neben Kultur usw. auch Anbau, Anpflanzung heißen, aber angebautes Land eigentlich nicht, höchstens vielleicht in der Dichtung«.

987 Hölscher 2000, 9–18.

988 Michaels 2006, 278; Groh – Groh 1991, 93. 113 f., zu finden bei G. Goodman, *The Fall of Man, the Corruption of Nature* (London 1616), bes. 286 f., 391, 407 f. s. auch Groh – Groh 1994, 21–23 zum »ästhetische[n] Schicksal« der Berge.

989 Verfluchung von Mensch und Erde nach dem Sündenfall: Groh – Groh 1994, 21: 1. Moses 3, 17–19.

990 Cronon 1995, 70–73.

991 Groh – Groh 1991, 56. 118–120, z.B. Albrecht von Haller, 18. Jh. n. Chr.

992 Michaels 2006, 276 Anm. 8 zitiert Novalis, *Das dichterische Werk* (V. P. Kluckhohn – R. Samuel (Hrsg.), *Die Werke Friederichs von Hardenberg nach den Handschriften* 1²[Stuttgart 1960] 85).

993 Cronon 1995, 75. 80; Michaels 2006, 278.

994 Groh – Groh 1991, 92–149.

995 Seel 1991, 105 f.; Verweis auf B. Brecht, *Geschichte des Herrn Keuner, Gesammelte Werke* (Frankfurt a. M. 1968) 381 f. Ähnlich, aber deutlich positiver die Interviewten der Stadtuntersuchungen bei Lynch 1968, 58.

996 s. Einleitung zu II 1.

997 Lefebvre 2001, 30.

998 Zu einer ›moralischen‹ Begründung des Naturschutzes s. z.B. Seel 1991, 341–346. Zu einer kritischen Trennung vom Kulturwesen Mensch aus der Natur s. Groh – Groh 1994, 18 f. die u. a. contra G. Böhme zu Recht darauf hinweisen, dass, wenn der handelnde Mensch als Teil der Natur anzusehen sei, seine Produkte ebenfalls zur Natur gehörten und ein Atomreaktor und damit auch z.B. die Katastrophe von Tschernobyl eine »Naturkatastrophe« und gleichzeitig nicht zu verhindern gewesen seien. Antwort Böhme 1994b, 183–185 ist, dass er dies in dieser Form nicht behauptet, sondern als Suggestivfrage aufgeworfen habe. s. auch den Artikel »The Trouble with Wilderness; or, Getting Back to the Wrong Nature« von Cronon 1995, 81: »The place where we are is the place where nature is not« und auf den Widerspruch hinweist, dass eher Städter, die in ihrem Lebensunterhalt nicht auf die Handarbeit vertrauen müssen, sich nach der »Wildnis« sehnen, diesen Raum als ahistorische *tabula rasa* wahrnehmen möchten und damit gleichzeitig der bzw.

eine anthropozentrische Wahrnehmung an, der vorzuwerfen ist, nicht frei zu sein von »subjektivistischen und anthropozentrischen Verengungen« und somit den Menschen zum egoistischen »Maß aller Dinge« zu machen⁹⁹⁹. Es ist aber kein Gebiet vorstellbar, das nicht menschlicher Wahrnehmung bzw. seinem Einfluss ausgesetzt ist und somit wird aus ›Natur‹ *per definitionem* Landschaft bzw. Umwelt. ›Natur‹ als Norm aller Dinge ist eine »Kopfgeburt«¹⁰⁰⁰.

Daraus ist zu folgern, dass es bereits in hethitischer Zeit keine ›Natur‹ gegeben hat. Wenn Bittel meint, dass das Frühjahrsfest in Yazılıkaya »in der freien Natur«¹⁰⁰¹ stattfand oder Schwemer davon spricht, dass ein ^(NA₄) *huwaši* auch ein »natürlicher Felsbrocken« sein kann, »dem man numinose Eigenschaften zumaß«¹⁰⁰², dann ist die Wortwahl eher unglücklich. Es gab wahrnehmbare Umwelt, konzipierte Landschaft und gelebte Lebenswelt. ›Natur‹ war und ist eine rein theoretische Größe¹⁰⁰³.

Für altertumswissenschaftliche Fragestellungen gilt demnach, dass auch Plätze in der ›Natur‹, d. h. im ›Naturraum‹ – selbst, wenn sie nicht durch menschliche Eingriffe physisch verändert wurden – Ge-Schichten, d. h. auch eine ›Archäologie‹, besitzen. Ihre Veränderung geschah in den eingeschriebenen Bedeutungen in den Gedanken (›mind‹), den Raumkonzepten, der Landschaft der Menschen¹⁰⁰⁴.

Der Blick der Betrachtenden auf die ›Natur‹ und damit ihre Mindscape begegnen in hethitischen Schriftquellen an verschiedenen Stellen. So wurde beispielsweise die Ausbeutung der Berge mit ihren Wäldern rituell begleitet, sodass es sich auch in diesen Bereichen nicht mehr um ›Natur‹, sondern um sakralisierte Landschaft handelt¹⁰⁰⁵. Die Festlegung des Umgangs mit dem ›produktiven‹ bzw. ›historischen‹ Ortsraum findet sich weiterhin in den Landschenkungsurkunden und anderen Dokumenten, die Besitz zur Regelung von Abgaben dokumentierten¹⁰⁰⁶.

Der Begriff ›Natur‹ bzw. ›Naturraum‹ soll somit – entgegen der üblichen Nomenklatur – als abiotische und biotische Welt verstanden werden, ohne menschliche (Inter-)Aktionen, Wahrnehmungen oder Konstruktionen einzuschließen. Dies geschieht analog zu der oben getroffenen Definition von ›Ort‹. Der Gedanke von ›Natur‹ ohne Mensch entspricht dem Gedanken von ›Raum‹ als ›Container‹, als statische Bühne¹⁰⁰⁷. Ein ›Raum‹ (auch der ›Ort‹ oder die ›Natur‹) ohne Menschen und ihre Handlungen ist unmöglich¹⁰⁰⁸. ›Natur‹ ist nur rein denkerisch möglich, was wiederum in der menschlichen Wahrnehmung passiert, doch bedarf es eines (rein) analytischen Begriffes für das ›Nicht-Menschliche‹ in der Welt – ohne einen Gegensatz erzeugen zu wollen.

Eine sogenannte Natur könnte ohne den Menschen existieren¹⁰⁰⁹, der Mensch aber nicht ohne die Natur, die in einem wechselseitigen Sinn als seine U m w e l t bezeichnet wird. Natur(raum) und Mensch bilden die

ihrer Verantwortung für die Veränderungen entfliehen (bes. 80 f.). Elias 1986, 474–481 spricht ebenfalls von der Verantwortung der Menschen und auch Ingold 1993, 39–42 weist auf die Gefahren hin, wenn die Welt als Objekt/Globus im Unterschied zum Menschen betrachtet wird.

999 Groh – Groh 1994, 16 f. mit weiteren Ausführungen, warum man einen erkenntnistheoretischen Anthropozentrismus nicht mit einem egoistischen verwechseln sollte, denn letzterer sei ein Physiozentrismus mit tendenziell fundamentalistischen Zügen, der die Natur zum Maß, zur Norm aller Dinge erheben möchte, aber trotzdem abzulehnen ist. s. Großheim 1999, 361.

1000 Groh – Groh 1994, 19.

1001 Bittel 1976a, 210.

1002 Schwemer 2006a, 263 f. Nach den hier vorgelegten Erklärungen dürfte klar geworden sein, dass ein solcher Felsbrocken nicht Bestandteil der Natur, sondern Bestandteil der gelebten Lebenswelt und der konzipierten Landschaft, der Mindscape, war.

1003 Auch in der Raumtheorie Lefebvres finden sich ähnliche Aussagen. Er konstatierte ein Verschwinden des ›natürlichen‹ Raumes, der immer mehr quasi als Kulisse in den Hintergrund tritt. Die moderne Globalisierungskritik vorwegnehmend moniert Lefebvre 1972, 7–28 die »Utilisierung« und Funktionalisierung des natürlichen Raums

(Macher 2007, 54): »[S]elbst die entlegensten Winkel der Welt [sind] in die globale Wertschöpfungsketten eingebunden und zwar entweder als Produktions- oder Regenerationsorte. In dieser Perspektive generiert der Amazonas zur grünen Lunge der Welt«. Lefebvre 1975, 115 f.; Lefebvre 2001, 30 f.; Lefebvre 2006, 330 sieht die Ausdehnung der Stadt in die ›Natur‹ und die Beherrschung der »Rohstoffe« als »Mehrwert«, was zur Zerstörung der Natur führt: »Die Natur, dieser mächtige Mythos, verwandelt sich in eine Fiktion, in eine negative Utopie: Sie ist bloß noch der Rohstoff [matière première], auf den die Produktivkräfte der verschiedenen Gesellschaften eingewirkt haben, um ihren Raum zu produzieren«, s. auch Schmid 2005, 250 f.; Macher 2007, 53.

1004 Tilley 1994, 26–29: individuelle Erinnerungen und soziales Wissen; Bradley 2000, 35.

1005 s. III 1.1.

1006 Giorgadze 1998, 95–103; Klengel 2006, 3–21 zur Beschreibung von Feldergrenzen und zu *šahhan* und *luzzi*; s. auch Puhvel 2015, 65 f.

1007 Meier 2009, 727 f.; zu Container s. Einleitung II 1.

1008 Löw 2001, 158–160; Meier 2009, 727. Zu »Spacing« und Raum-Konzept s. II 1.1.2.1; zu Container s. Einleitung II 1.

1009 Gedankenexperiment der Entwicklung der Welt ohne Menschen s. Weisman 2005 (online); Weisman 2007.

Umwelt¹⁰¹⁰. Dabei liegt beim Begriff »Umwelt« die Betonung auf den menschlichen, physisch-energetischen Aktivitäten an und in der ›Natur‹ und beim Begriff »Landschaft« auf der Wahrnehmung der ›Natur‹. Der Naturraum wird durch die (physischen) Eingriffe des Menschen zu einer Umwelt geformt, die beispielsweise »mittelfristig«¹⁰¹¹ in »Gebäude[n], Grabmonumente[n], Abfallhaufen, Felsbilder[n]«¹⁰¹² erhalten bleibt. Sie wird in ihrer physischen Form zur Umwelt des Menschen, in der er sich befindet, die er verändert, die ihn aber auch ändert. Der Begriff Umwelt steht für das reziproke Verhältnis der Natur zum (biologischen) Menschen¹⁰¹³. Dabei ist Umwelt possibilistisch und nicht deterministisch zu sehen und stellt das – stets vorläufige – Ergebnis eines verhandelten Anpassungsprozesses dar.

Umwelt bezieht die menschlichen AkteurInnen ein und enthält somit den wahrnehmbaren Ortsraum bzw. die Raumkonzepte, aber auch den gelebten und erlebten Umsetzungsraum. Die Implikation des Begriffs »AkteurIn« als Individuum soll in dem hier verwendeten Gebrauch ausgeklammert werden, denn ›Individuen‹ sind in den (altorientalischen) Altertumswissenschaften nicht zu differenzieren¹⁰¹⁴.

Die Analyse, ob es sich um eine distanzierte oder engagierte Form der Wahrnehmung handelt, kann ein Mittel sein, kulturspezifische Eigenheiten einer Lebensform zu erkennen¹⁰¹⁵. Diese veranschaulichte Elias anhand der folgenden Beispiele: Eine engagierte Haltung liegt dem Satz: »Wer ist der Urheber von Donner und Blitz?« zu Grunde, während der Satz: »Was ist die Ursache von Donner und Blitz?« eine distanziertere Haltung ausdrückt¹⁰¹⁶. Dies ist jedoch eher für die Analyse moderner Blickweisen auf die hethitische Kultur zu verwenden.

Im Folgenden benennt »Umwelt« die räumliche Praxis in und an der ›Natur‹. Komplementär zum Gebrauch des Begriffs »Landschaft« steht »Umwelt« für das ›Produkt‹ technischer, biologischer, ökologischer und physischer Prozesse.

II 1.1.5 Begriffe »Lebenswelt«: »Zielgruppen« als Umsetzungsräume

Ein weiterer in der Literatur verwendeter Raumbegriff ist »Lebenswelt«. Ideengeschichtlich ist dieser Begriff relativ jung, nichtsdestotrotz bereits mehrfach und wiederum je nach AutorIn bzw. Kontext¹⁰¹⁷ verwendet worden¹⁰¹⁸. Das Konzept der »Lebenswelt« wurde von dem Phänomenologen Edmund Husserl und ihm folgend Alfred Schütz in Abgrenzung zum rational-quantifizierenden Weltbild der ›objektivierten‹ (Natur-)Wissenschaften eingeführt¹⁰¹⁹. Ein abstrahiertes Weltbild könne es erst mit der Einführung der Naturwissenschaften geben¹⁰²⁰. Sie ist der subjektive, qualifizierte Erlebnis- und Wahrnehmungs-Raum¹⁰²¹. Bei Anton Grabner-Haider wird Lebenswelt in den zwei Dimensionen sichtbar-materiell und unsichtbar atmosphärisch (»dynamistisch«) gedeutet¹⁰²².

1010 Meier 2009, 703–709.

1011 Braudel 2006, 395–408: »longue durée« für geologische und geomorphologische Veränderungen, »moyenne durée« für längerfristige menschliche Adaptionen wie Wölbäcker oder Tells und »événement« für lediglich eine Generation anhaltende Aktionen der Ereignisgeschichte.

1012 Gramsch 2003, 49.

1013 Auf die Relationalität des »Umwelt«-Begriffes weist bereits Lefebvre 1972, 196 hin, der diesen ablehnt. Meier 2009, 704 f. verweist auf einen anderen Gebrauch des Begriffs, der kategorial Mensch und Umwelt trennt und die Trennung als grundsätzliches definitorisches Element enthält. Eine solche ist hier explizit nicht gemeint. Luhmann 1977, 13–20 zu systembasierenden »Umwelten«, die laut seiner Definition in ihrer Komplexität nicht fassbar und nicht wahrnehmbar sind.

1014 Zu Individuen s. II 2.1.

1015 Nach Elias 2004, 45.

1016 Elias 1986, 469–481; Elias 2004, 44–46.

1017 Nach dem Archäologen Ingold 1993, 31–42 (s. Meier 2009, 705) wird »environment« als Globus (»globe«) ohne den Menschen, und als life-world/Lebenswelt

inklusive des Individuums darin bezeichnet und steht für die »konstitutive Wechselwirkung«. Meier übersetzt dies als »Die Welt als Globus und als Lebenswelt«, woraufhin Globus mit »Umwelt« und Lebenswelt mit »Landschaft« parallelisiert wurde. Dies stimmt nicht mit der verwendeten Bedeutungsbestimmung von Umwelt überein.

1018 Die folgende Übersicht ist angelehnt an Hillmann 2007, 489 f. und Honer 2011, 11–26.

1019 Löw 2001, 42: A. Schütz und E. Husserl (Schütz – Luckmann 1988; Schütz – Luckmann 1984) meinen mit dem Begriff ›Lebenswelt‹ »alles, was die Menschen fraglos, regelmäßig und unausweichlich [in der Wirklichkeit in den intersubjektiven Konstruktionen] umgibt«. Es soll mehrere Wirklichkeiten/Sinnwelten geben: z.B. Traum, Theater, Lebenswelt des Alltags und die Lebenswelt, die räumlich in aktuelle, potentielle und erlangbare Reichweite aufgegliedert sind; Honer 2011, 11.

1020 Für den Alten Orient Kratz 2007, 420 f.

1021 Macher 2007, 23 f.

1022 Grabner-Haider 1995, 11: »Es gibt den Bereich der sichtbaren Gegenstände und Dinge, und es gibt den zweiten Bereich der nicht sichtbaren Kräfte und Kraftfelder.

Lebenswelt wird manchmal rein als die Alltagswelt verstanden¹⁰²³. Eigentlich ist sie aber mehr als diese¹⁰²⁴. Sie enthält außerdem Subsinnwelten/Sonderwelten wie die der »religiösen Ekstase« oder der des Träumens und des Theoretisierens, wobei letztere eben nicht inter-subjektiv, sondern in Einsamkeit passieren¹⁰²⁵. Vor allem die Alltagswelt ist inter-subjektiv kommunikativ. Die Inter-Subjektivität gilt aber auch für die Welt der Rituale, die zwar nicht-alltäglich sind, aber trotzdem einen wichtigen Bestandteil der Lebenswelten darstellen¹⁰²⁶. Ein Ritual ist zumeist inter-subjektiv¹⁰²⁷.

Unter SoziologInnen ist besonders strittig, wie sich Lebenswelt im Vergleich zu (»selbstverständlicher«) Alltagswelt und/oder Sonderwelten verhält. Es gibt im strengen Sinn der soziologischen Wortbedeutung ebenso viele Lebenswelten, wie es Menschen gibt. Aber es gibt Überschneidungen in den Grundformen der Wahrnehmung, den angeeigneten Wissensvorräten und den (Re-)Aktionen der Menschen auf ihre Umwelt(en). Dadurch werden diese multiplen Lebenswelten untereinander in Beziehung gesetzt; die menschliche Welterfahrung wird durch Kommunikation abgestimmt und vergewissert (»Reziprozität der Perspektiven«¹⁰²⁸). Die Grenzen der Lebenswelten sind die gleichen wie die der zielgruppenspezifischen Lebensformen.

»Zielgruppen« können »Klassen«, Gender, Altersstufen, Berufsgruppen und Ähnliches sein¹⁰²⁹. Es gibt laut Pierre Bourdieu innerhalb einer Gesellschaft »feine soziale Unterschiede«, die der Positionierung des Subjekts dienen und eine (Ziel-) Gruppengemeinsamkeit bilden, die untersucht werden kann¹⁰³⁰. Diese ursprünglich im Lebenswelt-Konzept vorgesehene Differenzierung ist in den Altertumswissenschaften nur beschränkt möglich, bietet aber analytisches Potential. Bereits Tonio Hölscher stellte ein Postulat nach einer wissenschaftlichen Disziplin der formalen Analyse von Lebenswirklichkeiten/Lebenswelten auf¹⁰³¹.

In Kombination mit den Ausarbeitungen zum Bourdieuschen Habituskonzept¹⁰³² sind in einem ersten Schritt Rückschlüsse auf »Zielgruppen-Gemeinsamkeiten« in der Lebenswelt bei der Umsetzung der Rituale möglich. In einem zweiten Schritt können Handlungspotentiale (Performanzen)/Kommunikationsprozesse der Zielgruppen (in den normativen Ritualen) erkannt werden, die wiederum auf den Ortsraum zurückwirken, der in einem dritten Schritt in diesem Sinn gedeutet werden soll. So werden die drei Ebenen physischer, mentaler und sozialer Raum (»Ortsraum«, »Raumkonzept«, »Umsetzungsraum« bzw. Umwelt, Landschaft und Lebenswelt) im Sinne Lefebvres in der Lebenswelt der Lebensformen zusammengeführt und wiederum durch ihre Praxis geprägt.

Der Begriff »Lebenswelt« wird im Rahmen der hier erarbeiteten Begriffsschärfung zur Bezeichnung der spezifisch hethitischen Landschaft und Umwelt verwendet und findet analog zu Lefebvre Anwendung auf

Hinter allen sichtbaren Gegenständen und Lebewesen werden nichtsichtbare Kräfte angenommen, die auf alle Lebewesen einwirken – wir sprechen von einer »dynamistischen« Weltdeutung. Diese Kräfte werden in jeder Kultur anders bezeichnet [...]. Die westliche Forschung faßt^{sic!} diese Kräfte meist unter der Bezeichnung der »Manakräfte« zusammen. [...] Manakräfte haben ihren Ort auch in der Lebenswelt der Menschen, und zwar in bestimmten Teilbereichen, wo sie als anwesend gelten. Das können bestimmte Steine oder Metalle sein, das kann die Erde sein oder das Wasser, Quellen und Wasserläufe, Hügel und Berge, aber auch bestimmte Pflanzen und Tiere oder auch Menschen, nämlich die sog. Tabupersonen«.

1023 Encyclopædia Britannica, <<http://www.britannica.com/EBchecked/topic/340330/life-world>> (03.09.2022): »life-world«, »the world as immediately or directly experienced in the subjectivity of everyday life, as sharply distinguished from the objective »worlds« of the sciences, which employ the methods of the mathematical sciences of nature; although these sciences originate in the life-world, they are not those of everyday life. The life-world includes individual, social, perceptual, and practical experiences. The objectivism of science obscures both its origin in the subjective perceptions of the life-world and the life-world itself. In analyzing and describing the life-

world, Phenomenology attempts to show how the world of theory and science originates from the life-world, strives to discover the mundane phenomena of the life-world itself, and attempts to show how the experience of the life-world is possible by analyzing time, space, body, and the very givenness or presentation of experience«.

1024 Honer 2011, 12: Alltagswelt ist nur der aus pragmatischen Gründen »ausgezeichnete« Wirklichkeitsbereich der Lebenswelt, da er das Hauptaugenmerk der Soziologie darstellt.

1025 Hillmann 2007, 489 zählt zu den Sonderwelten ferner die des Spiels, des Phantasierens, ästhetischer Erfahrung. »Lebenswelt erhält ihren Sinn – nicht ihre Existenz – von den sinnstiftenden, konstitutiven Leistungen des Menschen«.

1026 Grabner-Haider 1995, 12–14.

1027 s. II 3.1.1.

1028 Schütz – Luckmann 1988, 26; Honer 2011, 15 f.

1029 Im Folgenden als »Lebensformen« bezeichnet s. II 2.1; zu Klassen s. II 2.3.

1030 Bourdieu 1982; Bourdieu 1977; Barrett 2005, 133–137; Bourdieu 2006, 354–368.

1031 Hölscher 1995, 14 f.

1032 Zum Habitus s. II 2.3.

die oben beschriebenen gelebten/erlebten sozial bedeutsamen ›Umsetzungsräume‹ (Räume der Repräsentation; s. Tabelle 1 S. 81).

Die Parallelisierung von Lebenswelt und Umsetzungsraum ist vor allem insofern passend, da der Lefebvresche Umsetzungsraum die soziale, symbolische Bedeutung, das subjektive Erlebnis (»Erinnerung«¹⁰³³) und die menschliche Erfahrung eines Raumes und seiner träumerischen oder künstlerischen Atmosphären bezeichnet. Gerade die Bedeutung und das Erlebnis aber, die einem Raum in der Art, wie sich Menschen in ihm verhalten, zugeschrieben werden, ist einerseits Subjekt-abhängiger und »qualitativer« als die Wahrnehmung der materiellen Güter (Ortsraum/Umwelt) oder die Konzeption von Wissen¹⁰³⁴ (Raumkonzepte/Landschaft), andererseits bedarf es der intersubjektiven und verbindlichen Relevanz¹⁰³⁵. Hinzuweisen ist darauf, dass es in letzterem Punkt unpassend ist, Lebenswelt und Umsetzungsräume *per se* gleichzusetzen. Umsetzungsräume repräsentieren bei Lefebvre auch das kollektive Gedächtnis und das Wissen, das in den Raumkonzepten angelegt ist. Verhalten wird institutionalisiert, indem es mit anderen Menschen abgestimmt wird, der Ortsraum der Praxis (Umwelt) wird durch die Umsetzungsräume überlagert und abstrahiert, aber auch erlebt. Lebenswelt bezeichnet aber eigentlich streng die subjektive und qualifizierte Welt, erweitert aber auch – und demnach wiederum stimmig zu den Raumkonzepten – das kollektive Wissen¹⁰³⁶.

Trotz des nicht bestimmbar kollektiven Gedächtnisses wird im Folgenden der Umsetzungsraum mit dem Raum der Lebenswelt gleichgesetzt¹⁰³⁷.

II 1.1.6 Begriff »Offener Raum«

In der vorausgehenden Begriffsschärfung wurden Ideen der Raum-Produktion im Sinne Lefebvres und Löws zur systematischen Analyse kombiniert, jedoch auf Bereiche außerhalb der mit Gebäuden bebauten Flächen angewendet¹⁰³⁸. Daher wird der Begriff ›offener Raum‹ für die Gesamtheit aus (materieller) Umwelt, (mentaler) Landschaft und (subjektiver) Lebenswelt eingeführt. Da sich »offener Raum« aus der Summe der drei Komponenten des »sozialen Raums« Lefebvres bildet, überlappen sich die Begriffe »sozialer« und »offener Raum«.

Extraurbane Umwelt bzw. Landschaft wurden bisher nicht als ›offener Raum‹ bezeichnet. Der Begriff bietet jedoch die Möglichkeit, die oben angeführten Raumkonzeptionen auf die hier zu behandelnden Umsetzungsräume der hethitischen Lebenswelt anzuwenden, ohne auf ideengeschichtlich vorbelastete Begriffe wie »Natur«, »Landschaft«, »Umwelt« zurückgreifen oder den Gegensatz zu Stadt betonen zu müssen, wie es bei »extraurban« der Fall wäre.

Auch der Vorschlag von Gregory J. Wightman¹⁰³⁹ zwischen »Hinterland« Heiligtümern und »suburbanen« Heiligtümern oder zwischen Zentrum und Peripherie¹⁰⁴⁰ zu unterscheiden wird hier nicht verfolgt. Dies beinhaltet eine duale Trennung, die nur unter Vorbehalt zu gebrauchen ist¹⁰⁴¹. Diese Trennung ist in den theoretischen Ansätzen der post-industriellen westlichen Kultur entstanden und betont vor allem eine Stadt-zentrierte Lebensform bzw. die Grenze zwischen Stadt und Umland/Grünfläche, die es jedoch zu untersuchen und nicht zu implizieren gilt¹⁰⁴². Eine weitere Implikation bei der Dualität Zentrum – Peripherie

1033 Tilley 1994, 27–29.

1034 s. auch Tilley 1994, 26.

1035 Honer 2011, 24: »›Sozial‹ nennen wir eine kleine soziale Lebens-Welt deshalb, weil dieses Relevanzsystem intersubjektiv verbindlich ist für gelingende Partizipationen. Dementsprechend bezeichnen kleine soziale Lebens-Welten also Partizipationen an Ausschnitten aus der sozial konstruierten und produzierten Welt des (Er-)Lebens einer Gesellschaft.«

1036 Zu den Wissensstrukturen in der Lebenswelt s. genauer Honer 2011, 13 f.

1037 Mit den möglichen Qualitäten der Lebenswelt befasst sich II 1.2.

1038 s. II 1.1.2.1.

1039 Wightman 2007, 926 f. »Hinterland-Heiligtümer«, die in großer Entfernung zu Städten entlang von Routen

o.Ä. lagen und eher Grenzmarkierungen darstellten, »suburbane Heiligtümer«, die in der Nähe bzw. in Bezug zu einer Stadt lagen und von städtischen Eliten genutzt wurden und quasi »nationale Heiligtümer« darstellten.

1040 Im Sprachgebrauch der hethitischen Altertumswissenschaften stark vertreten. s. auch Shields 1991, 3–11, der diesen Dualismus verwendet und darauf hinweist, dass »margin« auch eine soziale Peripherie darstelle.

1041 von Stackelberg 2009, 49–51, z.B. Gärten zwischen *rus* und *urbs*.

1042 Einen Gegensatz zwischen Stadt mit kultiviertem Ackerland und Bergen (bzw. hethitisch *gimra*, »Steppe«, s. III 1.4.1) baut auch Mazoyer 2004, 83 f. auf. Uruk als Beispiel für eine altorientalische Stadt enthält in ihrer Konzipierung 1/3 Tempel, 1/3 Häuser und 1/3 landwirtschaftliche Fläche. Eine Trennung von Stadt und Land war nicht gegeben.

ist, dass die Peripherie zugleich sozial eine liminale Zone sei¹⁰⁴³. In dieser liminalen Zone sollen Rituale als extra-alltägliches Verhalten verortet werden können. Dies steht ebenfalls zu diskutieren und nicht zu implizieren.

Es gibt keine Räume, die neutral und adaptierbar für alle Nutzungen wären¹⁰⁴⁴. Das ›Offene‹ des Raums bedeutet deshalb keinesfalls, dass er leer war oder ist. Ortsräume des ›offenen Raums‹ können in dem hier gebrauchten Sinn nicht leer sein¹⁰⁴⁵. Einerseits werden Performanzen üblicherweise vor dem »Bühnenbild«¹⁰⁴⁶ an vorab festgelegten Ortsräumen durch »Lebensformen«¹⁰⁴⁷ ausgeführt. Andererseits bestimmen die performativen Handlungen die Bedeutungen der jeweiligen Umsetzungsräume. Aus dem (anscheinenden) Fehlen gebauter Rahmungen beispielsweise bei den hethitischen Felsbildern ist nicht auf das Fehlen von Performanzen oder gar auf das Fehlen von Kultur oder der Wahrnehmung als Landschaft zu schließen¹⁰⁴⁸. Dabei ist das Wort »offen« auch nicht mit öffentlich zu verwechseln.

Die dreidimensionale Matrix Lefebvres wird weiterhin zur Differenzierung des ›offenen Raums‹ fortgeführt. Analog werden die Begriffe »Umwelt«/»Naturraum« für wahrnehmbaren, physischen Ort(sraum) (bzw. räumliche Praxis) verwendet. Dabei steht »Umwelt« für das reziproke Verhältnis der ›Natur‹ zum (biologischen) Menschen, ›Natur(raum)‹ hingegen wird wie ›Ort‹ nur als analytischer Begriff benutzt. Die Begriffe »Landschaft« und »Mindscape« mit ihren verschiedenen Qualitäten wie sakral, historisch, produktiv, ›nicht-sakral‹ bezeichnen im Fall des ›offenen Raums‹ das konzipierte, d. h. mentale, Raumkonzept.

Der gelebte, soziale Umsetzungsraum wird weiterhin mit dem Begriff der Lebenswelt auf eine Ebene gebracht. Im Begriff »Lebenswelt« sind subjektive Wahrnehmungen angelegt, die wiederum über die Betrachtung von Zielgruppen¹⁰⁴⁹ (Lebensformen) gruppiert und analytisch zugänglich gemacht werden sollen.

Zusammenfassend heißt das, dass eine Parallelisierung der Lefebvreschen Theorien von wahrnehmbarem ›Ortsraum‹ mit ›Natur(raum)‹ bzw. ›Umwelt‹, mentaler ›Raumkonzeption‹ mit ›Landschaft‹ und gelebter/erlebter ›Umsetzungsraum‹ mit ›Lebenswelt(en)‹ vorgeschlagen wird (s. Tabelle 1 S. 81). In der Summe bilden diese Elemente die Etymologie des ›offenen Raums‹.

II 1.2 Qualitäten des ›Raums‹ (Mindscape)

Grundlegend für dieses Kapitel zu den ›Qualitäten‹ des Raums ist die Frage, ob Ortsräume Qualitäten physisch in sich selbst haben oder ob alle Qualitäten vom Betrachtenden anthropozentrisch zugeschrieben werden, wie durch den Begriff »Mindscape« bereits suggeriert¹⁰⁵⁰. Wie oben dargelegt, wird von einem anthropozentrisch wahrgenommenen Ortsraum ausgegangen. Qualität entsteht durch Empfindung. Empfindung ist aber eine Qualität, die nie unmittelbar erlebt wird¹⁰⁵¹. Mindscape drückt dabei aus, dass Raum im Kopf zu Qualitäten kombiniert wird.

Neben den in mathematisch-physikalischen Untersuchungen zu Schönheit¹⁰⁵² betrachteten Eigenschaften des Raumes werden dem Raum weitere, mit diesen Methoden (anscheinend) nicht erkennbare Eigenschaften zugeschrieben, die die Wahrnehmung des Raumes und die menschliche Konstitution beeinflussen sollen¹⁰⁵³. Räume sollen nach Löw »gestimmt«¹⁰⁵⁴ sein, und da Räume Einfluss auf menschliches Befinden

1043 Aussage nach Shields 1991, 6.

1044 Nach Schechner 2009, 58 f.

1045 s. auch Tilley – Bennet 2004, 217, die Bradley wie folgt charakterisieren: »As Bradley (2000) has cogently expressed it, artifacts can be places and places may be artifacts, monuments can be landscapes and landscapes may be monuments«.

1046 Zum Bühnenbild s. II 4.2.

1047 s. II 2.

1048 Nach Schechner 2009, 59 verweist das Fehlen funktional determinierter Orte auf die Entwicklungsstufe prä-urbaner Kulturen, was in dieser Form offensichtlich nicht für die HethiterInnen zutrifft.

1049 Zu Zielgruppen s. II 1.1.5.

1050 Merleau-Ponty 1966, 13 f. begründet als typischer Phänomenologe, dass Raum/Welt selbst die Qualitäten besitzt. Großheim 1999, 325–365 argumentiert, dass Atmosphäre in der *res extensa* liegt. Zu *res extensa/res cogitans* s. II 1.1.1.

1051 Merleau-Ponty 1966, 22 f.

1052 Böhme 1994a, 49–57 weist auf jüngere mathematische Studien zu Proportionsverhältnissen von als ›schön‹ bewerteten Objekten hin; Cramer 1994, 59–78.

1053 Ströker 1965, 22; Großheim 1999, 325–365; Löw 2001, 79, 195; Michaels 2006, 280.

1054 Löw 2001, 141–144 legt die Raumkonzeption der »gestimmten Räume« von Ströker 1965, 22–54 dar. Nach dieser ist Raum durch ein Individuum aktiv

haben, so ist laut ihrem eher physiozentrischen Ansatz Gestimmtheit nicht nur eine Projektion von Gefühlen¹⁰⁵⁵. Räume sollen eine »eigene Potentialität«¹⁰⁵⁶, eine »Atmosphäre«¹⁰⁵⁷ entwickeln und ausstrahlen¹⁰⁵⁸. Dabei dürfte sich Löw u. a. auf Gernot Böhme¹⁰⁵⁹ und Georg Simmel beziehen. Letzterer beschreibt die Seele und Atmosphäre in der Landschaft als subjektive, beliebige, wechselhafte und unklare Eigenschaften, die aber mehr seien als eine Summe von Einzelteilen¹⁰⁶⁰. Da die Landschaft seines Erachtens ein geistiges Ge-

raumkonstruiert und vorstrukturiert; das Individuum kann aber auch mit dem gestimmten Raum kommunizieren. Plätze sind historisch vor-»strukturiert«. Differenziert wird der gelebte, durch Handeln konstruierte Raum in einen gestimmten Raum, einen Aktions- und einen Anschauungsraum. »Gestimmte Räume« sind präreflexiv, manifestieren sich in Atmosphäre und werden erlebt. Sie werden gleichzeitig durch Menschen geschaffen und sind Voraussetzung. »Aktionsräume« sind gelebt und haben eine Richtungsbestimmtheit durch zielgerichtete Handlungen des Körpers. »Anschauungsraum« bezeichnet den Wahrnehmungsprozess der Figuration von Dingen im Raum. Er ist durch das Leibsubjekt sinnlich wahrnehmbar und damit auch vielfältig, weil weitere Subjekte existieren. Diese drei Räume sind Strukturen des einen Raums. Auch Fischer-Lichte 2004, 187 spricht in ihrer »Ästhetik des Performativen« von »gestimmten Räumen«, die hier aber erst in und durch die Aufführung oder Performanz hervorgebracht werden. Seel 1991, 92-95 wiederum betont, dass der Raum nicht nur gestimmt ist, sondern auch als solcher erfahren bzw. wahrgenommen wird, wobei die Wahrnehmung »Selbstzweckcharakter« hat.

1055 Löw 2001, 204-210. 204: »Wenn eine Fußgängerunterführung angsterregend, ein Arbeitszimmer nüchtern und ein Sonnenuntergang über dem Meer romantisch wirkt, so sei dies auf die Gestimmtheit zurückzuführen«. s. auch zu einem weiteren Ansatz zwischen *res extensa* und *res cogitans* Seel 1991 und die Diskussion bei Großheim 1999, bes. 331-341 zu Martin Seel. Dieser definierte drei Formen der Naturwahrnehmung: 1. »Natur als Raum der Kontemplation«, 2. »Natur als korrespondierender Ort«, 3. »Natur als Schauplatz der Imagination«. Dies wiederum fügt sich gut in das hier gewählte Gefüge von 1. Ortsraum/Umwelt, 2. Raumkonzept/Landschaft/Mindscape (korrespondierende, mentale Konzipierung), 3. Umsetzungsraum/Lebenswelt (aktiver Schauplatz) ein. Es funktioniert allerdings nur in der Trennung der Wahrnehmungsformen, nicht im Sinne des sozialen Raums, denn 2 wird z. B. die Praxis und leibliche Erfahrung zugeordnet, die in der verwendeten Nomenklatur dem wahrnehmbaren Ortsraum (Seels 1.) bzw. dem gelebten Umsetzungsraum (Seels 3.) angehört.

1056 Löw 2001, 204. 205: »Atmosphären sind demnach die in der Wahrnehmung realisierte Außenwirkung sozialer Güter und Menschen in ihrer räumlichen (An)Ordnung« (Kursivierung im Original). 206: Vorausgesetzt ist, »[...]«, daß der Vorstellung einer Projektion von Gefühlen auf die umgebende Dingwelt die Annahme zugrunde liege, Gefühle befänden sich im Körper. Diese Annahme eines Körperbehälters als Sitz der Gefühle ist aber keine historische Konstante«. Böhme 1995, 30 (s. auch Groh - Groh 1996, 126 f.) verweist beispielsweise auf einen angeblichen Physiozentrismus im homerischen Zeitalter, bei dem äußerliche Gefühle in die menschliche Leiblichkeit eingreifen.

1057 Begriff des »Atmosphärischen« bei Böhme 2010, 175-189, der Atmosphären als »ergreifende Gefühlsmächte« versteht. Ähnlich Fischer-Lichte 2004, z. B. 302 deutlich physiozentrisch: »In der Atmosphäre, die der Raum und die Dinge auszustrahlen scheinen, [...] rückt die Hervorbringung von Räumlichkeit in einer Aufführung] dem wahrnehmenden Subjekt in der Atmosphäre auch in bestimmter Weise auf den Leib, ja dring[t] in ihn ein«. Dieser Begriff wird im Rahmen der Diskussion der »Natur« als physiozentrische Entität verwendet, wogegen sich Groh - Groh 1994 in ihrem Artikel deutlich aussprechen. Martin Seel 1991, 100 f. trennt bei Atmosphäre »Charakter« als grundlegende und »Atmosphäre« als aktuelle Ausdrucksform des Ortsraums s. auch Großheim 1999, 335. Groh und Groh meinen, man könne den Begriff Atmosphäre im Sinne von Seel (1991) gebrauchen. s. zusammenfassend ergänzend Großheim 1999, 325-366, der u. a. beschreibt (325 f.), dass man in einen Rechtfertigungsdruck gerät, wenn man sich mit Atmosphären wissenschaftlich auseinandersetzen möchte.

1058 Fischer-Lichte 2004, 200.

1059 Einen Ansatz, die Natur wie auch den Raum als subjektiv wirkmächtig anzusehen, formulierte Böhme 1995, 15 f. 21-98 (31-34 versucht er, den Dualismus Subjekt - Objekt durch eine eigene Kategorie Atmosphäre quasi im Interim aufzubrechen). Böhme 2010, 181: »Daß es sich hier um Projektionen handeln könnte, [...] läßt sich leicht dadurch widerlegen, daß man, selbst in einer ganz anderen Stimmung befangen, durch die Atmosphären, in die man gerät, betroffen und umgestimmt werden kann«. s. auch Großheim 1999, 341-348.

1060 Zitat nach Michaels 2006, 277, der sich wohl auf Großheim 1999, 331 bezieht und auf Simmel 1957, 149. 150 verweist: »Diese eigentümliche Schwierigkeit, die Stimmung einer Landschaft zu lokalisieren, setzt sich in eine tiefere Schicht mit der Frage fort: inwieweit die Stimmung einer Landschaft in ihr selbst, objektiv, begründet sei, da sie doch ein seelischer Zustand sei und deshalb nur in dem Gefühlsreflex des Beschauers, nicht aber in den bewußtlos äußeren Dingen wohnen könne?« Und weiter frage Simmel, »mit welchem Rechte die Stimmung, ausschließlich ein menschlicher Gefühlsvorgang, als Qualität der Landschaft, das heißt eines Komplexes unbeselster Naturdinge gilt?« Seine Antwort ist: »Dies Recht wäre illusorisch, bestünde die Landschaft wirklich nur aus solchem Nebeneinander von Bäumen und Hügeln, Gewässern und Steinen. Aber sie ist ja selbst schon ein geistiges Gebilde, man kann sie nirgends im bloßen Äußeren tasten und betreten, sie lebt nur durch die Vereinheitlichungskraft der Seele, als eine durch kein mechanisches Gleichnis ausdrückbare Verschlingung des Gegebenen mit unserem Schöpfertum. Indem sie so ihre ganze Objektivität als Landschaft innerhalb des Machtgebiets unseres Gestaltens besitzt, hat die Stimmung, ein besonderer Ausdruck oder eine besondere

bilde in enger ›Verschlingung‹ mit dem Gegebenen ist, für die es einen Betrachtenden des Ausschnitthaften braucht, soll laut diesem Denker des frühen 20. Jhs. n. Chr. Stimmung aus den Eigenschaften der Landschaft entstehen. Demgegenüber sind Gefühle und Atmosphären nicht im Raum festgeschrieben, sondern werden erst durch die menschliche Wahrnehmung anthropozentrisch aktiviert. Ein wahrgenommener Ortsraum ist nicht »gut«, »böse« oder in irgendeiner Weise subjektiv, er ist¹⁰⁶¹. Aber auch wenn der Ortsraum kein Subjekt ist, daher nicht fühlt oder Gefühle aktiv anregt, so heißt das doch noch nicht, dass er (uns) »egal« ist¹⁰⁶². Ortsräume sind nicht leer, neutral, linear oder homogen, sondern in unserer Wahrnehmung »mit zahlreichen Qualitäten behaftet«¹⁰⁶³.

Bei den im Folgenden angeführten Qualitäten der Ortsraums und der Lebenswelt ist daher der Mensch als Lebensform, d.h. als impulsgebend bzw. -empfangend, zumindest in der Konzipierung anwesend zu denken. Dass dieses für die Altertumswissenschaft lediglich ein analytisches Mittel sein kann, dürfte selbst-erklärend sein. Nichtsdestotrotz ist auf die verschiedenen potentiellen Qualitäten des Raums hinzuweisen.

Anzumerken ist auch, dass erst durch die (Ritual-)Handlungen aus dem Ortsraum ›sakrale‹ oder ›atmosphärische‹ Lebenswelt (Umsetzungsraum) wird. Durch den zeitlichen Handlungskoeffizienten kann eine »Vielschichtigkeit überlappender Räume« entstehen¹⁰⁶⁴.

Kulturelle Konstruktion verbindet die Landschaften des ›offenen Raums‹ mit Ge-Schichten der Erinnerung und der Identität¹⁰⁶⁵. Die folgenden Wahrnehmungsebenen bzw. Affordanzen der Landschaft, die je nach Kontext und Person(enkreis) aktiviert wurden und werden¹⁰⁶⁶, können beispielsweise erkannt werden: ›produktiv‹, ›historisch‹ und ›sakral‹¹⁰⁶⁷. Diese sind allerdings nicht streng analytisch zu trennen, denn die ökonomische/produktive Ausbeutung des Landes hat gleichzeitig einen kulturellen und somit ›historischen‹, aber auch ›sakralen‹ Wert.

›Produktive‹ Umwelt (Ortsräume) meint beispielsweise Jagd oder Produktion(sweisen), wie sie im hethitischen Material durch die Dokumentation von Abgaben zu erschließen ist (sind)¹⁰⁶⁸.

Die ›historische‹ Landschaft (Raumkonzepte) wird von Erinnerungen und Monumenten gebildet, wie sie in Toponymen oder Geschichten über Bezüge zwischen Ereignissen und Orten erhalten sind. Auch die Manifestation von (politischen) Besitzansprüchen (Vertragstexte, Grenzziehungen) oder die Vererbung/Vergabe von Land¹⁰⁶⁹ gehört in diese Ebene, hethitisch belegt z.B. durch Landschenkungsurkunden¹⁰⁷⁰.

Daneben gibt es ›sakrale‹ Landschaften (Raumkonzepte) mit Ortsräumen der Verehrung und der Mythen¹⁰⁷¹, die teilweise auch heute noch unserer Wahrnehmung durch die »social memory«¹⁰⁷² zugrunde liegen¹⁰⁷³.

In diesem eher phänomenologischen Zugang zur Landschaft bzw. Lebenswelt werden vor allem die Erfahrung und die Bedeutung für die dort und zu einer Zeit lebenden Menschen in den Mittelpunkt der Untersuchung gerückt¹⁰⁷⁴. Hamish Forbes betont darüber hinaus, dass Menschen, die heute die jeweilige

Dynamik dieses Gestaltens, volle Objektivität an ihr«. Sie ist damit gleichzeitig Ursache und Wirkung, wird gleichzeitig geschaut und gefühlt.

1061 Elias 1986, 475; Groh - Groh 1996, 94.

1062 Elias 1986, 475 (oder dass er uns egal sein darf); Groh - Groh 1996, 136.

1063 Foucault 2006, 319; Eliade 2008, 15: Hierophanie verursacht einen »Bruch in der Homogenität des Raumes«.

1064 Koselleck - Gadamer 2000, 18. Diese benutzten diesen Gedanken, verschiedene zeitliche Dauern zu benennen. In ihrem Sinn kann die Exklusion der Öffentlichkeit den zeitlichen Handlungskoeffizienten beschleunigen. Zur Verdeutlichung führen sie folgendes Beispiel an: In einer Demokratie erfolgen Veränderungen bestehender Gesetze nur langsam, denn die Öffentlichkeit nimmt ebenfalls Einfluss. In einer Monarchie hingegen ist ein geheimer Beschluss deutlich schneller durchzusetzen. An diesem vereinfachten Beispiel wird die handlungsrelevante Beziehung, die Gadamer und Koselleck zwischen Öffentlichkeit und Geheimnis, Außen und Innen sehen,

deutlich. s. auch Elias 2004, 62-64. 92-95 zum subjektiven Wandlungskontinuum und ›objektivem‹ Standardkontinuum einer Gesellschaft.

1065 Schama 1995, 10-19; von Stackelberg 2009, 63.

1066 Forbes 2007, 42 f.

1067 Ullman 2010, 97 unter Bezug auf Forbes 2007. Gramsch 2003, 49 identifiziert an Schichten eine ökonomische (Ressourcenausbeutung, Handelskontakte), soziale (Siedlungshierarchien, nachbarschaftliche Kontakte), kulturelle (Darstellung von Werten, Verkörperung von Ideologien), politische (Manifestation von Besitzansprüchen, Darstellung der Größe einer Gruppe) und religiöse.

1068 s. III 1.1.

1069 Forbes 2007, 46 f.

1070 s. III 1.2.

1071 Schama 1995, 15; Forbes 2007, 10.

1072 Schama 1995, 17 f.: soziales Gedächtnis nach Aby Warburg, s. E. H. Gombrich, Aby Warburg. An Intellectual Biography (Chicago 1970); Williams 1997, 564.

1073 s. III 1.3.

1074 Forbes 2007, 3 f. 18-30.

Umwelt beleben, einen engeren Bezug zur Entwicklungsgeschichte des Landes haben, denn sie leben in dieser über die Zeiten gestalteten Umwelt und bearbeiten und verändern diese weiter. Sie fühlen sich als Teil eines Kontinuums. AltertumswissenschaftlerInnen hingegen tendieren – seiner Aussage nach – zu der Vorstellung einer vom Jetzt distanzierteren Vergangenheit, ohne die prozessuale, konstante Entwicklung der Umwelt und deren stetige Weiterentwicklung zu sehen.

Da in die entwickelte Landschaft signifikante Plätze eingebunden sind, bedarf und bedurfte es einer kulturellen Prägung zum adäquaten Umgang mit diesen Ortsräumen. Die Signifikanten, die durch eine gemeinsame soziale und kulturelle Bildung bedingt sind, müssen und mussten verstanden werden. Dieser bewusste Umgang kann als Performanz, d. h. »bodyly answer to meaningful places«, angesprochen werden¹⁰⁷⁵. Der atmosphärische Raum ist (abgewandelt) nach Erika Fischer-Lichte¹⁰⁷⁶ immer zugleich ein performativer Raum¹⁰⁷⁷. Dabei dienen die Landschaft bzw. Umwelt gleichzeitig als Bühne und Kulisse der Performanzen in der Lebenswelt, die aber nicht »gegeben« ist, sondern verhandelt wird. Eigenschaften von Umwelt bzw. Landschaft, kurz: der Lebenswelten außerhalb der ›Orts‹-Qualitäten können keinesfalls mit Mitteln der Geographie beispielsweise eines Geographischen Informationssystems wiedergegeben werden. Dies ist auch bei der Verwendung von Karten zu beachten. Karten, Zeichnungen, Bilder und Fotografien gehen durch ihre Selektivität, Reduktivität und Suggestivkraft¹⁰⁷⁸ auf Kosten der Totalität der Landschaft¹⁰⁷⁹, die subjektiv mehr ist als das Reale und Objektive¹⁰⁸⁰. Auch bei Michel de Certeau ist einer der zentralen Gedanken der Verlust an Informationen in der menschlichen Projektion von Landschaft auf Karten¹⁰⁸¹. Hier sei nochmals auf die Mindscape, die »mental maps«, die sowohl individuell als auch kulturspezifisch differieren können, hingewiesen¹⁰⁸². In die gleiche Richtung zielte auch Jonathan Z. Smith mit seinem religionswissenschaftlichen Buch »Map is not Territory«¹⁰⁸³, zu dem der Autor den hier berücksichtigten Beisatz fügte »... but maps are all we possess«¹⁰⁸⁴.

II 1.2.1 ›Sakrale‹ Qualitäten

Zunächst soll die Verwendung des Begriffs »sakral« diskutiert werden. Oft dient der Unterschied zwischen ›sakral‹ bzw. ›heilig‹ und ›profan‹ »dem Zweck der Sinnggebung. Innerhalb des Tempelbezirks z. B. herrscht perfekte Ordnung. Alles was dort geschieht, hat einen Sinn«¹⁰⁸⁵. Der Begriff »profan« wird

1075 Forbes 2007, 7. Zur Performanz s. II 3.3.1.

1076 Fischer-Lichte 2004, 189 bestimmt als Räumlichkeit einen stabilen »geometrischen Raum«/Container und einen instabilen, fluktuierenden »performativen Raum«, wobei der performative Raum Potentiale eröffnet, »ohne die Art ihrer Nutzung und Realisierung festzulegen«. Dies können AltertumswissenschaftlerInnen zwar als Warnung vor Überinterpretation von Räumlichkeiten sehen, doch letztlich würde diese Aussage, wenn sie als grundlegend angenommen würde, jegliche Interpretationsmöglichkeiten ausschließen. Wir müssen als ArchäologInnen, wenn wir über die Beschreibung hinausgelangen wollen, davon ausgehen, dass Raum Handlungen zumindest in grundlegender Weise ermöglicht (Affordanz s. II 1.1.2.2). Außerdem trennt Fischer-Lichte nicht immer konsequent zwischen den Raumarten; die Grenzen zwischen beiden ›Typen‹ verlaufen fließend. Der performative Raum bietet einen speziellen Rahmen für Handlungen, verstärkt aber vor allem den Eindruck und die spezifischen Erfahrungen, die der/die Betrachtende vermittelt bekommen soll. Im Gegensatz zu den bei Fischer-Lichte angeführten Beispielen des modernen, experimentellen und »demokratisierten« Theaters werden die historischen, rituellen, kultischen und performativen ›Darbietungen‹ deutlicher. So sind die Aktionen gerade in Ritualen stark reguliert und unterliegen gewissen Zwängen. Auch die Positionie-

rung der AkteurInnen bzw. ZuschauerInnen ist nicht frei wählbar, wenngleich die jeweilige Umsetzung des Rituals Anpassungen und Änderungen unterworfen ist.

1077 Fischer-Lichte 2004, 200.

1078 Michaels 2006, 276.

1079 Michaels 2006, 277.

1080 Michaels 2006, 277: »nämlich Seele und Atmosphäre«, s. auch Großheim 1999, 325–365; Gramsch 2003, 45 f., der auf ethnologische Forschungen zu kognitiven Karten verweist oder Tilley – Bennet 2004, 218.

1081 de Certeau 2006, 347–352. Seine Gedanken zur Aneignung von Landschaft durch Bewegung sollen hier nicht verwendet werden, s. die Diskussion bei Forbes 2007, 24 f. Ähnlich andere Vordenker kognitiver Karten wie Kevin Lynch 1968; Lynch 1982.

1082 Macher 2007, 22 nach Lynch 1968, bes. 104–109. 161–181, der Personen ihre städtische Umwelt skizzieren ließ; s. Gramsch 2003, 45 f., der auf ethnologische Forschungen zu kognitiven Karten verweist.

1083 J. Z. Smith 1978.

1084 J. Z. Smith 1978, 309; Werblowsky 1998, 10. Cosgrove 1993, 8 weist darauf hin, dass Landschaften selbst als Analogie zu Theater und Karten und somit als Form der Landschaft verstanden werden können.

1085 Krieger – Belliger 2006, 17 unter Verweis auf J. Z. Smith (1978 1982 1996 2008): Rituell unangemessenes

erklärt als das »alltägliche(n) Leben, das von funktionalem, zweckgebundenem Denken und Handeln geprägt ist«¹⁰⁸⁶. Dem steht das »religiöse(n) Leben, das irrationalen, esoterischen Regeln folgt«¹⁰⁸⁷, gegenüber. Die funktionalistische und die phänomenologische Richtung der Ritualforschung sind sich in der Dichotomie von sakral/heilig mit *irratio* gegenüber profan mit *ratio* einig¹⁰⁸⁸.

In den 1960er Jahren begannen aber durch neue ethnologische Studien, Zweifel und Kritik an der strikten Trennung der beiden Lebensbereiche zu wachsen¹⁰⁸⁹. Die Trennung wurde als Konstrukt entlarvt¹⁰⁹⁰. Zahlreiche Beispiele zeigten ihre Verwebung und dass ihre Trennung erst seit der französischen Aufklärung mit der Betonung von Vernunft und Rationalismus den Vorrang in unserem Denken eingenommen hat¹⁰⁹¹, denn auch Handlungen des Alltags können eine vorgeschriebene Handlungsweise und einen kultischen bzw. symbolischen (Sinn-)Gehalt besitzen, während Rituale technisch ausgeführt und nicht nur symbolisch wirksam sein können und rationale Elemente enthalten¹⁰⁹². So treffen beispielsweise »profane«, alltägliche Bedürfnisse wie Ernährung auf besonders herausgehobene »sakrale« Fest- und Ritualzeiten. Ein anderes Beispiel für die Vermischung ist ein Gebet zu Beginn des Arbeitstages auf dem Feld. Hier finden sich transzendente, rituelle Elemente in einer typischen Alltagshandlung¹⁰⁹³. Beide Elemente bilden gemeinsam den sozialen Raum, in dem sich jede (individuelle) Lebensform befindet. Eine Unterscheidung in den Qualitäten eines Raumes wird erst durch die Lebensformen ausgehandelt.

Die Problematik bei der Unterscheidung von »sakral« und »profan« wird »Dialektik des Heiligen« genannt¹⁰⁹⁴. Dies meint die Beobachtung, dass die »einfachsten, alltäglichsten Dinge wie Steine, Felsen, Häuser als heilig klassifiziert werden können [, obwohl sie eigenständige Objekte sind]. Oder anders ausgedrückt, daß das Heilige transzendent ständig vorhanden ist [die Hierophanie¹⁰⁹⁵] und zeitweise in bestimmten Objekten vergegenständlicht wird«¹⁰⁹⁶. Aus diesem Dilemma gibt es im Rahmen einer altertumswissenschaftlichen Arbeit keinen Ausweg. Deshalb wurde entschieden, die Probleme der Trennung von »sakral« und »profan« zwar zu benennen und zu diskutieren¹⁰⁹⁷, die Dichotomie im Begriffspaar »unrein« und »rein« als Hilfsmittel jedoch weiter zu verwenden¹⁰⁹⁸. Auf die Begriffe »religiös« und »profan« wird verzichtet, der Begriff »sakral« wird weiterverwendet, meint aber dabei nicht die vorausgesetzte bzw. konstruierte Trennung zwischen Kirche/Glaubensgemeinschaft und »Staat«¹⁰⁹⁹. Die Unterscheidungen sind keine Qualität *eo ipso*,

Verhalten wird entweder als Blasphemie gewertet und bestraft oder dem »Zufall« bzw. einer höheren Macht zugeordnet und dann als »Wunder« Bestandteil des zukünftigen Ritualgeschehens (J. Z. Smith 2008, 211 f.).

1086 Zipf 2003, 10.

1087 Zipf 2003, 10.

1088 s. II 3.3.

1089 Beispielsweise Durkheim 1981, 28. 62–68. 75: Einteilung in die zwei konträren Gattungen, »profan« und »heilig«. »Gegen diese einseitige, das System erhaltende Funktion von Religion wandten sich« nach Zipf 2003, 10 f. »zahlreiche Autoren wie beispielsweise B. Malinowski, A. R. Radcliffe-Brown[, der sich nach Morris 1987, 123–131 doch auf Durkheim bezieht,] M. Douglas [2008] sowie Strukturalisten wie E. Leach [1977] und C. Levi-Strauss [1969]. Eine knappe Darstellung der kritischen Auseinandersetzung mit Durkheims Werk findet sich bei Morris 1987, 106–124. 128«. Er führt an, dass besonders Edward Evan Evans-Pritchard gegen Durkheims Trennung argumentiert. Eines seiner Argumente ist, dass z. B. Krankheit eine Einheit aus physischen, sogenannten profanen Symptomen und moralischen, sogenannten sakralen/religiösen Ursachen bildet. s. Luhmann 1977, 10–12, der auf den ebenfalls beobachtbaren, systemsprengenden Charakter von Religion eingeht und als weitere Kritik an der funktionalistischen Interpretation von Religion anführt, dass die Funktionen auch durch andere Institutionen, Prozesse oder Mechanismen erfüllt werden können; Michaels 2006, 282. Weitere Beispiele bei Brück 1999, 319–322.

1090 Merleau-Ponty 1966; Werblowsky 1998, 10.

1091 Goody 1977; Bell 1992, 123; Brück 1999, 317–319; Zipf 2003, 10. Die Abtrennung sakraler Bereiche ist nicht bei allen Lebensformen zu finden.

1092 s. Brück 1999, 325: »Contrary to Leach (1968, 523), however, this is not to suggest that action has both a symbolic and a practical aspect. Leach identifies symbolic and the practical as quite distinct: two sides of the coin of human action. Rather, I would assume that they are one and the same«.

1093 s. III 1.1.

1094 Zipf 2003, 10 Anm. 10 dürfte die Bezeichnung von Colpe 1970, 29 übernommen haben, Eliade 2008 spricht zwar von einem »Paradoxon« (9), die Sakralisierung gewisser alltäglicher (profaner) Gegenstände betreffend (Manifestation der Hierophanie), doch der Ausdruck »Dialektik des Heiligen« findet sich hier nicht.

1095 Zur Hierophanie s. II 4.1.3.

1096 Zipf 2003, 10; s. zu Eliade in der Altertumswissenschaft Colpe 1970, 28 f.

1097 s. II 3.1; III 1.3; III 1.6.

1098 Zipf 2003, 11. Mit der Auflösung der Dichotomien wäre laut Zipf das Ritual als Konzept in Frage gestellt, denn wenn diese unterschiedlichen Lebensbereiche nicht existent sind, so würde auch der traditionell postulierte Wirkungsbereich der Rituale, nämlich die religiöse Sphäre, analytisch aufgelöst.

1099 Wasilewksa 1993, 471 nennt als eine ihrer Prämissen diese Trennung als wichtiges Konzept aller Religionen und damit fundamental zur Untersuchung des

sondern bedürfen der Raumkonzeption und des Umsetzungsraums und ihrer Qualität unter der jeweiligen Rahmenbedingung, die nur bedingt für antike Kulturen nachvollzogen werden können.

Auf der methodischen Ebene ist die Auflösung des Widerspruchs möglich, indem die Praxis, die Körperlichkeit und die Wahrnehmungen der Lebensformen als analytische Ebene ›zwischen geschaltet‹ werden¹¹⁰⁰. In diese Richtung weist die Verwendung des Begriffs »Ritualgeschehen«¹¹⁰¹. Rituale werden als abgeschlossener, außeralltäglicher¹¹⁰² Prozess innerhalb alltäglicher, sozialer Aktivitäten erklärt¹¹⁰³. Die Konstruktion von Reinheit in der Überleitung aus einem ›unreinen‹ zu einem ›reinen‹ Zustand bestätigt die vermittelnde Funktion der Praxis¹¹⁰⁴.

Die Sakralität entsteht erst durch die menschliche Konstruktion einer Beziehung »zu einer Kraft, einem unpersönlichen Wesen etc.«¹¹⁰⁵. Somit ist zu fragen, wie Ortsräume aus der Homogenität der Umwelt in den Raumkonzepten/der Landschaft/Mindscape herausgelöst werden konnten und als mit besonderen Qualitäten besetzt gelten konnten¹¹⁰⁶. An dieser Stelle sei der Ausspruch eines Ch'an-Mönches zitiert, der sich beschwerte: »Since the Dharmakaya fills all space, where in the entire universe can I find a place to shit?«¹¹⁰⁷ Dort, wo alles sakral ist, ist nichts mehr sakral. Sakralität kann erst im Unterschied zum Nicht-Sakralen entstehen¹¹⁰⁸. Auch Pilgern macht erst dann Sinn, wenn es sakrale im Gegensatz zu weniger sakralen Räumen gibt¹¹⁰⁹. »Talking about sacred space, whether shrines, cities or lands, means breaking up the homogeneity of space«¹¹¹⁰. So sind beispielsweise für Prozessionen im hethitischen Bereich spezielle Ortsräume als ›Stopps‹ vorgeschrieben, die die Homogenität des Raumes unterbrechen¹¹¹¹. Die Sakralität einer Landschaft entsteht aus einem kulturimmanenten bzw. subjektiven Raumgefühl. Grenzen des heiligen Raums werden nicht nur durch bauliche Übergänge (z. B. eine Temenos-Mauer¹¹¹²), sondern auch durch liminales Verhalten (z. B. Ausziehen der Schuhe am Eingang¹¹¹³) gebildet¹¹¹⁴. Unser Verhalten z. B. in einer Kirche unterscheidet sich in der Regel von außerhalb gelebten Handlungsmustern. In den sakralen Raum, die »Vorderbühne«¹¹¹⁵, konnte eine spezifische kosmische Ordnung eingeschrieben sein, die besondere performative Verhaltensregeln bedingte¹¹¹⁶.

Die Suggestion von angemessenem Verhalten geht von der Gesellschaft aus, in der sich die einzelne Lebensform bewegt, und entspricht der Sozialisation, von der sie geprägt ist. Dies drückt sich durch eine ähnliche Vorstellung von Dingen in sozialen Gruppen aus¹¹¹⁷. Das Bewusstsein von Sakralität verändert unseren Blick und die Wahrnehmung der Umwelt¹¹¹⁸. Durch unser gesellschaftliches Umfeld und Wissen erkennen wir heilige Räume und aktivieren sie dadurch gleichzeitig, wodurch sie wirkmächtig werden. Es findet eine

sakralen Raums im prähistorischen Anatolien. Contra Brück 1999; Zipf 2003, 11–13.

1100 Ähnlich Tilley 1994, 11–14; Brück 2005, 47.

1101 Zum Begriff s. II 3.1.2.

1102 Nach J. Z. Smith 1996, 109 ist aber nicht die Unterscheidung sakral-profan zentral für das Ritual, sondern die Tatsache, dass die Ritualisierung außer-alltäglich ist. »Ritual is, above all, an assertion of difference«. Bell 1992, 102.

1103 Zipf 2003, 11, womit auch die mehrdeutige Verwendung von Objekten begründet werden kann.

1104 s. III 1.3; zur körperlichen Praxis der Reinigungshandlungen s. III 6.1.2.

1105 Zipf 2003, 11.

1106 J. Z. Smith 2008, 213 f. thematisiert die menschliche Herstellung von Gottheitsbildern durch Handwerker.

1107 Zitiert nach Werblowsky 1998, 13.

1108 Werblowsky 1998, 13; J. Z. Smith 2008, 213: Dinge sind nur in Relation, vor allem in Relation zu den Menschen heilig.

1109 Werblowsky 1998, 13: »Had we but world enough and time, to quote a seventeenth-century poet, I would link space and time by means of the connecting concept of movement, which, for our purposes, means pilgrimage and its wide range of spiritual and social functions: piety

and recreation, devotion and desire for adventure, release from the interruption of the yoke of routine and hierarchy (Turner's liminality), asceticism and tourism, plus all the other elements that have been pointed out by Erik Cohen«.

1110 Werblowsky 1998, 12.

1111 Genauer zu Prozessionen s. III 1.3.1.

1112 Interessant ist dabei, dass das Wort *temenos* von *temno-*, »schneiden, absondern« abzuleiten ist. Laut Cassirer 1925, 127–129, 136 beruht auch *con-templari*, das (theoretische) Betrachten und Anschauen, auf der Idee des »abgesteckten« Raums; Michaels 2006, 280.

1113 Beispielsweise beim Betreten von Moscheen oder in 2. Moses, 3.5: »Heiliges Land«, das nicht mit Schuhen zu betreten ist.

1114 McMahon 2003, 265–280 zum Thema (soziale und terminologische) Grenzen im Hethitischen; zu Verhalten s. u. a. II 4.3.2; III 2.3; gesamte Kapitel III 6.1.1 und III 6.2.1.

1115 Zu Vorderbühne und anderen visuellen, bildhaften Performanzen s. II 4.1.5; zum Bühnenbild s. II 4.2.

1116 Wightman 2007, 906.

1117 Lynch 1968, 17 nennt dies als das analytische Mittel der Stadtplaner, Städte für größere Gruppen angenehm zu gestalten.

1118 Werblowsky 1998, 10.

Art Interaktion statt, wobei im strengen Sinn nicht von Interaktion zu sprechen ist, da ein Ortsraum kein responsives Subjekt, sondern der menschlichen Prägung, seinem Verhalten und seiner Adaption unterworfen ist. Ein Ortsraum kann also erst dann ›sakral‹ werden, wenn dieses in unserem Blick auf ihn angelegt ist¹¹¹⁹. So verändert unser Wissen um die Eigenschaften eines Raumes unseren Blick und unsere Wahrnehmung, wodurch wiederum unser Verhalten zu einem als angemessen suggerierten Verhalten adaptiert wird. Hier findet sich der Gedanke des Menschen als ›Sinnstifter‹ wieder¹¹²⁰.

Durch die Wahrnehmung von Räumen und Bildern¹¹²¹ als Mittler der Lebenswelt wird zwischen Innerem und Äußerem unterteilt, wie es in Räumen, Bildern und allgemein gesellschaftlichen Konzepten der Lebensbewältigung eingeschrieben ist. Anders formuliert formen wir durch unsere Mindscape die Unterscheidung von mentalem und kosmischem Raum. Die Umgebung, die naturräumlichen Gegebenheiten wie Berge, Meere, Flüsse, Seen, Quellen, sind auf der Welt überall und zu allen Zeiten ähnlich, die Wahrnehmung dieser Elemente nicht¹¹²². Hier lassen sich kulturspezifische Unterschiede erkennen.

So unterliegt auch der Versuch, die Heiligkeit der ›Natur‹ in der Gedankenwelt anderer Kulturen (›Religionen‹) zu erfassen, oft der Gefahr, diese zu dekonstruieren. Fremde und befremdende Zusammenhänge werden in uns zugängliche Elemente aufgelöst, Kontexte in den Hintergrund gerückt. Strukturen und Vorgänge der ›Natur‹ werden als existenzbedingender Lebensraum des Menschen (als biologischem Wesen) vorausgesetzt¹¹²³ und als signifikant Herausragendes interpretiert¹¹²⁴. Es ist zwar möglich, dass ›Religion‹ und Mythen im Hethitischen auch ein *ä t i o l o g i s c h e s* Instrument zur Erklärung von Naturphänomenen waren¹¹²⁵, da es wohl kein wie heute in der Moderne von den Glaubensvorstellungen abgelöstes Wissenschaftssystem gegeben hat. Doch impliziert solch ein postreligiöses Verständnis von der Rolle des Glaubens als Erklärungsmuster (das nun, am Ende einer Evolution, durch die Wissenschaft ersetzt wird) gleichzeitig einen modernen Fortschrittsmythos, der die antiken Denkweisen als ›primitiv‹ qualifiziert, aber möglicherweise in hundert Jahren ebenfalls als antiquiert abgelehnt werden wird¹¹²⁶. Dieser Fortschrittsmythos geht von einer teleologischen Entwicklung vom primitiven Determinismus über den Possibilismus zum positiv konnotierten Jetzt-Zustand der Unabhängigkeit von der ›Natur‹ aus¹¹²⁷. Einer solchen Wertung sei sich

1119 Werblowsky 1998, 10 f.

1120 Bereits bei II 1.1.4 diskutiert.

1121 Zu Bildern s. II 4.

1122 Bradley 2000, 33.

1123 Seidlmayer 2006, 234.

1124 Meijer 1992b. s. die Mahnung bei Colpe 1970, 33: »Das Gegenteil, nämlich, daß dies [die Installation von heiligen Ortsräumen] überall möglich war, sollte zwar angesichts einer von der mit Urgeschichte befaßten Wissenschaft [...] selbstverständlich sein; es wird aber häufig vergessen, weil man in der Wissenschaft leicht derselben Anziehungskraft erliegt, die Felsen, Quellen, Grotten und Haine (und anderes) auf verehrungsbereite Menschen ausgeübt haben. Während also die Kategorie der Wiederholung [Konstanz im Ortsraum] einige Gründe bereithält, die zur Identifizierung eines Heiligtums führen können, beseitigt die Kategorie der Entdeckung [d.h. die in der Prähistorie nicht nachvollziehbaren Ätiologien und Gründe für die Wahl eines Ortsraumes als sakral] alle Gründe, welche die Identifikation eines Heiligtums ausschließen könnten«.

1125 Vgl. Renfrew 1994a, 48.

1126 Meier 2009, 701.

1127 Meier 2009, 701: Hier wird der (optimistische) Fortschrittsmythos der menschlichen Entwicklung in seiner Umwelt und ihrer Aneignung »vom Naturdeterminismus über den Possibilismus bis zur Freiheit des Menschen von der Natur und deren willkürlicher Gestaltung in der Moderne« genannt. Groh – Groh 1991, 9 f. 11–13; Groh – Groh 1996, 7. Ähnlich äußerte sich Hodder 1985, 19: »Since the

Enlightenment, the objective within which archaeology found its place was control of the natural world by rational means. In the eighteenth century, nature took on a changed meaning (Bloch – Bloch 1980 [22–41 zur Geschichte der Natur in Europa unter besonderer Berücksichtigung der Vorstellung, dass Frauen besonders eng mit der Natur verbunden seien und daraus ihre »Unterlegenheit« resultiert.)). It was no longer something despised as low, associated with The Fall, savages, and the failure of education. Now nature became cherished as the source whereby society, morals, and education were to be reformed and purified. Before the eighteenth century, the source of light and legitimacy came from God through monarch and church. From the eighteenth century, light came from an antecedent and superior basis for society and morality from nature. In archaeology, culture became equated with the control and capturing of nature not only in the sense that past material culture was labelled, categorized, controlled, and administered, but also in the sense that a past was erected in which Man gradually pulled himself out of the mists of irrational beliefs, achieved intelligent enlightenment, and obtained mastery over nature«. Ablehnend Giddens 1997, 41–43. 283–288. 292–300. 321–333, der von einer (teleologischen) Evolution der Geschichte abrückt und Geschichtliches als Aneinanderreihung von Episoden versteht. Allerdings schleicht sich auch bei ihm ein Determinismus ein, wenn er sagt, dass Stammesgesellschaften die engste Verbindung zur Natur hätten (Giddens 1997, 249 f.); Joas 1997, 16; vgl. auch die Kritik von Whitelaw 1994, 217 f.

grundsätzlich enthalten¹¹²⁸. Darüber hinaus führt Niklas Luhmann an, dass das Verständnis von Religion als »interpretierend« einen Interpretationsbedarf bzw. Sinnbedarf voraussetzt, den er aber so pauschal nicht sieht¹¹²⁹.

Ebenso entsteht die Frage, was zuerst da war: die Heiligkeit der ›Natur‹ als bedeutungstiftend für die Heiligkeit der Göttlichen (Welt) oder die Heiligkeit der Göttlichen (Welt) als bedeutungstiftend für die Heiligkeit der ›Natur‹¹¹³⁰. Die Erklärung findet sich jeweils in den Narrativen der Religion. »Nicht Religion wird heilig, weil sie auf die Heiligkeit der Natur verweist, sondern die Welt wird heilig als Zeichen der Wahrheit der Religion – die tiefer zu ergründen bleibt«¹¹³¹.

Émile Durkheim geht auf seiner Suche nach dem Ursprung der Religion auch der Frage nach, anhand welcher Merkmale oder Kriterien Menschen eine Unterscheidung zwischen ›profaner‹ und ›sakraler‹ Natur getroffen haben¹¹³². Grundlegend ist hierbei seine Annahme, dass für den Betrachtenden die Umwelt/Landschaft in sich nicht differenzierbar ist, denn die »Natur ist doch immer und überall sich selber gleich«¹¹³³. Für ihn unterscheiden sich die »heiligen Kräfte«, mit denen der Mensch in Berührung kommt, nicht durch ihre Intensität, sondern sie sind in ihren spezifischen Eigenschaften grundlegend anders als die »profanen«. Jedoch sind alle in der Natur erscheinenden Kräfte gleichartig, »es gibt keinen Grund, den einen [physischen Phänomenen] eine größere Würde zu verleihen als den anderen«¹¹³⁴.

Das Erkennen von ›Heiligen Plätzen‹ ohne die zeitnahe gesellschaftliche Prägung ist ohne weitere Hilfsmittel unmöglich. Eine immanente, ›heilige‹ Aura eines Platzes kann contra Durkheim kaum vorausgesetzt werden. So müssen in den meisten Fällen die Gründe für eine ›Sakralisierung‹ eines Ortsraums offenbleiben¹¹³⁵. Vorstellbare Gründe sind, dass Plätze mit Mythen oder Riten und Geschichten/Erinnerung verknüpft werden, die ihre spezifische Kraft ausmachen. Andere Stätten wurden zu heiligen Stätten durch den Besitz gewisser Artefakte (Reliquien¹¹³⁶), Heiligtümer oder Gräber, göttliche Erscheinungen bzw. die Vita und Nachfolge sogenannter Heiliger Männer¹¹³⁷. Dies zeichnet sie dann vor anderen aus.

Eine kosmische Ordnung (z. B. ›*Axis mundi*‹¹¹³⁸, Kardinalrichtungen) wurde bisweilen in räumliche Strukturen kodiert (z. B. christliche Apsis nach Osten ausgerichtet, *cardo* und *decumanus*¹¹³⁹), bisweilen war der sakrale Raum selbst symbolhaft, wie es bei Konzepten von Bergen als Himmelsleitern zu beobachten ist¹¹⁴⁰.

s. z. B. für das Hethitische die Beiträge Lebrun 2006b, 237–243; Mazoyer 2006b, 261–267 in der Publikation des Kongresses »L’Homme et la Nature. Histoire d’une colonisation« (Mazoyer u. a. 2006), s. auch II 3.2 zur Kritik am »Magie«-Begriff in der Altorientalistik, der ein evolutionistisches Modell impliziert, bei Peter 2004, 38. 146–148.

1128 So auch Vorannahmen wie bei Wightman 2007, 898, dass generell gelte, dass unstratifizierte, eher egalitäre Gesellschaften keine Kultgebäude besäßen, während hierarchische Gesellschaften mit Eliten zumindest für die Gottheiten Kultgebäuden mit sozialen Funktionen errichteten.

1129 Luhmann 1977, 11 ebenda zu »Sinn« s. 20–27.

1130 Nach Seidlmayer 2006, 234, der als Beispiel auf den Bedeutungsverlust des Christentums hinweist und die damit einhergehende moderne Interpretation des Weihnachtsfestes als Wintersonnenfest und nicht mehr als Geburtsfest des Gottessohns. Diese Neu-/Uminterpretation wird jedoch dem Sinn des Festes im religiösen Zusammenhang nicht gerecht.

1131 Seidlmayer 2006, 234.

1132 Durkheim 1981, 124–126 bei der Diskussion des Naturismus.

1133 Durkheim 1981, 124.

1134 Durkheim 1981, 124.

1135 s. auch Colpe 1970, der auf Kategorien der Sakralisierung bzw. deren Identifizierung hinweist: die Wiederholung, Entdeckung (eines Geschehens z. B. Blitzschlag, brennender Dornenbusch) und Außergewöhnlichkeiten in »Naturformationen geologischer und botanischer Art«.

1136 Man denke nur an den politischen und kultischen Einfluss durch wirtschaftliche und »mental-legitimato- rische« Stärke, den mittelalterliche Pilgerorte mit ihren Reliquien erreichen konnten. Wightman 2007, 930–959 entwickelt hierzu ein eigenes Konzept des »primary, secondary, tertiary and quaternary sacred space«.

1137 Werblowsky 1998, 11.

1138 Colpe 1970, 33: »Es ist möglich, daß das Bedürfnis, in bestimmten Orten ein Symbol gerade des Zentrums zu sehen, so zeitlos ist, daß man es auch für urgeschichtliche Epochen ansetzen darf. Da es sich dort aber nicht beweisen läßt, muß man das Zentrum als den ungewöhnlichsten unter einer Vielzahl anderer möglicher Orte betrachten und bei gewissen Punkten die Außergewöhnlichkeit als solche zu bestimmen suchen«.

1139 Giddens 1997, 197 f.

1140 Vgl. Eliade 1953, 24; Wightman 2007, 906: »Sometimes the temple or sanctuary assumed the metaphysical form of a cosmogram, though more often only certain key elements of cosmography were spatially encoded. Cosmic aspects most frequently encoded in religious architecture include center or axis of the world, sacred mountain, primeval earth-disk, solar passage, and cardinal directions. The idea of the temple as a mountain is common to several ancient cultures. The mountain symbolized strength, permanence and protection, and also a kind of stairway to the abode of the gods. In some mythologies it represented the primeval earth-mound and therefore the process and principle of creation; in this sense

Berge¹¹⁴¹, aber auch Säulen oder Bäume¹¹⁴² und Ähnliches sind nach Eliade potentielle ›*Axis mundi*‹, Kontaktzonen zwischen Himmel und Erde, aber auch der Unterwelt¹¹⁴³. Aber auch andere ›Heilige Stätten‹ wie Quellen und Flüsse, Haine¹¹⁴⁴ sind nach oben offen und ermöglichen den Kontakt zu den Gottheiten¹¹⁴⁵. Ob dies auch im hethitischen Bereich der Fall sein kann, steht zu prüfen¹¹⁴⁶.

Des Weiteren soll auf die potentielle Bewertung von Lebensbereichen aufmerksam gemacht werden, die anhand divinatorischer Texte nochmals genauer untersucht werden könnten¹¹⁴⁷. In den Worten »links« und »rechts«¹¹⁴⁸ sowie in den Bezeichnungen der Himmelsrichtungen sind möglicherweise auch im Hethitischen Bewertungen des Ortsraums impliziert¹¹⁴⁹. Sie sind nicht nur Koordinaten in einem Begriffssystem¹¹⁵⁰, sondern vermitteln Gefühle in Gesellschaften, die zumeist aus RechtshänderInnen bestehen¹¹⁵¹. Am deutlichsten wird dies bei der christlichen Konnotation vom Westen mit Unterwelt und dem Osten mit Auferstehung, während wir heute Westen mit »Wildem Westen«¹¹⁵², Cowboys, Freiheit, aber auch Ost-West-Konflikt assoziieren¹¹⁵³.

Zu beobachten ist in zahlreichen Kulturen, dass GötTInnensitze besonders markiert und aus der alltäglichen Lebenswelt herausgehoben sind¹¹⁵⁴. Dieses führt aber zu einer Fokussierung von Gottheiten auf einen Berg oder einen Hügel, einen Tempel oder ein Dorf, wodurch der Wirkungskreis eingeschränkt wird, er oder sie aber in der Kultpraxis evoziert werden kann, denn Gottheiten, die einen festen Sitz haben, können nicht omnipräsent sein. Daher gibt es in derartigen Konstrukten stets eine komplexe Vielzahl von GöttInnen¹¹⁵⁵. Die göttlichen Ortsräume sind Zielpunkt von Wallfahrten bzw. Prozessionen, sie ›funktionieren‹ nur in Zusammenhang mit anderen ›Heiligen Räumen‹. Nach Axel Michaels spricht man »nicht von heiligen Landschaften, wenn es nur um einen Ort, Tempel, Berg, Wald oder Fluss geht, wohl aber wenn es um die Verbindung dieser Orte geht. Die Rede von Landschaften braucht die Vogelperspektive und die Distanz, aber die Heiligkeit ergibt sich nur aus der Singularität der Konstituenten«¹¹⁵⁶. Die sakrale Landschaft erschloss sich wohl auch im Hethitischen dadurch, dass sie erlaufen werden musste¹¹⁵⁷. Eine hethitische Wahrnehmung zu rekonstruieren, geschweige denn nachzuempfinden, ist kaum möglich. Der Frage, ob im hethitischen Anatolien viele, vielleicht sogar alle Plätze von heiligen Wesen besetzt waren und nach welchen Kriterien diese ausgewählt wurden, soll trotzdem aufgeworfen werden¹¹⁵⁸. Allerdings ist es nicht möglich, um Ortsräume gewobene Mythen, die auch nur selten in Schriftquellen niedergelegt wurden, mit physischen Orten zu verknüpfen.

the sacred mountain was related to the concepts of axis mundi (i.e. earth axis) and primeval earth-disk«.

1141 Eliade 1953, 12. 24–28; Cronon 1995, 75; Bradley 2000, 28–32. So sagt beispielsweise Henry David Thoreau nach seiner Besteigung des Katahdin in Maine 1846: »His words took the physical mountain on which he stood and transmuted it into an icon of the sublime: a symbol of God's presence on earth«.

1142 Cummings – Whittle 2003, 262.

1143 Eliade 1953, 12; Bradley 2000, 28–32; Eliade 2008, 24–31; zur Unterwelt s. III 1.3.3.2.

1144 Zur Verehrung von Bäumen bzw. Hainen s. Cummings – Whittle 2003, 261 f.

1145 Eliade 2008, 18–21.

1146 s. III 1.3.2.3; (III 2.2.5.2.2.2); IV 1.3.

1147 Zur Mantik s. III 6.1.1.3.

1148 Bell 1992, 103. 105 f. mit weiteren Assoziationsketten, wobei die Oppositionspaare stets lediglich etwas annähernd (treffend) beschreiben können. Ein endgültiges Ergebnis kann damit nicht erzielt werden. ›Links‹ und ›rechts‹ im klassischen Altertum s. H. Wirth 2010.

1149 Zu ›links‹ und ›rechts‹ s. III 6.1.1.3; III 6.2.1.3.

1150 Lynch 1968, 148–151 zu anderen Koordinatensystemen und »Kompassrichtungen«.

1151 H. Wirth 2010, 16. 41 spricht sogar von einer »anthropologischen Konstante«, dass die rechte Hand der linken vorgezogen wird und damit implizit und explizit eine qualitative Wertung und Ausdeutung der linken und

rechten Seite einhergeht. Außerdem macht er auf S. 71 aus, dass zu dem Begriffspaar links/rechts auch die Paare unten/oben, hinten/vorne gehören, wobei ersteres jeweils zusammengehört. Interessant ist, dass Ströker 1965, 40 von der linken Seite als »geehrte, geheiligte, wohl auch dämonisch verdächtige« spricht.

1152 Cronon 1995, 76–80 zu diesem Mythos in der amerikanischen Gesellschaft, der ebenfalls ein Mythos der »Natur« ist.

1153 Bell 1992, 101 f.; Michaels 2006, 281 verweist auf die Begriffspaare oben/unten, die in christlicher Kultordnung mental besetzt werden, z.B. Altar/Kanzel/Kleriker oben (spirituell), Gemeinde unten (weltlich).

1154 Literatur zu kultischen Landschaften, d. h. einer Topographie der Gottheiten, wie sie üblicherweise im Vorderen Orient ›aufgespannt‹ werden, s. Pappi 2007, 319–328; Ullman 2010, 97. Allerdings definiert Pappi beispielsweise kultische Landschaft als »sum of human performances, beliefs, cults, rituals and holy places«. Dies erweckt den Anschein, als sei »holy« eine ontologische Qualität und würde nicht durch Handlungen bzw. Mindscape kreiert.

1155 Zu Prozessionen und zur Bedeutung des Weges s. auch Tilley 1994, bes. 29–31; Ouzman 2002, 39.

1156 Michaels 2006, 278.

1157 Analog zu Michaels 2006, 278, der dies für den Himalaja anführt.

1158 s. III 1; IV 2.1.

Neben den Heiligen Plätzen in der Landschaft gibt es auch heilige, intramurale Stätten¹¹⁵⁹. Sie erhielten dieses Attribut möglicherweise durch bereits angeführte historische Umstände oder Ereignisse oder weil sie – ob theoretisch oder im Bauplan so angelegt – räumlich die kosmologische Ordnung abbilden: Roma Quadrata, die Kaaba in Mekka, der Omphalos in Delphi, Etemenanki in Babylon, konzentrische heilige Städte vom ›Axis mundi-Typ‹ oder mit sozio-politischer Macht wie Jerusalem. Siedlungsformen weisen bisweilen kultisch motivierte Strukturen wie ein Heiligtum im Zentrum, die Anordnung von niedriger gestellten Menschen am Rand der Siedlung sowie die Separation des königlichen Palastes an höher liegender Stelle auf.

Die Betrachtung dieser und ähnlicher Fragen spielt in das Gebiet der Religionsgeographie. Sie ist jedoch nicht selten der bereits angesprochenen Gefahr ausgesetzt, Umweltfaktoren wie topographische Gegebenheiten, Boden und Klima Mentalitäten determinierend einzuschätzen¹¹⁶⁰. Aber bauliche Einschreibungen sind nicht *eo ipso* nur aus den natürlichen Gegebenheiten zu erklären, denn sonst würde es in einem ›Naturraum‹ durch die verschiedenen Zeiten keine Veränderungen in den Bauten, den (Glaubens-)Vorstellungen und Praktiken geben. Raum wird eben durch soziale Praktiken konstituiert, die nicht kulturunabhängig zu verstehen sind.

In einigen Bereichen mag jedoch ein Einfluss der naturräumlichen Gegebenheiten auf kultische Vorstellungen erkennbar sein¹¹⁶¹. Möglicherweise richteten sich Teile des Festkalenders – wie anscheinend auch im Hethitischen – nach dem Erntezyklus¹¹⁶². Hier fand eine »Sakralisierung von Zeit«¹¹⁶³ statt, die quasi rhythmisiert wird. Dabei ist zu beachten, dass die Zeitpunkte der Feste keinen ahistorischen, kulturunabhängigen ›Fakten‹ unterliegen, sondern gesellschaftlich konstruiert und festgelegt waren¹¹⁶⁴. Dies wird als temporale Qualität verstanden und unten diskutiert¹¹⁶⁵.

II 1.2.2 »Heterotopien«

Die Art wie Ortsräume und Raumkonzepte von einer Gesellschaft produziert und konstruiert werden, kann nicht nur nach (zugewiesenen) Qualitäten des Raums als produktiv, historisch, sakral, ›nicht-sakral‹, sondern auch nach den bewussten und unbewussten Projektionen und Einteilungen geordnet werden. In letzterem Fall spricht Michel Foucault von »Utopien« und »Heterotopien«¹¹⁶⁶. »Utopien« sind in dieser Definition die – (mental) gleichzeitig existierenden – absolut unrealen Orte wie Paradies- und Höllenvorstellungen¹¹⁶⁷. »Heterotopien« sind verwirklichte Utopien, mögliche reale, aber zeitlose Ortsräume, die eine mystische Komponente enthalten und die aus dem besetzten Umsetzungsraum der Gesellschaft quasi herausgeschnitten sind. Sie können positiv und negativ konnotiert sein. Nach Foucault entwickelt(e) jede Gesellschaft Heterotopien¹¹⁶⁸. Die Kriterien für »Heterotopien« nach Foucault sind die folgenden¹¹⁶⁹:

- 1) Heterotopien »besitzen die Fähigkeit, mehrere reale Räume, mehrere Orte, die eigentlich nicht miteinander verträglich sind, an einem einzigen Ort nebeneinander zu stellen«¹¹⁷⁰ (z.B. Theater, Garten).
- 2) Sie enthalten zeitliche Brüche (»Heterochronien«/»zeitweilige Heterotopien«), (z.B. Museen, Bibliotheken, Orte des »Ausnahmestands« wie Festplätze, Feriendörfer).
- 3) Sie »setzen stets ein System der Öffnung und der Abschließung voraus, das sie isoliert und zugleich den Zugang zu ihnen ermöglicht«¹¹⁷¹ (z.B. »Eingangsrituale« an Gefängnissen, im Hamam, Reinigung vor dem Saunieren).

1159 Werblowsky 1998, 11.

1160 Michaels 2006, 282; s. u. a. Einleitung zu II.

1161 Auch »Gegenwelten« wie Paradies- und Höllenvisionen können von naturräumlichen Gegebenheiten geprägt sein.

1162 Hutter 2008, 75 f. unter Verweis auf CTH 385 »Muršili II. Gebet an die Sonnengöttin von Arinna« KUB 24. 6.

1163 Hutter 2008, 74.

1164 Elias 2004, 66–74.

1165 s. III 1.5.

1166 von Stackelberg 2009, 52 (fügt noch Dystopien ein) nach der englischen Übersetzung von M. Foucault, *Of Other Spaces, Diacritics* 16, 1986, 22–27; deutsch: Foucault 2005, 9–22; Foucault 2006, 317–329; s. auch Soja 1996, »Thirdspace/Thirthing«, zu Soja s. II 1.1.2.1.

1167 Foucault 2005, 25–36.

1168 Foucault 2006, 321.

1169 Hier ist anzumerken, dass Foucault 2006, 321 f. von Grundsätzen spricht.

1170 Foucault 2006, 324.

1171 Foucault 2006, 325.

- 4) Heterotopien sind Illusions- oder Kompensationsräume der institutionalisierten kollektiven Lebensform und der Handlungskontext für abnormes Verhalten¹¹⁷². Räume der Illusion sind z.B. Freudenhäuser, die der Kompensation/Ordnung z.B. (Jesuiten-)Kolonien.

Es gibt zwei Arten von Heterotopien: zum einen Räume, die einer bestimmten Personengruppe in einem (kurzfristigen) Ausnahmezustand vorbehalten sind und in diesem Fall »Heterotopie der Krisis« (z.B. Entbindungsstation, Krankenhaus) genannt werden. Zum anderen gibt es »Heterotopien der Divergenz«^{1173/} »Abweichungsheterotopien«, die Räume für (relativ dauerhaftes,) von der Norm abweichendes Verhalten sind (z.B. Gefängnisse, Sanatorien, Psychiatrien, Friedhöfe, Festplätze, aber auch Gärten)¹¹⁷⁴.

Zwei weitere Grundsätze stellte Foucault den genannten Kriterien voran:

1., dass es Heterotopien in allen Gesellschaften gibt und gab¹¹⁷⁵. – Dies steht aber zu überprüfen und ist nicht als Kriterium zu verwenden.

2., dass Heterotopien im Lauf ihrer Geschichte in ganz unterschiedlicher Weise funktionieren können. Als Beispiel führt er Friedhöfe an, die von innerhalb der Siedlungen nach außerhalb wanderten. – Dieses ist ein zu flexibles und somit nicht aussagekräftiges Kriterium für oder gegen eine Entscheidung, einen Raum als Heterotopie anzusprechen.

Die bei Foucault gedachten Heterotopien sind von Institutionen geschaffene Illusions- oder Kompensationsräume und stehen nicht außerhalb der (institutionalisierten) Welt¹¹⁷⁶. Sie sind keine »gegenkulturellen Räume«¹¹⁷⁷. »Gegenkulturelle Räume unterscheiden sich von Heterotopien insofern, als ihnen eine strukturmmanente Illusions- oder Kompensationsaufgabe zufällt, wohingegen gegenkulturelle Räume aus einem widerständigen Handeln hervorgehen«. Im Sinne Löws wäre der Begriff »Heterotopie« irreführend, weil hier ein räumliches Phänomen als Ort (Topos) bezeichnet wird¹¹⁷⁸. Wie bereits angeführt, soll aber im Unterschied zur Löwschen Methode der Raum als Ort, d.h. auch menschenleer, ohne deren sinnkonstituierendes Handeln als analytisch möglich vorgestellt werden¹¹⁷⁹.

Auf dieser Grundlage könnte zwar das Wort »Heterotopie« als Qualitätsbezeichnung auf Raumkonzepte und Umsetzungsräume im ›offenen Raum‹ angewendet werden, beispielsweise für Ortsräume wie die Quellheiligtümer. Ob es aber das Konzept der Heterotopien bei den hethitischen Lebensformen gegeben hat, stünde zu untersuchen. Wie vorgestellt, gibt es verschiedene Arten von Heterotopien. Mögliche Heterotopien im hethitischen Bereich wären Entsorgungsräume der Ritualrückstände, Umsetzungsräume von Strafen, Bestattungsräume und Festräume. Für das Hethitische stellt sich die Frage, wie diese Arten von Heterotopien nach Ausnahmezustand bzw. abnormem Verhalten zu trennen seien. Diese Frage ist nicht zu beantworten.

Kurz sei andiskutiert, ob sie – wie von Foucault postuliert – in allen und somit auch in der hethitischen Kultur existierten. Ihre Kriterien sind »andere Zeiten«, zeitliche Brüche¹¹⁸⁰, Abschließbarkeit sowie ihre Illusions- und Kompensationsmacht für abnormes Verhalten. Der Begriff »Heterotopie« soll andere, außeralltägliche Ortsräume bezeichnen. Als Begriff ist Heterotopie stimmig und griffig. Das von Foucault vorgestellte Konzept hinter den Heterotopien erscheint aber für die Altertumswissenschaften unbrauchbar. Keines der Kriterien entspricht einer überprüfaren Handlungsweise und die Wahrnehmung der HethiterInnen kann ohne ZeitzeugInnen, d.h. schriftliche Hinterlassenschaften, nicht ergründet werden.

Zusammenfassend ist somit festzuhalten, dass es ein sehr treffendes Wort ist, ›andere‹ Raumqualitäten als Heterotopien zu bezeichnen. Als Konzept ist es jedoch sowohl aus Gründen der Quellenlage als auch aufgrund seiner nicht intendierten Stringenz auf hethitische Raumkonzeptionen nicht anwendbar. Ein Erkenntnisgewinn wird bei der Verwendung dieses Begriffes nicht erwartet, weshalb er nicht eingeführt werden soll.

1172 Foucault 2006, 321–323.

1173 Foucault 2005, 9–22; Foucault 2006, 321–327.

1174 Foucault 2006, 321–323.

1175 Foucaults 2006, 321 f.

1176 Löw 2001, 147–150. 164 f.: Raum ist für Foucault Handlungskontext. Raum als Netzwerk verweist auf den Handlungszusammenhang, den Akt des (an)ordnenden Platzierens und Lagerns.

1177 Löw 2001, 185 f.

1178 Löw 2001, 165.

1179 s. II 1.1.2.1.

1180 Beispielsweise Museen, Bibliotheken, Orte des »Ausnahmezustands« wie Festplätze, Feriendörfer.

II 1.3 Wahrnehmung des ›Ortsraums‹

Einen Ausweg aus dem methodischen Dilemma der kulturspezifischen, anthropozentrischen Wahrnehmung und Produktion¹¹⁸¹ von ›Raum‹ bietet die Auflösung der Wahrnehmung in ihre Wahrnehmungsformen. Wie dargelegt ist ›Raum‹ stets von Menschen verhandelt, dabei ist der Körper der Mittler der Wahrnehmung. Wahrnehmung wird bisweilen sogar als fünfte Dimension interpretiert¹¹⁸².

Der Mensch besitzt in seinem Körper fünf Sinne, mit denen er gleichzeitig seine Umwelt, den Ortsraum wahrnimmt¹¹⁸³. Wir denken durch unsere Sinne¹¹⁸⁴. Durch diese sinnliche Wahrnehmung ist die Identität eines Objektes oder Ortsraums erkennbar bzw. gegebenenfalls anhand seines spezifischen Charakters wiedererkennbar¹¹⁸⁵. Durch die Sinne und deren Bewertung entstehen die Gefühle gegenüber Ortsräumen wie u. a. dem vieldiskutierten Naturraum¹¹⁸⁶. Nach Merleau-Ponty liegt in der Wahrnehmung des einzelnen Menschen die Art und Weise wie er durch das Instrument seiner Sinne konstruiert, was er bemerkt¹¹⁸⁷. Aus der Vielzahl des Wahrnehmbaren wird bewusst und unbewusst ausgewählt. Es ist somit ein gewählter Aspekt und kann der Präsentation des Selbst (Habitus¹¹⁸⁸) zugeordnet werden. Durch Bildung und Sozialisation vorgeformte Wahrnehmung geht »selektiv[er] und konstruktiv[er]«¹¹⁸⁹ vor¹¹⁹⁰, bleibt aber trotz aller Prägungen ein subjektiver Vorgang¹¹⁹¹. Ortsräume funktionieren als Lebenswelten (nur) innerhalb der sozialen Grammatik einer Kultur¹¹⁹². Im Sinne der »phänomenologischen Methode«¹¹⁹³ kann somit nur

1181 Zu Produktion s. II 1.1.2.1.

1182 Dreidimensionaler Ortsraum, vierte Dimension Zeit, fünfte Dimension Syntheseleistung in der menschlichen Wahrnehmung nach Elias 2004, 105–107. Er nennt dies Erleben/Bewusstsein/Erfahrung und weist den Vorwurf, dieses Verständnis sei »metaphysisch« und damit unwissenschaftlich, energisch zurück; s. zur fünften Dimension als ›Argument‹ auch Fleming 2006, 271 f.

1183 Gebauer – Wulf 1998, 300. 303; Tilley – Bennet 2004, 221; Howes 2006, S. XII. 29. 40 f. spricht von einem »sensual turn« seit den späten 1980er Jahren z.B. durch die Arbeiten von P. Stoller oder M. Roseman. In diese Zeit gehört beispielsweise auch der Roman, Das Parfüm. Die Geschichte eines Mörders von Patrick Süskind (Zürich 1985) oder Constance Classen u. a. 1991. David Howes bereitet die Forschungsgeschichte (Howes 2006, 3–58) auf. Dort auch Hinweise auf weiterführende Literatur. Für den multisensorischen Ansatz in der Archäologie s. u. a. Cummings 2002, 249 mit Verweis auf weiterführende altertumswissenschaftliche Literatur. s. auch Classen 1993, 1–7, die darauf hinweist, dass bereits die Festlegung auf fünf Sinne spezifisch für die europäische Welt ist und u. a. auf Aristoteles zurückgeht. Großheim 1999, 329: bei Aristoteles die fünf Wahrnehmungsobjekte »Bewegung, Ruhe, Zahl, Figur und Größe«. A. Koch 2007, 153 kritisiert die Methode von Howes und Classen als beliebig und meint selbst (221): »Raum wird über multisensorische Interaktion codiert«. s. auch Lynch 1968, 10 f.; Ingold 2000, 243–287; dagegen Fleming 2006, 269 f. – Zum Körper A. Koch 2007 mit ihrer Habilitation »Körperwissen«. Brück 2001, 649–664: Körperlichkeit im Rahmen der Altertumswissenschaften; s. II 2.4.

1184 Classen 1993, 59: »[...] we think through our senses«.

1185 Lynch 1982, 131 f.

1186 Böhme 1994a bezieht sich in seinem Artikel auf Passagen in Kants »Kritik der Urteilskraft« und versucht, eine immanente Naturästhetik bzw. Kommunikationskraft der Natur in dieser nachzuweisen. Dies gelingt eher nicht, denn er verkennt, dass auch Kant von der Wahrnehmung (»Empfindungen« genannt) der Naturräume schreibt und die Gegebenheiten

metaphorisch als »gleichsam« der Sprache darstellt und somit eher – allerdings implizit – in der Wahrnehmung die Ursache für eine ›schöne‹ Natur erkennt. Zitiert sei ein Teil der bei Böhme 1994a, 46 verwendeten Passage aus Kant online, 302: »Die Reize in der schönen Natur, welche so häufig mit der schönen Form gleichsam zusammenschmelzend angetroffen werden, sind entweder zu den Modificationen des Lichts (in der Farbengebung [zu Farbe s. II 5.2.1] oder des Schalles (in Tönen) gehörig. Denn diese sind die einzigen Empfindungen, welche nicht bloß Sinnengefühl, sondern auch Reflexion über die Form dieser Modificationen der Sinne verstaten und so gleichsam eine Sprache, die die Natur zu uns führt, und die einen höheren Sinn zu haben scheint, in sich enthalten. So scheint die weiße Farbe der Lilie das Gemüth zu Ideen der Unschuld und nach der Ordnung der sieben Farben von der rothen an bis zur violetten 1) zur Idee der Erhabenheit, 2) der Kühnheit, 3) der Freimüthigkeit, 4) der Freundlichkeit, 5) der Bescheidenheit, 6) der Standhaftigkeit und 7) der Zärtlichkeit zu stimmen. Der Gesang der Vögel verkündigt Fröhlichkeit und Zufriedenheit mit seiner Existenz. Wenigstens so deuten wir die Natur aus, es mag dergleichen ihre Absicht sein oder nicht«.

1187 Merleau-Ponty 1966, 183; Werblowsky 1998, 10; A. Koch 2007, 232 zu Merleau-Ponty, der »Körper als gelebte Erfahrung«.

1188 Löw 2001, 209; zum Habitus s. s. II 2.3.

1189 Löw 2001, 197.

1190 Ingold 2000, 243. 285: eine gesellschaftliche Aushandlung der Sinne bzw. des Sinns. Classen 1993, 5: eine soziale Konditionierung u. a. der Sinne.

1191 Wenn Wahrnehmung objektiv steuerbar wäre, könnte es keine Missverständnisse geben, s. Shields 1991, 23.

1192 Shields 1991, 17; Ullman 2010, 27 unter Bezug auf Cosgrove 1993, 6 f.

1193 Phänomenologie (Post-Prozessualismus): Merleau-Ponty 1996; Tilley 2005, 201–207. Kritische Diskussion zur Phänomenologie auch bei Brück 2005, 45–72. Tilley 1994, 11–14 beschreibt, was Phänomenologie in der Archäologie meint; ebenda 26 f. kritisiert er, dass eine Machtanalyse in

beschrieben werden, welche Stimuli wahrgenommen werden können. Gerade aber die unbewusste Perzeption impliziert eine (politische, kultische) Macht für die Spezialisten, die diese ›atmosphärisch‹ wirkmächtigen Räume herstellen können¹¹⁹⁴.

Sinne sind nicht nur rezeptiv, sondern produzieren auch soziale Welten¹¹⁹⁵ und wecken Erinnerungen¹¹⁹⁶. »An der Herstellung und Klassifizierung der gesellschaftlichen Unterschiede sind alle Körpersinne beteiligt. [...] Mit allen Sinnen machen wir die Gesellschaft und werden zu einem Teil von ihr. Unsere Stellung in ihr und unsere Haltung zu ihr sind zu einem großen Teil Sinnesprodukte«¹¹⁹⁷.

Die Atmosphären des Raumes werden besonders im Rahmen des Ritualgeschehens betont, wobei (syn)ästhetisch¹¹⁹⁸ während der Performanz mehrere menschliche Sinne angesprochen werden. Sie sind bewusst oder unbewusst eingesetztes, raumproduzierendes Mittel der Mächtigen. Die Ansprache der Sinne ist eine »intermodale«¹¹⁹⁹ Qualität und auch deshalb synästhetisch zu nennen, da die Sinne als Instrumente der Wahrnehmung miteinander kommunizieren¹²⁰⁰. Die im allgemeinen Sprachgebrauch implizierte

der phänomenologischen Methode nicht erfolgt. Methodische und theoretische Kritik an der Phänomenologie in der Archäologie bei Barrett – Ko 2009, 275–294, die meinen, dass sich Phänomenologie zumeist durch Ablehnung anderer Konzepte definiert und sich gegen Determinierungen bzw. Generalisierungen sowie gegen politische Instrumentalisierung bzw. Legitimationen in der Geschichte wendet. Unschärfen fänden sich in Tilleys Grundlagen (Husserl oder Heidegger). In dieser Unschärfe liegt auch der Grund, warum eine phänomenologische Methode, wenn man überhaupt von einer (klar definierten) Methode sprechen sollte (vgl. Tilley 2005, 202), nur unter vorhergehender Differenzierung in der Archäologie einzusetzen ist. Das beschreibende Subjekt ist stets das eines modernen und somit nicht systemimmanenten Betrachtenden. Vorstellungen, wie sie HethiterInnen gehabt haben könnten, sind damit nicht zu gewinnen, auch wenn Merleau-Ponty 1996, 7–9 gerade gegen die bei Husserl bereits thematisierte »Reduktionsproblematik« anführt, dass das »Ich« und das »Andere« in der reflexiven Analyse gemeinsam an der Welt teilhaben und Beschreibung möglich ist. Auch Tilley 2005, 207 erteilt der »Objektivität« zwar eine Absage, geht aber davon aus, dass der Raum eine eigene Wirkmacht auf die Wahrnehmung besitzt. Merleau-Ponty schrieb selbst (1966, 14–16), dass alle Weisen des Sehens wahr seien, wenn man sie nicht isoliert und ihren »Kern« mit seiner sinnhaften, d.h. auch teleologischen Seinsstruktur, und existenziellen Bedeutung sucht, der in Bezug zu der einen Wahrnehmung steht. Dies ist eine weitere Schwäche der phänomenologischen Methode für die Archäologie, denn es ist nicht möglich, alle Sehensweisen aufzudecken, derer es aber bedürfte, um den »Kern« zu verstehen. Ein weiterer Vorwurf von Fleming 2006, 267–280 ist, dass die Ideen, die in der phänomenologischen Methode entwickelt werden (z.B. bei Tilley 1994), unüberprüfbar und nicht objektiv wiederholbar sind.

1194 Böhme 1995, 39–48. Mit dieser Begründung plädiert er für eine Kritik der Ästhetik. s. auch Brück 2001, 651. 655. Zum Machtdiskurs s. Maran 2006, 11 f.; zu Macht s. II 3.3.4.

1195 Gebauer – Wulf 1998, 257.

1196 A. Koch 2007, 170: Damit ist in Anlehnung nicht nur das semantische, sondern auch das sensorische Gedächtnis (taktiles, visuelles/ikonisches, haptisches, olfaktorisches) gemeint. Als sensorisches Register postulieren in diesem Zusammenhang manche ein vorlinguistisches

und präkategoriales Ultrakurzzeitgedächtnis. Zur Erinnerung durch Gerüche s. Bischoff 2007, 151–154.

1197 Gebauer – Wulf 1998, 260.

1198 Damit ist nicht das Phänomen gemeint, dass Menschen Farben schmecken oder Zahlen für sie bunt sind, sondern dass in den meisten Fällen der Wahrnehmung mehrere Sinne gleichzeitig angesprochen werden (Multimodalität), wobei es sich um einen von der Phänomenologie inspirierten Ansatz handelt. s. z.B. Merleau-Ponty 1966, 264–269; Tilley 2005, 205 f., von Stackelberg 2009, 51 f.

Haug 2009, 22 f. 225–230 zu (syn)ästhetischen Manipulationen, die in der Werbung kommuniziert werden, 230 Anm. 25: »Das Ohr isst mit«. Ströker 1965, 139 weist auf Husserls ästhetische Synthesis hin, der aber die einzelnen Sinneswahrnehmungen analytisch trennt, wodurch ihrer Meinung nach Materialität und Farbe nicht recht beschrieben werden. Howes 2006, 52 nennt Lawrence Sullivan als einen der frühen Vertreter, der die Multimodalität der Sinne als Einheit der (sensorischen) Bedeutung untersuchte.

1199 Zu Intermodalität s. A. Koch 2007, 161–164. Im ›Normalfall‹ werden Ereignisse ganzheitlich wahrgenommen.

1200 Merleau-Ponty 1966, 264–269 ähnlich. Im Unterschied zu diesem Autor soll der Begriff »synästhetisch« nicht ausschließlich auf das »Hören von Farben« und »Sehen von Tönen« angewendet werden (wie es auch bei A. Koch 2007, 163 beschrieben ist). Böhme 1995, 54 f. 75–79. 85–98 spricht ebenfalls von Synästhesien (z. B. hohen Tönen, warmen Licht) und erinnert an die sinnlich-sittliche Farbenlehre Goethes. Dieser verwendet solche Ausdrücke aber lediglich als metaphorische Sprache, auch wenn sie auf Erfahrungen basieren. Im Unterschied hier der Begriff die multimodale Wahrnehmung in Ortsräumen und Ausstattung des Ritualgeschehens mit Faktoren, die auf verschiedene Sinnesperzeptoren wirken können. Die Bewertung dieser Faktoren ist im größten Maße kulturspezifisch, d.h. anerzogen bzw. erinnerungsabhängig. Classen 1993, 135 f. plädiert mit ihrem Werk für eine Untersuchung verschiedener Sozialsysteme anhand ihrer Sinneswahrnehmung und weist da vor allem auf das »interplay of the senses«. Ebenda 136 f.: Die Art der kulturellen Wahrnehmung ist die Art des Verständnisses von der Welt, drückt die Ideale, Hoffnungen und Ängste einer Gesellschaft aus und bezeichnet deren moralische

Wertung einer künstlerischen »Ästhetik« ist hier nicht gemeint¹²⁰¹. Auch wenn die Sinneswahrnehmungen und ihre Beurteilungen kulturell geprägt sind¹²⁰², gibt es wiederkehrende Merkmale, die beschrieben werden können¹²⁰³. So erhöht die (gleichzeitige) Ansprache aller fünf Sinne, die Wiederholung¹²⁰⁴ und die Körperintensität¹²⁰⁵ die Plastizität des Erlebten¹²⁰⁶. Teilweise ist diese Wahrnehmung präreflexiv und kann unbewusst auf den Menschen wirken¹²⁰⁷. Vor allem dezente Gerüche, Helligkeit, Temperaturen, Bodenbeschaffenheit, der Grad der Muskelanspannung und Ähnliches zielen eher auf den unbewussten Teil der Wahrnehmung¹²⁰⁸. Löw beschreibt wie folgt die Wirkung von Objekten auf der Ebene der nicht-visuellen Reize: »Man denke zum Beispiel an den Computer, der leise vor sich hin surrt und somit über seine Form und Ausdehnung hinaus wirkt, oder an Gerüche, die von Objekten ausgehen, bzw. an die Suggestivkraft von Farben¹²⁰⁹. Diese Außenwirkung der sozialen Güter ist nicht einfach nur als symbolische Wirkung zu erklären¹²¹⁰, sondern es ist eine Beeinflussung der Menschen durch wahrnehmbare Gerüche, Töne oder Farben, die zwar von den sozialen Gütern ausgehen, aber nicht an die Sichtbarkeit der Objekte gebunden sind.«¹²¹¹.

Die Konstitution von Ausnahmezuständen geschieht u. a. durch synästhetische, menschliche Wahrnehmungen. Katherine von Stackelberg verwendet eine solche, eher kognitive (Raum-) Theorie, an die sich in diesem Fall angelehnt werden soll¹²¹². Sie hält den somatischen Effekt für einen wichtigen Bestandteil vor allem der von ihr untersuchten (römischen) Gärten, die für ein synästhetisches Empfinden erschaffen worden sein sollen¹²¹³. Beispielsweise wurden Skulpturen für römische Gärten so ausgewählt – nämlich Gottheiten,

Beziehungen. Giddens 1997, 97 weist ebenfalls auf die Kopplung der Sinne hin, eine Benennung findet er dafür allerdings nicht.

1201 Vgl. Böhme 1995, 24 f. 30 f. z.B. auch gegen eine Ästhetik als Hintergrundwissen zur Kunstkritik; vgl. »Religionsästhetik« als Bezeichnung des sinnlich wahrnehmbaren Anteils der Religion; A. Koch 2007, 6. 62. 79–98. 286.
1202 Besonders betont bei Ingold 2000, 281–285, hier u. a. Kritik an Howes unter Bezug auf das nicht verfügbare Werk D. Howes (Hrsg.), *The Varieties of Sensory Experience* (Toronto 1991). Howes 2006, S. XIII f. XX. XXII: Sinne sind kulturspezifisch und nur sozialisiert vorstellbar. 14 nach Hall 1966, 2) »people from different cultures [...] inhabit different sensory worlds«, die aus »thermal space, acoustic space, olfactory space« bestehen können. Ingold 2000, 285 zitiert und erwidert Classen 1993, 5: »Making sense«, in short, lies not in the subjection of human nature to social conditioning [...], but in the involvement of whole persons with one another, and with their environment, in the ongoing process of social life«. Ernst Cassirer, *Structuralism in Modern Linguistics*, Word 1, 1945, 99–120, auf den sich Bourdieu bezieht, betont laut Shields 1991, 32, dass: »[E]xperience is a system« and consequently the »objective world« is constructed through the imposition of cultural categories on reality«. Einen Wechsel in der Religionsästhetik sieht A. Koch 2007, 153 f. einhergehend mit der Reformation. Seit dieser Zeit fokussiere die Religionspraxis auf auditive Reize.

1203 Laut Lewis-Williams – Dowson 1988, 201–217. 232–245 und Ouzman 2002, 33 f. basiert dieses »entopic phenomaena« Genannte auf dem allen Menschen bzw. sogar allen Säugetieren gegebene, »biologische« Zentrale Nervensystem. Es sind unter Halluzinationen hervorgehobene, geometrische und ikonische »visual sensations«. Halluzinationen können ihrer Meinung nach nicht nur unter Drogen, sondern auch unter Schlafentzug, rhythmischen Bewegungen, Hyperventilation u. a. entstehen.

1204 A. Koch 2007, 81.

1205 A. Koch 2007, 157. 227 f. 156: »Besonders körperintensive bzw. belastende religiöse Handlungen oder

lang andauernde Festtags-, Pilger-, Gottesdienstabläufe oder klösterliche Tagesrhythmen basieren auf sehr ähnlichen Herausforderungen wie jene, die an Sportlerkörper herangetragen werden. Sie machen sich daher ähnliche Bewegungsabläufe und Übungen zunutze [...]«, wobei nach Koch eine hohe Belastungsreizintensität (Stärke des Einzelreizes), Reizdichte (zeitliches Verhältnis von Belastungs- und Erholungsphasen), Reizdauer (Einwirkungsdauer eines Einzelreizes bzw. einer Reizserie), Reizumfang (Dauer und Zahl der Reize pro Inszenierungseinheit) und Reizhäufigkeit (Frequenz der Reize, z. B. die Häufigkeit der Teilnahme an Gesang, Meditation, Gebet, Gottesdienst) entscheidend sind und verschiedene Regenerationszyklen erfordern.

1206 Howes 2006, 17. 52 f. Allerdings weist Howes darauf hin, dass sich die »Botschaften« der einzelnen Sinne bisweilen widersprechen können.

1207 Dies wird dann Atmosphäre genannt und äußeren Umständen zugeschrieben, bisweilen sogar (s. Verweise bei Böhme 1995, 96) als eigener Sinn (Intuition) angesprochen.

1208 A. Koch 2007, 208. 213. 226–228 vor allem zu Muskelanspannung.

1209 Zu Farbe/Farbenlehre s. II 5.2.1.

1210 Zur Interpretation von Symbolen s. Renfrew 1994a, 47–54; Renfrew 1994b, 5–9: Menschheit definiert durch den Gebrauch von Symbolen. Alles menschliche Handeln sei symbolisches Handeln, ähnlich Cassirer 2006, 28–31: Mensch als »animal symbolicum« statt als »animal rationale«.

1211 Löw 2001, 194.

1212 Zur kognitiven, nicht emphatischen Methode in der Archäologie s. Hodder 1993, 253–257; Renfrew 1994b, 3–12; Renfrew 2005, 41–45.

1213 von Stackelberg 2009, 50 f. unter Anlehnung an Lefebvre 2001, 194–207 zum Körper als (Ver)Mittler in der Wahrnehmung. Sie verweist weiterhin auf den Ansatz von Lynch 1968, 60–109; Lynch 1982, 131–150, dessen kognitives Ordnungssystem von Städten eine subjektive, aber auch erinnernde Wahrnehmung des Raums als

die mit der ›Natur‹ verbunden sind –, dass sie eine repetitiv assoziative Stimmung erzeugten¹²¹⁴. In Anlehnung soll auch bei den Beobachtungen der Ortsräume und der Raumkonzeptionen stets beschrieben werden, welche synästhetischen Eindrücke auf die Teilnehmenden des Ritualgeschehens im Umsetzungsraum/in der Lebenswelt im ›offenen Raum‹ gewirkt haben können. Die Wirksamkeit – bei von Stackelberg der Gärten – wird besonders durch die mannigfaltigen Sinneswahrnehmungen deutlich: das Geräusch fallenden Wassers, ein Windzug im Gesicht, der Duft von Blumen.

Das hier zur praktischen Wahrnehmung des Ortsraums Gesagte wird später zur Entwicklung des Scape-Modells aufgegriffen¹²¹⁵.

II 2 Lebensform(en)theorien und ihre Anwendbarkeit

Im Folgenden nähern wir uns auf theoretischer Ebene der Perspektive des Menschen, seiner oder ihrer Ausstattung, Inszenierung und Körperlichkeit, Wirkungsfähigkeit (Agency) und der kollektiven Form: der Gesellschaft.

Die Teilhabe an Aktivitäten wird zumeist durch zwei Faktoren bestimmt: einerseits durch persönliche Dispositionen, d.h. (üblicherweise geteilten) Habitus, ihre Wirkungsfähigkeit und Körperlichkeit und andererseits durch rahmende gesamtgesellschaftliche Phänomene. Menschliche Lebensformen und Gesellschaften stehen, wie bereits oben angeführt, in einem wechselseitigen Verhältnis zum (sozialen) Raum und der Zeit¹²¹⁶.

II 2.1 Begriff »Lebensform«

An erster Stelle ist die Bezeichnung von Menschen im Rahmen der Altertumswissenschaften zu diskutieren. Die modernen Bezeichnungen »Individuum« und »Subjekt« bergen ihre Probleme. Individuen mit ihrer Motivation, Wahrnehmung, Körperlichkeit und Handlungsweise sind anhand des überlieferten Materials für AltertumswissenschaftlerInnen kaum auszumachen. Außerdem ist es ideengeschichtlich ein relativ junges Phänomen, sich mit dem Menschen als Individuum, d.h. als selbstreferenzierendem Subjekt, auseinanderzusetzen; dies findet erst seit der Aufklärung statt¹²¹⁷. Daher sollen eher Gemeinsamkeiten und die aus Menschen gebildeten Gruppen als »Lebensform(en)«¹²¹⁸ bezeichnet werden¹²¹⁹. Lebensformen stehen in Abhängigkeit zu Sozialisation (Habitus, sozialen Distinktionen), Zeit und Raum¹²²⁰. Sie bilden nach

Grenzen, Distrikte, Geländepunkte, Knotenpunkte und Wege mit einem bedeutsamen Inhalt annimmt und Raum in lebendigen Bewegungen mit synästhetischem Effekt erfahrbar werden lässt. Ein ähnlicher Ansatz bei Ouzman 2002, 30–41. Nach Classen 1993, 22 orientierte sich in römischen Gärten die Bepflanzung mehr an dem Duft der Pflanzen als an deren Aussehen.

1214 von Stackelberg 2009, 27.

1215 Zum Scape-Modell s. II 5.

1216 Zum (sozialen) Raum s. II 1.

1217 Luhmann 1977, 30; Foucault 1984, 42: Der Gedanke des Individuums, des autonomen Selbst, hatte in der Aufklärung und bei Descartes seinen Ursprung. Auch die Bewertung des Selbst und der Person sind kulturabhängig. Ethnologische Vergleiche belegen nach Brück 2001, 652–656. 661 f., dass nicht alle Kulturen das Selbst in Abgrenzung zu anderen Personen definieren, sondern sich – also den eigenen Körper – als integrativen Bestandteil einer Gruppe fühlen.

1218 Böhme 1995, 55 übersetzt das griechische *ethos* mit »Lebensform«. Eigentlich heißt es aber nach Gemoll 1997, 241 »Gewohnheit, Sitte, Brauch«.

1219 Das bedeutet mit Brück 2001, 664 nicht, dass Menschen keine Handlungspotentiale hatten: »This is not to argue that people are wholly constrained by their social context; on the contrary, a contextualized conception of selfhood liberates the person from static and unimodal models of identity, producing socially adept and active persons who work within the flexible milieu that constitutes society«.

1220 Definition bei Hillmann 2007, 485 f.: »allg. Bezeichnung für eine einzelne Art von Lebewesen (Pflanzen- oder Tierart), die in Bezug auf artspezifisch bedeutsame Umweltbedingungen bestimmte Anpassungserscheinungen zum Ausdruck bringt«. Der Mensch hingegen brachte unterschiedliche Lebensformen hervor. Soziologisch ist Lebensform »eine komplexe Weise der Lebensbewältigung, die von bestimmten Vorstellungen, Ideen und Werten getragen wird, die durch spezifische Normen, Sanktionsmechanismen und Strukturverhältnisse das Zusammenleben reguliert und im alltäglichen Handeln von Menschen zum Ausdruck kommt. [...Lebensformen] sind somit konkrete, sinnhaft-ganzheitlich angelegte Ausprägungen des integrativen Verflechtungszusammenhanges von

Ludwig Wittgenstein »eine letztgültige, pragmatische und kommunikative Basis« der Erkenntnis von intersubjektiver Kommunikation und der Austauschbarkeit von Erkenntnis, z. B. im Rahmen von Ritualen¹²²¹. Diese Gemeinsamkeiten sind je nach Gruppe (vor)verhandelt; bisweilen prägen Lebensformen sogar eigene Sprachformen oder eigenes »Körperwissen«¹²²². Mit Lebensform kann sowohl die Einzelperson als auch die Gruppe bezeichnet sein. Dabei steht zu beachten, dass Menschen nicht bei all ihren Tätigkeiten Teil des gesellschaftlichen Umsetzungsraums sein müssen und es innerhalb einer Gesellschaft verschiedene Lebensformen (Gruppen und Einzelne) gab und gibt. Einzelne Lebensformen befinden sich darüber hinaus gleichzeitig in mehreren (Macht-)Geflechten von Lebensformen – u. a. ideologischen, ökologischen, militärischen, politischen – und deren Diskursen¹²²³.

II 2.2 Begriff »Gesellschaft«

»Gesellschaft« wird hier als soziale Gemeinschaft mit einem gemeinsamen Identitätsgefühl in einem »diskursiven Feld«¹²²⁴ in einem verbindenden Raum-Zeit-Gefüge und einem institutionalisierten Gefüge von ermöglichendem, aber auch einschränkendem Charakter mit normativen legitimatorischen Mustern verstanden¹²²⁵. Die oftmals implizite Verbindung von Zwang bzw. »Macht«¹²²⁶ und Gesellschaft bzw. Gesellschaft als biologisches System (wie bei Durkheim) wird nicht verfolgt. Gesellschaft bildet eher den wechselseitig wirksamen »Kontext«¹²²⁷, in dem Raumkonzepte und Umsetzungsräume, d. h. Landschaften und Lebenswelten, ermöglicht und verwirklicht werden. Untersucht wird dabei die »logic of common spatial perceptions accepted in culture«¹²²⁸.

Die Partizipation der Lebensformen an einer Gesellschaft ist nicht zu verwechseln mit der Übereinstimmung mit allen Werten. In jeder Gesellschaft dürften verschiedene soziale Wirklichkeiten der Lebensformen existiert haben. Die Gesamtheit der Lebensformen ergibt die Gesellschaft.

Gesellschaftliche Institutionen können nach Erving Goffman auf fünf verschiedene Weisen analysiert werden: erstens technisch unter dem Gesichtspunkt ihrer Wirksamkeit als organisiertes System zur Erzielung bestimmter Zwecke, zweitens politisch unter dem Gesichtspunkt der sozialen Kontrolle der Handlungen, die verlangt und ausgeführt werden können, drittens strukturell mit ihren Statusunterscheidungen, den sozialen Beziehungen und dem Image¹²²⁹, viertens kulturell mit ihren (moralischen und normativen) Wertsetzungen sowie fünftens dramaturgisch aus der Perspektive der Ordnungsprinzipien der Eindrucksmanipulation¹²³⁰.

Allerdings ist zu bedenken, dass ein Satz wie »Die Regierung hat beschlossen« verheimlicht, dass auch gesellschaftliche Phänomene wie Regierungen, Strukturen und auch die Gesellschaft selbst aus AkteurInnen bestehen¹²³¹.

Für Gesellschaften kann nach Alexander Gramsch davon ausgegangen werden »[...], dass es universelle soziale Werte und Ideale wie Kontinuität und Einigkeit der Gruppe gibt, die in grundsätzlich jeder Gesellschaft bestehen und das Handeln mitbestimmen«¹²³². Anthony Giddens schlägt als eingebrachte Eigenschaften der Interaktionen Vertrauen und Taktgefühl vor, die vor »dem Hintergrund der Beziehungen zwischen dem grundlegenden Sicherheitssystem, der Aufrechterhaltung (in der Praxis) eines Gefühls von

Kultur, Gesellschaft und menschlicher Persönlichkeit. Eine L[ebensform] kann nicht nur einem Individuum eigentümlich sein, sondern betrifft gewöhnlich Personen, die in verschiedenartigen sozialen Gebilden und Kollektiven zusammenleben«.

1221 Wittgenstein 1984; Krieger – Belliger 2006, 22.

1222 Wittgenstein 1984; A. Koch 2007, 280.

1223 Brück 2001, 649. 651 f. 655: Monumente konnten nicht nur im Rahmen eines Machtdiskurses aktiviert werden; zu Macht s. II 3.3.4.

1224 Foucault 1970: Kultur als »diskursives Feld«; Duncan 1990, 4. 16 f.

1225 Diskussion bei Giddens 1997, 215–227. 337 Nr. 8; Verweis auf E. Durkheim, Die Regeln der soziologischen Methode (Frankfurt a. M. 1984) 93 f.

1226 Giddens 1997, 337 f.; s. auch Brück 2001, 649. 651: zu Macht als Grundlage und nicht als Manifestation von Ungleichheit; Maran 2006, 11 f., s. II 3.3.4.

1227 Nach Duncan 1990, 4.

1228 Shields 1991, 29.

1229 Zu Image s. II 5.2.1.

1230 Goffman 2010, 218–220; s. auch Exkurs.

1231 Giddens 1997, 235. 278 f.

1232 Gramsch 2003, 45.

Seinsgewissheit und dem Routinecharakter der sozialen Reproduktion, die die Handelnden in kompetenter Weise organisieren, interpretiert werden können«¹²³³.

An dieser Stelle sei auch kurz angeführt, dass der in der Literatur bisweilen synonym für Gesellschaft verwendete Begriff »Struktur« Implikationen von Stabilität, Hierarchie und Rationalität in sich trägt¹²³⁴. Dynamische Elemente fehlen ihm. Um die Dynamik in einer Gesellschaft zu benennen, könnte der Begriff »Formationen« verwendet werden, was aufgrund der Verwendung des Begriffs »Lebensform« nicht notwendig erscheint.

II 2.3 Lebensform(en) und Habitus

Gemeinsamkeiten der Lebensformen wurden von Bourdieu in seinem Habitus-Konzept untersucht¹²³⁵. Laut Bourdieu gibt es innerhalb einer Gesellschaft »feine soziale Unterschiede«, die der Positionierung des Subjekts dienen¹²³⁶. Menschen handeln zwar für sich selbst, bleiben aber eingebettet in ihren sozialen Kontext, Erziehung und Prägung (Vorbilder, Modelle, Ideale, Sprache), worin andere Menschen als RezipientInnen und ebenso als Beeinflussungselemente agieren¹²³⁷. Bourdieu beschrieb die Mittlerfunktion des Wie, die der Habitus zwischen »Struktur«/»Formationen« und »AgentIn«, – hier Gesellschaft und Lebensform genannt – besitzt.

Das Habituskonzept bietet nach Hans-Ulrich Wehler eine über die Funktion eines heuristischen Instruments hinausreichende Theorie mit dem Ziel, Kultur und Sozialstruktur, individuelle und klassenspezifische Prägung und soziale Praxis miteinander zu verbinden¹²³⁸. Dabei sind »Klassen« durch Unterschiede bewusst und unbewusst »hergestellt« und nicht »gegeben«¹²³⁹. Diese Unterschiede bilden das soziale »Gesamtkapital« eines Menschen. Die feinen sozialen Unterschiede in der Gesellschaft zeigen sich gewandelt auch im Umsetzungsraum¹²⁴⁰. Untersuchbar ist dabei »die räumliche Übertragung gesellschaftlicher Unterschiede«¹²⁴¹. Die Einbindung des Habitus-Konzeptes entspricht dem in der fünften These von Löw formulierten Zusammenhang: »Räume bringen Verteilungen hervor, die in einer hierarchisch organisierten Gesellschaft zumeist ungleiche Verteilungen bzw. unterschiedliche Personengruppen begünstigende Verteilungen sind«¹²⁴².

Allerdings meint Bourdieu, dass es auch einem kritischen Wissen nicht gelinge, über den »realen, erfahrbaren Raum« hinaus die Einschreibungen der Gesellschaft und den Produktionsmodus des Raumes zu erkennen, denn dieser sei deformiert. Daher stellt er laut Hans-Jürgen Macher den »sozialen Raum«, »in dem die sozialen Differenzen zwischen den Akteuren den räumlichen Differenzen entsprechen«¹²⁴³, in den Mittelpunkt seiner Untersuchungen, den er mithilfe der »Brille« des Habitus-Konzeptes erschließen will¹²⁴⁴. Die Klassenlage – die Position im »sozialen Raum« – prägt die Konstitution von (sozialen) Räumen¹²⁴⁵.

1233 Giddens 1997, 140.

1234 Shields 1991, 32.

1235 Bourdieu 1977, 72–86; Bourdieu 1982, 171–210; Bourdieu 2006, 354–366; s. auch Wehler 1988; Gebauer – Wulf 1998, 47: Der Habitus wird mithilfe der Vernunft des Körpers konstruiert und ist ein Gesamtkonstrukt Mensch als Syntheseleistung; Barrett 2005, 133–137.

1236 Bourdieu 2006.

1237 Gebauer – Wulf 1998, 7. 17; zu RezipientInnen s. II 4.1.2; zu Vorbildern s. II 4.3.2.

1238 Wehler 1988, 33.

1239 Bourdieu 2006, 365.

1240 Im (materiellen) »sozialen Raum«, s. auch Löw 2001, 179–183 zu Bourdieus Raumverständnis. Löw meint, sozialer Raum sei als bildhafte Metapher gedacht; Macher 2007, 14.

1241 Macher 2007, 70.

1242 Löw 2001, 272; Macher 2007, 38.

1243 Macher 2007, 14.

1244 Löw 2001, 183 kritisiert an Bourdieus Konzept, dass es ihm nicht gelinge: »Raum (außer im metaphorischen Sinn) relativistisch oder relational zu denken«. In diesem Konzept sollen die Möglichkeiten, Wechselwirkungen zu untersuchen, fehlen. Macher 2007, 40 weist darauf hin, dass diese Kritik in Löws relationalem Raumverständnis angelegt ist, welches einen absoluten, menschenleeren Raumbegriff ablehnt, der aber als Ort mitgedacht werden soll (zu Ort s. II 1.1.1). Für Lefebvre und Bourdieu sei laut Macher 2007, 40 hingegen »die entscheidende Relation jene zwischen Raum und Gesellschaft[, wobei d]ie Frage, ob der Raum absolut oder relativ bzw. relational gedacht wird, [...] zweitrangig [ist], solange nicht außer Acht gelassen wird, dass sowohl Raum als auch Gesellschaft nur in ihrer Relation zueinander zu begreifen sind, das heißt sich gegenseitig hervorbringen«.

1245 Löw 2001, 183 zu Bourdieu.

Bourdieu meint, dass der »reale Raum« keinen Zugang zur Erschließung des gesellschaftlichen Produktionsmodus biete. Den ArchäologInnen steht jedoch zumeist nur der ›reale Raum‹ (›Ortsraum‹) zur Verfügung, denn Menschen als analytische Größe fehlen im archäologischen Material. Dies entzieht auf den ersten Blick der Archäologie die Möglichkeit der Argumentation der Rekonstruierbarkeit von Gesellschaften durch architektonische Einheiten, wogegen contra Löw bereits argumentiert wurde¹²⁴⁶. Dieses Problem kann umgangen werden, indem die – allerdings in ihrer Aussagekraft begrenzten – schriftlichen Hinterlassenschaften in der Quellenkritik unter diesen Fragestellungen reflektieren werden. Die Frage nach dem »Wie« der Formation setzt weiterhin bei der Körperlichkeit mit ihren Wahrnehmungsstufen (Scapes) und den Elementen der Inszenierungen an und dient in diesem neu erarbeiteten theoretischen Rahmen der Analyse des sozialen bzw. des ›offenen Raums‹.

Den Schwerpunkt bildet die Untersuchung des (hethitischen) Ritualgeschehens, dem *per definitionem* eine Inter-Subjektivität eingeschrieben ist¹²⁴⁷. Glaubensvorstellungen und Rituale sind in vor-aufklärerischer Zeiten keine individuelle Entscheidung, sondern Ausdruck der Lebensformen und der (sozialen) Positionierung.

Die Fragen, die Wehler mit dem Habituskonzept stellt¹²⁴⁸, sind weitaus differenzierter als die Fragen nach dem »Wie«, die an das altertumswissenschaftliche Material gestellt werden sollen. Für eine nachvollziehbare und nicht nur spekulative Beantwortung der Wehlerschen Fragen fehlen der Altertumswissenschaft jedoch die Quellen. Naheliegender wäre es, im Anschluss an die oben beschriebenen ›Qualitäten‹ des ›offenen Raums‹¹²⁴⁹, nach den Motivationen der Lebensform für die Umsetzungsräume zu fragen. Dieses ist aber für Altertumswissenschaften kaum zu beantworten.

Die Entwicklung des Habitus-Konzeptes bei Bourdieu ist nach Rob Shields keine Erklärung für sich¹²⁵⁰. So fehle die Beantwortung der Frage, wie dieses funktionieren kann. Weiterhin beschreibe Habitus »Klassenunterschiede« bzw. setze diese voraus. Bei einer raumbasierten Untersuchung von Kulturen ist dies anders, denn jede der Lebensformen existiert in kollektiv verhandelten Räumen. Diesem widmete sich die Untersuchung Goffmans, die bezüglich der Umsetzungsräume und Raumkonzeptionen mit ihren Bühnenmetaphern besprochen wird¹²⁵¹.

Die Untersuchung der Verbindung von Habitus und manipulativ-inszeniertem Bild ist ein Teil des praktischen Weges zur Beantwortung der Frage nach der Art der Gestaltung. Er wird diskutiert im Rahmen der visuellen Wahrnehmung¹²⁵².

II 2.4 Lebensform(en) und Praxis: Körperlichkeit

Menschen besitzen in soziologischer Betrachtungsweise eine Doppelnatur. Sie sind Angehörige einer biologischen Gattung und somit zwar Teil der ›Natur‹/Umwelt, doch durch ihre Vernunft und ihren ›Geist‹ auch Kultur- und Vernunftwesen (Lebensformen) und somit in einer Sonderstellung von der ›Natur‹/Umwelt distanziert¹²⁵³. Auf dies und vor allem auf den Umstand, dass die Trennung wiederum kulturabhängig – einerseits in der Entwicklungsgeschichte einer einzelnen Lebensform, andererseits in der distanzierteren Reflexion – geschaffen ist, wurde hingewiesen¹²⁵⁴. Daraus resultieren aber auch Fragen bezüglich der

1246 s. II 1.1.2.1.

1247 Zur Inter-Subjektivität s. II 3.1.1.

1248 Wehler 1988, 33: »a) Durch welche strukturellen Einflüsse wird der Habitus formiert? [...] b) Wie hängt der Habitus von der klassenspezifischen Position ab? Wie entsteht ein Klassenhabitus? c) Wie beeinflusst der Habitus die Handlungssituationen? Wie entscheidet er über Handlungsoptionen? d) Welche Praktiken stabilisiert oder erzwingt der Habitus, [...] e) Welche geschlechtsspezifischen Prägungen kennzeichnen den ›vergeschlechtlichten‹ Habitus [die Lebensform]? Welche ›vergeschlechtlichenden‹ Auswirkungen verdienen besondere Aufmerksamkeit?«.

1249 Zu Qualitäten s. II 1.2.

1250 Shields 1991, 32–38: bes. 37: »Because *habitus* is postulated to exist, even if the claim remains shadowy, it is then presumed to be the cause of the routines it was proposed to explain. [...] *Habitus* is a putative entity endowed with causal powers but it is difficult to prove that it is the cause of anything«.

1251 Zu Bühnenmetaphern s. II 4.2 sowie Shields 1991, 36; Goffman 2010.

1252 s. Kapitel unter III 2.

1253 Groh – Groh 1994, 18–20.

1254 s. bes. Lévi-Strauss 1969, 3–11; Bloch – Bloch 1980, 25–41. Gramsch 2003, 41. 45 führt Gegenbeispiele aus der Ethnologie an.

körperlichen Wahrnehmung und vor allem, inwieweit diese von körperlichen Prädispositionen und Handlungen ausgeht¹²⁵⁵.

Die aktive Wahrnehmung des ›(offenen) Raums‹ durch den Körper der Lebensform als Mittler wurde bereits diskutiert¹²⁵⁶. Die Plastizität des »Körpers«¹²⁵⁷ mit seinen Wahrnehmungen macht ihn zum Mittler zwischen der Lebenswelt und der Lebensform¹²⁵⁸. »Bewegung steht im Zentrum einer Apparatur des Sehens, Tastens und Verarbeitens von Sinneseindrücken«¹²⁵⁹ und es ist die synästhetische Leistung des Körpers, diese zu einem Bild der (Lebens-)Welt zu machen und dieses zu inkorporieren¹²⁶⁰. Der Körperleib ist dieses Zentrum der Wahrnehmung, während er gleichzeitig weder festgelegt noch in eine Richtung orientiert ist. Allerdings kann seine Position im Verhältnis zu den Anforderungen verändert werden¹²⁶¹ und seine Wahrnehmung ist kulturspezifisch¹²⁶².

Die eher passive Sichtweise auf den Körper macht ihn wiederum zu einem Teil des Bildraums und zu einer Art Vorbild. In seinem Verhalten und Habitus kann er der ›aktiv-mobilen‹ Visionscape zugeordnet werden, wobei zu beachten ist, dass auch sein Verhalten eindruckliche/inkorporative Wirksamkeit besitzt¹²⁶³.

Exkurs: Anwendbarkeit auf hethitische Lebensformen und Gesellschaft

An dieser Stelle ist es nun passend, als Anwendungsbeispiel – über die Anwendung im Kontext der Scapes hinaus – zu überlegen, was die Rede von hethitischer Gesellschaft und Lebensform meint bzw. wie diese konstruiert werden konnte.

»Hethitisch« als Terminus für die Sprache und Kultur des spätbronzezeitlichen Anatoliens ist aus der Konvention kaum wegzudenken, auch wenn Claudia Glatz überzeugend die Bezeichnung verabschiedet und »north-central Anatolian (NCA)« für die Benennung der materiellen Kultur vorschlägt¹²⁶⁴. Sie spricht sich

1255 Zu Wahrnehmung s. II 1.3.

1256 Zu Wahrnehmung s. II 1.3.

1257 A. Koch 2007, 45–57. 67–75, bes. 75: »In seinem Beitrag in »Method and Theory in the Study of Religion« möchte P. C. Johnson an ethnografischen Beispielen die unüberschaubar gewordenen Modelle des Körpers für die religionswissenschaftliche Forschung sortieren (2002). Er unterscheidet zwischen den Hauptmodellen des semiotischen Körpers (der Index institutioneller Diskurse ist, z. B. Foucault), des ›lived body‹ (dem phänomenologischen Körper in der Tradition von Merleau-Ponty) und dem produktiven wie produzierten Körper (Modelle, die das Wechselverhältnis von Körperhabitus und Körperpraktiken besonders in den Blick nehmen, z. B. K. Marx, P. Bourdieu). Besonders im Feld sei es wichtig, sich des Modells und weiterer sieben Thematisierungen des Körpers, die er differenziert, bewusst zu sein, da mit jedem Modell eine andere Strategie verfolgt werde. Seine Aufklärung über Körpermodelle steht damit in einem herrschaftskritischen Rahmen und in der ethnologischen *political correctness*, die Fremdes nicht verzerren möchte« (Kursivierung im Original).

1258 Merleau-Ponty 1966, 89–236. Bell 1992, 49 f.: »body, soul, society-everything merges«, die nur als Ganzes zu untersuchen seien. Ähnlich Ingold 2000, 244: »[...] perception is not an ›inside-the head‹ operation, performed upon the raw material of sensation, but takes place in circuits that cross-cut the boundaries between brain, body and world«. Brück 2001, 650: Körper belebt die erfahrene Welt und ist Mittler zwischen Individuum und Welt, wodurch ihrer Meinung nach der implizite Dualismus von Subjekt – Objekt aufgehoben werden soll. Des Weiteren führt Brück 2001, 651. 655 an, dass Körper

möglicherweise im Altertum weniger objektiviert, vom ›Geist‹ getrennt wahrgenommen wurden, als es in der Gegenwart der Fall ist, wobei heute der Körper in seiner Trennung vom ›Geist‹ als manipulierbar angesehen wird. Allerdings ist der Körper (»Leib«) nicht nur Mittler, sondern hat sich laut Gebauer – Wulf 1998, 30. 53 f. 151 f. die soziale Welt einverleibt. Er ist somit kein Mittler zwischen Mensch/Person/Ich und Welt, denn diese ist eine »körperlich konstituierte Sozialwelt«. Es sei hier aber auf das biologische Potential aufmerksam gemacht, das sowohl Handlungen ermöglicht als auch beschränkt. Dagegen meint A. Koch 2007, 279, dass menschliche Sinnlichkeit und Körperlichkeit autonom seien, s. auch Robb 2005, 6.

1259 Gebauer – Wulf 1998, 33; A. Koch 2007, 182: »In der Bewegungspsychologie ist die Bewegung eine wichtige Form der Wissensrepräsentation. Integrative und multimodale Gedächtnistheorien untersuchen das motorische Gedächtnis und seine Interaktion mit verbalen Gedächtnisprozessen. [...] Manche Ansätze gehen von einem ursprünglich motorischen Anteil in allen Kognitionen aus.«
1260 Gebauer – Wulf 1998, 39. 46. Auch Normen werden inkorporiert; zu Synästhesie s. II 1.3.

1261 Ströker 1965, 32–42.

1262 Howes 2006, 30–32 unter Berufung auf Douglas 2008 [Howes verwendete die Ausgabe von 1966, 116. 128], zu Wahrnehmung s. II 1.3; zur Vermittlung des Körpers II 4.1.4.

1263 Zu Verhalten s. u. a. II 4.3; bes. zur Inkorporation s. II 4.3.2; Anwendung s. z. B. Lebensformen in der inszenierenden Visionscape III 2.3; bei Körperhaltungen s. III 6.1.1/III 6.2.1.

1264 Glatz 2009, 129 f.

für eine weniger zentralistische Interpretation aus und mahnt zu Recht, dass »[t]he extension of the term Hittite, in both its cultural and political connotations, to less easily identifiable monuments on the basis of stylistic similarities, however, masks a crucial diversity of authorship and, associated with it, of multiple ideological and political intentions in the power-political playing field of LBA Anatolia«¹²⁶⁵. Hinzu kommt, dass auch die sogenannten hethitischen Schriftquellen kein einheitliches Bild bieten. Die Gottheiten stammten aus verschiedenen Kultsphären und wurden mit ihren jeweiligen Sprachen (hattisch, palaisch, luwisch, hurritisch, hethitisch) angesprochen; sie waren jedoch alle Bestandteil der hethitischen Mindscape. Die genannten Sprachen und Elemente gehörten – soweit nicht anders belegt – zur damaligen Lebenswelt, die aus verschiedenen Einflüssen wie ein Amalgam aufgebaut war und ein »complex web of interactions«¹²⁶⁶ bildete. Diese Interaktionen fanden zwischen verschiedenen kulturellen, linguistischen und sozialen Lebensformen innerhalb eines zeitlichen und räumlichen gemeinsamen, gesellschaftlichen Rahmens statt¹²⁶⁷. Das ältere hattische Pantheon ging beispielweise in das hethitische über und auch die hethitische Verwaltung stand in hattischer Tradition¹²⁶⁸. Die Eigenbezeichnung war »Männer/Menschen des Landes Hatti«¹²⁶⁹. Die Sprache wurde *nešili*, nach der Stadt Neša, genannt¹²⁷⁰.

Dies zu differenzieren ist nicht Zielstellung der vorliegenden Arbeit. Eine Verbindung von Sprache mit Ethnizität wird ebenso wenig gesehen, wie die Differenzierung »ethnischer Schichten« anhand der Ritualtexte vollzogen werden soll, da sie alle Teil der gelebten Realität waren. Außerdem sollte man sich bewusst sein, dass Gesellschaften stets nicht nur aus sprachlich verbundenen Lebensformen bestehen und differenziert zu betrachten sind. Die Umformulierung von einem kulturellem zu einem geographischen Begriff bei Glatz wird aufgrund der Verwendung des Begriffs »Lebensform« nicht angewendet.

Bemerkenswert ist, dass noch heute erkennbar, bei allen Unterschieden wie in Keramik und Architektur auch Gemeinsamkeiten zwischen diesen hethitischen Lebensformen geschaffen wurden¹²⁷¹. Vor allem Bildwerke zeichnen ein (relativ) gemeinschaftliches Bild¹²⁷². Wie schon Seeher meinte, wurde der Landschaft ein »Siegel aufgedrückt«¹²⁷³.

Ein Vorschlag zur Interpretation der Formierung von Identität (Gesellschaft¹²⁷⁴) stammt von Amir Gilan¹²⁷⁵. Seines Erachtens wurde hethitische Gemeinschaft als wiedererkennbare Identität durch das politische Einflussgebiet sowie die Zugehörigkeit zu einem Landschaftsraum und deren wahren Besitzern – den Gottheiten – erzielt. »Identität« und Zusammengehörigkeit schien in rituellen Handlungen sozial konstruiert worden zu sein. Er weist darauf hin, dass die Formation des politischen hethitischen »Staates« durch die Zeiten hindurch relativ konstant von bestimmten AkteurInnen getragen war¹²⁷⁶.

Ob diese Einheit und Konstanz ein Ursprung oder – wie vorgeschlagen – ein Ergebnis einer kollektiven hethitischen Identität (Gesellschaft) war, steht zu untersuchen. Sozial konstruierte Identität ist eine der Grundvoraussetzungen für Einheit, die es einer politischen »Elite« erst ermöglicht, an der Macht zu bleiben. Allerdings muss sie auch subjektiv wirksam sein.

In seinem Beitrag weist Gilan darauf hin, dass gemeinschaftliche, ethnische Identität nicht zuletzt durch gemeinsame Kulte, Mythen, kollektive Vergangenheit und eine Assoziation mit spezifischen Territorien gebildet wurde¹²⁷⁷. Er führte die Partizipation verschiedener VertreterInnen von zentralanatolischen Stätten im

1265 Glatz 2009, 136 f.

1266 Glatz 2009, 137.

1267 Nach Gilan 2008, 108. 110. Er schlägt hier vor, von religiösen, linguistischen oder kulturellen Gruppen zu sprechen und diese Termini nicht zu ethno-kulturell oder ethno-linguistisch zu vermischen.

1268 Klinger 1996, 755 f.; Taracha 1998a, 9–18.

1269 Beispielsweise Bryce 1998, 19.

1270 Beispielsweise Bryce 1998, 16–20, der *nešili* als Lingua Franca Anatoliens im 2. Jt. ansieht.

1271 s. Hemeier unpubliziert zum heterogenen Befund der Architektur mit entsprechender Literatur.

1272 Zu Themen der Bilder s. III 2.1.3.

1273 Seeher 2009, 119–139; Seeher 2012, 34.

1274 s. II 2.2.

1275 Bryce 2005, 19; Gilan 2007a, 308 f.; Gilan 2008, 107–115; Ullman 2010, 15–18. – Klinger 1996, 81–91: pro

starker hattischer Einfluss. Bryce 1998, 16–20: contra starker hattischer Einfluss. Glatz 2009 benennt das Material nicht mehr mit dem Wort »hethitisch«, sondern mit dem (sperrigen) Ausdruck »nord-zentral-anatolische« (NCA) Kultur. Damit versucht sie, den Eindruck einer politischen hethitischen Hegemonie, eines »Akkulturationsprozesses« an das Hethitische oder einer hethitischen militärischen Eroberung zu vermeiden.

1276 Gilan 2008, 108.

1277 Gilan 2008, 107–115 mit weiterführender Literatur zu Identitäten und Identitätsstiftung. Dies bedeutet seines Erachtens nicht, dass die »primordiale«, d. h. emisch wahrgenommene Verwandtschaft namens Ethnizität völlig fehlte.

altheithitischen KILAM-Fest¹²⁷⁸ als Beispiel an, die in ihrer Eigenständigkeit in der ›Hauptstadt‹ auftraten, aber im Rahmen des Festes zu einer Gruppe, einem »religious network«, wurden. Die Zusammenkunft von Repräsentierenden in Ḫattuša formierte einen sakralisierten Umsetzungsraum mit dem Zentrum Ḫattuša¹²⁷⁹. Später wurden die umliegenden Gebiete während der großen Reisefeste *nuntarrijašhaš-* und *AN.TAḪ.ŠUM*^(SAR) durch den Großkönig und andere Mitglieder der königlichen Familie aufgesucht. Auch diese Handlungen formten den Raum: In diesem Fall war das Zentrum der kultischen Welt jedoch der reisende König mit seiner Hofgesellschaft¹²⁸⁰.

Angeregt sei, für den an Prozessionen teilnehmenden Großkönig zu untersuchen, ob und wenn ja, inwieweit er die ihm zugeschriebene (politische, sakrale) Agency mitnahm wie das europäisch-mittelalterliche Königtum. Sein Zug durch die Lande bildete das ortsunabhängige Machtzentrum und formierte die Landschaft. Wenn tatsächlich die Agency und die ›Einheit des Landes‹ mit seiner Person verbunden war, würde das Konzept einer territorial gebundenen ›Hauptstadt‹ mit zentralisierten Funktionen in den Hintergrund treten. Ḫattuša wäre in diesem Fall zwar noch die Stadt, in der die Gottheiten einen Teil ihrer Wohnstätten hatten, doch mussten diese ohnehin für das Ritualgeschehen an- und herbeigerufen werden. Ein Umzug der ›Hauptstadt‹ dürfte damit – und er wurde ja mindestens viermal vollzogen¹²⁸¹ – kein fundamentaler Eingriff in die Lebensordnung gewesen sein. Wenn diese kursorische Überlegung zutrifft, könnte weiterhin ein Prinzip von ›Weltenachse‹ in Ḫattuša ebenso widerlegt sein, wie die Interpretation der Oberstadt als ›staats-tragenden‹, zentralisierten Tempelbezirk.

Durch die Prozessionen wurden somit möglicherweise identitätsstiftende Wirkungen erzielt und gleichzeitig der ›offene Raum‹ in seiner ›sakralen‹ Qualität aktiviert. Die Einflussphäre der Gottheiten lag stets innerhalb der (›hethitischen‹) Lebenswelt, ihre Verortung im Raumkonzept. Verwundern sollte dies nicht, haben wir doch oben gesehen, dass im europäischen Mittelalter Landschaften durch Personenverbände politisch gebildet waren und die gemeinsame Umwelt zum konzipierten Gemeinschaftswesen wurde¹²⁸². Auch die hethitische Armee bestand aus Menschen, die den Dienst an der Waffe als Form einer Abgabe zu leisten hatten. Ob das Konzept der gesellschaftlich gebildeten Landschaften auch im Hethitischen gilt, könnte beispielsweise durch eine Untersuchung der militärischen Texte und Eide analysiert werden¹²⁸³. Eine weitere Strategie der Identitätsstiftung sieht Gilan in der Konstruktion einer gemeinsamen Vergangenheit und den kommunizierten Bezug zu ihr¹²⁸⁴. Dabei steht zu fragen, wie und in welchem Bezug die Lebensformen ›hethitisch‹ formierten. Im Rahmen der Untersuchung von Staatsverträgen und dem Umgang mit Flüchtlingen zeichnete sich zumindest ab, dass »all inhabitants of a specific land were considered its property«¹²⁸⁵ –

1278 Zum KILAM s. III 1.3.1.1.

1279 Gilan 2008, 110 zitiert Rutherford 2005, der von »religious network« spricht.

1280 Gilan 2008, 110; zum *nuntarrijašhaš-*Fest s. III 1.3; zum *AN.TAḪ.ŠUM*^(SAR) s. I 1.2.1.

1281 Von Nerik oder Kuššara nach Kaneš nach Ḫattuša nach Tarḫuntašša.

1282 s. II 1.1.3.

1283 Zu Fluch-, Segens- und Eidesformeln s. z.B. Christiansen 2012.

1284 Gilan 2008, 111 f. unter Verweis auf Beckman 2000, 22 z.B. durch Tutḫalija IV. und seine Distanzangabe von 400–500 Jahren von sich selbst zurück zu Ḫantili I. Auch Opferlisten für die verstorbenen Könige, Thronnamen und die Kontinuität der Rituale und Feste beziehen sich auf Historisches. Dieses sind allgemein religiöse, rituelle und politische Verweise auf die Vergangenheit. Dabei bezieht sich Gilan auch auf die »Gedächtnisformen« des Jan Assmann: »Kollektives Gedächtnis« besteht aus kommunikativer und kultureller Erinnerung/Gedächtnis. Es ist lebendig und trägt etwa zwei bis drei Generationen (80 Jahre). »Kulturelles Gedächtnis« enthält Mythen, Erinnerungen und Symbole »nicht-erinnerbarer« Zeiträume und wird in hochgradig ritualisierter Form konserviert und fortgeführt.

Gemeinschaften, die keine »volle Vergangenheit« haben, integrieren sich in andere Gruppen und deren Vergangenheit (z.B. RömerInnen und Trojanischer Krieg, HethiterInnen und Sargon bzw. Naram-Sin *ŠAR TAMḪAR*). s. Gilan 2008, 111–113 mit weiteren Verweisen u.a. auf van de Mieroop 2000, 158 f., der meint laut Gilan 2008, 113 »dass die ›Hethiter‹ sich nicht mit dem Land identifizierten, dass sie besiedelten und nicht mit den in der FBZ dort siedelnden Menschen bzw. (anatolischen) Herrschern, sondern sich eher mit den akkadischen Herrschern assoziierten; dagegen spricht jedoch das aus den Ritualtexten bekannte enge Verhältnis der ›Hethiter‹ durch die Kulturpraktiken zu den Göttern des Landes (Anatoliens) als den wahren Herren des Landes (z.B. die königlichen Gebete den Verlust Neriks betreffend und die ausführliche, fröhliche Beschreibung der Befreiung/Rückeroberung dieser Stadt)«. Gilan 2008, 113 f. schlägt eine andere Interpretation vor. Die Hethiter, die sich einer »reicheren« Tradition an legendären Königen gegenübersehen, »adoptierten« die akkadischen Könige als Vorfahren der eigenen Geschichtsschreibung. Dies bedeutete nicht nur die Teilhabe an der babylonischen Geschichtsschreibung, sondern bot auch »ihrem« Land eine Vergangenheit.

1285 Cohen 2002, 97.

möglicherweise aufgrund der Gottheiten als BesitzerInnen des Landes. Damit sind wir von Fragen zu hethitischer Identität und Lebensform wieder bei den Fragen zum Umgang mit dem ›offenen Raum‹ angelangt.

Oftmals war und ist es aber auch eine Abgrenzung, die gruppenstiftend und -vergewissernd wirkt. Konzeptionelle Abgrenzung mag in den Konstruktionen des ›Anderen‹, seiner tadelnden Beschreibung und Bestätigung von Vorurteilen erkannt werden¹²⁸⁶. Grenzen selbst sind eine Umgangsform mit der Umwelt, die in der »Mindscape«¹²⁸⁷ das Konzept des ›Anderen‹ voraussetzt. Ein solches Konzept von räumlicher Abgrenzung wird sichtbar in den Reinigungs- und Sündenbockritualen¹²⁸⁸: Dem Feindlichen wurden die negativen Kräfte der kontagiösen Tiere gesendet. Dies verunreinigte weiterhin das Feindesland und markierte es als ›nicht-sakral‹.

Die Klärung der Frage, inwieweit Gesellschaft bzw. Identität anhand gemeinschaftlicher Umwelt wie durch die Sündenbockrituale angedeutet oder durch eine Mindscape der gesellschaftlich gebildeten und göttlich bewohnten Landschaften – wie von Gilan vorgeschlagen – entstand, sei anderen überlassen.

II 3 Ritualtheorien und ihre Anwendbarkeit

Im Folgenden wird sich den Ritualtheorien zugewandt, die ein notwendiges Werkzeug sind, zum einen (kollektive) Gruppenzugehörigkeiten und Lebensform(en) zu differenzieren und zum anderen die Mindscape und Raumkonzepte, die nur anhand der Ritualtexte interpretiert werden können, zu erschließen. Über dieses hinaus können Ritualtexte Informationen zur Wirkungsweise über die Visionscape hinaus auf den anderen Sinnesebenen liefern. Wie bei den Raumtheorien dienen die folgenden Anmerkungen als sensibilisierendes Instrumentarium für die Untersuchung des hethitischen Ritualgeschehens und beleuchten ihr Interpretationspotential.

II 3.1 Begriffsdefinitionen und Sensibilisierung

II 3.1.1 Begriff »Ritual«

Auch bei der Annäherung an den Terminus »Ritual« lässt sich eine hohe Vielfalt an Ansätzen und Deutungsmöglichkeiten finden¹²⁸⁹. In modernen Gesellschaften werden Rituale von der kultischen Sphäre mehr und mehr abgetrennt. Sie bezeichnen allgemein symbolische, konventionalisierte und »stilisierte«¹²⁹⁰ Handlungen¹²⁹¹. Sie sind zu einem Phänomen *sui generis* geworden¹²⁹².

Bei der hier gewählten Definition des Wortgebrauchs ist eine religiöse Konnotation bzw. der Verweis auf eine »höhere Ebene«¹²⁹³ enthalten¹²⁹⁴. So weist Jack Goody darauf hin, dass ohne weitere Definitions-

1286 Mögliche Vorwürfe und typische Vorurteile gegen Fremde sind beispielsweise Barbarei, Kindsmord, Kannibalismus oder Frevel gegen die Gottheiten. Allgemein gesprochen sind es oftmals die Taten, die innerhalb der ›eigenen‹ Gesellschaft besonders geächtet sind, was dazu führt, dass Vorurteile oft mehr über die Urteilenden als über die Verurteilten sagen.

1287 Zum Begriff s. II 1.1.3; zum Begriff im Scape-Modell s. II 5.1; zur hethitischen Mindscape s. III 1.

1288 Zur (räumlichen) Mindscape der Reinigung s. III 1.3.3.2; zu Sündenbockritualen s. III 1.4.1.

1289 Bell 1992, 14–16 zur Geschichte des Begriffs. Rituale wurden von Forschenden verwendet, um so unterschiedliche Felder wie Religion, Gesellschaft, Kultur zu untersuchen. Dabei waren Rituale sowohl Objekte als auch analytisches Mittel der Untersuchungen, ebenda 69–74 möchte sie auch ritualisierte (d.h. routinisierte) Handlungen zu den Ritualen zählen, was nicht übernommen wird. Auf Seite 115 beschreibt sie die »Frustration« der Ritualtheo-

retikerInnen, die Wirkungsweisen des Rituals in den (bewussten) Diskurs zu bringen, s. zur Forschungsgeschichte Bennett 1996; Krieger – Belliger 2006, 7–34. Brück 1999 explizit zum Problem der Identifizierung des Rituals innerhalb des archäologischen Materials, u.a. unter Verweis auf Goody 1961 und Goody 1977, der wiederum den Terminus »Ritual« ablehnt. Diese Angaben sind deutlich erweiter- und vertiefbarer, was aber als nicht zielführend erachtet wurde.

1290 P. Smith 2007, 3936.

1291 Bell 1992, S. VIII: »Ritual is work!« unter Berufung auf J. Z. Smith, allerdings ohne Verweis. Gebauer – Wulf 1998, 129 f. vor allem in der Psychoanalyse. Dabei besteht die Gefahr begrifflicher Unschärfe. Zipf 2003, 11.

1292 Krieger – Belliger 2006, 7.

1293 s. auch Zipf 2003, 11 Anm. 15: Die Abgrenzung durch die »religiöse Komponente« ist nicht auf vorstaatliche Gesellschaften zu übertragen.

1294 Nach Michaels 1998.

kriterien innerhalb einer »höheren (religiösen) Ebene« formal auch Händeschütteln oder Zähne-Putzen zu den Ritualen zu zählen seien, da sie der höheren Ebene der Gesellschaftsnorm bzw. Gesundheit dienen, täglich wiederholt werden und formalisierte Handlungen sind¹²⁹⁵. Schwerpunkt der Untersuchung ist dennoch nicht die höhere Ebene, sondern die menschliche Praxis des Ritualgeschehens mit seinem *i n t e r - s u b j e k - t i v e n*, performativen, handlungsrelevanten und körperlichen Charakter¹²⁹⁶.

Rituale sind ein zentraler Bestandteil einer Kultur und ihres Diskurses¹²⁹⁷. Sie sind eine der »sozialen Geschichten«¹²⁹⁸ der Lebensformen und dienen der gelebten Konkretisierung sozialer Produktion. Die Gesellschaft bildet den (Verwirklichungs-)Kontext, der die (sozialen) Räume produziert und der wiederum von den (sozialen) Räumen geformt wird. Angelehnt an Löws Aussage ist auch Ritual eine relationale (An)Ordnung von Lebewesen und sozialen Gütern¹²⁹⁹. Ritual(geschehen) ist vor allem in der prozesshaften, relational (an)ordnenden Umsetzung von Lebewesen und sozialen Gütern zu erleben.

Unter Verweis auf Michaels sei definiert, dass Rituale a) einen Anlass brauchen (*causa transitionis*), b) eines »förmlichen, in der Regel sprachlichen Beschlusses« bedürfen, c) aus förmlichen [und wiederholbaren] Handlungen bestehen¹³⁰⁰, d) Motivationen beinhalten und e) eine Wandlung hervorrufen müssen¹³⁰¹. Üblicherweise sind Rituale zeitlich begrenzt; Beginn und Ende der ritualisierten Handlung sind besonders markiert; rituelle Räume müssen demnach wohl zu Beginn aktiviert werden¹³⁰².

Im Fall des hethitischen Ritualgeschehens tritt o. g. methodische Schwierigkeit zwischen Routine und Ritual zu trennen in den Hintergrund, denn nur die Texte sind überliefert und bei diesen ist der Ritualcharakter und die höhere Ebene explizit genannt. Es sei auf das oben Dargelegte verwiesen, dass es wohl vor der Aufklärung und damit im Hethitischen keine formale Trennung zwischen »sakraler« und »profaner«, wohl aber zwischen »reiner« und »unreiner« Lebenswelt gab¹³⁰³.

II 3.1.2 Begriff »Ritualgeschehen«

Ziel ist es, anhand der wahrnehmbaren Ortsraumpotentiale und des konzipierenden Schrifttums der Praxis des Ritualgeschehens im »offenen Räumen«¹³⁰⁴ auf die Spur zu kommen. Um der Dynamik der (Ritual-)Handlungen gerecht zu werden, wurde der Begriff »Ritualgeschehen« gewählt¹³⁰⁵. Er steht für die Kombination

1295 Goody 1977, 27.

1296 Nach Zipf 2003, 11 f. soll der performative Charakter, der in zahlreichen Handlungen zu finden ist, einer der wichtigsten Gründe für den fast inflationären Gebrauch des Begriffs Ritual sein wie beispielsweise die Anwendung in der Umgangssprache auf routinierte wiederholbare Handlungen wie das »Frühstücksritual«.

1297 Nach Shields 1991, 25.

1298 Geertz 1973, 3–30; Duncan 1990, 4.

1299 Löw 2001, 154.

1300 Bell 1992, 120 f. zu Formalisierung.

1301 Michaels 1998.

1302 Bell 1992, 13. 114 f.; Giddens 1997, 126; Brück 1999, 62. 314. 319: Die »Isolation« von Ritualen aus dem üblichen Geschehen ist typisch für moderne, aber nicht für alle Gesellschaften.

1303 s. II 1.2.1.

1304 In ihren wahrnehmbaren, konzipierten und gelebten Aspekten.

1305 Goody 1977 wendet sich nach Bell 1992, 6 f. prinzipiell gegen die universelle Anwendbarkeit und Verwendung des Begriffs »Ritual«. Aus archäologischer Sicht wurde dies selten thematisiert. Renfrew 1994a, 47 äußerte sich, dass Rituale zwar aus Aktivitäten bestehen, aber: »from the standpoint of the archaeologist, religious activities are potentially open to observation only when they might be identifiable as religions by an observer at

the time in question«. Der Begriff »Ritual« wurde bei Bell 1992, 21. 88–93 durch »Ritualisierung« bzw. »ritualisiertes Handeln« ersetzt, Krieger – Belliger 2006, 9: Performance gleich Ritualisierung bei Bell. Bell 1992, 74: »I will use the term »ritualization« to draw attention to the way in which certain social actions strategically distinguish themselves in relations to other actions. In a very preliminary sense, ritualization is a way of acting that is designed and orchestrated to distinguish and privilege what is being done in comparison to other, usually more quotidian, activities. As such, ritualization is a matter of various culturally specific strategies for setting some activities off from others, for creating and privileging a qualitative distinction between the »sacred« and the »profane«, and for ascribing such distinctions to realities thought to transcend the powers of human actors«. Zipf 2003, 12: »Ritualisierung sei eine Strategie menschlicher Gemeinschaften, in bestimmten Situationen »besondere« Handlungsweisen zu kreieren, die sich von alltäglichen, profanen Handlungen abheben. In diesem Zusammenhang benutzt sie zwar das Begriffspaar »sakral« und »profan«, bezieht sich jedoch damit nicht auf Kategorien wie Religion und Glaube. Die Funktion des ritualisierten Handelns sei allein, soziale Wirklichkeit zu strukturieren. Ritualisiertes Handeln sei dann notwendig, wenn die Solidarität oder Identität der Gemeinschaft ins Wanken geraten«.

von Denken und Handlung im gelebten Umsetzungsraum¹³⁰⁶ und drückt aus, dass sowohl Gedanken eine Aktivität, als auch Aktivitäten ohne – wenn auch bisweilen basalen – Gedanken nicht möglich sind¹³⁰⁷. Eine Überlegenheit der Gedanken und Konzipierungen über die Ausführung ist nicht intendiert¹³⁰⁸. Der üblichen »Zweiteilung«¹³⁰⁹ der Welt wie in *res extensa/res cogitans* oder sakral/profan soll die Praxis der Körperlichkeit, d. h. die Wahrnehmungen der Lebensformen, zwischengeschaltet werden¹³¹⁰. Diese agiert beispielsweise bei der Trennung von ›rein‹ und ›unrein‹, während ›sakral‹ und ›profan‹ statische Zustände sind¹³¹¹. Die darin eingeschlossene Mittlerfunktion des Körpers zwischen Lebenswelt und Lebensform wurde bereits thematisiert¹³¹².

II 3.1.3 Begriff »Übergangsrituale«

Der Begriff und das Konzept der ›Übergangsrituale‹ wurde von Arnold van Gennep und Victor Turner geprägt und bezeichnet Rituale, die Etappen und Übergänge (des biologischen Körpers) wie Geburt¹³¹³, Tod, Altersstufen bzw. sozialer/institutioneller Wandel wie die Aufnahme in und als eine bestimmte Lebensform (z. B. Berufsgruppen, Inthronisation, Initiation) beinhalten¹³¹⁴. So gilt nach van Gennep »die Gleichsetzung des Übergangs von einer sozialen Position zur anderen mit einem räumlichen Übergang wie Betreten eines Dorfes, Durchschreiten von Räumen... [und] die räumliche Trennung von Gruppen [ist] ein Aspekt ihrer Sozialordnung«¹³¹⁵. Diese »Grenzüberschreitungen« bedürfen der Regulierung und Kontrolle, »die durch rituelle Handlungen gewährleistet ist«¹³¹⁶. Übergangsrituale gliedern sich in drei Phasen: Ablösungsphase mit Trennungsriten, Zwischenphase mit Schwellen- bzw. Umwandlungsriten und Integrationsphase mit Angliederungsriten. Typisch für die Trennungsphase sind Reinigungsrituale. Der Beginn einer liminalen Phase wird oft durch das Aufheben oder sogar Umkehren von bestehenden, alltäglichen Strukturen und Ordnungen markiert. Dadurch erlangen Menschen in der Gemeinschaft (»C o m m u n i t a s«) das Potenzial der Transformation, die wiederum durch das Ritual kanalisiert wird¹³¹⁷. Der neue Status wird durch Kulturmahlzeiten oder das Tragen von Insignien markiert.

Die Phasen sind laut van Gennep nicht in jedem Fall voll ausgebildet. Die Zwischenphase kann in sich stark differenziert sein (z. B. durch eine lange Zeit der Verlobung). Auch sind Übergangsriten meist nicht

1306 Durkheim 1981, 463–471 erklärt Glaube und Riten zur Gesamtheit der Religion. Lévi-Strauss 1981, 669–675. 679–684 unterscheidet nach Leben und Denken. Bell 1992, 6. 16. 19 f. 21–29. 72 wies auf die implizite Gegenüberstellung von Abwandlungen der »Pole« (statisches Denken und (dynamisches) Handeln hin. s. auch Geertz 1973, 126–141 mit *ethos* als Disposition zu etwas (z. B. Ritual; Geertz 1973, 89: Symbole synthetisieren »the tone, character, and quality of their life, its moral and aesthetic style and mood«) und »worldview« als kognitiv-existenziellen Aspekt (z. B. Glaube; Geertz 1973, 89: »the picture they have of the way things in sheer actuality«). Ähnlich, allerdings diese Dualität ebenfalls vertretend Zipf 2003, 11 Anm. 14.

1307 Bell 1992, 30–36.

1308 Bell 1992, 45 meint, dass die Zuschreibung eines konzipierten Sinnes die Handlungen z. B. im Ritualgeschehen entwertet. An anderer Stelle (z. B. 49) argumentiert sie gegen die Trennung von Handlung und Gedanken. So spricht sie von »theoretical activity« und auch Handlungen sind bei ihr nicht gedankenlos.

1309 Werblowsky 1998, 10 formulierte unter Berufung auf einen Autor namens Bardieu sogar prinzipiell eine Zweiteilung der Welt: »[L]a vision du monde est une di-vision du monde«. Der Verweis auf Bardieu ist nicht nachvollziehbar. Möglicherweise handelt es sich um einen Schreibfehler und Bourdieu war gemeint. Brück 2001,

651 f.: Beispiele für ›Gegensatzpaare‹ sind sakral und profan (s. II 1.2.1), Ordnung und Chaos, Natur und Kultur, weiblich und männlich, Tradition und Wandel, Subjekt und Objekt. Dies gilt auch für die Einteilung in *res cogitans* und *res extensa* (s. II 1.1.1). Sie finden sich laut Bell implizit und explizit in (fast) allen Ritualtheorien. Dass dies keine universale Geltung besitzt s. Gramsch 2003, 41. Die Trennung soll es in dieser expliziten Form erst seit der Aufklärung geben. s. auch Forbes 2007, 22–29: Individuum und Gruppe, (individuelles) Gefühl und (sozio-politische) Ordnung, Aktion und Glaube, Realität und Imagination/Ideale.

1310 Ähnlich Tilley 1994, 11–14; Brück 2005, 47.

1311 s. II 1.2.1; III 1.3; III 1.6; III 6.1.2.

1312 s. II 2.4; II 4.1.4.

1313 Dem Thema der Übergangsrituale anlässlich der Geburt widmete sich Mouton 2008b für den anatolischen Bereich; auch Miller 2012a, 123–128, der den Ansatz kritisiert.

1314 van Gennep 2005 [1909]; s. auch Turner 1967.

1315 van Gennep 2005, 184.

1316 Zipf 2003, 13 Anm. 20 s. auch Leach 1977, 170; Luhmann 1977, 36–38, der sich explizit im Sinne Turners positioniert. Elemente dieses Konzepts spiegeln sich in den dargestellten Ritualtheorien wider.

1317 Schechner 1990, 218; Krieger – Belliger 2006, 13.

alleiniger Zweck eines Rituals, so ist z. B. die Ordination einer/s Priesterin gleichzeitig ein Binderitus, eine Bestattung enthält Abwehrriten und eine Hochzeit Fruchtbarkeitsriten¹³¹⁸. Turner untersuchte besonders die Zwischenphase, die er als »liminale« Situation bzw. »Antistruktur«¹³¹⁹ bezeichnete¹³²⁰.

Nach Gabriele Zipf sind es eben diese Übergangsrituale, die vor allem im archäologischen Material nachzuweisen und die ihrer Meinung nach eine der »weit verbreiteten Grundstrukturen menschlicher Gemeinschaften« sind¹³²¹. In Anlehnung an Erkenntnisse der Ethnologie und Religionswissenschaften stellte sie fest, dass Rituale oft auf einer räumlichen Vorstellung von »dieser und der anderen Welt« basieren und zumeist an Übergangsbereichen wie Türschwellen oder Eingangsbereichen zwischen den Welten abgehalten wurden und damit ortsgebunden sind¹³²². Die Ortsräume können extra baulich herausgeschnittene, heilige Bezirke wie Tempel sein oder eine »natürliche Kulisse« wie große Bäume, Höhlen, Berggipfel nutzen¹³²³. Eine »räumliche Konzentration symbolischer Ausdrucksformen an Kultplätzen ist zwar häufig, das völlige Fehlen erkennbarer natürlicher oder anthropogener Hinweise im Raum ist jedoch kein Argument gegen einen ›heiligen‹ Ort«¹³²⁴. Eine Kontinuität der Belegung von Kultstätten spiegelt sich zumindest potentiell im archäologischen Befund¹³²⁵; die Gründe für die Auswahl eines Ortes eher nicht¹³²⁶.

II 3.2 ›Primäre‹ Bedeutungen der Rituale

In unserer westlichen, naturwissenschaftlich geprägten Vorstellung fehlt oft das Verständnis für den als kausal angesehenen Zusammenhang, den Lebensformen zwischen dem Ritual und (s)einer Wirkung sehen können¹³²⁷.

Ein Vegetationsritual meint nicht eigentlich die Bestätigung der Sozialordnung, Identität oder anderer Subtexte – kurz einen Sinnzusammenhang –, sondern dient in erster Linie den Gläubigen zur Erneuerung und Bestätigung der Vegetationszyklen und ist sinnhaft im Rahmen der Lebenswelt¹³²⁸. Ritual ist die direkte Einwirkung der Menschen auf die Gottheiten¹³²⁹.

Dies wird im Folgenden als die ›primäre‹ Bedeutung (Absicht, Wirkmächtigkeit¹³³⁰, Effekt¹³³¹) des Rituals angesprochen¹³³². Im Gegensatz zu Frits Staal sei davon ausgegangen, dass Ritualen nicht nur in sich selbst

1318 van Gennep 2003, 13–24.

1319 Wobei Luhmann 1977, 25 darauf hinweist, dass die Bezeichnung »Anti«struktur »überpointiert« sei.

1320 Turner 1967, bes. 93–111; Turner 2000.

1321 Wright 1995, 341–348 für einen archäologischen Weg, um mit Ritualen und kulturellem Kontakt zu arbeiten; Brück 1999 zu Ritualen in prämodernen Gesellschaften unter besonderer Berücksichtigung von Deponierungen; Zipf 2003, 12 f.

1322 Das Folgende nach Zipf 2003, 13 f.; s. auch Renfrew 1994a, 51 zum liminalen Charakter.

1323 Zipf 2003, 13.

1324 Zipf 2003, 13 f. unter Verweis auf Colpe 1970, 30–33; J. F. Thiel, Religionsethnologie (Berlin 1984), 69 f.; Bennett 1996, 119.

1325 Leach 1977, 168–170. 172 verweist auf weitere archäologisch fassbare Spuren von Übergangs- oder Grenzsituationen. Dazu zählt er »vom Körper Ausgeschiedenes oder Aufgenommenes«, z. B. Reste einer Kultmahlzeit, »Hilfsmittel in Umwandlungsprozessen von einer Welt in die andere, worunter Gegenstände (Waffen) ebenso wie Prozesse (Kochen, Waschen, Gebären, Sterben, Feuer) zählen; Reste von Umwandlungsprozessen (Asche, Knochen, Leichen etc.); Paradoxe Bilder«; Zipf 2003, 14.

1326 Zu möglichen materiellen Hinweisen auf Ritualgeschehen s. die Zusammenstellung bei Renfrew 1994a, 51 f.; Zipf 2003, 14 unter Bezug auf Colpe 1970, 32–34.

1327 Zipf 2003, 11.

1328 s. auch Reckwitz 2014, 15 f., der sich in der Kritik an der Kulturtheorie über die Struktur-Kultur-Unterscheidung wie folgt äußert: »Die gesellschaftlichen Basisstrukturen bieten hingegen für die sozialen Teilnehmer keinen Sinnzusammenhang, ihnen kommt vielmehr die Eigenschaft einer objektiven und in dieser Objektivität wirkungsmächtigen Ordnung zu, die als notwendige (oder sogar als hinreichende) Bedingung für die Entstehung und die immanente Struktur von kulturellen Formationen interpretiert werden kann«.

1329 Cassirer 1925, 270: Kult ist das aktive Verhältnis, das sich der Mensch zu den Göttern gibt.

1330 Evans-Pritchard 1937, 464: »For example, between planting a seed and its germination there is an interval where nothing can be seen of what is happening. The Azande conceive of this gap as essentially similar to the lacuna between action and result in a ritual or magical act«. Beispiel auch bei Brück 1999, 320.

1331 Radcliffe Brown 1965, 954 unterscheidet zwischen »purpose«, »meaning« und »effect« eines Rituals, wobei er den Effekt nur für Außenstehende erkennbar hält.

1332 Radcliffe-Brown 1965, 954 hingegen bezeichnete die psychologischen Effekte von Ritualen als primär bzw. direkt und die sozialen Bedeutungen und (symbolischen) Absichten als sekundär.

eine Bedeutung zukommt¹³³³. Durch die Erkenntnis, die in der Umsetzung der Rituale liegt, ist ein Ritual nicht nur ›sinnentleertes‹ Wiederholen einer Handlung¹³³⁴. Das Ritual hat in sich eine transformative Wirkung und Wirkmächtigkeit, »Efficacy« genannt¹³³⁵. Begründet wird diese Wirkung bei Durkheim durch die moralische Wirksamkeit der ritualisierten Handlungen, die »den Glauben an seine physische Wirksamkeit, die eingebildet ist« schafft¹³³⁶. Richard Schechner sieht die Wirksamkeit in der Tradition der Ausführungen¹³³⁷, andere betonen die Bedeutung der Ritualbeauftragten und ihrer Agency¹³³⁸. Catherine Bell erklärt die Efficacy von Ritualen durch die Zirkulation von »privileged differentiations and deferred resolutions«, in denen der ritualisierte Körper seine Umgebung in den gegebenen Schemata der Lebensform (göttliche und politische Macht¹³³⁹ sowie traditionelle und aktuelle Ordnung) formt, woraufhin seine Umgebung ihn wiederum mit ihrer ritualisierten Formation in seiner Erfahrung beeindruckt¹³⁴⁰. Angemerkt sei, dass mit Heike Peter auf den Begriff »Magie« zur Interpretation der Ritualpraxis verzichtet wird¹³⁴¹.

Den Ritualhandlungen, vor allem den Opfern, liegt anscheinend eine *do ut des* (›ich gebe, damit du gibst‹) Vorstellung zugrunde, durch die Menschen Einfluss auf das göttliche Verhalten nehmen können¹³⁴². Dies steht für den Austausch von Menschen mit höheren Mächten, denen ein Opfer zur Erlangung dessen, das benannt wird (z. B. gute Ernte), dargebracht wird. Das Opfer kann – neben dem formulierten, direkten Gebet – als Lob, Bitte, Dank oder Sühne vereinfacht kommunizieren¹³⁴³. Ein Gabentausch findet zwischen göttlicher und menschlicher Lebenswelt statt. Dies ist jedoch kein Austausch auf Augenhöhe, denn die Gottheit erhält die Gaben, auch wenn sie sich gegen das Bittgesuch entscheidet¹³⁴⁴. Männliche und weibliche Gottheiten haben oftmals ähnliche Bedürfnisse wie Menschen und müssen mit Nahrung, Kleidung, Reinigung und Unterbringung versorgt werden. Sie nehmen verschiedene soziale Rollen ein, die es in dieser Form auch in der menschlichen Gesellschaft gibt¹³⁴⁵. Die Gaben selbst sind typischerweise flüssige und feste Nahrungsmittel.

Neben der Funktionalität der Festrитуale im Kontext von Vegetation und Pflege kosmischer Ordnung begleiten Rituale Menschen auch bei Veränderungen in ihrem eher persönlichen Leben. Sie geschehen zu besonderen Anlässen, Situationen wie zeitlicher, räumlicher, sozialer, biotischer oder zyklischer Veränderungen und können dabei Formen der oben thematisierten Übergangsrituale sein.

Innerhalb des hethitischen Textkorpus zum Ritualgeschehen ist zwischen den EZEN-Festrituden und den SISKUR-Opferritualen zu differenzieren. Bei EZEN handelt es sich um Festrituden, deren Anlässe eine größere Gruppe betreffen¹³⁴⁶, mit SISKUR sind eher personenbezogenere (Opfer-)Rituale gemeint. Im Folgenden wird zwischen gruppen- und personenbezogenen Ritualen unterschieden. Die personenbezogenen Rituale, zu denen oft Übergangsrituale¹³⁴⁷ gehören, werden nur am Rande behandelt, da sie Anlässe für eine einzelne Lebensform in den Mittelpunkt stellen.

1333 Staal 1979, 2–22; Staal 1989, bes. 131–140. 433–454: Es sei in sich bedeutsam als reine regulierte Aktion *eo ipso* ohne externe Bedeutung. Die Tatsache, dass es keine Bedeutung gebe, sei auch der Grund, warum es so viele heterogene und widersprüchliche Interpretationen von Ritualen geben kann. Zipf 2003, 11; als Gegenposition Michaels 1998.

1334 Jennings 2006, 157–172: »Rituelles Wissen«; Krieger – Belliger 2006, 26.

1335 Barrett – Lawson 2001, 183–201.

1336 Durkheim 1981, 484.

1337 Schechner 1974, 455–481; Schechner 2009, 68 f., 4. 6 f. 120 f. s. 132 Abb. 4.5: Das Ritual wird seiner Meinung nach zumeist von einem »Efficacy«-Charakter dominiert (zur Efficacy s. II 3.2), während er dem Theater/der Performanz einen Unterhaltungscharakter (›Entertainment‹) zuschreibt (›Performanz« s. II 3.3.1), zu Tradition s. II 3.3.4.

1338 Barrett – Lawson 2001, 185 f. 195; zu Agency s. II 4.1.3.

1339 Zu Macht s. II 3.3.4.

1340 Bell 1992, 116 f.

1341 Peter 2004, 146–148 mit Kritik an evolutionistischen Religionsmodellen, die sich beispielsweise durch die Verwendung dieses Begriffs äußern.

1342 Ähnlich Kümmel 1967, 1–3.

1343 Colpe 1970, bes. 35 zur Definition und Identifizierung von Opfer und Opferplätzen in schriftlosen Gesellschaften. So geht er davon aus, dass ein Großteil der Deponierungen keine zufälligen Hinterlassenschaften sind, sondern ihnen eine Intention zu Grunde liegt. Zur Definition »Opfer« s. S. Klocke-Daffa, Vorlesung, Einführung in die Religionsethnologie (WS 2005/2006), 12 <http://www.wwu-muenster.de/imperia/md/content/ethnologie/lehre/086147/rel_eth_literatur.pdf> (03.09.2022) »HRG [Handwörterbuch religionswissenschaftlicher Grundbegriffe 4.] 1998: IV, 269 ›Ein Opfer ist eine religiöse Handlung, die in der rituellen Entäußerung eines materiellen Objektes besteht‹«.

1344 s. kritisch Peter 2004, 223.

1345 Idee nach Seidlmayer 2006, 226, der dies für ägyptische Gottheiten anhand des Beispiels Satet ausführt.

1346 Bryce 2002, 199 f.: »group religious ceremonies«.

1347 s. II 3.1.3.

Eine Differenzierung der Rituale anhand des Anlasses statt der beteiligten Personen wurde von Peter vorgeschlagen¹³⁴⁸. Demnach ist die Differenzierung anhand der Größe des Teilnehmendenfeldes nur sekundäres Merkmal: Wichtiger sind die oben benannten Ritualanlässe. Anlass für die Gruppe mit Großkönigsbeteiligung ist es, gesamtgesellschaftlich ›Gutes Wetter‹ zu machen, Anlass für die Gruppe ohne Großkönigsbeteiligung ist es, auf Lebensformen bezogen Gutes zu erzielen.

Die Vorstellung von möglicher Einflussnahme auf göttliche Unterstützung und Begleitung in den genannten Lebenslagen wird als primäre Bedeutung, Efficacy, der Rituale bezeichnet.

II 3.3 ›Sekundäre‹ Bedeutungen der Rituale

Erst in zweiter Linie sollten Rituale über ihren inneren, primären Effekt hinaus interpretiert und das Verhalten der und die Wirkung auf die menschlichen Teilnehmenden ermittelt werden. Jedes Ritual kann anhand formalistischer (technischer Aspekte wie Sprache, Kommunikation oder Performanz, Symbole und Symbolik), funktionalistischer (soziologischer, psychologischer, historisierender Effekte) und bekennender (phänomenologischer, konfessionaler, theologischer Bedeutungen) Kriterien und Bedeutungsgefüge untersucht werden¹³⁴⁹.

Wenn Rituale funktionalistisch sind, was ist dann die Funktion und gibt es – das Gegenteil – nicht-funktionale Aktivitäten in historischen Gesellschaften¹³⁵⁰? Nach Giddens ist die Frage nach Funktionen von Ritualen legitim, die voraussetzende Annahme, dass ihre Kausalität in ihrer Funktion liegt, hingegen nicht¹³⁵¹.

In den 1960er Jahren begann die Interpretation von Ritualen als soziale oder psychologische »Texte«¹³⁵². Rituale symbolisieren (irrationalisieren, sakralisieren) Handlungen, denn sie verursachten laut ihren BeobachterInnen keinen (rational nachvollziehbaren, funktionalen) mechanischen Effekt¹³⁵³. Rituale können sinngemäß laut dem semiotischen Ansatz von David Kertzer als rhetorische Form und als Verbreitung einer Botschaft mittels einer komplexen symbolischen Darstellung betrachtet werden¹³⁵⁴. Diese Ansätze werden im Folgenden als potentielle sekundäre Bedeutungen des Rituals angesprochen.

1348 Peter 2004, 45.

1349 Michaels 1998; ähnlich Gebauer – Wulf 1998, 149 f.: performative und semantische Aspekte des sozialen Handelns. s. auch Giddens 1997, 347–352: gerechtfertigte Kritik am Funktionalismus und seine Darstellung. Bell 1992, 141 f. weist darauf hin, dass, da Rituale einen besonderen Teil der Lebenswelt ausmachen, sie so kulturspezifisch sind, dass eine Anwendung von einem Set an Mechanismen dem Inhalt nicht gerecht werde. s. auch Connerton 2009, 48–53.

1350 Bell 1992, 72: Eine Trennung utilitaristisch und nicht utilitaristisch ist historischen, aber auch heutigen Lebensformen fremd. Auch nach Cosgrove 1993, 6 und Ullman 2010, 27 können Handlungen nicht in utilitaristische und nicht-utilitaristische separiert werden.

1351 Giddens 1997, 351.

1352 Geertz (1973) war einer der Vorreiter der »textual revolution«, s. auch Duncan 1990. Shields 1991, 21 hält das »reading« bei Geertz für eine metaphorische Beschreibung. Zur Kritik am Ansatz, menschliches Handeln als Text zu verstehen, s. Howes 2006, 17–22. Gegen das Lesen von Räumen als Texte argumentierten auch Lefebvre 2001, 142 f. 180; Howes 2006, 22–26; Maran 2006, 10. In den frühen 1980er Jahren wurde aus der Interpretation von Handlungen als »Text« das Verständnis von Handlungen in Dialogen, was sich in Ausrücken von »storytelling« statt »text«, »negotiation« statt »description«, einer »dialogical anthropology« ausdrückte.

1353 Nach Goody 1977, 25 ist auch die Geschichte des »wir, die Rationalen« im Kontrast zu »ihnen, den Gläubigen/Wilden/Irrationalen« in Ritualen eingeschrieben; Bell 1992, 71; Brück 1999, 317–319. Zu dem Aspekt irrational = weiblich, rational = männlich s. Brück 2001, 653.

1354 Rituale sind für Kertzer 2006, 385 (s. auch P. Smith 2007, 3937) ein Medium des Wettbewerbs und der Mobilisierung, das auch ohne den Überbau des Konsenses und der geteilten Werte funktionieren soll, was unwahrscheinlich anmutet. In den semiotischen Ansätzen gilt ein Ritual als eine symbolische Handlung und als Verweis auf eine symbolische Ordnung. Für den semiotischen Ansatz s. auch z.B. Renfrew 1985, dessen Identifizierung von rituellen Hinterlassenschaften von Brück 1999, 316 kritisiert wird, da diese auch »profanen« Ursprungs sein könnten. Zur Kritik am semiotischen Ansatz s. Brück 1999, 314 f.; A. Koch 2007, 199. – Bell 1992, 70–73 trennt Ritualtheorien in diejenigen, die Rituale als »distinctive/different« (symbolisch kontra technisch/utilitaristisch/instrumental) und diejenigen, die Rituale als einen Aspekt der menschlichen Handlungen bezeichnen. Die zweite Gruppe sieht Elemente von Ritualen (Ordnungsstrukturen, Routinen) in allen menschlichen Handlungen, z.B. Goody 1977, 28; Brück 1999, 326: Rituale als »manifestation of the values, aims and rationales«.

II 3.3.1 Formalistische Kriterien: Sprache, Kommunikation und Performanz

Bei der Untersuchung der Sprache und der Kommunikation stößt man im Zusammenhang mit Ritualen und Handlungstheorien auf die *Sprechakttheorie* von John Langshaw Austin¹³⁵⁵. Er geht von dem Gedanken aus, dass »wenn Kommunikation eine Bedingung der Möglichkeit von Erkenntnis darstellt, dann ist Erkenntnis nicht bloß als kognitive Leistung zu denken, sondern als Tun und Handeln«¹³⁵⁶. Jede Äußerung ist eine Handlung¹³⁵⁷. Austin unterscheidet – verkürzt dargestellt – zwischen lokutionären und illokutionären bzw. performativen Sprechhandlungen¹³⁵⁸. »Lokutionäre« Sprechhandlungen sind Aussagen, die wahr¹³⁵⁹ oder falsch sein können. »Illokutionäre« Sprechhandlungen oder die »performative« Rede sind Sprechakte wie das Grüßen, die Warnung, Feststellung oder die Entschuldigung, die keinen Sachverhalt beschreiben. Sie sind aber nicht inhaltsleer, denn durch ihre Ausführung bewirken sie eine bestimmte interpersonale soziale Relation¹³⁶⁰. Worte selbst können in Ritualen Taten wie eine Statusveränderung vollbringen¹³⁶¹. Bekanntes Beispiel ist der Satz: »Hiermit erkläre ich Sie zu Mann und Frau«. Das ritualisierte Handeln und Sprechen »verkündet« die Wahrheit, die »durch eine Art ›Einweihung‹, ›Bekehrung‹ oder ›Sozialisation‹ mimetisch internalisiert«¹³⁶² wird. Ritualisierte Handlungen sind nicht darauf ausgerichtet, Neues zu lernen, sondern errichten laut David J. Krieger und Andréa Belliger im Rahmen der Akzeptanz einer kollektiven Lebensform paradigmatische Erkenntnisgrenzen, soziale Rollen, Identitäten und grundlegende Unterscheidungen¹³⁶³. Kommunikation, wie sie beispielsweise in Ritualen stattfindet, setzt voraus, dass die Ordnung des Rituals als real anerkannt ist, was diese wiederum (re)produziert¹³⁶⁴.

Wieder andere TheoretikerInnen weisen darauf hin, dass »performative Sprechhandlungen den Ritualen ähnlich [verlaufen], da sie z.B. Formalität ausweisen. Formalität bedeutet, dass Handlungen stilisiert, repetitiv und stereotyp sind. Hinzu kommt, dass sie normalerweise an besonderen Orten, zu bestimmten Zeiten und unter bestimmten Umständen ausgeführt werden«¹³⁶⁵.

Grundlegend war für die Ritualtheorien der Paradigmenwechsel von Sprache als Handlung¹³⁶⁶. Die »linguistische Wende« in der Erkenntnistheorie wurde zur »pragmatischen Wende«. »Der Performancebegriff z.B. wird oft direkt auf Austins grundlegende Diskussion der ›performativen Rede‹ zurückgeführt. Performance bedeutet also nicht nur eine dramaturgische Handlung, sondern einen originären linguistischen Akt, der nicht auf vorausgehende kognitive Leistungen reduziert werden kann«¹³⁶⁷.

Auch der Begriff »Perfomanz« ist vielseitig verwendbar und mehrdeutig¹³⁶⁸. Er wird hier im Rahmen linguistischer Handlungen verwendet. Zu den Performanzen gehören Worte, Musik, Gesang, Tanz und

1355 Austin 1975.

1356 Krieger – Belliger 2006, 20.

1357 Damit steht er in Nachfolge zu Wittgenstein 1984, 357 f. § 244 f., der in seinen »Philosophischen Untersuchungen« u.a. zeigte, dass es keine Privatsprache geben kann, sondern Sprache immer »intersubjektives, kommunikatives Handeln« und keine kognitive Leistung »eines solipsistischen Subjekts oder eines transzendentalen Egos« ist. Krieger – Belliger 2006, 19.

1358 Austin 1975; Wirth 2002b, 12–14. Als dritte Kategorie gibt es bei Austin noch die Antworten auf bzw. die Folge von den illokutionären Sprechhandlungen, die er »Perlokution« nennt.

1359 »Wahr« definiert Wittgenstein 1984, 28 § 4.024 mit dem Beispiel: »Einen Satz verstehen, heißt, wissen was der Fall ist, wenn er wahr ist. (Man kann ihn also verstehen, ohne zu wissen, ob er wahr ist)«.

1360 Nolte 1978, 25–29; Krieger – Belliger 2006, 20: Bei Searles gibt es vier Arten des Sprechaktes, die keine getrennten Dinge sind, sondern innerhalb eines Satzes jeweils unterschiedliche Aspekte darstellen: a) Äußerungsakte, b) propositionale, d.h. referenzierende und hinweisende Akte, c) illokutionäre, d.h. sprechrollenbezogene Akte und d) perlokutionäre, d.h. überredende, sprachwirkungsbezogene Akte.

1361 Bell 1992, 110–114: Frazer und Malinowski glauben (ohne Literaturverweis), dass dies möglich ist, durch den Verweis des Rituals auf »Magie«, zur Kritik am »Magie«-Modell s. II 3.2.

1362 Krieger – Belliger 2006, 31.

1363 Krieger – Belliger 2006, 31; zu sozialen Rollen s. II 4.3.1; zu Gesellschaft und Identität s. II 2.2.

1364 Giddens 1997, 387–389.

1365 Bell 1992, 112; Krieger – Belliger 2006, 21 f.; Rappaport 2008, 191–210. Kritik am Ansatz, Ritualgeschehen als Kommunikation zu sehen, kam z.B. von Bourdieu 1977, 106. 120. 156: die Verweise in Ritualen sind viel zu ungenau, um Sprache zu gleichen; Rappaport 1979, 202–204: Liturgie verkündet; Sprache verhandelt; Staal 1979, 2–22; Staal 1989, 138–140.

1366 Ähnlich auch der postprozessuale Archäologe Tilley (z.B. Tilley 1991, 16).

1367 Krieger – Belliger 2006, 18; s. Geertz 1973, 10–13.

1368 Wirth 2002a; R. Schechner 2008, 11. 18–25. 122: Als Performanzen allgemeiner auch Spiel (»play«), Spiele (»games«), Sport, Tanz, Musik, Ritual und Theater. Diese trennt er von produktiver, alltäglicher Arbeit. Performanzen ist gemeinsam, dass sie Zeit besonders ordnen, bestimmten Objekten außergewöhnliche Werte beimessen und zumeist traditionelle Regeln befolgen. Der

Gesten. »Performanz kann sich ebenso auf das ernsthafte Ausführen von Sprechakten, das inszenierende Aufführen von theatralen oder rituellen Handlungen, das materielle Verkörpern von Botschaften im ›Akt des Schreibens‹ oder auf die Konstitution von Imaginationen im ›Akt des Lesens‹ beziehen«¹³⁶⁹. Performanz ist eine relativ ›junge‹ Untersuchungskategorie; sie entwickelte sich aus dem sozialen Drama von Turner¹³⁷⁰, Goffmans Interaktionen¹³⁷¹, Austins und John R. Searles »Sprech-Akten« und versucht die Dichotomie von Handlung und Denken aufzulösen¹³⁷². Performanzen wurden von Bell als abstrahierende Manifestationen von Traditionen und Kultur verstanden¹³⁷³. Ritual ist aber kein Drama oder Theater; die Anteilnahme und Intention der AkteurInnen und die Efficacy sind unterschiedlich¹³⁷⁴.

Auf drei Arten ist das Ritual performativ, wodurch die Performanz nicht mehr ein rein formalistisches, sondern auch funktionalistisches Kriterium ist: erstens in der Art, Dinge zu tun (z. B. in Austins Sprechakten), zweitens durch die dramatische, intensive Erfahrung und Verwendung diverser Medien und drittens durch die »indexical values«, die dem Ritual zugeschrieben und aus diesem wiederum abgeleitet werden können¹³⁷⁵.

II 3.3.2 Formalistische Kriterien: Symbole und Symbolik

Zur Symbolik gehören die von Durkheim sogenannten kollektiven Repräsentationen des Gefühls des Überindividuellen, ›Heiligen‹, die der Bestärkung der Lebensform(en) dienen¹³⁷⁶. Typische ›heilige‹ Symbole sind heute beispielsweise Herrschaftsinsignien oder Flaggen¹³⁷⁷. Weiterhin können und sollen alle Faktoren der Lebenswelt – die potentiellen Umsetzungsräume, Bilder und Lebensformen mit ihrem Habitus als formalistische Kriterien der Symbolik im Rahmen des Ritualgeschehens interpretiert werden. Diskutiert wird dies im Kapitel der Visionscape¹³⁷⁸.

Zur Analyse können Fragen nach der Formation von Raum und Zeit, wie auf der visuellen Ebene mit Objekten und Symbolen umgegangen wird, ihre Wiedererkennbarkeit, wie welche Handlungen von wem vollzogen werden und welche Rolle Gesten, aber auch Sprache und Musik spielen (Soundscape) gestellt werden¹³⁷⁹.

Unterschied von Ritual und Drama/Theater liege in der Art, wie die Menschen involviert sind: Beim Theater spielen sie die Rolle eines anderen, im Ritual spielen sie sich selbst. Seine Performanztheorie besagt, dass sich Performanzen zwischen zwei Polen bewegen: dem in seiner Wirksamkeit (»Efficacy«) auf Individuen in erster Linie bekennenden Ritual und dem aus »übergeordneten« Ebenen herausgelösten »Entertainment«. Der Unterschied von Ritual und Theater liege vor allem im Kontext und der Funktion. Schechner identifiziert in diesem Zusammenhang auch die Gruppe nicht-theatralischer Performanzen wie z. B. athletische Wettkämpfe, die um ihrer selbst willen betrachtet werden, als Unterhaltung der Zuschauenden. Allein der Sieg stehe hier im Mittelpunkt des Interesses.

1369 Wirth 2002b, 9.

1370 Turner 2002, 193–209. Ähnlich wie Schechner äußerte sich Turner in seinen Ritual- und Performanzstudien, wonach Theater bzw. Schauspiel, abgesehen vom Kriterium der nur betrachtenden Teilnehmenden, für einen Moment eine »symbolic reality« kreieren könne, was es wiederum von anderen Arten der Performanz wie öffentlichen Reden oder Sport unterscheiden würde.

1371 Zu Goffmans Bühnenbildern s. II 4.1.5; II 4.2.

1372 Bell 1992, 37–49. Eine der Grundideen ist, dass fast jede Handlung unter bestimmten Bedingungen »ritualisiert« werden kann. Krieger – Belliger 2006, 10: »Grundidee dieser neuen Begrifflichkeit [Anm.: »ritualisierten Handeln«, Turners »Soziales Drama«, Performance oder Ritualisierung] ist die Überwindung der alten Gegensätze

zwischen Handeln und Denken, Theorie und Praxis, Ausführung und Skript«. Sie benutzt die Dichotomie Handeln und Denken lediglich als ordnende Elemente des Diskurses und spricht auch von »theoretical activity«. Zur Sprechakttheorie Searles s. Nolte 1978; Wirth 2002a.

1373 Bell 1992, 39.

1374 Zur Efficacy s. II 3.2. Bell 1992, 43: Performanz ist das *sine non qua*. Gebauer – Wulf 1998, 131. 135 f. 141. 147: Ähnlichkeiten zwischen Konventionen, Brauchtum, Routinen, Theater und Ritualen. Rituale und vor allem Festrituale sind als kulturelle Aufführungen zu verstehen, die Ähnlichkeiten mit sportlichen Veranstaltungen oder Theaterinszenierungen besitzen. »Wie diese verkörpern und organisieren sie symbolische Inhalte an festgelegten Orten zu bestimmten Zeitpunkten in tradierten Formen und Verhaltensweisen«. In ihrem ludischen Charakter werden Aspekte der Innovation und Aktualität eröffnet. Die Wirksamkeit und die innere Beteiligung der AkteurInnen unterscheidet das Ritual trotz ludischer Elemente vom Theater. s. auch Zipf 2003, 11.

1375 Tambiah 2002, 214; Wirth 2002b, 36.

1376 Durkheim 1981, 289 f. 520: »Alles führt uns also auf den gleichen Gedanken zurück: die Riten sind vor allem die Mittel, mit denen sich die Gruppe periodisch erneuert«.

1377 Diese zieht auch Gombrich 1978, 23 zur Illustration der Wirkmächtigkeit von Symbolen (und Kunst) heran.

1378 Vor allem unter III 2.1.3; III 2.2; III 2.3.

1379 Gebauer – Wulf 1998, 137.

Zentrum der Aufmerksamkeit ist aber die Wirksamkeit der Ritualbeauftragten, die dem Zuschauenden das Ritual demonstrieren und vermitteln¹³⁸⁰. Sie agieren mit ihren Gesten und Handlungen als Mittelnde im Grenzgebiet zwischen menschlicher und göttlicher Sphäre¹³⁸¹, eine Rolle, die ihnen Macht verleihen kann und die diese inszeniert¹³⁸². Jede soziale Interaktion wird nach Giddens an »irgendeinem Punkt«¹³⁸³ durch zeitweilige Kopräsenz der AkteurInnen ausgedrückt. Sie ist Bestandteil der sozialen Reproduktion¹³⁸⁴. Die Handlungen sind in »umfassendere räumliche und zeitliche Bezüge eingebettet«¹³⁸⁵, d.h. aber auch in untersuchbare institutionalisierte, traditionelle Praktiken. Die Bezüge zur Aktualisierung und Zeit gilt es laut Giddens aufzudecken¹³⁸⁶. Die Analyse von individuellen Handlungsmustern und dem Bewusstsein der Handelnden¹³⁸⁷ ist in den Altertumswissenschaften zwar nicht möglich, aber durch den Vergleich von Konzepten und Ortsraumpotentialen soll die umgesetzte Interaktion und die potentielle Wahrnehmbarkeit des Ritualgeschehens im »offenen Raum« aufgedeckt werden.

II 3.3.3 Funktionalistische Kriterien: Soziologisch und psychologisch

Nach Durkheim entstanden Rituale aus dem Bedürfnis nach sozialer Solidarität¹³⁸⁸ und nach Bronislaw Malinowski und Smith aus dem Bedürfnis nach Beeinflussung¹³⁸⁹ bzw. Ordnung¹³⁹⁰ der (natürlichen) Umwelt. In seinem grundlegenden Werk »Die elementaren Formen des religiösen Lebens« von 1912 legte Durkheim eine soziologisch-funktionalistische Deutung als Basis zur Interpretation von Religion und Ritualen vor¹³⁹¹. Er definierte Religion als solidarisches, kontrollierendes, stabilisierendes und hierarchisierendes System von Überzeugungen und Praktiken¹³⁹², die sich auf »heilige, d.h. abgesonderte und verbotene Dinge, [...] beziehen, die in einer und derselben Gemeinschaft, die man Kirche nennt, alle vereinen, die ihr angehören«¹³⁹³.

1380 Gebauer – Wulf 1998, 145, 147 nach Goffman 2010.

1381 Zipf 2003, 14; zu Gesten s. III 6.1.1.1; III 6.2.1.1.

1382 Zu Macht s. II 3.3.4.

1383 Giddens 1997, 352 f.

1384 Giddens 1997, 336 Nr. 5: »Das Studium des Kontextes bzw. der Kontextualitäten der Interaktion ist ein wesentlicher Bestandteil der Untersuchung sozialer Reproduktion. »Kontext« umfaßt folgendes: a) die Raum-Zeit-Grenzen (üblicherweise mit symbolischen oder physikalischen Markierungen) von Interaktionssequenzen; b) die Kopräsenz von Akteuren, die die Wahrnehmbarkeit einer Vielfalt von Gesichtsausdrücken, Körperhaltungen, sprachlichen und anderen Kommunikationsmitteln ermöglicht; c) Beachtung und reflexiver Gebrauch dieser Phänomene, um den Interaktionsstrom zu beeinflussen oder zu kontrollieren«.

1385 Giddens 1997, 352 f.

1386 s. II 3.3.4.

1387 Giddens 1997, 385; zu Individuen s. II 2.1.

1388 Durkheim 1981, 28: »Das allgemeine Ergebnis des Buches ist, daß die Religion eine eminent soziale Angelegenheit ist. Die religiösen Vorstellungen sind Kollektivvorstellungen, die Kollektivwirklichkeiten ausdrücken; die Riten sind Handlungen, die nur im Schoß von versammelten Gruppen entstehen können und die dazu dienen sollen, bestimmte Geistzustände dieser Gruppen aufrechtzuerhalten oder wieder herzustellen. Wenn also diese Kategorien [Zeit, Ort, Substanz, Quantität, Qualität, Relation, Tätigkeit, Leiden, Verhalten, Befinden] religiösen Ursprungs sind, dann müssen sie an der gemeinsamen Natur aller religiösen Fakten teilhaben: Sie müssen also ebenfalls soziale Angelegenheiten werden, Produkte des kollektiven Denkens«. Wobei für Durkheim (1981, 285–288) die öffentliche Meinung der Ursprung der Autorität der Gesellschaft ist.

Bei A. Koch 2007, 183 findet sich die Aussage, dass bei intensiver Partizipation quasi ein Mitmacheffekt, ein »Sog« aufgrund der »Plausibilität« entsteht: »In der Mitbewegung findet eine gänzlich unwillkürliche Synchronisierung der eigenen Körperbewegung mit der wahrgenommenen oder auch bloß vorgestellten Bewegung statt, zum Teil auch gegen den Willen. In der Nachahmungsbewegung geschieht dies teils willkürlich und teils unwillkürlich«.

1389 Malinowski 1965; Renfrew 1994a, 48–50.

1390 J. Z. Smith 2008.

1391 Durkheim 1981; Zipf 2003, 10. Durkheim folgte u. a. David I. Kertzer (z. B. Kertzer 2006, 363–388).

1392 Renfrew 1994a, 49; Zipf 2003, 10.

1393 Durkheim 1981, 75; Zipf 2003, 10 Anm. 6: »Der Begriff »Kirche« ist hier weitergefaßt als in unserem alltäglichen Sprachgebrauch und könnte mit »moralischer Gemeinschaft« umschrieben werden«. – Durkheim 1981, 18 f. geht davon aus, dass die: »primitiven Religionen [...] von der Wirklichkeit abhängen und diese auch ausdrücken. [...] Aber man muß unter dem Symbol die Wirklichkeit erreichen, die es darstellt, die ihm erst seine wahre Bedeutung gibt«. Den Ausführungen Durkheims zum Totemismus als ursprünglichster aller Religionen soll nicht gefolgt werden (vgl. auch Kritik in der Forschungsgeschichte angeführt bei Morris 1987, 122). Für Durkheim 1981, 126 imponieren vor allem die Naturphänomene »die Sonne, der Mond, der Himmel, die Berge, das Meer, die Winde«. Diese sind nach seiner Aussage jedoch nicht die zuerst verehrten Naturphänomene und somit lehnt er den Naturismus als »Ursprung« der Religion ab. Auch erscheint seine ausschließende Erklärung der Religionsentwicklung aus der Gesellschaft als nicht umfassend genug. Dennoch werden hier zahlreiche seiner Ideen als Anregungen verwendet.

Sie ist für ihn eine soziale Angelegenheit und Produkt des kollektiven Bewusstseins zur Aufrechterhaltung des Zusammenhalts menschlicher Gesellschaften und ihrer Identitäten¹³⁹⁴. Rituale gelten hier als sekundär zu ihrer ›wirklichen‹ Bedeutung innerhalb des Geschehens.

Nach Smith sind Rituale Werkzeuge der Bewältigung von Zufällen und ihrer Einbindung in die Ordnung der Welt¹³⁹⁵. Die rituelle Ordnung entspricht auch nach Albert Bergesen der sozialen Ordnung, wobei dabei jedoch die bisweilen karnevalesken, statusumkehrenden Züge der Rituale übersehen werden¹³⁹⁶. Rituale machen die Welt, wie sie ›wirklich‹ existiert, bewusst. Nach Smith ist die Welt stets unkontrolliert, zufällig und unvorhersehbar und Rituale sind die Werkzeuge, diese Zufälle in Ordnung zu transformieren. Dieses gehört zur Interpretation der Rituale unter psychologischen Aspekten. Die Formalisierung des Ritualgeschehens z. B. in der Liturgie suggeriere durch seine symbolischen Handlungen Sicherheit gegenüber dem »Heiligen«¹³⁹⁷. Es diene als eine Art ›Etikette‹ des Umgangs und der Interaktion zwischen Gottheiten und Menschen¹³⁹⁸. Die Vermittlung von Sicherheiten und »Seinsgewissheit« bieten allerdings auch Routinen¹³⁹⁹. Sicherheit dürfte somit keine allgemein gültige Begründung für Ritualgeschehen sein.

Der Umgang der Menschen mit außergewöhnlichen Naturphänomenen kann sich in der Art, Rituale und rituell konnotierte Handlungen auszuführen, äußern. Hier gibt Durkheim zu bedenken, dass ein menschliches Staunen bzw. das Wissen um die menschliche Begrenztheit nicht der Grund für die religiöse Idee gewesen sein dürfte, denn der Mensch erhebt sich über die natürlichen Kräfte, indem er diese durch Riten zu beeinflussen und sogar zu beherrschen meint. »Wie können sie [die Riten] ihm dieses Vertrauen geben, wenn sie das Gefühl der Schwäche und der Ohnmacht zum Ursprung hätten?«¹⁴⁰⁰. Eher ist vorstellbar, dass aus dem Gefühl des ohnmächtigen Staunens, der Wunsch nach möglichst wirkmächtigem Handeln entstanden ist.

Ein anderer beobachtbarer, psychologischer Effekt von Ritualgeschehen ist die positive Überschreibung von Erlebnissen durch Autosuggestion bzw. mentalem Training z. B. durch kollektiven Gesang¹⁴⁰¹. An dieser Stelle wird auch deutlich, dass die Effekte des Ritualgeschehens nur künstlich in »psychologisch«, »sozial« und Ähnliches kategorisierbar sind. Ein Gesang kann auf die Psyche der odes des Einzelnen wirken, indem er wiederholt kollektiv, aber in sozialer Gemeinschaft zelebriert wird.

Rituale enthalten die Dynamik der Erschaffung einer sozialen Welt aus Werten und Normen¹⁴⁰². Sie mögen nach innen Identität und Solidarität schaffen und nach außen Wiedererkennbarkeit und Konstanz bieten. Dabei können sie von außen, d. h. von verschiedenen sozialen Gruppen anhand verschiedener formaler Kriterien wie ihrer Symbole unterschiedlich interpretiert werden, ohne ihre Wirksamkeit zu verlieren¹⁴⁰³. »Wann immer Menschen zusammenkommen – so die These Durkheims – gibt es eine natürliche [d. h. psychologische und quasi determinierte] Tendenz, ihre Handlungen aufeinander abzustimmen, zu koordinieren, zu standardisieren und zu wiederholen. Dies sei die ursprüngliche Form des Rituals. Gemeinsames Handeln dieser Art erzeugt ein Gefühl der Teilnahme an etwas Überindividuellem, Transzendentem«¹⁴⁰⁴ und dient periodisch der Bestärkung einer Gemeinschaft¹⁴⁰⁵ wie es möglicherweise bei den ›Unterhaltungen‹ beobachtet werden kann¹⁴⁰⁶.

1394 Bell 1992, 37: Dass Rituale fundamentale soziale Widersprüche auflösen, sei ein Mythos; zu Gesellschaft s. II 2.2.

1395 J. Z. Smith 2008.

1396 Bergesen 2006, 49–76: bes. 51 f.: Rituelle Ordnung ist »die vollständige Menge von Praktiken, welche die Bindungen sozialer Zusammengehörigkeit und Symbole, die diese Bindungen repräsentieren, produzieren«. Sie (53) »besteht aus einer ganzen Reihe sozialer Riten, die [...] hierarchisch ineinander verschachtelt sind, und welche alle die Funktion haben, soziale Gebilde [...] symbolisch zu reproduzieren«. Krieger – Belliger 2006, 16.

1397 Gebauer – Wulf 1998, 136.

1398 Wightman 2007, 932 f.

1399 Löw 2001, 163 zitiert Giddens 1997, 111 f. [sie verwendet die Ausgabe von 1988]: »Routinen sind konstitutiv sowohl für die kontinuierliche Reproduktion der Persönlichkeitsstrukturen der Akteure in ihrem Alltags-handeln, wie auch für die sozialen Institutionen; Institutionen sind solche nämlich nur kraft ihrer fortwährenden Reproduktion«.

1400 Durkheim 1981, 126.

1401 A. Koch 2007, 228: »Sie [die Zeugen Jehovas] treffen sich mehrfach wöchentlich und singen von der Ablehnung an den Haustüren während der Mission, und dass sie dies um Gottes Willen erleiden und letztlich Freude bringen. Dieses mentale Training geschieht, um die Erfahrungen positiv zu überschreiben. Hier ist Körpereinsatz während eines religiösen Rituals und automatisierender Gesang eine Weise, die positive Verstärkung der Autosuggestion religionsästhetisch nachhaltig zu verankern«.

1402 Gebauer – Wulf 1998, 140.

1403 Gebauer – Wulf 1998, 134.

1404 Krieger – Belliger 2006, 15.

1405 Durkheim 1981, 289 f. 520: »Alles führt uns also auf den gleichen Gedanken zurück: die Riten sind vor allem die Mittel, mit denen sich die Gruppe periodisch erneuert«.

1406 s. III 6.1.3; III 6.2.3.

Einem funktionalistischen Ansatz schloss sich für den hethitischen Bereich auch Schachner an, wenn er meint, dass die in dem »Privathaus« des GAL ^(LÜ.MES)MEŠEDI in der Oberstadt von Boğazkale gefundene Reliefkeramik darauf hinweist, dass hier Rituale stattfanden, die »durch die Zusammenkunft von Menschen unter der Ägide der Adligen vor allem der Pflege sozialer Bindungen und Abhängigkeiten gedient haben«¹⁴⁰⁷.

Aus modernen sportsoziologischen Studien lassen sich wiederum Verhaltens- und Wirkungsweisen bei agonalen »Unterhaltungen« ablesen, die im Hethitischen im Laufe des Ritualgeschehens stattfanden¹⁴⁰⁸. So ist eine Erlebnisorientierung festzustellen, die sich nicht in einem passiven »Dabei-Sein-Wollen« und Erleben der Stimmung erschöpft, sondern aktiv den Ausgang des Wettkampfs durch Anfeuerungsrufe zu beeinflussen versucht¹⁴⁰⁹. Unterstützung wird vornehmlich den SportlerInnen gewährt, mit denen der oder die ZuschauerIn eine Gemeinsamkeit wie Orts- bzw. Landeszugehörigkeit teilt¹⁴¹⁰. Dabei entsteht auch eine Zugehörigkeit unter den Zuschauenden zu (sportlich) Gleichgesinnten, eine identitätsstiftende Wirkung der Agone ist zu fassen¹⁴¹¹. Auf der »sozialpsychologischen Ebene der Projektion und Identifikation – d. h. stellvertretende Wunscherfüllung durch Wundertaten von Helden mit verbreiteten Merkmalen ihrer Verehrer – sind Unterstützungshandlungen und Begeisterung [...] »anthropologische Konstanten«¹⁴¹².

Es gibt andererseits aber auch das »spannungsfördernde«¹⁴¹³ Phänomen der Sympathie und Empathie mit »schwächeren Gegnern«¹⁴¹⁴. Angemerkt sei, dass diese Ausführungen der Präsentation der Verständnismultifalt dienen; wie die Veranstaltungen der HethiterInnen konzipiert und umgesetzt wurden, wird unten untersucht¹⁴¹⁵.

Mit Giddens sei aber darauf verwiesen, dass die gemeinschaftsstiftende Wirkung wie oben dargelegt nicht das intendierte Primärziel, sondern eine implizite Wirkung der Rituale ist¹⁴¹⁶.

II 3.3.4 Funktionalistische Kriterien: Historisierend (Tradition und Macht)

Aus den funktionalistischen Überlegungen Goffmans zu Erscheinung und Verhalten ist zu mutmaßen, dass auch das menschliche Verhalten in der hethitischen Zeit während des stark reglementierten Ritualgeschehens kohärent zu seinem feierlichen Rahmen (»Bühnenbild«) war¹⁴¹⁷. Rituale sind für Goffman (inszenierte) Darstellungen, Erneuerungen und Bestätigungen der gemeinsam offiziell anerkannten, traditionellen Werte der Lebensformen¹⁴¹⁸. Die Erwartungen, die auf den aktiven Teilnehmenden der Prozessionen und Rituale ruhten, basierten und basieren auf abstrakten, teils historisierenden Wertvorstellungen, die aus bisherigen Erfahrungen und stereotypem Denken entstanden waren¹⁴¹⁹ und erleichterten die Identifizierung der jeweiligen Interaktion¹⁴²⁰.

1407 Schachner 2012, 155 Anm. 47; zu »Privatheit« im Altertum s. II 1.1.2.1; zum ^(LÜ)MEŠEDI s. III 2.3.1.2.

1408 Weiler 2004, 133–149; Messink u. a. 2008, 211–237, s. III 6.1.3; III 6.2.3.

1409 Weiler 2004, 141 f.: Verweis auf eine Beschreibung bei Polybios 27, 9, 3–13 von einem Boxkampf bei den Olympischen Spielen im Jahr 212 (v. Chr.) wobei durch Anfeuerungsrufe und andere moralische Unterstützung (z. B. Schmährufe gegen Gegner) der Ausgang des Wettkampfes beeinflusst werden sollte; Messink u. a. 2008, 216. 232;

1410 Messink u. a. 2008, 221 so ist es interessant zu beobachten, dass heute vor allem die Sportarten in den Medien präsent sind, in denen VertreterInnen des jeweiligen Landes herausragende Leistungen bringen, wodurch ein (moderner) Patriotismus bzw. Nationalstolz erkennbar wird.

1411 Ähnlich Weiler 2004, 147 f.

1412 Messink u. a. 2008, 233.

1413 Weiler 2004, 146: Wankelmut und plötzlicher Stimmungsumschwung zugunsten einer oder eines Unterle-

gen sind (auch) ein häufig belegtes Phänomen im modernen Sport.

1414 Weiler 2004, 141 f.

1415 s. III 6.1.3; III 6.2.3; III 6.3.

1416 Giddens 1997, 63–65.

1417 Zu Bühnenbild s. II 4.2; zu DarstellerInnen s. II 4.3.1; zu Verhalten s. u. a. II 4.3.2; III 2.3; gesamte Kapitel III 6.1.1 und III 6.2.1.

1418 Goffman 2010, 35 f. nach den erklärten Vorbildern Durkheim und Radcliffe-Brown.

1419 Goffman 2010, 27.

1420 Goffman 2010, 27. 237 Kapitel »Darstellungen« Anm. 14: Verweis auf Radcliffe-Brown 1931, 440. Goffmans Verweis ist allerdings nicht nachvollziehbar, weder enthält das Buch eine Seite 440, noch finden sich in dem Werk, das sich mit der sozialen, d. h. familiären, Organisation australischer Stämme beschäftigt, Aussagen zur zitierten Thematik. – Durkheim 1981, 22: »An der Basis aller Glaubenssysteme und aller Kulte muß es notwendigerweise eine bestimmte Anzahl von Grundvorstellungen und rituellen Handlungen geben, die trotz der

Rituale sind weiterhin nicht vornehmlich der Ersatz von Naturwissenschaften bei »primitiven Völkern«¹⁴²¹. Sie verkörpern Glaubenseinstellungen¹⁴²², Ideen und Mythen und sind daher »überdeterminierte symbolische Handlungen«, aus denen sich Verhaltensregeln (Riten¹⁴²³) ableiten¹⁴²⁴. Gleichzeitig boten sie durch ihre traditionelle Ausführung Stabilität in der Gesellschaft. Durkheim betont, dass auch aus der Innensicht einer Gesellschaft bei Befragung von Menschen die Erklärung für die Ausführung von Ritualen die »Tradition« ist¹⁴²⁵. Dabei wird »Tradition« als Verkörperung moralischer Herrschaft des Vorangegangenen über die Kontinuität, aber auch die Wechselhaftigkeiten des Alltagslebens verstanden¹⁴²⁶. Sie ist prestigeträchtig und dadurch wirkmächtig, stiftet Geschichte und damit auch Identitäten¹⁴²⁷. Erst die Einführung von Schrift lässt die Tradition als Tradition erkennbar werden, was wiederum zu einer diskursiven Problematisierung führen konnte¹⁴²⁸. Traditionen wie Rituale¹⁴²⁹ stehen aber auch stets im Spannungsfeld von Aktualisierungen/Wiederholungen und bewusstem und unbewusstem (innovativem) Wandel sowie graduellen Abänderungen. Wenn die Intention beispielsweise für die Gründe einer Platzwahl nicht schriftlich niedergelegt wurde, so ist es Sache der Spekulation, diese zu finden und zu bewerten.

Aus der Tradition (der Ausführung) erhalten laut Schechner die Rituale »Efficacy«¹⁴³⁰.

Eine der Herausforderungen bei der Betrachtung von Performanzen und Ritualen aus einer diachronen Perspektive liegt in der Spannung zwischen der eher festen Struktur, die systematischer Bestandteil eines Rituals ist, und der eher graduellen Veränderung, die sich aus den (jeweiligen) historischen Umständen ergibt¹⁴³¹. Rituale wiederholen sich in ihren stereotypen, formalisierten und kodifizierten Durchführungsweisen und können weder spontan, noch zufällig oder arbiträr sein¹⁴³². Sie stehen in bekannter Tradition oder unter bestimmten Vorschriften und bedienen sich wiederkehrender sprachlicher oder bildlicher Symbole. Sie sind das prozessuale und inszenierte Ergebnis feierlicher Kommunikation, können aber einen absurden und spielerischen Charakter besitzen. Die alltäglichen Strukturen bzw. Formationen werden in diesen Momenten aufgehoben.

Aber auch Rituale ändern sich, um ihren Stellenwert in einer Gesellschaft zu behalten. Dieses kann aufgrund externer, aber auch interner Faktoren geschehen und erfolgt zumeist nur graduell, denn einer der wichtigsten Aspekte eines Rituals ist seine Tradition und – zumindest dem Anschein nach – seine unendliche Fortführbarkeit und Konstanz. Rituale werden aber mit der Gesellschaft nachgeführt und sind weniger statisch, als sie auf den ersten Blick wirken. Rituale holen die Vergangenheit in die Gegenwart und erschließen sie für die Zukunft¹⁴³³. Dieses geschieht sowohl durch den Verweis auf mythische Vorbilder des Rituals *in illo tempore* als auch durch die Erinnerung der Teilnehmenden¹⁴³⁴.

Vielfalt der Formen, die die einen und die anderen haben annehmen können, überall die gleiche objektive Bedeutung haben und überall die gleiche Funktion erfüllen«. Auf Durkheim bezieht sich ebenfalls Bergesen 2006, 49.

1421 Nach Malinowski 1965, 1091-1095, einem nach Giddens 1997, 283 funktionalistischen Vordenker.

1422 Durkheim 1981, 61: Glaubensüberzeugungen »sind Meinungen: sie bestehen aus Vorstellungen«, »die die Natur der heiligen Dinge und die Beziehung ausdrücken, die sie untereinander oder mit den profanen Dingen halten« (Zipf 2003, 10).

1423 Zipf 2003, 10 nach Durkheim 1981, 61 f. 559: Riten sind die »Verhaltensregeln, die dem Menschen vorschreiben, wie er sich den heiligen Dingen gegenüber zu benehmen hat. [...] Wer eine Religion wirklich praktiziert hat, weiß genau, daß es der Kult ist, der die Freude, die innere Ruhe, den Frieden, die Begeisterung erregt, die für den Gläubigen der Erfahrungsbeweis für seinen Glauben ist. Der Kult ist nicht einfach ein System von Zeichen, durch die sich der Glaube äußert, sondern die Summe der Mittel, mit denen er sich erschafft und periodisch wiedererschafft«.

1424 Gebauer – Wulf 1998, 141 f.; Onurlu 2004, 69: »The ›ritual‹ is another symbolic action that has to be studied together with the artifacts in understanding the meaning of symbol«.

1425 Strehlow 1910, 8; zitiert auch bei Durkheim 1981, 499: »Die Alten haben es so angeordnet, darum machen wir es gerade so und nicht anders«.

1426 Nach Giddens 1997, 255. 257. s. zu Ritual und Tradition in der Forschungsgeschichte, vor allem der Ritualtheorien, Bell 1992, 118-130: Tradition als Legitimation, Tradition benennt im Unterschied zu »Brauch(tum)«, das nicht schriftlich niedergelegt ist, verschriftlichtes Wissen.

1427 Bell 1992, 120 f.

1428 Vgl. auch Goody – Watt 1975, 27-68: bes. 34 zu oraler und schriftlicher (Erinnerungs-/Traditions-) Kultur, wobei die Schriftkulturen für die Vergangenheit sensibilisiert sind.

1429 Jennings 2006.

1430 Schechner 2009, 68 f., zur Efficacy s. II 3.2.

1431 Östenberg 2009, 12.

1432 Bell 1992, 118-124 zu Innovation und Improvisation im Rahmen von Ritualen. Nach Zipf 2003, 13: Um das Risiko von Missverständnissen und Fehlverhalten zu minimieren, müssen sie aber nicht per se konservativ sein.

1433 Gebauer – Wulf 1998, 130. 137. 138. 154; vgl. Eliade 1953, 12-14. 38.

1434 Zu Vorbildern s. II 4.3.2.

»Rituale und Zeremonien, Gebräuche und Sitten schaffen soziale Realität. Sie bringen nicht nur Formen des Sozialen hervor; sie sind Formen des Sozialen. Sie haben eine Tendenz, neue Situationen nach alten Mustern zu verarbeiten. Mit ihren symbolischen Formen, ihrer Sequenzierung von Handlungsverläufen und ihrer Inszenierung performativen Geschehens schaffen sie soziale Wirkungen und rufen Antworthandlungen hervor. In Ritualisierung und Entritualisierung bildet sich Gesellschaft; im Zusammenspiel von Ordnung und Spontaneität, Struktur und Veränderung wird sie erzeugt«¹⁴³⁵.

Rituale können darüber hinaus Eliten Macht zuweisen und diese legitimieren¹⁴³⁶. »M a c h t « wird hier nach Gunter Gebauer und Christoph Wulf als das gesamte Spektrum zwischen Autorität, Einfluss und Zwang verstanden¹⁴³⁷. Es ist ein mehr oder weniger hierarchisch organisiertes, koordiniertes Gefüge von Beziehungen, das die innere Struktur der Sozialbeziehungen organisiert und ›Normalitätsvorstellungen‹ (u. a. durch Rituale) erzeugt. Rituelles Wissen kann nicht unabhängig von Macht konzipiert sein, denn es braucht die Möglichkeit, in Handlungen umgesetzt zu werden¹⁴³⁸. In den Handlungen finden sich z. B. in der Art, wie sich gegenüber ranghöheren oder rangniederen Menschen zu verhalten ist, auch immer Machtgefüge eingeflochten¹⁴³⁹. Nach Bell sind ritualisierte Handlungen Strategien zur Konstruktion bestimmter Machtbeziehungen¹⁴⁴⁰. »Allerdings muss hier unterschieden werden zwischen der Macht, die Ritualisierungen hervorbringen, institutionalisieren und bestätigen will und der Macht des ritualisierten Handelns selbst. [...] Wer Handeln ritualisieren will, muss bereit sein, diese Handlungen durchzusetzen. [...] Rituelles Wissen ist Wissen, das sich [nach Jennings in diesem Moment¹⁴⁴¹] durchgesetzt hat«¹⁴⁴². Zu untersuchen wäre also, welche Formen von Macht sich in den Beziehungen zwischen den Lebensformen bei und nach den Ritualen finden¹⁴⁴³.

Es gibt exklusives Rollenwissen. Dieses spezialisierte Wissen und der Zugang dazu bedeuten Macht, Ordnung und Hierarchie¹⁴⁴⁴. Zur Ausführung der Rituale bedarf es der Ritualbeauftragten bzw. »VermittlerInnen«¹⁴⁴⁵ wie den oder die PriesterIn oder den König als höchsten Priester. Da sich die physische Erscheinung dieser FunktionsträgerInnen ändert, gilt für die Erzielung von Stabilität und Bestätigung gesellschaftlicher Werte besonders, dass ein Wiedererkennungswert in der Erscheinung, d. h. den Requisiten und dem Bühnenbild dieser AkteurInnen liegen muss¹⁴⁴⁶. Daher sind ihr Rollenverhalten und ihre Fassade nur in gewissen Grenzen verhandel- und veränderbar¹⁴⁴⁷ und die ausführende Macht wird in der Gesellschaft hierarchisch strukturiert und ungleichgewichtig verteilt.

Das Ungleichgewicht wiederum kann zu Konflikten führen, die in ritualisiertem Spiel kanalisiert und entspannt werden¹⁴⁴⁸. Spiele wirken integrierend und nehmen der Situation die Gefährlichkeit für das Gemeinwesen bzw. die Mächtigen. Auch andere Triebe werden im Rahmen von Ritualen strukturiert und ›sozialisiert‹, so das Verlangen nach Nahrung im Kultmahl und die sexuelle Triebhaftigkeit in Tanz¹⁴⁴⁹ und Ähnlichem¹⁴⁵⁰.

Tradition und Macht bzw. ihre Umkehrung sind somit weitere funktionelle und damit untersuchbare Aspekte des Ritualgeschehens, die sich historisch legitimierend rückbeziehen.

1435 Gebauer – Wulf 1998, 128.

1436 Zu ›Macht‹ s. auch Giddens 1997, 337 f.; Brück 2001, 649. 651, die die Untersuchung des Machtdiskurses für statisch und eine Folgeerscheinung der Aufklärung hält.

1437 Gebauer – Wulf 1998, 156; s. auch Maran 2006.

1438 Krieger – Belliger 2006, 30; ähnlich Gebauer – Wulf 1998, 142.

1439 Bell 1992, 84 f.

1440 Bell 1992, 169–223.

1441 Jennings 2006, 157–172.

1442 Krieger – Belliger 2006, 30; Gebauer – Wulf 1998, 142.

1443 Bell 1992, 142.

1444 Honer 2011, 17–21.

1445 Meijer 1992b, 2 f.

1446 Zum Bühnenbild s. II 4.2; zu DarstellerInnen s. II 4.3.1.

1447 Goffman 2010, 28.

1448 Gebauer – Wulf 1998, 155; Scheinkämpfe s. III 6.1.3.2. Die körperliche Ertüchtigung der odes des Einzelnen (z. B. funktionalistische Kriegsvorbereitungen, körperliche Ideale) ist eine weitere, wahrscheinlich nicht unwichtige Begleiterscheinung im Sport, woneben aber auch andere bewusste Intentionen und unbewusste Effekte transportiert wurden und werden.

1449 Colpe 1970, 35: der rituelle Tanz, dessen Wirkmächtigkeit im Rhythmus besteht.

1450 Gebauer – Wulf 1998, 139 f.

II 3.3.5 Bekennende Kriterien: Phänomenologisch

In der phänomenologischen Forschungstradition werden die irrationalen Aspekte des Glaubens stärker betont¹⁴⁵¹. Das Heilige wird als numinose Kraft einer unsichtbaren Realität verstanden. Die individuelle Empfindung und Erfahrung wie die »religiöse Scheu« wird von den VertreterInnen dieser Denkrichtung in den Vordergrund gestellt¹⁴⁵². Im Wesentlichen geht die Forschungstradition auf Rudolf Otto zurück und wurde von Carl Gustav Jung und Eliade fortgeführt¹⁴⁵³. Rituale bei Eliade implizieren »archetypische, mythische Verhaltensweisen, die transzendieren, mythisieren, überhöhen, das heißt, göttliche, mythische Ereignisse in gelebte Wirklichkeit transformieren«¹⁴⁵⁴. Rituale bilden durch ihren Verweis auf ein göttliches Modell mythische Vor- und Urbilder¹⁴⁵⁵, die von den Menschen wiederholt bzw. reaktualisiert¹⁴⁵⁶ werden, sind selbst »Hierophanie« und wirkmächtig¹⁴⁵⁷. Jeder Akt hat nach Eliade ein solches Vorbild¹⁴⁵⁸. Ähnlich argumentieren Krieger und Belliger, »Mythos ist nicht Literatur, sondern Handlungswissen und damit ein untrennbarer Teil rituellen Wissens im Sinne Jennings«¹⁴⁵⁹.

Phänomenologisch sind auch die körperlich sensorischen Empfindungen, denen im Rahmen des Ritualgeschehens die Lebensformen ausgesetzt sind, zu beschreiben. Die Welt wird multimodal und synästhetisch wahrgenommen¹⁴⁶⁰. Bei der Umsetzung der Rituale werden synästhetisch zumeist alle sensorischen Fähigkeiten angesprochen. Diese werden in Analogie auf den gesamten Körper des Menschen übertragen¹⁴⁶¹.

Rituale beeinflussen die Wahrnehmung und da die Wahrnehmung stets der Filter ist, durch den der Mensch die Erde wahrnimmt, ist auch die Welt danach eine andere, wenn der Filter sich im Ritual änderte¹⁴⁶². Rituale lassen den Wunsch nach Partizipation entstehen. Diese affektive Bindung vollzieht sich durch sinnliche, körperliche Prozesse¹⁴⁶³.

Auch Michael Jackson betont, dass den körperlichen Handlungen und Affekten eine wichtige Bedeutung in den Ritualen zukommt und die Performanz und das Denken überbetont wird¹⁴⁶⁴. Davon ausgehend stellt er die Hypothese auf, dass der Körper gelebte Realität sei und untersucht das zwischen Körper und Geist Befindliche (body-mind-habitus)¹⁴⁶⁵. Diesem wird sich bei der Entwicklung des Modells zur Verbindung von Konzepten und Umsetzungen angeschlossen.

1451 Zipf 2003, 10; zu Phänomenologie s. auch II 1.3.

1452 s. Renfrew 1994a, 48.

1453 R. Otto 1917; Zipf 2003, 10; Eliade 2008, 7 f., der den Ansatz Ottos zur Interpretation der religiösen Erfahrung des Numinosen befürwortet. Bennett 1996, 118–120 wiederum zu Eliade und seinem Werk.

1454 Zipf 2003, 10 nach Colpe 1970, 29 f.; Eliade 1953, 14–24. 42. 55. 56–59. 72; Eliade 2008, z.B. 57: die Welt als Abformung und Wiederholung eines Urbildes. Dies dient Eliade als Erklärung von Mythen und er weist auf die Mythifizierung von Ahnen, HeldInnen u. a. Archetypen im »Volksgedächtnis« hin. Zeit soll durch diese Bezüge aufgehoben, nach Eliade 1953, 58 »vernichtet« werden.

1455 Eliade 1953, 36–46; Krieger – Belliger 2006, 27.

1456 Schechner 2009, 37 zur Erklärung der Reaktualisierung bei Eliade 1953, 14. 15. 40: »ununterbrochene Wiederholung von Handlungen«, bzw. »urtümliche Handlung [wird] wiederholt« und »Reaktualisierung ›jener Zeit««. s. auch Colpe 1970, 31 f.: Die Wiederholungen sind ein Indikator für einen sakralisierten Ortsraum.

1457 Zu Hierophanien s. II 4.1.3.

1458 Eliade 1953, 38; contra Bell 1992, 123; zu Vorbildern s. II 4.3.2.

1459 Krieger – Belliger 2006, 28. Th. Jennings 2006, 157–172: Rituale als körperliche, »inkarnierte« Hand-

lungsformen, bisweilen zur Illustration eines Mythos. »Rituales Wissen« besteht seiner Meinung nach aus 1. Wissensgewinn in Untersuchungs- und Entdeckungsmodus (z.B. in den liminalen Zwischenzuständen, Th. Jennings 2006, 159–162), 2. Wissensvermittlung (Th. Jennings 2006, 162–165) und 3. ritueller Performanz als Zurschaustellung vor Beobachtern wie »Gott«, Gemeinschaft oder »Wissenschaftler[Innen]« (Th. Jennings 2006, 167–171). Gewinnung von Wissen im Ritual ist (Th. Jennings 2006, 160 f.): »eher körperlich als vernunftorientiert, eher aktiv als kontemplativ, eher transformativ als spekulativ.« Rituales Wissen ist ein Engagement, das verändert und die AkteurInnen transformiert.

1460 Zur Wahrnehmung s. II 1.3.

1461 Bryce 2002, 166 beschreibt für den hethitischen Bereich, dass ein Heilungsprozess beispielsweise durch die Kombination von verabreichten, wirksamen Kräutern und dem Glauben an die transformatorischen Fähigkeiten des oder der HeilerIn stattfinden kann.

1462 Nach Bell 1992, 43.

1463 Gebauer – Wulf 1998, 137.

1464 Ähnlich argumentiert Jackson 1983, 327–345, wenn er den Aussagen von Douglas widerspricht, da sie den körperlichen Effekt auf die Wahrnehmung nicht beachte.

1465 Löw 2001, 158; Howes 2006, 30–32.

II 4 Bildtheorien und ihre Anwendbarkeit

Bilder als formgebundene Repräsentationen im kunstgeschichtlichen Sinn begegnen in der hethitischen Welt nur in wenigen, möglicherweise ausgewählten Räumen. Hethitische Ortsräume sind zumindest nach dem derzeitigen Erhaltungszustand auffallend gering mit Bildern ausgestattet.

In Analogie zu der Matrix des ›offenen Raums‹ wird zwischen wahrnehmbarem »Bild« in der materiellen Ebene (Ortsraum, Umwelt) und konzipierter »Mindscape«¹⁴⁶⁶ in der immateriellen Ebene (Raumkonzept, Landschaft) differenziert (s. Tabelle 1 S. 81)¹⁴⁶⁷.

Die wahrnehmbare Umwelt ist wie dargelegt nach ihrer Affordanz zur Mobilität unterteilt¹⁴⁶⁸. Da Bilder ebenso wahrnehmbar sind, werden sie in diesem Kapitel ebenfalls als ›immobil‹, ›passiv-mobil‹ und ›aktiv-mobil‹ betrachtet¹⁴⁶⁹. Wie Bilder sind auch Lebensformen mit potentiell aktiv-mobilen Leistungsfähigkeiten im Raum wahrnehmbar.

Die (hethitischen) Felsbilder gehören zu den tendenziell immobilen Elementen und stehen wie alle Räume in einem wechselseitigen Verhältnis zu den ProduzentInnen und den RezipientInnen/»KonsumentInnen«¹⁴⁷⁰. Ihre Vermittlung erfolgt in körperlicher Erfahrung. Der zu transportierende Inhalt wie z.B. die Glaubensvorstellungen wird von einer kulturell ausgehandelten, gemeinsamen Lebensform bestimmt, verstanden und wiederum in Ordnung umgesetzt und kann daher dazu dienen, die jeweilige Kultur zu interpretieren¹⁴⁷¹.

In erster Linie müssen Bildwerke im Kontext der jeweiligen Gesellschaft ›funktionieren‹ und deren Ideen transportieren¹⁴⁷². Lebensformen materialisieren sich in ihren Symbolen und Semantiken, die auch bei anderen rezipierenden Lebensformen erscheinen, bisweilen aber anders oder miss-gedeutet werden¹⁴⁷³. Bilder sind stets in ihren jeweiligen Entstehungskontext, aber auch in den Ortsraum ihres Entstehens eingebettet¹⁴⁷⁴. Ian Hodder mahnt, da Symbole das kulturelle Produkt einer spezifischen Gesellschaft und abhängig von einem größeren sozialen Kontext sind, dass sie, obwohl sie sich im Verlauf der Zeit ändern, stets im selben Kontext eingebettet bleiben und vor allem nur innerhalb dessen verständlich sind¹⁴⁷⁵. Ernst H. Gombrich meinte ebenfalls, dass nur in Abhängigkeit von »the code, the caption and the context« die Bedeutung von Bildwerken korrekt »gelesen« werden kann¹⁴⁷⁶. Aber auch wenn der Kontext eines Bildes bei der Beurteilung der Umsetzungsräume relevant ist, muss ihr Raumkonzept sozial erlernt werden. Diesem kann sich im Fall der hethitischen Bildwerke durch die Schriftquellen und Beschriftungen der Bilder angenähert werden¹⁴⁷⁷.

1466 Zum Begriff s. II 1.1.3; zu Qualitäten der Mindscape s. II 1.2; zum Begriff im Scape-Modell s. II 5.1, zur hethitischen Mindscape s. III 1.

1467 Angelehnt wird sich hier an die Einwendung Bredekamp 2004, 16, dass es beim deutschen »Bild« keine Differenzierung wie im englischen »picture« und »image« (zu Image s. II 5.2.1) gibt. Er differenziert daher nach materiellem Abbild (»picture«) und mentalem Bildnis (»image«). s. auch Mitchell 1994, 4 Anm. 5; Boehm 2004.

1468 s. II 1.1.2.2.

1469 s. II 1.1.2.2.

1470 Neiva 1999, 7: »Images are semantically powerful because their program of production is shared by their makers and consumers«. Onurlu 2004, 54: Die Konventionalisierung führt auch dazu, dass die Bildwerke heute noch interpretiert werden dürfen; s. II 4.1.1.

1471 Nach Duncan 1990, 16.

1472 Gombrich 1978, 23 f.: »it works«; Boehm 2004, 28–43, der laut Held – Schneider 2007, 486–489 als »Bild« alles visuell Informierende benennt, wobei der funktionelle Aspekt im Vordergrund steht; Onurlu 2004, 49 f.

1473 Held – Schneider 2007, 473 f. und als Nachsatz (474): »Es dürfte die Lebendigkeit und Überlebensfähigkeit einer Kultur charakterisieren, wieweit sie fähig ist,

auch ›fremde‹ Zeichen zu absorbieren, semantisch in ihrem Sinne umzudefinieren und damit die Kommunikation über ihre Grenzen hinweg in Fluss zu halten«.

1474 Hodder 1993, 253–257. Held – Schneider 2007, 386 f.: »Wie die Bilder nicht nur in den imaginären Kontexten der stilistischen und ikonographischen Traditionen ihren Ort haben, sondern auch in den performativen Praktiken einer Kommunikationsgemeinschaft, so dringt auch die Bedeutung der konkreten Räume ihrer Präsentation in sie ein, Orte, für die sie geschaffen werden oder in denen sie eine Funktion ausüben. Der Raum, in dem ein Bild in seiner Materialität erfahren wird, kann sogar als sein erster empirischer Kontext gelten, vor den immateriellen Kontexten, die durch die Ikonographie, die Stil- und Formgeschichte konstruiert werden. Solche Räume, die semantisch deutlich konnotiert sind und diese Konnotationen in die Bedeutung eines Bildes einfließen lassen, stellen z.B. die Kirchen dar«; Meijer 2008, 327–334.

1475 Hodder 1993, 253–257; Cultraro 2004, 177.

1476 Böhme 1995, 24 weist im Unterschied zu Gombrich 1996, 44–47 darauf hin, dass Kunst nicht stets semiotisches Zeichen sei. Kunst könne auch auf nichts verweisen, s. auch Onurlu 2004, 55 f.

1477 Nach Onurlu 2004, 55 f.

Sensibilisiert sei ebenso für die eigene kulturelle Einbettung. Bereits eine anscheinend »realistische«, d. h. fotografieähnliche, Darstellungsweise ist relativ und eine Frage der jeweiligen Standardisierung¹⁴⁷⁸. Bei der Betrachtung von Umzeichnungen fallen zeittypische Merkmale auf, jede/r (moderne) ZeichnerIn hat eine eigene »Handschrift« und einen eigenen Stil, der selbst bei »realistischen«, maßstäblichen Zeichnungen erkennbar bleibt.

Die Ansprache der hethitischen Hinterlassenschaften auf Felsen als »Felsreliefs« ist – wie bereits Kohlmeyer anmerkte – nur unzureichend korrekt¹⁴⁷⁹. Die Bilder in Taşçı (I-Nr. 57) sind eingeritzt, das Bildwerk bei Akpınar (I-Nr. 1) wiederum ist plastisch ausgearbeitet. Kohlmeyer folgend soll der Begriff »Felsbild« verwendet werden. Ein weiterer Vorteil des Begriffs »Felsbild« ist die Betonung ihrer kommunikativen Bedeutung.

II 4.1 Immobil: Bilder im »offenen Raum«

II 4.1.1 ProduzentInnen

Darstellungen wie die Felsbilder sind nicht zufällig entstanden und jeweils nur in einer bestimmten Kombination möglich¹⁴⁸⁰. Sie sind ein »geschriebener« Ausdruck im Ortsraum, wiederkehrendes und somit kommunikativ bedeutsames Element und gehören in einen spezifischen kulturellen Rahmen. Einen Anhaltspunkt für ihre Interpretation bietet beispielsweise die »Redundanz von Motiven bzw. deren Kombinationen«¹⁴⁸¹.

Um eine Darstellung, die als vermittelndes Zeichen dient, erzeugen zu können, bedarf es eines vorausgehenden gestalterischen Bewusstseins und Willens, ohne dass dabei von (individuellen) KünstlerInnen ausgegangen werden soll¹⁴⁸². Bilder sind überindividuelle, da verständliche Abbilder des Wahrgenommenen und somit auch des Ortsraumes, was sie zu materiellen Ausdrucksformen der Mindscape und der »visuellen Praxis«¹⁴⁸³ macht.

Wenn im Hethitischen vor allem anthropomorphe Gestalten und nicht Elemente des Naturraums wie Flora und Fauna abgebildet wurden, dann bedeutet das etwas für deren Wahrnehmung¹⁴⁸⁴. In einem »praktischen«¹⁴⁸⁵, erlebten Prozess wird das von der Lebensform geprägte Bewusstsein – seine Mindscape – in Zeichen und Bilder übersetzt. Jutta Held und Norbert Schneider meinen, dass »mentale, langlebige Strukturen [...] gemeinhin eher Details und ästhetisch unreflektierte Zonen eines Bildes« prägen. Als Beispiele führen sie das »Verhältnis zur Natur«¹⁴⁸⁶ oder die »Vorstellung und Bewertung von Weiblichkeit oder

1478 Held – Schneider 2007, 380: »Prinzipiell besteht der Kontext eines Bildes in einer »Wirklichkeit«, auf die sich das Bild oder Teile des Bildes beziehen. Diesen Verweischarakter teilt das Bild mit anderen Zeichen. Wissenschaftsgeschichtlich stand am Anfang der Analyse von Bildern vor allem diese Referentialität zur Debatte. Die »Wahrheit« der Bilder wurde an der Perfektion ihrer optischen Erfassung der Realität im Sinne einer mimetischen Angleichung gemessen«. Zur Zeitgebundenheit des Blicks sei auf den einleitenden Teil zu I 1.2 verwiesen.

1479 Kohlmeyer 1983, 9.

1480 Nach Tilley 1991, 53.

1481 Zipf 2003, 15 nach Renfrew 1994a, 51.

1482 Zu Individuen s. II 2.1.

1483 Bonatz 2007a, 111 f. nach Morgan 2005, 33. 55: Darstellung der Funktionen von visueller Praxis.

1484 Analog zur Öffnung der Architektur bei Le Corbusier s. Lefebvre 2001, 303–305; Schmid 2005, 260 f.

1485 Held – Schneider 2007, 197: Die Diskussion um die künstlerische »Produktion« geht ihres Erachtens auf marxistische bzw. vom Marxismus beeinflusste, strukturalistische Forschungen zurück, die sich dagegen wandten, »auf der Basis einer Genietheorie (und eines Geniekults) ent-

wickelten bildungsbürgerlichen »großen Erzählungen« im Künstler bzw. der Künstlerin den »alleinigen Ursprung und Urheber eines Kunstwerks« zu sehen.

1486 Held – Schneider 2007, 395 f.: »[d]as einerseits durch ein lange fortwirkendes symbiotisches, ökologisches Verständnis geprägt blieb, wie es sich etwa in der räumlichen Nähe von Menschen und Tieren und der Wertschätzung bestimmter Tiere als handlungsfähiger Subjekte kundtut (beides wurde erst im 17. Jahrhundert problematisiert). Andererseits scheinen seit der Frühen Neuzeit die bildlichen Strukturen auf ein zunehmend gespanntes Verhältnis zur Natur hinzudeuten. Die kolonisierende Ausdehnung kommunaler (architektonisch definierter) Strukturen und die ästhetische Überlagerung und zivilisatorische Verdrängung der Natur, die sich in Bildern der Frühen Neuzeit beobachten lassen, sprechen dafür«. Held – Schneider 2007, 396 Anm. 975: »Diese unproblematische, akzeptierte Nähe zwischen Tieren und Menschen manifestieren z. B. die zahllosen Darstellungen der Hirtenanbetung, bei denen die Tiere wie die Menschen Zeugen der göttlichen Geburt sind. Erst im 17. Jahrhundert wird kritisiert, dass den Tieren damit Subjektcharakter zugestanden wird«.

fremden Ethnien« an, »deren ästhetische Beobachtung über lange Zeiten hinweg keinen bewussten diskursiven Regularien unterlag, gleichwohl sie historische Konditionierung erkennen lässt«¹⁴⁸⁷.

II 4.1.2 RezipientInnen/KonsumentInnen/Botschaften

Da der Gestaltungswille und das soziale Umfeld implizit und explizit in den Bildern gegeben ist, evozieren Bilder Wahrnehmungen und Bedeutungen. Merkmale des »Zivilisationsprozesses«¹⁴⁸⁸ und des Habitus können erkannt werden. Diese Merkmale sind die Voraussetzung, dass Zeichen und Bilder durch die RezipientInnen/KonsumentInnen und auch heute noch interpretiert werden können. Dies musste in der Sozialisation der einzelnen Lebensform – ähnlich wie die Sprache – erlernt werden¹⁴⁸⁹. Nach Wittgenstein ist der Inhalt einer Rede oder eines Bildes/einer Repräsentation, d.h. der Medien als Modelle einer Wirklichkeit in seiner »Kommunikationsreichweite«¹⁴⁹⁰, *a priori* beschränkt¹⁴⁹¹. Sprache und ähnlich Bilder sind ein »defective medium«¹⁴⁹². Die signifikanten Bilder und Zeichen stehen nicht nur für objektiv Gegebenes und Kopiertes, sondern müssen durch die Wahrnehmung interpretiert und somit (re-)aktiviert werden. Es bleibt zu untersuchen, welche Wertsetzungen in den Bildwerken für die RezipientInnen liegen und wie sie auf das »Denken, Fühlen und Handeln«¹⁴⁹³ – kurz die Wahrnehmung – der Nutzenden solcher Bildräume (aus)wirkten. Als potentielle RezipientInnen bzw. AdressatInnen der Bilder ist die göttliche Ebene mitzudenken¹⁴⁹⁴.

Das Verständnis von Bildern als Symbole und Botschaften geht zurück auf semiotische Ansätze z.B. bei William Mitchell, der auch den Begriff »pictorial turn« prägte¹⁴⁹⁵. Dieser Ansatz untersucht Bilder unter visuellen Gesichtspunkten und will sie als ›Text‹ zum Sprechen bringen, was hier nicht ausschließlich verfolgt werden soll, denn Bilder können ebenfalls »Agency« enthalten¹⁴⁹⁶.

1487 Held – Schneider 2007, 395 f.: »Hier vollziehen sich historisch langwierige, ›unterirdische‹ Prozesse, die zwar bildlich manifest sind, aber dem ›ästhetisch Unbewussten‹ einer frühneuzeitlichen Mentalitätsgeschichte zuzurechnen sind, die (noch) nicht in Texten diskursiv verhandelt werden«.

1488 Nach Cassirer 1965a, 1004 f.; Gebauer – Wulf 1998, 258. Vgl. auch die Beiträge bei Drexler – Klinger 2006.

1489 Held – Schneider 2007, 198: »Der Prozess der Sozialisierung und Akkulturation, der Aneignung einer ›generativen Grammatik‹ oder eines Code, die den aktiven Zugang zu einer Kultur, insbesondere zu deren Symbolsystemen, ermöglichen, ist hinsichtlich seiner ersten, frühkindlichen Phase von Lacan beschrieben worden, der außer an die Tiefenpsychologie Freuds, an die moderne Sprachtheorie Ferdinand de Saussures und speziell an Theorien des Spracherwerbs anschließt. Das Subjekt findet den ersten Zugang in die Gesellschaft über die Sprache, das fundamentale Symbolsystem, das die Realität strukturiert, Orientierungen vorgibt und organisierende Funktion hat«. 386: »Neuere Ansätze der Kontextanalyse (angeregt durch eine moderne, marxistisch inspirierte Konzeption der Intellektuellengeschichte) begnügen sich nicht damit, die bildlichen und schriftlichen, ideellen Relate eines Bildes zu ermitteln, sondern fragen nach den Trägerschaften dieser Ideen, Vorstellungen, Bilder und kulturellen Praktiken. Das Relat eines Bildes wird also nicht nur durch Texte oder Bilder und Elemente der empirischen Realität konstituiert, sondern letztlich durch Kom-

munikationsgemeinschaften, in denen bestimmte Ideen, Bilder und Texte produziert werden, einen Wert darstellen und Akzeptanz finden. Hier ist folglich auch der Code (oder ein Code) verfügbar, mittels dessen der kontextuell geprägte ›Text‹ verstanden und subjektiv (und das heißt immer auch: kommunikativ) angeeignet, verstanden und erlebt werden kann«.

1490 Zur Sprache bei Wittgenstein 1922, 1984 s. auch Einleitung unter II 2.1; zu Sprache s. II 3.3.1.

1491 Wittgenstein 1922, 74 § 5. 62 und zwar auf die eigene Person; Meijer 2008, 328 f. und Anm. 4 weist wiederum zu Recht auf die kryptischen Aussagen Wittgensteins hin, in die eine Vielfalt von Interpretationen gelegt werden können und die dem Philosophen einen »apodictic guru-like style« geben. Außerdem meint er, dass die Archäologie Wittgenstein nach Plato (Höhlengleichnis) nicht mehr brauche. s. auch Geertz 1973, 12: bei seiner Darstellung von Kultur.

1492 Meijer 2008, 328: Dabei ist darauf hinzuweisen, dass wir auch in Sprache und somit in präformativen Gedankengebilden denken.

1493 Pirson 2003, 38.

1494 Praktische Überlegungen zu AdressatInnen s. III 2.1.3.6.

1495 Mitchell 1994, 1–8. 11–34: gegen die Trennung von Bild und Wort; Bickendorf 2006, 105 f.

1496 A. Koch 2007, 201. Gegen das Lesen von Räumen als Texte argumentierten auch Lefebvre 2001, 142 f. 180; Maran 2006, 10.

II 4.1.3 »Agency« und »Hierophanien«

Bilder können eben nicht nur ›gelesen‹ werden. Sie können als »wirmächtig«¹⁴⁹⁷ und das Dargestellte als räumlich präsent und immanent gelten¹⁴⁹⁸. Dies gilt nach Durkheim insbesondere für Gottheitsbilder¹⁴⁹⁹, die möglicherweise mit Agency ausgestattet sein können.

»Agency« ist die Fähigkeit zur Wirkung und Initialkraft, die hier in Anlehnung an die Ausführungen bei Alfred Gell verwendet wird¹⁵⁰⁰. Menschliche »agents« (AkteurInnen/VerursacherInnen/AgentInnen¹⁵⁰¹) haben unabhängig vom Zustand des »physical universe« eine »causal power«, die »Agency« genannt wird¹⁵⁰². Sie wohnt den Lebensformen neben dem tendenziell passiv sozialisierten Habitus und der ›natürlichen‹ Körperlichkeit inne. Diejenigen Handlungen sind als Agency zu denken, die als von Gedanken, Willen oder Intention »verursachte«¹⁵⁰³ Prozesse »Indizes«¹⁵⁰⁴ und Effekte in der »materiellen Welt«¹⁵⁰⁵ und bei den »Lebensformen«¹⁵⁰⁶ hervorbringen. So ist es beispielsweise im Ritualgeschehen ebenso wichtig, eine/n geeignete/n AgentIn (RegisseurIn¹⁵⁰⁷) zu haben wie die Performanzen, Opfer und sonstigen Ritualanweisungen korrekt auszuführen.

Agency ist aber nicht nur primär in Menschen zu finden, sondern auch sekundär in Artefakten, die »inferences, responses or interpretations« anregen¹⁵⁰⁸. Nach Gell kann alles, Belebtes und Unbelebtes (›person-agent or thing-agent«¹⁵⁰⁹), je nach Kontext mit Agency und Efficacy¹⁵¹⁰ (Wirmächtigkeit) ausgestattet sein¹⁵¹¹.

1497 Gombrich 1978, 22.

1498 Bonatz 2007a, 112: »From images emerges a timeless agency, whose message it is possible both to preserve and transform«. Allerdings kann Agency nie kontext- und zeitlos sein, denn dann wäre nur eine Art von Umgang mit den Bildern möglich, s. zu Agency von Bildwerken im 1. Jt. Wagner-Durand 2015, 347–388.

1499 Durkheim 1981, 303: »Alles was er [der ›Wilde‹] fühlt, ist, daß er über sich selbst erhöht wird und ein anderes Leben lebt als gewöhnlich. Indessen muß er diese Eindrücke auf ein äußeres Objekt als deren Ursache projizieren«. Daraus folgt für Durkheim die Entstehung eines verehrungswürdigen Bildes, das den »Geist [...] beeindruckt«.

1500 Gell 1998; Gramsch 2003, 49 f.: »Agency« steht kurz für eine transformatorische Fähigkeit, die nur unzureichend mit dem Begriffen Herrschaft oder Macht auszudrücken wäre. Sie enthält aber auch Intention bzw. Lust des Subjekts an der Produktion bzw. Aktivität. s. ähnlich A. Koch 2007, 82 unter Bezug auf F. Stolz, Effekt und Kommunikation. Handlung im Verhältnis zu anderen Kodierungsformen von Religion, in: H. Tyrell – V. Krech – H. Knoblauch (Hrsg.), Religion als Kommunikation (Würzburg 1989), 312 f., der dies motivationale »Energie« nennt. Eisenhardt 1989, 57–74: Ideengeschichte der Agency-Theorie, die eher aus der Wirtschaft (Agency in Organisations- und Risikoforschung z.B. zu Eigeninteressen im Vertragswesen) und Rechtswissenschaft (Agency als Vollmacht) stammt. Von Chaniotis 2010, 3–9 stammt ein weiterer Beitrag, besser Robb 2005, 3–7.

1501 Es gibt »AgentInnen« als aktive und »PatientInnen« als passive Personen in Handlungen.

1502 Shields 1991, 57; Gell 1998, 16.

1503 Gell 1998, 16: »[E]vents caused by acts of mind or will or intention, rather than the mere concatenation of physical events«. Robb 2005, 3–7 nennt als mögliche, in der Forschung(sgeschichte) identifizierte (universell gültige) Motivationen »Macht« und »Prestige« und lässt die Frage offen, wie AkteurInnen, die strategisch Symbole manipulieren, gleichzeitig an diese glauben können.

1504 Gell 1998, 15: »[...] the index is itself seen as the outcome, and/or the instrument of, social agency« (Kursivierung im Original), z.B. der Index »Rauch« für Feuer, der als natürliches Zeichen, aber auch durch Menschen verursacht verstanden werden kann. Thomas 1998, S. IX: »Indexes stand in a variety of relations to prototypes, artists, and recipients. Prototypes are the things that indices may represent or stand for, such as the person depicted in a portrait- though things may be ›represented‹ non-mimetically, and non-visually. Recipients are those whom indexes are taken to effect [z.B. die Betrachtenden von Kunst], or who may, in some cases, be effective themselves via the index [...] Artists are those who are considered to be immediately causally responsible for the existence and characteristics of index, but [...] may be vehicles of the agency of others [...] index is not simply a ›product‹ or end-point of action, but rather a distributed extension of an agent«.

1505 Gell 1998, 20: »Whatever happens, human agency is exercised within the material world«.

1506 Robb 2005, 4 f. in marxistischer Tradition, bei Giddens 1997 »duality of structure« genannt, was Robb wiederum nicht als analytisches Mittel zur Interpretation, sondern als »mystical mantra« ansieht.

1507 Zu DarstellerInnen s. II 4.3.1.

1508 Thomas 1998, S. IX zu Gell 1998; Gell 1998, 20.

1509 Gell 1998, 17.

1510 Zur Efficacy s. II 3.2.

1511 Gell 1998, 7: Ein Beispiel für die Agency von Objekten ist die Zuschreibung von Wirmächtigkeit in Kultobjekten, bei Eliade (1953, 12–14; Eliade 2008, 8–10) »Hierophanie« genannt, oder das Beispiel der Landminen, deren Effekte nach dem Auslegen und der Entfernung der menschlichen AkteurInnen trotzdem für die »FinderInnen« verheerend sind. Ein anderes Beispiel (Gell 1998, 18 f.) ist das der Autos und des Effekts, dass im Fall einer Autopanne der menschliche, eigentlich aktive Nutzende »PatientIn«, d.h. Erduldende/r der fehlenden Funktionsfähigkeit ist, wobei dies dem eigentlich nicht handlungsfähigen unbelebten Auto negativ angelastet wird und diesem somit Agency zugeschrieben wird. Gell 1998,

Dies steht entgegen der allgemein angenommenen These, dass Agency eines intendierenden Verstandes bedarf¹⁵¹².

Eliade untersucht sogenannte Hierophanien. Diese sind Manifestation des ›Heiligen‹ in Objekten (z. B. in Steinen) durch eine transformative außenstehende Macht¹⁵¹³. Der Wert liege nicht im Objekt an sich, sondern in dessen Verweis auf das Heilige; dem Objekt wird dennoch Agency zugeschrieben. Das ›Heilige‹ manifestierte sich *in illo tempore* als eine Macht, die einer grundlegend anderen Ordnung als der der natürlichen Kräfte angehöre¹⁵¹⁴. Das ›Heilige‹ und das ›Profane‹ seien somit zwei Arten des »In-der-Welt-Seins«¹⁵¹⁵. Das auf den Bildern Dargestellte werde somit als anwesend verstanden. Auf Bildern mit/von Gottheiten wird festgehalten, was nicht mit den menschlichen Sinnen erfassbar und erfahrbar ist. Durch diese Manifestation erhält das ›Heilige‹ eben diese Erfahrbarkeit und Permanenz¹⁵¹⁶. Im Verlauf des Ritualgeschehens ist es oftmals Zentrum der räumlichen und visuellen Anordnungen¹⁵¹⁷. Auch Räume werden seiner Meinung nach durch die Hierophanie, der »Manifestation des Heiligen«, sakralisiert¹⁵¹⁸. Es handelt sich seiner Meinung nach dann um archetypische Räume des Übergangs zwischen Himmel und Erde, die der Mensch zur Orientierung brauche¹⁵¹⁹. Ob Darstellungen von hethitischen Gottheiten ebenfalls als Hierophanien mit Wirkmacht zu verstehen sind, wird als Hypothese geprüft¹⁵²⁰.

Auf die Herstellung temporaler Realitäten weist Smith hin. In ihnen werden die alltäglichen Unwägbarkeiten in einer »controlled environment«, d. h. einem abgegrenzten und markierten Bereich, während des Rituals ausgegrenzt¹⁵²¹. Dauerhaft manifestieren die kollektiv erlebten Emotionen in Symbolen, die der Wachhaltung der Erinnerung bis zur nächsten Versammlung dienen¹⁵²². Monumente müssen jedoch eine Zukunft haben¹⁵²³, d. h. wenn sie zu eng an ein bestimmtes Element der Vergangenheit geknüpft sind, ist es schwer, sie zu einem späteren, von der Bezug gebenden Vergangenheit gelösten Zeitpunkt zu (re-)aktivieren.

21 f.: »Agency is usually discussed in relation to the permanent dispositional characteristics of particular entities: ›here is X, is it an agent or not?‹ And the answer is- ›that depends on whether X has intentions, a mind, awareness, consciousness, etc.‹ The issue of ›agency‹ is thus raised in a classificatory context, classifying all the entities in the world into those that ›count‹ as agents, and those that do not. [...] important to emphasize that I am not raising the question of ›agency‹ in anything like this ›classificatory‹ sense. The concept of agency I employ is relational and context-dependent, not classificatory and context free«.

1512 Gell 1998, 125.

1513 Eliade 1953, 12–14; Eliade 2008, 8–10. Zu Eliade und R. Otto 1917 aus der Perspektive der Archäologie s. Colpe 1970, 23 f. 28 f.

1514 Eliade 2008, 15 durch die Hierophanie findet ein »Bruch in der Homogenität des Raumes« statt.

1515 Merleau-Ponty 1966, 11 als von Husserl verwendeter Ausdruck, dass der Mensch »In-der-Welt« ist und (laut A. Koch 2007, 233) durch das sinnliche In-der-Welt-sein, d. h. verkörperte Kognition, bestimmt, wie er oder sie als Wahrnehmende/r von seiner Umwelt beeinflusst wird; Zipf 2003, 10; Eliade 2008, 10–12.

1516 Cassirer 1965a, 1004. Ähnlich Durkheim 1981, 303: »Auf dem Bild werden die Gefühle fixiert, denn es ist das einzige konkrete Objekt, an das sie sich knüpfen könnten. Das Bild erinnert an sie und hält sie wach, selbst wenn die Versammlung aufgelöst ist; denn es überlebt sie, eingraviert in Kultinstrumenten, auf Felsen, auf Schilden usw. Durch das Bild werden die erlebten Gefühle ständig wachgehalten und belebt. Es ist als ob das Bild sie direkt einflößen würde. Es ist umso natürlicher, sie dem Bild zuzuschreiben, als sie der Gruppe gemeinsam sind und nur auf eine Sache übertragen werden können, die der Gruppe

ebenfalls gemeinsam ist. Das Totemwappen allein kann diese Bedingung erfüllen. Per Definition ist es allen gemeinsam«.

1517 Durkheim 1981, 303: »Während der Zeremonie ist es der Anziehungspunkt für alle Blicke, während die Generationen vergehen, bleibt es unveränderlich bestehen; es ist das beständige Element des sozialen Lebens«.

1518 Eliade 1953, 12–14; Eliade 2008, 8–10. 19 f. 95 f. 113–116.

1519 Zipf 2003, 13 f.

1520 s. IV 1.1.

1521 J. Z. Smith 1982, 63; Schechner 1990, 218; Bell 1992, 99; J. Z. Smith 1996, 74–96; Krieger – Belliger 2006, 13 untersuchen die Grundstruktur von Ritual, Theater, Spiel und sozialen Interaktionen und meinen, dass es eine Konstante sei, dass es für die Handlungen bestimmte Ortsräume gebe, die abseits liegen oder speziell für die Performanz errichtet wurden.

1522 Durkheim 1981, 316 f.: »So ist die Verwendung von Emblemen, die zur Ausbildung dieser Selbstbesinnung der Gesellschaft notwendig war, nicht weniger unentbehrlich, um die Fortdauer dieses Bewußtseins zu sichern. Man muß sich davor hüten, in diesen Symbolen einfache Kunstgriffe zu sehen, eine Art Anhänger, die fertigen Vorstellungen angehängt werden, um sie handlicher zu machen: Sie sind vielmehr deren integraler Teil. Selbst die Tatsache, daß Kollektivgefühle auf diese Weise mit Dingen verbunden werden, die ihnen fremd sind, ist nicht rein konventionell: sie dienen nur dazu, in sinnhafter Form ein wirkliches Merkmal der sozialen Tatsachen dazustellen, nämlich ihre Transzendenz in Bezug auf das Bewußtsein der Einzelnen«.

1523 Sinngemäß von Stackelberg 2009, 62–64.

II 4.1.4 Mittlerebene Körper: Wahrnehmung und Bild

Oben wurde bereits dargelegt, dass der Körper mit seinen Sinnen der Mittler zum (>offenen<) Raum ist und damit auch der Mittler zum Bild¹⁵²⁴. Dieses gilt für alle wahrnehmbaren Bilder, d. h. die >immobilen<, >passiv-mobilen< und >aktiv-mobilen<. Für die Untersuchung dieser körperlichen Praxis der Wahrnehmung werden die Scapes eingeführt¹⁵²⁵.

Über die visuelle Wahrnehmung von Bildern wurde gesprochen, denn die Signifikanten der Bildwerke arbeiten – für uns moderne WissenschaftlerInnen – auf der visuellen Ebene. Auf der visuellen Ebene kann der Näheindex auf den darstellenden Bildwerken beispielsweise in der Mikroebene¹⁵²⁶, d. h. den Themen, Aufschluss geben über die (körperlich räumlichen) Aufstellungen und Bewegungsfreiheiten/-potentiale im Umsetzungsraum. Daneben steht zu überlegen, ob es bisher unbeachtete, sinnliche Wahrnehmungskomponenten gab. Diese Überlegung ist vergleichbar mit der multimodalen Interpretation der (Sinnes-)Wahrnehmung des Raumes¹⁵²⁷.

II 4.1.5 Praxis der Annäherungsebenen

Interessant sind die Aussagen Goffmans zur Steuerung, Regulierung und Einschränkung des wahrnehmbaren Kontakts, die er »Mystifikation« nennt¹⁵²⁸. Die Einschränkung des Kontakts bzw. der »ZuschauerInnensegregation«¹⁵²⁹ und Wahrung der räumlichen und damit sozialen Distanz ist eine Methode, beim Publikum Ehrfurcht und »Mystifikation«¹⁵³⁰ zu erzeugen. So betont Goffman, dass sich besonders Autoritäten mit steifen Formen und künstlichen Geheimnissen umgeben, um Schwächen zu verhüllen, Distanz zu erhalten und damit »der Einbildungskraft die Möglichkeit zur Idealisierung geboten wird«¹⁵³¹. Besonders hochgestellten Persönlichkeiten wird nach Simmel viel »Ehre« zugeschrieben¹⁵³². Sie umgibt damit eine Idealsphäre, deren Grenze nicht übertreten werden darf. Diese Begrenzung findet sich in den Zugangs- und »Abstandskontrollen«¹⁵³³ von Gebäuden baulich umgesetzt. Das Wahrnehmungspotential vom Geschehen wird durch die dramatische Gestaltung – bisweilen nur teilweise – eingeschränkt. So kann ein Zimmer zwar visuell durch eine halbhohe Wand abgetrennt sein, dennoch können Geräusche aus dem Raum zum Publikum dringen¹⁵³⁴.

Den zurückgezogenen Teil der »Bühne« nennt Goffman »Hinterbühne« im Gegensatz zu der sichtbaren »Vorderbühne«¹⁵³⁵. Die >Hinterbühne< manifestiert sich beispielsweise an einer qualitativ niederwertigeren (Innen-)Dekoration oder in der Ausgestaltung der Fassade eines Gebäudes und der Vernachlässigung der Ausstattung der Rückansicht¹⁵³⁶. Diese sind für den >offenen Raum< nur selten nachzuvollziehen. Die baulich gefasste Kammer hinter der Fassade von Eflatun Pinar dürfte eine solche >Hinterbühne< gewesen sein.

1524 Zur Wahrnehmung s. II 1.3; Bewegung s. II 2.4.

1525 Zu Scapes s. II 5.

1526 Zu Näheindex s. II 5.6; zu Hinweisen auf den Näheindex in der Mikroebene s. III 2.1.3 bzw. im Rahmen der Touchscape III 6.1.1.2; III 6.2.1.3.

1527 Vergleiche auch den »postsemiotischen« Ansatz der multimodalen Interpretation von A. Koch 2007, 201 f., wobei Bild und Körper in ihrer wechselseitigen Beziehung nicht nur zu ihrem visuellen, sondern auch zu den Wahrnehmungen der anderen Sinne wie auch der assoziativen Stimmungen und Atmosphären befragt werden; zur Wahrnehmung s. II 1.3.

1528 Goffman 2010, 62–65.

1529 Goffman 2010, 126.

1530 J. Z. Smith 1978, 299: Mythen als (wirk)mächtig, »a strategy for dealing with situations« (Burke).

1531 Goffman 2010, 63, 240 Anm. 77 (237 Anm. 23) unter Berufung auf Cooley 1922, 351.

1532 Goffman 2010, 64, 240 Anm. 79 Verweis auf Georg Simmel nach Wolff 1950, 338–344 [Goffman verwendete die rew. und erw. Ausgabe von 1957, die nicht zur Verfügung stand].

1533 Goffman 2010, 105.

1534 Goffman 2010, 99.

1535 Zum Bühnenbild s. auch II 4.2.

1536 Goffman 2010, 117. Hinzuweisen ist darauf, dass auch die Vorderbühne, wenn sie nicht im Fokus des Publikums steht, zur Hinterbühne werden kann, z. B. wenn Reparaturen durchgeführt werden müssen. Entscheidend sind also der Bezugspunkt einer Darstellung und die Funktion des Ortes, den er zum Zeitpunkt der Darstellung hat. »Sind die Werte einer Gesellschaft bekannt, so wird offensichtlich, daß der Hinterbühnen-Charakter bestimmter Orte ihnen materiell inhärent ist, daß diese Orte im Verhältnis zu benachbarten Regionen unausweichlich Hinterbühne sind« (Goffman 2010, 114).

Wenn bekannt ist, zu welchem Teil eines Gebäudes eine Person Zutritt hatte, so ist daraus – mit dem Wissen um den Aufbau der Gesellschaft – auch auf den Grad ihrer Informiert- bzw. Initiiertheit und ihrer Stellung zu schließen¹⁵³⁷. Der Umkehrschluss ist für die Altertumswissenschaft eine bereits implizit verwendete Methode, Rückschlüsse auf den Aufbau einer Gesellschaft zu ziehen.

II 4.2 Passiv-Mobil: Ausstattungen und Realien

Eine Verbindung von Inszenierungen und räumlichen Umsetzungen findet sich in den erstmals 1959 publizierten Interaktionsanalysen bei Goffman¹⁵³⁸. Er betonte besonders die zugrunde liegenden Strategien und mentalen Kalküle, die dem Zweck der Aufrechterhaltung der Kommunikation und des Schutzes der eigenen »Identität« in der bewussten und unbewussten Selbst-Inszenierung dienen¹⁵³⁹. Vor allem die »face-to-face«-Interaktion in sogenannten Interaktionsritualen steht im Mittelpunkt seiner Forschungen. Dies sind (alltägliche) Begegnungen zwischen Menschen, bei denen eine auch räumlich angemessene Zurschaustellung von Ehrerbietung und Auftreten erwartet wird¹⁵⁴⁰. Daraus wiederum resultieren die Bestätigung der sozialen Ordnung und des eigenen Status in dieser Ordnung, was wiederum zu einer ontologischen Sicherheit führe.

Zur Inszenierung dieser Ordnung auf der Vorderbühne gehören Ausstattungen und Realien wie Raumausstattungen, Amtsabzeichen oder Rangmerkmale, Kleidung¹⁵⁴¹, die zu den passiv-mobilen Bildern gezählt und dem Habitus einer Lebensform entsprechend verwendet werden¹⁵⁴². Diese Objekte gestalten die Dramaturgie der Darstellungen und werden als Teile der Erscheinung bezeichnet¹⁵⁴³. Die Dramaturgie besteht nach Goffman aus Materialisiertem wie der persönlichen Erscheinung (Habitus) und der dramatischen, szenischen Fassade. Die szenische Fassade, d. h. ein räumliches, kulissenhaftes und inszeniertes Bühnenbild, besteht nicht nur aus immobilen Bildern, sondern auch aus passiv-mobilen Ausstattungen und Realien und folgt nur in Ausnahmen, z. B. in Prozessionen den (aktiv-mobilen) AkteurInnen¹⁵⁴⁴.

Weitere Ausnahme für bewegliche Bühnenbilder waren Paraden, Leichen- und Festzüge. Derartige »Ausnahmebedingungen [dürften] zusätzliche Sicherungen für Darsteller [...] gewähren, die sakrosankt sind oder es für den Augenblick geworden sind«¹⁵⁴⁵.

1537 Goffman 2010, 133; ähnlich auch für das Wissen im Lebensweltkonzept Honer 2011, 17 f.

1538 Goffman 2010, 223 weist zwar darauf hin, dass sein entwickeltes Modell nicht kulturunabhängig und eins zu eins auf andere nicht-westliche Gesellschaften zu übertragen ist, doch werden in dieser Arbeit aus dem Modell vor allem allgemeinere Aussagen übernommen, die im Einzelfall überprüft und erst dann auf das Hethitische angewendet werden. Giddens 1997 beruft sich an vielen Stellen auf Goffman. Auf Seite 122 bewertet er dessen Thesen wie folgt: »Goffmans Schriften tragen wesentlich zur Erforschung der Beziehungen zwischen dem diskursiven und dem praktischen Bewußtsein im Kontext von Begegnungen bei. [...] setzen den motivierten Akteur eher voraus [...]. Vielmehr setzen die Betonung des Vorranges von Takt in sozialen Beziehungen, des Ausgleichs von Spannungen innerhalb des sozialen Gefüges sowie der Erhaltung von »Vertrauen« eine vorrangige Beschäftigung mit dem Schutz der sozialen Kontinuität und der innersten Mechanik der sozialen Reproduktion voraus«.

Die Aussagen Goffmans sind ausgesprochen spannend. Als Konzept ist es jedoch nicht adaptierbar. Beispielsweise ist die zweite Kategorie neben der »Vorderbühne« die »Hinterbühne« (Goffman 2010, 124). Für die Vorderbühne beschreibt er passiv-mobile Elemente, für die Hinterbühne jedoch eher immobile, bauliche. Da sie

im Hethitischen ebenfalls – falls überhaupt gegeben – zu meist baulicher Form ist, wird sie den »Annäherungsebenen« der »immobilen Bilder« zugeordnet. Die dritte, hier nicht übernommene Kategorie neben Vorder- und Hinterbühne nennt Goffman »Außen«, das inaktive Publikum. Das Publikum gehört jedoch zu den AkteurInnen und wird den »aktiv-mobilen Bildern« zugeordnet (s. II 1.1.2.2) und in III 2.3 besprochen. Seine »Kategorien« sind untereinander nur schwer vergleichbar.

1539 Gebauer – Wulf 1998, 10; zu Gesellschaft und Identität s. II 2.2.

1540 P. Smith 2007, 3937.

1541 Goffman zählt zu dieser Gruppe auch Gesten, die stimmiger der »aktiv-mobilen« Visionscape zuzuordnen sind. Zur Erscheinung rechnet er weiterhin die physische Erscheinung mit Alter, Geschlecht, Größe u. Ä., die über den formellen sozialen Status informiert, dem ebenfalls nicht gefolgt werden soll.

1542 Zu Ausstattungen s. Kapitel unter III 2.2.

1543 Goffman 2010, 23–30.

1544 Zumeist ist das Bühnenbild fest verortet und die entsprechenden Handlungen der DarstellerInnen können nur beginnen, wenn der Ort erreicht und müssen enden, wenn der Ort verlassen wurde.

1545 Goffman 2010, 23 f.; zu DarstellerInnen s. II 4.3.1.

II 4.3 Aktiv-Mobil: Lebensformen

Menschliche Lebensformen geben als aktiv-mobile Elemente auf der Bühne zeitnah und unmittelbar ein Vorbild ab. Gesten auf Bildwerken sind die verkörperte, aber »mittelbare«¹⁵⁴⁶ Verbildlichung dieser Praktiken und Worte. Das Festhalten von Gesten in Bildern erzielt einen Modellcharakter und eine Vorbildfunktion der Gesten, aber auch der Mimik und Tracht in ihrem speziellen Rahmen¹⁵⁴⁷. Daher ist eine Hypothese, ob die Darstellungen auf den (immobilen) hethitischen Felsbildern als handlungsleitend zu interpretieren sind. Szenische Darstellungen können möglicherweise mit Darstellungen auf anderen Trägermedien verglichen werden, wobei »die Semantik der dargestellten Bilder und Objekte dadurch allerdings mitnichten erschlossen werden«¹⁵⁴⁸ kann.

II 4.3.1 DarstellerInnen(gruppen)

Goffmans zweiter Fokus neben den räumlichen Inszenierungen von Aktionen sind Fragen nach den Manipulationen an der menschlichen Erscheinung ihres Habitus und ihrer Körperlichkeit anhand persönlicher Fassaden (»Dispositionen«¹⁵⁴⁹). Die Inszenierung der persönlichen Fassade ist zu trennen in Erscheinung¹⁵⁵⁰ und Verhalten¹⁵⁵¹.

Zum Aufbau der Ritualgeschehens auf der »Vorderbühne« gehören mehrere Lebensformen, hier »DarstellerInnen« (um in der Nomenklatur Goffmans zu bleiben), die gemeinsam ein »Ensemble« bildeten, das ein Szenario bzw. eine Rolle aufbaut¹⁵⁵². Die DarstellerInnen glauben zumeist an die Realität ihres Handelns¹⁵⁵³. So sind sie zeitgleich Darstellende, die sich selbst entfremdet ihr Wissen verdrängen, und Publikum. Sie sind auf der »Hinterbühne« oft durch Abhängigkeit und Vertraulichkeit, d. h. Solidarität miteinander verbunden sowie aufeinander angewiesen und bilden dadurch eine Gemeinschaft: z. B. PriesterIn und HerrscherIn¹⁵⁵⁴. Das Wissen um das Geheime verbindet die Darstellenden der Rituale¹⁵⁵⁵. Die Ausführungsart und die Bedeutung der Handlungen, aber auch das Wissen um die richtige Zeit¹⁵⁵⁶ dürften zu den Mysterien gehören.

In einem Ensemble gibt es eine/n »RegisseurIn«, die oder der das Recht hat, die Handlungen zu regulieren, zu bestimmen und für Ordnung, Disziplin und die Rollenverteilung zu sorgen¹⁵⁵⁷. Dies ist in dem

1546 Schütz – Luckmann 1984, 101–131. Das Bild hingegen steht nach einer gewissen Zeit in einem anonymen Wirkungsrahmen und ist somit mittelbar. Mittelbares gesellschaftliches Handeln richtet sich nicht an Mitmenschen, sondern an ZeitgenossInnen, an Nachkommen und eigentlich auch an VorgängerInnen. Bilder sind einseitiges Handeln. Grundform allen menschlichen Handelns ist das unmittelbar wechselseitige, das andere sind nur Ableitungen.

1547 Gebauer – Wulf 1998, 98. 100–102.

1548 Zipf 2003, 15 unter Bezug auf Leach 1977, 172: »Die in Ritualen oft gespielte ›verkehrte Welt‹ kann sich auch in widersprüchlichen Bildmotiven (z. B. jungfräuliche Mutter, toter Gott) ausdrücken. Daß abstrakte Symbole oder Tierbilder Gottheiten o. Ä. repräsentieren können, wie dies Renfrew [1994, 51 f.] erwähnt, ist selbstverständlich, doch archäologisch – nicht nur bei abstrakten Zeichen – sehr schwer nachweisbar«.

1549 Disposition als soziale Position des Handelnden, s. auch Shields 1991, 38–45. Disposition bei Bourdieu 1977, 15. 214 Anm. 1 verbindet Gedanken und Praxis im Habitus und ähnlich bei Foucault (s. II 2.3) ist Disposition als Apparatus nicht-diskursiv und diskursiv. Es ist in der »Mind« der Menschen das verbindende Element verschiedener Diskurse um Wissen und Macht.

1550 Zum Bühnenbild (Erscheinung) s. II 4.2; zu Ausstattungen s. das gesamte Kapitel III 2.2.

1551 s. u. a. II 4.3.2; III 2.3; gesamte Kapitel III 6.1.1 und III 6.2.1.

1552 Goffman 2010, 75. 188: »Die Vorstellung, die ein Ensemble gibt, ist keine spontane unmittelbare Reaktion auf eine bestimmte Situation [...] die Vorstellung ist von der Art, daß die Ensemblemitglieder davon Abstand gewinnen können, soviel Abstand, daß sie gleichzeitig andere Darstellungen spielen oder sich vorstellen können, solche, die andere Realitäten beweisen. Ob die Darsteller nun glauben, ihr Angebot stelle die ›realste‹ Realität dar, oder ob sie das nicht tun, insgeheim geben sie mannigfachen Versionen der Realität Ausdruck, von denen eine jede mit den anderen unvereinbar ist«.

1553 Goffman 2010, 76.

1554 Goffman 2010, 78. 217 f.; zu »Hinterbühne« s. II 4.1.5.

1555 Goffman 2010, 65. 129–134 meint hier, dass dieses Wissen auch ein Wissen um das Nichtvorhandensein von Mysterien sein kann. Dies kann nicht für eine voraufgeklärte Gesellschaft wie die hethitische gelten, die an die primäre Wirksamkeit von Ritualen durch Einhalten festgelegter Handlungen geglaubt haben dürfte, wie die Texte nahelegen.

1556 Elias 2004, 66–74.

1557 Goffman 2010, 90–96.

zu untersuchenden Ritualgeschehen die oder der Ritualbeauftragte, welche zumeist literate/r PriesterIn war. Daneben gibt es die oder den »HauptdarstellerIn«, die Mittelpunkt der Aufmerksamkeit ist und als solche im Bühnenbild inszeniert wird¹⁵⁵⁸, was Durkheim für die Herrschenden mit einer quasi Vergöttlichung und gesellschaftlicher Separation erklärt¹⁵⁵⁹. Baulicher und sichtaxialer Ausdruck einer Hauptdarstellerin ist beispielsweise die erhöhte Position einer Königin im Thronsaal, um die möglicherweise weitere WürdenträgerInnen als lebendes Bild gruppiert sind, oder ihre auch im wörtlichen Sinne herausgehobene Stellung während einer Prozession. Besonders effektiv wirken Menschen als rahmendes Bild der inszenierten Verehrung, z. B. ein »Hofstaat«¹⁵⁶⁰. Der oder dem HauptdarstellerIn kommt eine hohe »dramatische Dominanz« zu, während der oder dem RegisseurIn die »Regiedominanz« zukommt¹⁵⁶¹.

Es ist laut Goffman nicht zwangsläufig der Fall, dass die AkteurInnen außerhalb der o. g. Rollen über andere Typen der Macht und Autorität verfügen¹⁵⁶². Doch gilt auf der anderen Seite, dass von Menschen, die als besonders ehrwürdig betrachtet werden, erwartet wird, dass sie (nur) im Rahmen eines angemessenen Zeremoniells in Erscheinung treten, da ansonsten die ihnen zugeschriebenen transformatorischen (Goffman: »magischen«) Eigenschaften entwertet werden könnten¹⁵⁶³.

Als verschiedene Lebensformen wurden große Kultgemeinschaften unter Beteiligung der Herrschenden und personenbezogenes Ritualgeschehen ohne Beteiligung der Herrschenden differenziert¹⁵⁶⁴. Üblicher in der Formulierung ist die Unterscheidung zwischen »offizieller« oder »staatlicher« Religionspolitik und »privater« »Volksfrömmigkeit« im sogenannten magischen Ritual¹⁵⁶⁵. Von dieser auf Macht basierenden Differenzierung wird abgesehen, »Privatheit« als Begriff für das Altertum wurde ebenfalls kritisch verworfen¹⁵⁶⁶. Auch Horizonte wie die implizite Differenzierung zwischen »hethitischer« Elite und anderen nicht-elitären Gruppen werden nicht untersucht, denn die Verwendung von diversen Sprachelementen lässt nicht zwingend den Schluss zu, dass es prinzipiell abweichende Weltanschauungen gab. Diese können auch Abwandlungen in der Ritualpraxis sein, die auf Erfolgserlebnissen und nicht auf gruppenspezifischen Traditionen¹⁵⁶⁷ basieren.

1558 Goffman 2010, 92, der dies mit dem Beispiel eines Hofstaates, der um eine oder einen Herrschenden arrangiert ist, verdeutlicht, zum Bühnenbild s. II 4.2; Diskussion s. in den Kapiteln unter III 2.3.

1559 Dies wird von Durkheim 1981, 293 wie folgt erklärt: »Wenn sie [die Gesellschaft] sich für einen Menschen begeistert, in dem sie die wesentlichen Sehnsüchte zu entdecken glaubt, die sie selbst bewegen, und die Mittel, um sie zu befriedigen; dann sondert sie ihn aus und vergöttert ihn beinahe. Die öffentliche Meinung bekleidet ihn mit einer Majestät, die der ähnlich ist, die die Götter beschützt. Das ist mit vielen Herrschern geschehen, in die ihr Jahrhundert Vertrauen hatte: wenn man aus ihnen schon keine Götter machte, so sah man in ihnen doch direkte Stellvertreter der Gottheit. Das Zeichen, das die Gesellschaft allein der Schöpfer dieser Art von Apotheosen ist, besteht darin, daß sie oft Menschen verherrlicht, die ihren Verdiensten nach gar kein Recht dazu hatten. Die Ehrerbietung, die Menschen, die eine hohe soziale Funktion ausüben, einflößen, ist auch nichts anderes als der religiöse Respekt. Sie drückt sich durch die gleichen Bewegungen aus: man wahrt Abstand vor einer hohen Persönlichkeit; man nähert sich ihr nur mit Bedacht; um sich mit ihr zu unterhalten, benützt man eine andere Sprache und andere Gesten als jene des Umgangs mit gewöhnlichen Sterblichen. Das Gefühl, das man unter solchen Umständen hat, ist dem religiösen Gefühl so nahe verwandt, daß viele Völker sie verwechselt haben. Um die Achtung zu erklären, die Prinzen, Adlige und politische Führer genießen, hat man ihnen einen heiligen Charakter zugeschrieben«.

1560 Goffman 2010, 200.

1561 Goffman 2010, 93.

1562 Goffman 2010, 94; zu Macht s. II 3.3.4.

1563 Goffman 2010, 111.

1564 Zu Anlässen von Ritualen s. II 3.2.

1565 Novák 2004, 319 trennt in »offiziell« und »privat« unter Verweis auf Hillmann 2007, 685. Die offizielle Religionspolitik sei Teil der politischen Kultur der Lebensformen. Die politische Kultur ist »die Gesamtheit weltanschaulich-ideolog. Orientierungen, soziokultureller Werte, Rechts- und Moralauffassungen, Normen, Einstellungen und Meinungen, die neben partikularen Interessen bestimmter Personenkategorien sowie individuellen Zielen und Wünschen in unterschiedlichem Maße das polit. Handeln der Angehörigen einer Gesellschaft, eines gesellschaftl. Subsystems oder sozialen Gebildes prägen und leiten«. Neben der politischen gibt es auch die soziale Kultur eines Systems. Die politische ordnet im Gegensatz zur sozialen Kultur aber nicht nur gesellschaftliche, aus traditionellen Werten einer Gesellschaft abgeleitete Normen, sozusagen einen (gesellschaftlichen) Diskurs, sondern gibt dem oder der Einzelnen regelhafte Verhaltensmuster vor. Diese Verhaltensmuster werden von einer politischen Elite als Resultat einer offiziellen Politik oktroyiert oder zumindest in ihrem Sinne geleitet. Mittler der Religionspolitik sind vor allem das offizielle Pantheon und die institutionalisierten Kulte. Indizien der Religionspolitik sind auch in der gesellschaftlichen Position, die den PriesterInnen zubilligt wird, zu finden. Diese werden von den Eliten kontrolliert. Der volkstümliche Glaube kann zwar eng an das bestehende System geknüpft sein, kann aber auch in Einzelaspekten, beispielsweise der Anwendung und Umsetzung der Rituale oder Verehrung anderer Gottheiten oder anderer Aspekte der Gottheiten des »offiziellen« Pantheon differieren.

1566 s. II 1.1.2.1.

1567 Zu Tradition s. II 3.3.4.

Eine dritte Kategorie neben Vorder- und Hinterbühne nennt Goffman »Außen«, das inaktive Publikum¹⁵⁶⁸. Publikum gibt es zwar, doch ist es nicht unbeteiligt. In seinem Glaubenssystem wirkt die primäre Bedeutung der »Efficacy«¹⁵⁶⁹ und das Ergebnis der Rituale in die Lebenswelt ein. Das Publikum kann z. B. durch Jubel eine aktive Beziehung zum Geschehen und eine von sich selbst ausgehende Soundscape erzeugen. Sowohl die eher aktiven RitualakteurInnen als auch das eher passive Publikum bilden eine gemeinsame Lebensform. Sie beherrscht das übergeordnete Spannungsfeld der politischen Motivationen wie Statusfragen, ökonomische Interessen, kulturelle Identifikation und soziale Erwartungen (symbolische Werte, Unterhaltung) sowie »religiöse« Vorstellungswelten und rituelle Wirksamkeiten. Daher wird Goffmans »Außen« Kategorie im Gegensatz zu seinen Bezeichnungen »Vorderbühne«, »Bühnenbild«, »Hinterbühne« und »Mystifikation« nicht verwendet.

II 4.3.2 Verhalten: Gesten und Körperhaltung

Das Verhalten der Lebensformen informiert neben ihrer bereits thematisierten Erscheinung¹⁵⁷⁰ über die augenblickliche Interaktionsweise. Dazu gehören Haltung, Sprechweise, Gesichtsausdruck, Gestik, die dem Umsetzungsraum zugeordnet werden. Das Verhalten betont oft nicht sichtbare Tätigkeiten wirkungsvoll, um auch für diese geachtet zu werden. Dies nennt Goffman »dramatische Gestaltung«¹⁵⁷¹. Die beiden Teile Erscheinung und Verhalten der persönlichen Fassade stimmen ebenso überein, wie sie zum »Bühnenbild« kohärent sind¹⁵⁷². Eine innere Übereinstimmung der Gesten ist bei symbolisch bedeutsamen Handlungen wie dem Ritualgeschehen erforderlich¹⁵⁷³.

Im Kontext der Bilder kann dies als (menschliches) »Vorbild« verstanden werden. Es überträgt zeitnah und unmittelbar seine Vor- und Darstellungen, die auch von den Normen abweichen können, auf die Lebensformen, die sich ihm verpflichtet fühlen. Die von Vorbildern abgegebenen Bilder werden bisweilen übernommen und wirken über die zeitnahe Betrachtung hinaus, weil sie Sitten und Gebräuche verändern oder zumindest beeinflussen können¹⁵⁷⁴.

Das Verhalten und die Akte des Körpers wirken einerseits eindrücklich/inkorporativ – nach innen – und andererseits ausdrücklich – nach außen. Inkorporierte Akte geben ihre Bedeutung »nach innen« weiter. So wirkt die Demutsgeste des Kniens sowohl nach außen als auch auf die Ausführenden¹⁵⁷⁵. Auch Handlungen wie Essen, Riechen, Hören, Sehen wirken eindrücklich/nach innen. Eindrücke verstärken sich, wenn sie in Bewegung entstehen¹⁵⁷⁶. Außerdem ist ein Effekt zu bemerken, dass die Beobachtung von Bewegung dazu führen kann, diese körperlich ebenfalls und gleichzeitig nachzuvollziehen, was von Koch¹⁵⁷⁷ in ihrer Habilitation als *motologisch-empirische* »Kontextbewegungen« bezeichnet wird. Aber nicht nur Bewegungen können emphatisch nachvollzogen werden, sondern nach Koch weitere somatische Empfindungen wie Hitzegefühl oder Geschmack (»prothetisches Körperwissen«)¹⁵⁷⁸. Bereits Durkheim beobachtete

1568 Goffman 2010, 124.

1569 Zur »Efficacy« s. II 3.2.

1570 s. II 2.3.

1571 Goffman 2010, 31–34: So sind z. B. Verwaltungsaufgaben nicht für jeden sichtbar, Prozessionen hingegen schon. Durch die dramatische (Aus-)Gestaltung der sichtbaren Aktionen erlangt die Person auch Achtung für das Nicht-Sichtbare.

1572 Goffman 2010, 25 f. Ähnlich Gebauer–Wulf 1998, 278 übersetzten und zitierten diese Passage aus P. Bourdieu, *Méditations Pascaliennes* (Paris 1997), 178 f. Man kann »Übereinstimmung der Besonderheit der Dispositionen (und sozialen Positionen) des Handelnden mit jener der Objekte, die sie um sich haben – Häuser, Möbel, Hausgeräte etc. –, oder mit den Personen, die mit ihnen mehr oder weniger fest verbunden sind – Ehepartner, Freunde, Bekannte«, – beobachten, zum Bühnenbild s. II 4.2.

1573 Goffman 2010, 50. Daneben betrachtete er auch die immateriellen Begleitumstände wie die Idealisierung, die Ausdruckskontrolle, unwahre Darstellungen, Dichtung

und Wahrheit, die bei archäologischen Untersuchungen zwar in Interpretation oftmals impliziert werden, doch nicht das Hauptaugenmerk bilden können.

1574 Cavalli-Sforza – Cavalli-Sforza 1994, 330 f. Es dauert aber oftmals eine Zeit, bis sich Erneuerungen durchgesetzt haben.

1575 Bell 1992, 99 f.

1576 Fischer-Lichte 2004, z. B. 199.

1577 A. Koch 2007, 207. Stafford 2004, 109 schreibt dazu: »Die These besagt, dass im prämotorischen Kortex Neutronengruppen nicht nur in Erregung geraten, wenn ein Mensch eine Handlung selbst ausführt, sondern bereits aktiviert werden, wenn eine andere Person dieselbe Handlung vollzieht. So spiegelt sich die Aktion des anderen in unserem Gehirn, ausgelöst durch einen rein optischen Reiz«.

1578 A. Koch 2007, 223 f. 283: »[P]rothetische[s] Körperwissen[...] [wird] im Teilnehmer somato-sensorisch erlebt«. Das Wort »prothetisch« ist eine Ableitung vom Wort Prothese. In diesem Fall kann die Prothese ein

diese Effekte und sah in ihnen bzw. in der Identifizierung mit den Handelnden die Ursache für das kollektive »Selbstwertgefühl«¹⁵⁷⁹. Dieser auf die Zuschauenden wirkende Partizipationseffekt des »prothetischen Körperwissens« ist für die Altertumswissenschaften zwar selten verifizierbar, aber zu vermuten.

Ausdrückliche Akte wie Gesten und Körperhaltungen geben Bedeutungen nach außen weiter. Der Bezug auf den menschlichen Körper und seine Materialität ist laut Gebauer und Wulf die Basis für ausdrückliche Bewegungen in sozialen Situationen wie dem Ritualgeschehen und eine Basis, auf der Gedanken und Intentionen, Manieren und soziale Verhaltensweisen u. a. sichtbar werden können¹⁵⁸⁰.

Das menschliche Verhalten gehört zum Umsetzungsraum und wird stets (zeitnah) beobachtet und interpretiert, wobei seine Ausdrücklichkeit Gefühle und Assoziationen bei den Zuschauenden hervorruft, die wiederum die Interaktion beeinflussen können¹⁵⁸¹. Das Handeln hat somit eine zeigende, demonstrative Seite, dabei ist der bewegte Mensch eine Art äußeres »(Vor-)Bild«¹⁵⁸². »Der Blick des Anderen macht mich zu einem Bild«¹⁵⁸³. Aber alle Betrachtenden sind auch gleichzeitig Teil des betrachteten Raums, bewegen sich in diesem und verhalten sich zu den »Bilderzeichen«¹⁵⁸⁴.

Gesten sind die verkörperte Verbildlichung der Worte und das Festhalten von Gesten in Bildern erzielt einen Modellcharakter und eine Vorbildfunktion in ihrem speziellen Rahmen¹⁵⁸⁵. Gesten können aktiv gestalten und die Gesellschaft (mit-)formen¹⁵⁸⁶ bzw. auf bereits Gestaltetes Bezug nehmen. Sie sind zwar einerseits kulturspezifisch und erlernt, andererseits ist gestischer Ausdruck aber in verschiedenen Kulturen oft annähernd ähnlich¹⁵⁸⁷. So können »ikonische« Gesten weitgehend transkulturell verstanden werden, während »symbolische« eher kulturspezifisch sind¹⁵⁸⁸. Nach Charles Darwin soll allen Handlungen ein praktischer Ursprung zugrunde liegen¹⁵⁸⁹. Ernst Cassirer betont eher die psychologische »sign language«¹⁵⁹⁰, die in indikative und imitative bzw. symbolische Gesten zu unterscheiden ist¹⁵⁹¹. Die indikative Geste sei abzuleiten vom Greifen; das in mehreren Abstufungen zwischen »Weisen« und »Beweisen« existiere¹⁵⁹², während das Imitieren Abstufungen zwischen »Nachbilden« und »Vorbilden« aufweise¹⁵⁹³.

Die menschliche Bewegung erzeugt sowohl einen Umsetzungsraum als auch eine Mindscape, die auch die zeitlichen Dimensionen umschließt: Die bereits vollzogene Bewegung ist nachvollziehbar, die im Moment vollzogene Aktion sichtbar und die folgende Bewegung aus der (subjektiven) Erfahrung antizipierbar¹⁵⁹⁴. Dabei basiert die Erfahrung auf Erinnerung, Ausübung und Auswahl. Ihre Leistungen sind Produkte von bestätigten und verworfenen Vorurteilen, die auf der Grundlage der sinnlichen Erfahrung eine symbolisch gewordene »Wirklichkeit« verstehen¹⁵⁹⁵. Gesten spannen in ihrer zeitlichen Dauer einen Raum auf,

anderer Mensch (z. B. bei der Ausführung eines Rituals) sein, dessen Aus- und Eindrücke nachvollzogen werden. Prothesen können aber auch ein Werkzeug bzw. Hilfsmittel sein. Koch stellt die These auf, dass die Empathie durch das Körperwissen und nicht durch eine Identifizierung mit den Darstellenden ausgelöst wird.

1579 Durkheim 1982, 316: »Die einzelnen [menschlichen] Bewußtseine können sich nur unter der Bedingung begegnen und kommunizieren, daß sie aus sich herausgehen. Aber sie können sich nur in der Form der Bewegung äußern. Genau die Gleichartigkeit dieser Bewegungen gibt der Gruppe ihr Selbstwertgefühl und ruft es folglich hervor«.

1580 Gebauer – Wulf 1998, 23–80.

1581 Gebauer – Wulf 1998, 9 f.

1582 Gebauer – Wulf 1998, 28.

1583 Gebauer – Wulf 1998, 265 nach Lacan.

1584 Gebauer – Wulf 1998, 269.

1585 Gebauer – Wulf 1998, 98, 100–102.

1586 Gebauer – Wulf 1998, 46 nach Bourdieu.

1587 Gebauer – Wulf 1998, 82 f. 86, 88 f.

1588 Gebauer – Wulf 1998, 301.

1589 Cassirer 1965b, 1171 nach Darwin.

1590 Cassirer 1965b, 1171.

1591 s. imitative oder stellvertretende Rituale II 5.6.

1592 Cassirer 1965b, 1172.

1593 Cassirer 1965b, 1173.

1594 Gebauer – Wulf 1998, 31 f. 34 f. aufbauend auf Gehlen 1963, 26–43 (zur Erfahrung). Gehlen 1986, bes. 188–193, 225 f. »Man sieht es der Bewegungen an«, was sich aus ihnen entwickeln wird«. Gehlen werfen die Autoren allerdings vor, dass Bewegungen keine »Urtatsachen«, sondern erlernt, antrainiert und kulturspezifisch sind und somit eines Kontextes bedürfen bzw. ihn enthalten. Der Kontext sind die »Machtverhältnisse« (Geschlecht, Alter u. a.). Darüber hinaus gibt es aber auch individuelle Ausprägungen der Handlung(-sweisen). Dabei sind Kontext und Individuum keine starre Opposition. Gehlen geht weiterhin von einer deutlichen Einengung des Menschen aus wie bei der »Institutionenbedürftigkeit«, z. B. Gehlen 1963 [1936], 38: »So ist der Mensch schon rein physisch angewiesen auf Disziplinierung, Zucht, Training, auf eine geordnete Beanspruchung von oben her, die nicht etwa schon indirekt durch die bloße lebensnotwendige Arbeit gewährleistet zu sein scheint; denn überall sehen wir noch mehr ausgebildet, nämlich eine bis ins einzelne durchgeführte Ordnung von Regeln und Gewohnheiten der Lebensführung«. Das Datum der Erstveröffentlichung kontextualisiert diese Aussagen Gehlens.

1595 Gehlen 1963, 26–36 und Gehlen 1986, 188–193: In der kindlichen Entdeckungsphase werden Objekte noch mit allen Sinnen erforscht. Wenn dieses in die Erfahrung

der in der Bilateralität des Körpers oben – unten, links – rechts¹⁵⁹⁶ umfasst und aus rhythmischer Bewegung der Spannung und Entspannung¹⁵⁹⁷ besteht¹⁵⁹⁸. Bewegungen verbinden den gelebten Umsetzungsraum und die konzipierte Raumkonzeption. Die körperliche Anordnung in Bezug auf das Bild ist oftmals mehr als das Ausrichten des Gesichtsfeldes und wirkt auf die gesamte Körperapparatur.

Aber auch die Wahrnehmungsweisen anderer Körper und deren Inszenierung sind bewusst und unbewusst steuerbar. Koch weist darauf hin, dass eine »Bewegung, die erst langsamer und dann konstant verläuft, [...] als gleichmäßige Bewegung wahrgenommen« wird und dass eine Bewegung, die durchgehend gleichmäßig ist, »als anfänglich beschleunigte wahrgenommen« wird¹⁵⁹⁹. Dies hat ihrer Meinung nach für das Ritualgeschehen zur Folge, dass dadurch besondere, bewusst und unbewusst nutzbare Effekte entstehen. So gilt, wenn beispielsweise neue, gleichmäßig schreitende Agierende auftreten, dass ihre Bewegung verlangsamt wahrgenommen wird und es besonders abrupt erscheint, wenn Tanzende ihre Bewegungen unterbrechen und somit die Sehgewohnheit der Partizipierenden unterbrechen.

Die körperliche Prädisposition der Lebensformen wirkt sich oftmals auch auf die Höhe der Aufbewahrung von Objekten im Ortsraum aus¹⁶⁰⁰.

Es gibt in den ›immobilen‹, ›passiv-mobilen‹ und ›aktiv-mobilen‹ Objekten und Lebensformen »Umgangsvorschriften und Gebrauchsandeutungen« (Affordanzen) für Handlungen bzw. die »Mimese«¹⁶⁰¹. Im Raum gewinnen Macht, Prestige und Respekt sowie Inszenierung und Arrangement von Gesten, die ein Emblem der jeweiligen Institution sind und somit identitätsstiftend wirken, eine entscheidende Bedeutung¹⁶⁰².

Dabei kann von »Mimese« gesprochen werden, da die Handlungen nicht eins zu eins dieselben sind¹⁶⁰³. Die Gleichheit der Handlungen liegt in der Variation, nicht in der reproduzierenden Identität. Sie müssen sich – um wiedererkannt zu werden – nur gleichen¹⁶⁰⁴. Die nach innen und außen wirkende Mimese ist ein häufiges Element bei traditionell konventionellen Aktivitäten wie dem Ritual¹⁶⁰⁵. Durch die subjektive

übergegangen ist, kann ein Mensch beispielsweise das Gewicht von Objekten »sehen« (antizipieren), ist somit durch die »symbolische« Ansicht »entlastet« und kann nun das Objekt »behandeln«. Ähnlich Giddens 1997, 98 f. 118, der zwar ablehnt, dass »redundantes« Material in der bewussten Wahrnehmung aktiv aussortiert wird, worin ihm hier nicht gefolgt werden soll, aber im weiteren Verlauf auf die symbolischen Verkürzungen hinweist. **1596** Tilley 1994, 16, dessen »somatic space« bewusst und unbewusst in oben/unten, links/rechts, vorne/hinten durch den Körper (›body‹) eingeteilt wird. Ähnlich H. Wirth 2010, 57: ›links‹ und ›rechts‹ als Antithesen; zu ›links‹ und ›rechts‹ s. III 6.1.1.3.

1597 Aber auch der Verspannung, Dehnung, Erwärmung während der Dauer von Bewegungen. Zum »Körpertonus«, s. auch A. Koch 2007, 226–228; laut Koch nicht nur binär an- und ent-spannte Körper. Weitere Phänomene des Körpertonus seien: »Zusammenbeißen des Kiefers, das Knirschen, Schultern-Hochziehen, Magenverrenken und Fäuste ballen. Sie stehen zum Teil in Zusammenhang mit dem Kraftaufbau zu Sprung und Schlag mit dem Zweck, sich zu wehren und zu kämpfen im face-to-face-Kontakt«.

1598 Gebauer – Wulf 1998, 85.

1599 A. Koch 2007, 181 f.

1600 A. Koch 2007, 205, die dies als Beispiel für »verteilte Kognition« anführt.

1601 s. II 1.1.2.2.

1602 Böhme 1995, 43–45 weist auf den Prestigegewinn durch die baulichen Inszenierungen und damit der Instrumentalisierung der Ästhetik in der Atmosphäre des Mächtigen hin; memento die ästhetischen Inszenierungen besonders die der politischen ExtremistInnen wie der FaschistInnen oder der KommunistInnen; Gebauer – Wulf 1998, 92. 97.

1603 Nach Gebauer – Wulf 1998, 11 f. 61 wird als Mimesis ein sozialer, handelnder Akt bezeichnet, wenn er erstens eine Bewegung ist, die auf andere Bewegungen Bezug nimmt, zweitens einen Darstellungs- und Zeigeeffekt besitzt (d. h. eine körperliche Aufführung ist) und drittens sowohl eigenständige, aus sich selbst heraus erklärbare Handlung ist als auch auf andere Akte oder Welten Bezug nimmt. Gebauer – Wulf 1998, 61: »Mimesis ist das Prinzip des praktischen Wissens der Handelnden und zugleich das Strukturierungsprinzip der sozialen Welt«.

1604 Gebauer – Wulf 1998, 7. 17: »Im mimetischen Handeln erzeugt ein Individuum [hier besser eine Lebensform] seine eigene Welt, bezieht sich dabei aber auf eine andere Welt, die es – in der Wirklichkeit oder in der Vorstellung – bereits gibt«. Sie beziehen sich auf den Mimesis-Begriff von Aristoteles, der besagt, dass Mimesis nicht nur Nachschaffen von Vorgefundenem ist, sondern die Fähigkeit besitzt, zu verändern, zu verschönern und zu verbessern und individuelle Züge zu generalisieren. Es ist die Gestaltung in einem symbolischen Medium, ein ästhetisches Machen auf der Grundlage einer den Menschen kennzeichnenden Fähigkeit und Lust zu mimetischem Handeln (vor allem hier im Theater). Sie hängt mit dem Alltagshandeln zusammen.

1605 Gebauer – Wulf 1998, 12 hingegen meinen, dass Spiele, Rituale und Gesten deshalb einen so großen Stellenwert in unserer Gesellschaft haben, weil sie von keinem Handlungsautomatismus hervorgerufen werden. »Sie üben keinen Zwang aus; die Individuen können je nach ihren Möglichkeiten auch anders handeln« (Kursivierung im Original). Die Teilnahme an Ritualen sei freiwillig wie die Ausübung von Gesten frei, aber an anderen Welten und Personen orientiert. Dadurch werden ›wir‹ als Individuum bestärkt sowie die Verbindungen zu einer kollektiven gesellschaftlichen Ebene intensiviert. Diese für die

Darstellung wird Eigenes in Wechselseitigkeit mit dem Anderen erzeugt¹⁶⁰⁶. Die Anpassung und Nachführung an das Momentane ist typisch für mimetische Akte; die Gleichheit entsteht durch ein Netz von »Familienähnlichkeiten«¹⁶⁰⁷.

Korrektes Handeln ist z. B. eine der wichtigsten Voraussetzung für das Gelingen des Rituals und verweist auf vorhergehende, tradierte Handlungsmuster, die als erfolgreich gelten und daher nachgeahmt werden. Dies geschieht nicht nur aus »sinnloser Gewohnheit«, sondern weil sich an Vorhergegangenen und Erprobtem orientiert wird¹⁶⁰⁸. Die Imitation der Handlungen durch die ›ZuschauerInnen‹ steigert nach Goffman die Zurschaustellung von Ehrerbietung und bestätigt die soziale Ordnung sowie die eigene Position. Dies könnte auch für die (immobilen) Bilder gelten, die durch die Ritualgemeinschaft imitiert werden. Dann implizieren die Bilder eine handlungsleitende Funktion.

Cassirer wies darauf hin, dass spiritueller Inhalt und Ausdruck zusammen eine bedeutsame Beziehung bilden. Aus Sprache und Nachahmung entstehen aussagekräftige Bewegungen. Bewegung und das Gefühl der Bewegung sind Faktoren des Bewusstseins und somit ist auch das Bewusstsein ein dynamischer Prozess und nicht statisch¹⁶⁰⁹.

Auf der Grundlage der Vorbildfunktionen und wiederkehrender Mimese von Handlungen ist es der Archäologie daher in gewissem Rahmen möglich, Bewegungen bzw. ihre Potentiale, konzeptionelle Handlungsanleitungen in Bildwerken und Schriftquellen trotz ihrer sozialen Prägung und aller Schwierigkeiten der Übersetzungen zur Interpretation der Umsetzung des Ritualgeschehens heranzuziehen¹⁶¹⁰.

II 5 Das Scape-Modell – Ein neuer Weg in die Praxis

Wie im Vorhergehenden aufgezeigt besteht der ›offene Raum‹, in dem sich u. a. die hethitischen Felsbilder befinden, aus den drei Ebenen ›Ortsraum‹, ›Raumkonzept‹ und ›Umsetzungsraum‹, die mit den Sinnen wahrgenommen, konzipiert und erlebt werden¹⁶¹¹. Mit heutigen Sinnen ist nur der Ortsraum zu beschreiben. Den Raumkonzepten und dem Umsetzungsraum kann sich aber in der Kombination mit den Schriftquellen genähert werden.

Je nach vorherrschendem ›Stimulans‹ und der Wahrnehmungsart in der Lebenswelt wird vorgeschlagen, verschiedene Scapes zu unterscheiden. Dabei lehnt sich die Bezeichnung ›Scape‹ an die englische Bezeichnung ›land-scape‹ an, die – wie oben erläutert¹⁶¹² – das durch die Wahrnehmung geschaffenes Land, die Landschaft benennt¹⁶¹³. Der Begriff ›Scape‹ betont den anthropogenen, schaffenden Anteil der Wahrnehmung. Es werden sechs Arten unterschieden: Mindscape, Visionscape, Soundscape, Smellscape, Tastescape, Touchscape. Aus ihrer Kombination entsteht die Multiscape.

Die Scapes beginnen in den Köpfen, deren Komplexität die Welt als ›Mindscape‹ vorstellt. Auf Seiten der (körperlichen) Wahrnehmungsstudie gibt es die hörbare ›Soundscape‹, riechbare ›Smellscape‹ und sichtbare ›Visionscape‹. Eine körperlich-fühlende ›Touchscape‹ und eine schmeckende ›Tastescape‹ ergänzen die Wahrnehmungsformen. Diese Scapes bezeichnen verschiedene Stufen der Partizipation, die wiederum in der multisensorischen Wahrnehmung der ›Multiscape‹ zusammenführbar sind.

heutige Gesellschaft fragwürdige bzw. widersprüchliche Aussage relativieren die Autoren durch den Vermerk, dass dieses ›unsere Gesellschaft‹ von historischen Vorläufern unterscheidet.

1606 Nach Gebauer – Wulf 1998, 19 sind dabei »Subjekt« und »Welt« keine Dichotomien, sondern stehen in wechselseitigem Verhältnis.

1607 Gebauer – Wulf 1998, 13 f.: »Familienähnlichkeiten« im Sinne Wittgensteins. Familienähnlichkeiten bilden transitivische Beziehungen. »Man kann mit Hilfe eines Merkmals zu einem jeweils anderen Mitglied der Familie weitergehen, dann wiederum mit Hilfe eines wieder anderen Kennzeichens zu einem weiteren Verwandten. In der gleichen Weise bildet mimetisches Handeln fortlaufende Beziehungen zwischen verschiedene Handlungen

eines Typs; es entstehen dabei Ketten von Welten«. Dabei liegt die Kreativität der Mimesis in der Fähigkeit, neue Relationen zu anderen Welten zu finden, deren Merkmale die Zugehörigkeit zu einer Familie begründen. Sie ist keine reine Imitation. Sie ist eine Bezugnahme zwischen einer neuen und einer vorhergehenden Aktion.

1608 Gebauer – Wulf 1998, 8 f.

1609 Cassirer 1965b, 1171.

1610 s. folgende Kapitel unter III.

1611 Zur Wahrnehmung s. II 1.3.

1612 s. II 1.1.3.

1613 J. D. Porteous untersucht u. a. »smellscape« und »soundscape«. Für die detaillierte Untersuchung von »touchscape« und »tastescape« wird von Porteous (1990, 195) auf Brillat-Savarin 1949 verwiesen.

Dem leicht anders gelagerten Konzept der Scapes, wie es erstmals J. Douglas Porteuos für Wahrnehmungsstudien in der Sozialwissenschaft vorschlug, wurde vorgehalten, es reduziere die physiognomischen Wirksamkeiten von Wahrnehmungsebenen auf räumliche Größen, weshalb es wenig rezipiert wurde¹⁶¹⁴. Da in der Altertumskunde jedoch die AkteurInnen eben fehlen, ist dieses Konzept in adaptierter Form eine geeignete Methode, aus Raum und Sprache Rückschlüsse auf Menschen zu ziehen¹⁶¹⁵. Der oben vorgestellte Ortsraum bietet die Möglichkeit, ihn zu seinem Potential der räumlichen Wirkung der Wahrnehmung zu befragen. Zwischen dichtem Gedränge auf einer Fläche und Leere liegt das hier ›Ortsraumpotential‹ Genannte. Es ermöglicht auch AltertumswissenschaftlerInnen, über die Belegungen in einem Umsetzungsraum Überlegungen anzustellen.

Aus Mekka sind besonders hohe Werte von bis zu 8,5 bis 10 Personen pro Quadratmeter bekannt¹⁶¹⁶. Bei einer solchen Dichte erhöht sich jedoch das Mortalitätsrisiko, sodass der vorliegenden Berechnung die bei Alessandra Gilibert verwendete (maximale) Dichte von 2,5 Menschen pro Quadratmeter zugrunde gelegt wird¹⁶¹⁷. Dabei dürften sich die Lebensformen untereinander berührt haben. Wenn dies nicht erwünscht war – was vor allem bei der Inszenierung der Würde des Großkönigs oder der Großkönigin anzunehmen ist – kann der Wert von 2,5 Personen nur als Richtwert für eine ›Maximalauslastung‹ dienen. Bewegungen dürften bei dieser Menge nicht mehr zu vollziehen gewesen sein, die Aufstellung jedoch war – nach heutigen Maßstäben problemlos – möglich.

Angemerkt sei, dass diese Annahme sehr hohe Maximalwerte erzielt¹⁶¹⁸. Die Schätzungen für die Bevölkerungszahl der hethitischen Siedlungen liegen bei aller Schwierigkeit der Ermittlung deutlich darunter. Bei Hattuša wird von ca. 30–40.000 zeitgenössischen BewohnerInnen ausgegangen¹⁶¹⁹, bei Šarišša von einigen Tausend¹⁶²⁰.

Da die Anzahl von $1-x \text{ m}^2 \times 2,5$ Menschen jedoch konstant für alle Bereiche gilt, sind die errechneten Ortsraumpotentiale vergleichbar. Abweichungen vom Durchschnitt können beobachtet und diskutiert werden. Der Text enthält zumeist gerundete Werte, da genaue Zahlen eine Pseudogenauigkeit vorspiegeln. Die beigefügte Tabelle 2 S. 424–435 enthält die errechneten.

Wahrscheinlicher ist jedoch für eine eher auf intentionellen als zufälligen Kontakt bedachte Lebensform wie die hethitische, von einem Faktor 0,8 Menschen pro Quadratmeter auszugehen, wie in den Kapiteln zur Touchscape und dem Näheindex auszuführen¹⁶²¹.

In der Visionscape wird der Übersichtlichkeit halber aber noch mit den Zahlen für 2,5 Personen diskutiert. Im Folgenden seien aber bereits die geringeren potentiellen Zahlen des Ortsraumpotentials genannt.

II 5.1 Mindscape

Die Mindscape umfasst den ›offenen Raum‹ mit seinen ›Etymologien‹ Ortsraum, Raumkonzept und Umsetzungsraum, reicht aber über die ausschnittshafte Auswahl von Raum und Zeit in die fünfte Dimension der Wahrnehmung und ihre Grundvoraussetzungen in den Köpfen der Lebensformen¹⁶²².

In diesem Kapitel wird für das hethitische Anatolien untersucht, was oben für die Wahrnehmung des Raums¹⁶²³ und zur kulturellen Prägung und Körperlichkeit von Wahrnehmung¹⁶²⁴ aus theoretischer Perspektive angeführt wurde. Für das Beispiel ist festzuhalten, dass heute meist nicht mehr erkennbar ist, welche anthropogenen Veränderungen der ›offene Raum‹ Anatoliens durch seine BewohnerInnen erfahren hat. Diese Veränderungen können nur noch in den schriftlichen (Raum-)Konzepten festgestellt werden, sodass

1614 Porteuos 1990; Bischoff 2007, 23. 47–56.

1615 Porteuos 1990, 198.

1616 Gilibert 2011a, 103 mit weiterführender Literatur.

1617 Anregung durch Vortrag A. Gilibert, »Das Zentrum von Karkemisch als monumentales Palimpsest«, im Rahmen des TOPOI Research Group C-II Workshops »Monuments and Performance«, Berlin 27.02.2009; s. auch Gilibert 2011a, 103.

1618 s. Tabelle 2. III 2.1.2; III 3.3.; III 4.3; III 7.2.

1619 Macqueen 2013, 96.

1620 Müller-Karpe 2017, 30.

1621 Zu Näheindex s. II 5.6.

1622 Porteuos 1990, 69–204 spricht hier z.B. von »Bodyscape«, »Inscape«, »Homescape«, »Escape«, »Childscape«, »Deathscape« und »Otherscapes«. Diesem wird nicht gefolgt, da diese Scapes zwar gesellschaftlich geprägt, aber individuelle Ausdrücke sind, für die keine altertumswissenschaftlichen Quellen zur Verfügung stehen. Die Mindscape entspricht nicht seiner Inscape (s. Porteuos 1990, 87), s. auch Ouzman 2002, s. II 1.1.3.

1623 s. II 1.2; II 1.3.

1624 s. II 2.4; II 4.1.4.

der ›offene Raum‹ zu einer Kopfgeburt, einer Mindscape der HethiterInnen wird. Es ist die Landschaft, die durch die Wahrnehmung multisensorisch geformt wurde. Damit war sie kein Teil der Visionscape.

II 5.2 Visionscape

II 5.2.1 Einleitung

Das Sichtfeld in der ›Visionscape‹ ist im Vergleich zu Tasten/Fühlen, Riechen, Schmecken und Hören bei Licht und in freiem Gelände die umfassendste Wahrnehmung der Umwelt, d.h. auch der weiter entfernten Ortsräume¹⁶²⁵. In unserer heutigen Welt gilt dieser Sinn als dominierend, was sich bei Interpretationen der Vergangenheit stets bewusst gemacht werden sollte¹⁶²⁶. Das Visuelle erschließt nicht nur das räumliche Vorstellungsvermögen¹⁶²⁷ oder Sichtachsen¹⁶²⁸, die im Geographischen Informationssystem per View-Shed Analysis modelliert werden können¹⁶²⁹. Die Wirkung von F a r b e n¹⁶³⁰ auf den Menschen generiert (kulturspezifische) Vorstellungen, weckt Erinnerungen und regt kognitive Prozesse an. Über die Art, bewegliche Güter und ihr Aussehen zu inszenieren, wird beispielsweise mehr der schöne Schein, d.h. die kreierte Atmosphäre, als das Sein des Objekts verkauft, wie manche Untersuchungen zur Warenästhetik in Kaufhäusern zeigen¹⁶³¹.

1625 Ströker 1965, 135–142; Merleau-Ponty 1966, 260–263; Lefebvre 2001, 286; Schmid 2005, 265–268; Howes 2006, 36–39. Ähnliche Untersuchungen bei Gell 1995, 236. 239, der von »soundscapes« spricht. Zum Zusammenhang von Vegetation, Blickachsen und Monumenten s. auch Cummings – Whittle 2003, 255–266.

1626 Classen 1993, 5–7, die in ihrer Ausarbeitung zur Geschichte der Sinne M. McLuhan folgend die überproportionale Bedeutung des Visuellen mit dem Beginn der Alphabetisierung, an anderer Stelle (27) aber mit der Aufklärung bzw. der 2. Hälfte des 17. Jhs. n. Chr. zusammenbringt. Mitchell 1994, 1 f. mahnt, dass ein wachsender und überproportionaler Anteil der Lebenszeit vor dem visuellen Medium Fernsehen verbracht wird; Ingold 2000, 244–248. 269 thematisiert optische Illusionen/»Fehlleistungen«/Lichtmangel; Wheatley – Gillings 2000, 13; Cummings 2002, 249; Ouzman 2002, 30, der wie Hodder beschreibt, dass es vor allem die visuellen Eindrücke sind, die in den Interpretationen der Archäologie von Felsbildern eine Rolle spielen, wobei er sich gegen C. Classens (1993) multisensorischen Ansatz stellt; Cummings – Whittle 2003, 256 unter Verweis auf P. Rodaway, *Sensuous Geographies* (London 1994); Brück 2005, 50, die vor allem Sichtbezugs-Untersuchungen in der phänomenologischen Archäologie vorstellt und dazu kritische Literatur nennt; Hodder 2005, 209 f.; Tilley 2005, 205 f.; Howes 2006, S. XII. 3 f. 45. 47 f. 51 f. die Hegemonie des Visuellen, teils mit rassistischen Implikationen aus der Zeit des Kolonialismus, wobei die Sehkraft der literaten Gesellschaften als Teil der *ratio* über andere Sinnesindrücke bei sogenannten primitiven und illiteraten, »emotionalen«, »körperbetonten« Völkern gestellt wird. A. Koch 2007, 80: Wertewandel vom Auditiven zur Betonung des Visuellen und Eintritt in ein Konkurrenzverhältnis zwischen Ohr und Auge soll in der abendländischen Sinneshierarchie am Übergang von der Renaissance zur Aufklärung stattgefunden haben.

1627 Classen 1993, 50–76 zu den sinnlichen Einflüssen auf den (englischen) Sprachgebrauch, der teils onomatopoesisch, teils metaphorisch ist. Beispielsweise ist das Englische »I see« gleichbedeutend mit »I understand«

[58], die Weltanschauung, »worldview« [121] oder bei Ritter 1989, 144 f. *θεωρία*, anschauende Betrachtung.

1628 Brück 2005, 51, wobei sie zu Recht anführt, dass die Tatsache, dass ein Sichtbezug besteht, noch nicht allein als Argument für eine intentionelle Bedeutsamkeit des Elements (z.B. Bergspitzen) herangezogen werden kann, Verweis u.a. auf A. Fleming, *Phenomenology and the Megaliths of Wales. A Dreaming Too Far?*, *OxJA* 18, 1999, 119–125 bes. 120. Bedeutsamkeit ist nach Großheim 1999, 330 ein durch Heidegger und Dilthey (s. zu diesem Autor 350–357) geprägter Begriff für das, was andernorts Atmosphäre genannt wird. Hier ist auch darauf hinzuweisen, dass die Vegetation im Umfeld z.B. der hethitischen Felsbilder heute unbekannt ist. Zu diesem Thema Cummings – Whittle 2003, 255–266, die darauf hinweisen, dass Vegetation nicht zwingend die Sicht verdecken muss; im Winter sind Monumente trotzdem gut sichtbar und auch die Dichte und Höhe des Baumbestandes ist in hier von Bedeutung.

1629 Brück 2005, 52–54 mit Pro und Contra; ähnlich Wheatley – Gillings 2000, 1–27; s. II 5.2.3.

1630 Wobei auch Farben nicht aus sich heraus gleich wirken, sondern kulturspezifische Bedeutungen haben, s. Farbenlehre bei Johann W. von Goethe (Böhme 1995, 54 f. 75–79. 85–98 spricht ebenfalls von Synästhesien [z.B. hohen Tönen, warmen Licht, s. II 1.3] und erinnert an die sinnlich-sittliche Farbenlehre Goethes.) oder Immanuel Kant, (Böhme 1994a, 46; Kant online, 302 s. II 1.3 Anm. 1186), s. Howes 2006, 8 f. zur Benennung von Farben in verschiedenen Sprachen und die wissenschaftliche Interpretation dieser kulturellen Spezifika, für den Alten Orient z.B. Landsberger 1967, 139–173; Haas 2003a, 638–645.

1631 Böhme 1995, 64 weist auf den Unterschied zwischen Bedürfnis und Begehren hin. Bedürfnisse wie Hunger und Durst können befriedigt bzw. gesättigt werden, Begehren hingegen mehrt sich, je mehr man davon erhält (Geld, schöner Schein, Anerkennung), was durch die Medien, Inszenierungen und die Warenästhetik noch gesteigert wird, um den Konsum zu erhöhen; Löw 2001, 206; Haug 2009 in der spätkapitalistischen Gesellschaft.

Dabei sind vor allem die Inszenierungen und der Ausdruck, das »Image«, gesellschaftlich relevant¹⁶³². Dies gilt auch für Inszenierungen des Ritualgeschehens auf der Goffmanschen Vorderbühne¹⁶³³. Wer über die kognitive Ordnung der Landschaft verfügt, besitzt auch eine transformatorische Fähigkeit, kurz Macht¹⁶³⁴. Zu bedenken ist, dass nicht vorausgesetzt werden sollte, dass Personen mit transformatorischer Fähigkeit objektiv und außerhalb des Geschehens standen, sondern vielmehr, dass sie wahrscheinlich ebenfalls an die Wirkmächtigkeit ihres Tuns bzw. an die göttliche Sphäre geglaubt haben¹⁶³⁵.

Bereits Arnold Gehlen wies auf die Koppelung der Sinne hin, die im Kindesalter trainiert wird. So ist das Sehen an den Tastsinn gekoppelt, »optische Handlungsvorschriften« ermöglichen eine Antizipation beispielsweise des Gewichtes eines Gegenstandes¹⁶³⁶. Sichtbares kann als Zeichen für Tastbares gelten¹⁶³⁷. Auch Kommunikation wird meist über die anordnende Zuwendung des Gesichts als Zentrum der visuellen Wahrnehmung geleistet¹⁶³⁸. Nicht qualifizierte, aber vorhandene Proportionen des Aussehens könnten – zumindest in der modernen Ansicht – eine Wirkung auf die Bewertung als »schön« besitzen, die nach Böhme in der Ahnung dieser Ordnung und nicht in dem Wissen um deren Ordnung bestehe¹⁶³⁹. Dies ist ein interessanter Gedanke, der aber von Regelmäßigkeiten und somit einer Berechenbarkeit der menschlichen Ästhetikwahrnehmung ausgeht, dem sich nicht pauschal angeschlossen werden soll.

Dass die Wahrnehmung »Sehen« der Visionscape und das Sehen der Landschaft sowie »Bilder« als Zeichen und Repräsentationen zusammengehören, ist zwar »augenscheinlich«, aber steht zu überprüfen. Es muss somit festgestellt werden, dass für die Interpretation von Bildern noch die methodischen Werkzeuge fehlten. Auch die Personen wie die RezipientInnen, ProduzentInnen und im Gesamten der Sozialraum/die Gesellschaft, d. h. zusammen kurz die Lebensform(en), spielen eine entscheidende Rolle bei der Produktion des sozialen Raumes/»offenen Raumes«. Auch für sie fehlte bisher die methodische Perspektive. Diese wurde in den vorausgehenden Kapiteln geschaffen.

II 5.2.2 Elemente in der Visionscape

Die Ausstattung und Erscheinung der Handlungen geschah in sichtbarer Form quasi auf einer Bühne. Da die Visionscape der – aus heutiger Sicht – umfassendste und am besten zu beschreibende Sinn ist – wurde für die Beantwortung der Frage nach dem »Wie« und die Analyse der Produktionsweise die Visionscape nochmals unterteilt. Diese Unterteilung orientiert sich an der Affordanz der Beweglichkeit der Bühne bzw.

1632 Löw 2001, 207; s. auch Böhme 1995, 11 f. 16–18. 35–39. 45–47 (Stichwort Statussymbol mit ästhetischem/atmosphärischem Wert der Waren; ebenfalls unter Bezug auf Haug 2009); Böhme 2010, 183, der die politischen, kultischen Inszenierungen der Macht durch Atmosphäre beschreibt: »In Geschäften werden günstige Verkaufsatmosphären durch Musik, Beleuchtung, gar durch Gerüche erzeugt, in Banken die Atmosphären des Vertrauens und der Partnerschaftlichkeit, in Restaurants die Atmosphäre heimeligen Umsorgtseins«. Höre auch Gernhard 2006. Die Schaffung von Atmosphären ist die Aufgabe der (praktischen) SpezialistInnen wie der GartenbaumeisterInnen, KünstlerInnen, DesignerInnen, LiteratInnen, ArchitektInnen und Theaterleute.

1633 Zu »Vorderbühne« s. II 4.1.5.

1634 Gramsch 2003, 50. Allerdings weist Brück 2001, 649. 651 f. 655 darauf hin, dass im Rahmen von Monumenten nicht nur der dominante Machtdiskurs erlebt/gelebt wird, zu Macht s. auch II 3.3.4.

1635 Ähnlich Brück 2001, 652 f. 655, auch die Erbauenden unterliegen ihres Erachtens dem Einfluss der Monumente.

1636 Gehlen 1986, 188 f.

1637 Ströker 1965, 139 f. 142–155; Ingold 2000, 254.

1638 Giddens 1997, 119 nach Goffman; s. auch A. Koch 2007, 157 f., wobei es für das Erkennen von Gesichtern spezialisierte Neuronen geben soll.

1639 Böhme 1994a, 49–57: 56 eine »Entmystifizierung« mit »Ernüchterungseffekt« und dem Verlust des »freien Spiels« sei die Folge von mathematisch-graphischer Darstellbarkeit, die wiederum zur Folge habe, dass diese Form nun nicht mehr als »schön« wahrgenommen werde. So führt er das Beispiel an, dass noch Platon Kreis, gleichseitiges Dreieck und Quadrat als »schön« ansah, diese aber bei Kant schon nicht mehr unter den Titel »Schönheit« fielen, der zu diesen nunmehr die unentschlüsselten Formen zählte. Auch scheint sich mit der Entdeckung der Mandelbrot-Menge (Apfelmännchen) Ähnliches mit dieser (artifizialen) Grundform abzuspielen. In den bei Böhme aufgeführten mathematischen Studien zu Proportionsverhältnissen werden die folgenden Regelmäßigkeiten betrachtet: Goldener Schnitt [$d:1 = (1-d):d$], Fibonacci-Reihe [jedes Glied der Reihe ist die Summe der beiden vorausgehenden: z.B. 1, 1, 2, 3, 5, 8, 13, 21. dem Resultat eines dynamischen Wachstumsprozesses nach Cramer 1994], logarithmische und Exponentialfunktionen, Theorie der rekursiven Funktionen und der Fraktale, Mandelbrot-Menge); auch B.-O. Küppers, Die ästhetische Dimension

ihrer Ausstattung im und am (archäologischen) Befund und wird ›immobil‹, ›passiv-mobil‹ und ›aktiv-mobil‹ genannt¹⁶⁴⁰.

›Immobil‹ ist wie oben dargelegt ein Hilfsbegriff¹⁶⁴¹. Die Bezeichnung ›immobil‹ leitet sich davon ab, dass die Affordanz zur Bewegung eher immobil ist und damit die Veränderungen der Visionscape des ›offenen Raums‹ eine längere Dauerhaftigkeit hatten. ›Immobil‹ impliziert nicht, dass es keine Veränderung oder wechselseitige Beeinflussung mit den Lebensformen gegeben habe. Natürlich sind immobile Visionscapes wie Yazılıkaya (I-Nr. 63) und Eflatun Pınar (I-Nr. 30), aber auch Felsbilder, Architekturelemente, Befunde oder der ›offene Raum‹ keine Container und stehen im wechselseitigen Verhältnis zu den Lebensformen. Hier sind Fragen zu stellen nach dem: Wie wurden ›immobile‹ Ortsräume verändert und geordnet, wie sind sie Ausdruck der mächtigen ArchitektInnen¹⁶⁴², welche Codes sind in sie eingeschrieben? Auskunft zu diesen Fragen könnten die noch heute in relativ ähnlichem Kontext angebrachten Ortsräume Yazılıkaya und Eflatun Pınar, aber auch andere ortsfeste Felsbilder geben.

Wenn bei den immobilen Visionscapes und ihren Themen begonnen wird, dann ist im Folgenden eine Wiederholung unvermeidlich, denn Lebensformen und die Ausstattung sind zumeist Teil aller dreier Ebenen der Visionscape, d. h. des (auf konstruierte Art) sichtbaren Feldes der immobilen, der passiv-mobilen und der aktiv-mobilen Visionscape. Dies ist im Kontext der Raumtheorien¹⁶⁴³ wie folgt zu verstehen: Die immobile und die passiv-mobile Visionscape bilden den gesamten Ortsraum, der wahrnehmbar ist und verhandelt wird. Immobil bezeichnet (physisch) tendenziell eher Unbewegliches wie Lage im Gesamtbild, Ausstattung der Gebäudemauern oder Felsbilder und Lage zueinander (Mediumenebene) und immanente Felsbildinformationen (Mikroebene). ›Passiv-mobil‹ steht für – zumindest in ihrer Affordanz – bewegliche Realien und ›aktiv-mobil‹ für die menschlichen Teilnehmenden, deren räumliche Praxis aus aktiver Beweglichkeit bestand.

Dieser Ortsraum kann für AltertumswissenschaftlerInnen durch den Befund erschlossen werden.

Die mentalen Raumkonzepte für die Visionscape erweitern die Informationen der Archäologie mithilfe der philologischen Quellen. Nach der Auswertung dieser beiden Quellen ist in der Kombination eine Metadatenanalyse möglich, die Annäherungen an Informationen zum gelebten Umsetzungsraum ermöglicht.

Am Beispiel der Stierdarstellungen sei dies verdeutlicht: In der Mikroebene der Visionscape auf den immobilen (Fels-)Bildern stehen Stiere für den Wettergott ebenso wie für Opfertgaben¹⁶⁴⁴. Ihre Zuschreibung resultiert aus der Mindscape, ist aber in der Mikroebene (relativ) fest in den Ortsraum eingeschrieben. In der Mindscape symbolisierten sie den Wettergott bzw. die Gaben. Diese Information kann lediglich den Schriftquellen entnommen werden. Stiere dienten weiterhin in Form von stierförmigen Gefäßen als Teil der passiv-mobilen Ausstattung des Ritualgeschehens¹⁶⁴⁵. In der aktiv-mobilen Ebene brachten Menschen lebendige GU₄MAH-Stiere als Opfertgaben zu den Gottheiten, vor allem zum Wettergott¹⁶⁴⁶.

Ähnliche Vielschichtigkeit kann für einen überwiegenden Teil der Ausstattung nachvollzogen werden. Menschen waren auf den Felsbildern dargestellt, auf den passiv-mobilen Objekten erschienen sie bisweilen, die aktiv-mobile Ebene gestalteten sie durch ihre Bewegungen, die nur ansatzweise durch den Bildbefund und überwiegend durch die Ritualanweisungen der Schriftquellen rekonstruiert werden können. Realien wie Gefäße waren auf den Felsbildern dargestellt, wurden als passiv-mobile Objekte in den ›offenen Raum‹ mitgeführt. Der aktiv-mobilen Ebene sind sie wie auch alle anderen Realien nicht zuzuordnen. Die Darstellungen auf ihnen weisen hingegen auf Gesten und den aktiv-mobilen Umgang mit ihnen.

Erkennbar ist somit, dass alles auf den Bildräumen Dargestellte – sogar die Gottheiten und ihre Ausstattung in Form von Statuen oder Symbolen – ebenfalls zum passiv-mobilen Bereich des Ritualkonzeptes gehörte und im aktiv-mobilen Umsetzungsraum aktiviert und behandelt wurde.

Alle drei Ebenen gehörten zum Ritualgeschehen und waren damit im Umsetzungsraum für die Lebensformen sichtbar. Die Sichtbarkeit der Gottheiten konnte jedoch nur aufgrund von Bildwerken und Symbolen

natürlicher Komplexität, in: W. Welsch (Hrsg.), Die Aktualität des Ästhetischen (München 1993), 247–277; F. Cramer – W. Kaempfer, Die Natur der Schönheit. Zur Dynamik der schönen Formen (Frankfurt a. M. 1992); auch Lynch 1968, 15 meint, dass wiedererkennbare Schönheit in Opposition zu unbekanntem Chaos zu sehen ist.

1640 s. II 1.1.2.2, abgewandelt nach Rapoport 1982, 87 auf Grundlage von Hall 1966: »fixed-feature, semifixed-feature, and informal (better nonfixed-feature) elements«.

Unterteilung ähnlich bei Popko 1978, der die Ausstattung ebenfalls anhand ihrer Mobilität unterschied.

1641 s. II 1.1.2.2.

1642 Vgl. Entwicklung des Fallbeispiels des Architekten bei Lefebvre 2001, 360–362; Schmid 2005, 228–231.

1643 Allgemein zu Raumtheorien s. II 1.

1644 s. III 2.1.3.3.

1645 s. III 2.2.5.2.3.

1646 s. III 5.1.2.

gewährleistet werden. Ein Teil dieser Sichtbarkeit wurde durch die Felsbilder und Stelen erreicht. Damit ist den Felsbildern die göttliche Präsenz gegeben. Inwieweit sie als oder wie Gottheiten wahrgenommen wurden, steht zu betrachten.

Im Kapitel zu den immobilien Visionscapes werden die Makroebene der Lage, die Mediumebene mit den Visionscapes und die Mikroebene mit den Darstellungen der Gottheiten und Themen (Mikroebene) diskutiert.

Der Sitz im Leben, den die Realien der Ausstattung und Erscheinung hatten, wird jeweils aus philologischer und archäologisch-befundorientierter Perspektive unter passiv-mobiler Visionscape aufgearbeitet. Dazu gehörte die (Bühnen-)Ausstattung aus und die Ritualgestaltung mit GöttInnenstatuen, Altären, Sitzgelegenheiten, Bedachungen und Geräten mit ihren Inszenierungselementen aus Trachtbestandteilen und Gefährten. Als passiv-mobile Elemente werden Ausstattungen an Gerätschaften, die tendenziell veränderlicher und ›persönlicher‹ als die immobilien Elemente sind, angesprochen. Über die passiv-mobilen Objekte selbst und ihre Anordnungen wie Deponierungen und Fundumstände ist jedoch sowohl für Yazılıkaya (**I-Nr. 63**) als auch für Eflatun Pınar (**I-Nr. 30**) befund- und forschungsbedingt kaum etwas zu erfahren. Daher werden die Gerätschaften anhand der bildlichen Darstellungen auch auf den immobilien Bildwerken in Korrelation mit Informationen aus den Schriftquellen analysiert.

Eine Annäherung an die aktiv-mobile Visionscape sei für die Teilnehmenden und ihre Gesten versucht¹⁶⁴⁷. ›Aktiv-mobile‹ Visionscape bezeichnet die menschlichen AkteurInnen mit ihrem Verhalten, ihren Gesten und Handlungen. Informationen zu solchen Handlungen stammen nur noch mittelbar und unzureichend aus schriftlichen Ritualanweisungen. Aus den Bildern können – ebenfalls nur mittelbar – hingegen räumliche Beziehungen wie der Näheindex und aus dem Befund Potentiale der Ortsräume erschlossen werden. Des Weiteren können zu Fragen nach dem »Wie handelten und bewegten sich Lebensformen in Räumen performativ ›richtig‹« Schriftquellen mit Beschreibungen zur (räumlichen) Durchführung und Ordnung von Ritualen herangezogen werden. Gibt es Beschreibungen oder Regulierungen, die Zugänglichkeiten, Sichtbarkeiten und andere Sapes einschränkten? Hierzu wurden ebenfalls die Potentiale der Ortsräume mit Felsbildern analysiert.

Die räumliche Anordnung der immobilien, passiv-mobilen und aktiv-mobilen Elemente wiederum zueinander wird Spacing genannt. Die Kombination der Daten zum Umsetzungsraum erfolgt zum Abschluss in der Multiscape.

II 5.2.3 Distanzen in der Visionscape

Ein Bild existiert nicht im luftleeren Raum. Die Bildwerke bilden einerseits das Zentrum einer räumlichen Visionscape, andererseits werden Ortsräume beispielsweise der Ritualumsetzungen durch die bildhaften Darstellungen in der Umwelt erkennbar¹⁶⁴⁸.

Die immobile Visionscape wird in Anlehnung an von Stackelberg in die Annäherungsstufen »Makro-«, »Medium-« und »Mikroebene« unterteilt¹⁶⁴⁹. Damit wird die Sichtbarkeit in der Umwelt unterschieden.

Die **M a k r o e b e n e** bezeichnet allgemein die Lage in der Umwelt und reicht über die Sichtbarkeit der menschlichen Eingriffe bei den Felsbildern und Wasserbauten hinaus. In diesem Kapitel werden Überlegungen angestrengt, aus welchen Gründen (»spatial logic«¹⁶⁵⁰) Ortsräume ausgesucht worden sein könnten.

Die **M e d i u m e b e n e** umfasst alle Bereiche, in denen der bebilderte Ortsraum bzw. seine architektonische Gestaltung sichtbar ist und entspricht der Visionscape. Die Visionscape wird in den Karten grün

1647 s. III 2.3; III 6.1.1.1; III 6.2.1.1.

1648 Zipf 2003, 15.

1649 Angelehnt an von Stackelberg 2009, 25. In ihrer Untersuchung der römischen Gartenlandschaften bezeichnet sie jedoch als Makroebene freistehende Architektur wie Pavillons, Gräber, aber auch Tempel, Festhallen. Als Mediumebene benennt sie verkürzte Anspielungen auf Architektur wie Einrichtungen und Räume zur Strukturierung von Bewegung und Blicken. Ihre

Mikroebene sind dekorative Elemente wie Skulpturen, Malereien und Mosaike, die sonst üblicherweise im häuslichen Inneren liegen.

1650 von Stackelberg 2009, 49 stellt diese übergeordnete Frage, die sie sowohl auf die literarischen, bildlichen und archäologischen Zeugnisse bezieht und wobei sich die Widersprüchlichkeiten der einzelnen Evidenzen nicht behindern sollen: »As a concept, what was the spatial logic of the Roman garden«?

modelliert und im Katalog unter der jeweiligen Nummer abgebildet. Zu ihr gehören das nähere Umfeld und die Lage der Bilder wie die Zuwege. Vor allem die Bildwerke besitzen durch ihr Spacing im Raum diskursive wie handlungsleitende Kommunikations- und Vermittlungspotentiale, wurden produziert und konsumiert, körperlich in der Visionscape erfahren – enthalten somit Blickebenen – und sind implizit und explizit wechselseitig vermittelt. Innerhalb der Visionscape dürfte das Ritualgeschehen stattgefunden haben¹⁶⁵¹.

Die Sichtbarkeit von Objekten und Befunden steht in Abhängigkeit zu mehreren, teilweise nicht mehr verifizierbaren Faktoren: Kontrast und Größe der Zielobjekte (z. B. Farbigkeit der Felsbilder), Vegetation und Bebauung, Geländestruktur, Licht und Schatten, Wetter, Atmosphäre. Die Beschränkungen der (damaligen) Vegetation werden bei David Wheatley und Mark Gillings »tree factor«¹⁶⁵² genannt¹⁶⁵³. Zumindest im Umfeld des Quellteiches von Kuşaklı (I-Nr. 51) steht zu vermuten, dass der Bewuchs mit Bäumen ab etwa 1400 mit der intensiveren hethitischen Landnutzung zurückging¹⁶⁵⁴.

Die Felsbilder waren zumeist aus einer geringeren Distanz zu erkennen als die Distanz, die sie bzw. der menschliche Beobachter von ihrem Standpunkt aus erblicken können. Ullman spricht dabei von »asymmetrischer Sichtbarkeit«¹⁶⁵⁵. Dies wird bei Wheatley und Gillings »projective« (Blick vom Felsbild) und »rejective view« (Blick zum Felsbild) genannt¹⁶⁵⁶.

Unklar ist bei der Diskussion der Sichtbarkeit neben dem »tree factor«, ob die Felsbilder bemalt gewesen sind¹⁶⁵⁷. Wenigstens ein – allerdings intramural verwendeter – Steinblock wies Spuren von (roter) Farbe auf¹⁶⁵⁸. Auch wenn Felsbilder eher nicht bemalt waren, dürften sie dadurch, dass sie frisch aus dem Felsen geschlagen waren, deutlich heller und somit besser sichtbar gewesen sein als heute¹⁶⁵⁹. Ullman überlegt, ob es spezielle Tageszeiten oder Jahreszeitpunkte gab, an denen die Felsbilder besonders gut zu sehen waren und ob sie dann besucht wurden¹⁶⁶⁰. Dies ist sicherlich bedenkenswert, denn oftmals war im Feld zu beobachten, dass zu gewissen Stunden, vor allem um die Mittagszeit, die Bilder kaum zu erkennen sind. Sie sind überhaupt gut in die Umwelt »eingeflochten«¹⁶⁶¹.

Die Größe des Ortraumes der (potentiellen) Visionscape wird oft anhand von View-Shed-Analysis in Geographischen Informationssystemen berechnet¹⁶⁶². Bereits Porteous mahnt, »[r]emote sensing is clean, cold, detached, easy«¹⁶⁶³. Es ist ein technisches Hilfsmittel, dem die anderen Scapes fehlen und das per Knopfdruck Höhendaten für Sichtbarkeitsfelder auswertet, die dem Gelände jedoch oft nicht entsprechen. Beispielsweise ist der Radius auf die Reichweite von optischen Verstärkern eingestellt und ein Objekt als mindestens 2 m groß bzw. über dem Erdboden definiert, was zu Sichtbarkeitsbereichen bis in 200 km

1651 Ullman 2010, 192 f. unter Verweis auf »choreograph practice« bei Wheatley – Gillings 2000, 3.

1652 Wheatley – Gillings 2000, 5 f.

1653 s. aber Cummings – Whittle 2003, 255–266; Howes 2006, 36–39, der Studien Steven Felds mit BewohnerInnen des Urwaldes beschreibt, deren Wahrnehmung ihrer Umwelt deutlich stärker auf dem Hören basiert, da die Sicht durch die dichte Vegetation eingeschränkt wird; Tilley 1994, 73; Ullman 2010, 194 f. unter Verweis auf Higuchi 1983, 4 »Higuchi devised eight criteria or indexes for determining the visual structure of landscapes: 1. Visibility or invisibility; 2. Distance; 3. Angle of incidence; 4. Depth of invisibility 5. Angle of depression 6. Angle of elevation 7. Depth (the degree of 3-dimensionality of the landscape as it unfolds before the viewer) 8. Light. [...] When the angle of observation reaches 30 degrees, the slope is perceived as being vertical; moreover, when the slope of the surface exceeds 15 degrees, the viewer feels himself to be looking at a frontal plane, and his perception of depth is minimal, which is crucial to viewing the carvings (70). Higuchi's work illustrates that all of the Hittite monuments share a similar problem: when one moves beyond a certain distance one discovers that it is not merely size of the carving that affects its visibility but also sharpness and hue (9). The sharpness and hue are especially affected by the background of the monuments, which is the same

exact material, texture, and color of the carvings«. Auch Wheatley – Gillings 2000, 15–20 diskutieren das Werk des Landschaftsplaners Higuchi ausführlich.

1654 Pollendiagramme aus den Sedimenten zeigen einen signifikanten Rückgang von Eiche, Haselnuss und möglicherweise Pinie, s. Dörfler u. a. 2000, 367–380; Dörfler u. a. 2011, 101 mit weiterer Literatur.

1655 Ullman 2010, 245: »asymmetrical visibility« nach Yekutieli 2006, 77 (im militärischen Kontext untersucht).

1656 Wheatley – Gillings 2000, 7 f.

1657 s. zum technischen Aspekt Alexander 1986, 28 f.; Ullman 2010, 195 f.

1658 Bittel 1976a, 150. 149 Abb. 153 Kampfszene 1 (I-Nr. 10), gefunden sekundär verbaut in Boğazkale; zur Untersuchung von Farbigkeit s. ein bei Schachner 2012, 144 Anm. 24 erwähntes Projekt von J. Jungfleisch, Bochum; von Rüdén – Jungfleisch 2017, 61–84.

1659 Ullman 2010, 196 meint, dass es die Sichtbarkeit nur wenig verbessern würde.

1660 Ullman 2010, 197, wohl übernommen von Wheatley – Gillings 2000.

1661 Ullman 2010, 245.

1662 Zu Hinweisen zum Gebrauch des GIS in der Archäologie, s. Wheatley – Gillings 2000, 1–27.

1663 Porteous 1990, 201.

Distanz führt. Bei der Berechnung der View-Sheds fehlt in Geographischen Informationssystemen weiterhin die Unschärfe, die Bilder bei größer Distanz erhalten¹⁶⁶⁴. Für ihre Anwendung auf Felsbilder in der heutigen Türkei lagen außerdem nur die frei zugänglichen Daten des Aster-Höhenmodells vor¹⁶⁶⁵. Deren Rasterung von 30 m × 30 m beschränkt den Aussagewert für kleinräumige Strukturen derart, dass auf automatisierte View-Shed-Analysis verzichtet wurde.

Die Grenzen der jeweiligen Sichtbereiche markieren jedoch eigene GPS-Messungen. Auf ihrer Grundlage und in weiterer Abhängigkeit zu Höhenrelief mit ihren Sichtschatten wurden polygonale Flächen in Google Earth zur Berechnung der Visionscape erstellt.

Bei Tageslicht in der Tiefebene sind laut der optischen Physik Sichtweiten von 5 m bis 60 km, auf Bergen von bis zu 200 km erreichbar¹⁶⁶⁶. Ullman geht von einer Distanz von 140–180 m aus, ab der Felsbilder vom Felshintergrund differenzierbar seien¹⁶⁶⁷. Da die Bilder in unterschiedlicher Schärfe sichtbar sind, unterschied er unter Berufung auf Tadahiko Higuchi in »kurze«, »mittlere« und »lange« Distanz¹⁶⁶⁸. In der »kurzen« sind Details erkennbar, Geräusche aus der unmittelbaren Nähe der Bilder hörbar (z. B. Rauschen der Bäume, Plätschern von Quellen) und das Bild potentiell ertastbar. In der »mittleren« ist noch die Silhouette zu differenzieren, andere Sinne sollen nicht mehr beteiligt sein und in der »langen« kann nur noch visuell festgestellt werden, dass sich an diesem Ortsraum etwas befindet. Higuchi bezieht sich jedoch eben nicht nur auf die SichtbarkeitsEbene (Visionscape), sondern bezieht auch die anderen Sinneswahrnehmungen wie Hörbares oder Tastbares in die Entscheidungskriterien mit ein. Das im Rahmen der Arbeit entwickelte Modell trennt die Scapes jedoch analytisch anders und detaillierter, sodass im Folgenden mit dem eigenen Scape-Modell gearbeitet wird.

Die Ermittlung der Sichtbarkeit ist eine Rechnung mit mehreren Unbekannten. Zur Verbesserung der Vergleichbarkeit werden folgende Parameter bestimmt:

- Es wird jeweils von ungetrübtem, klarem Tageslicht und – soweit nicht anders nachweisbar – dem Fehlen von Sicht behindernder Vegetation oder Bebauung ausgegangen.
- Eine Farbigkeit der Felsbilder ist nicht gesichert, weshalb sie als Objekte mit geringem Kontrast behandelt werden.
- Es wird für die Berechnungen festgelegt, dass – soweit keine anderen Messwerte und topographischen Einschränkungen vorliegen – Felsbilder unter 2 m in Anlehnung an Ullman ab 180 m und größere Befunde über 2 m wie Gebäude ab 400 m klar sichtbar sind. In 400 m Distanz ist beispielsweise das ca. 6 m hohe und 7 m breite Zentralmonument bei Eflatun Pınar nach eigener Anschauung noch in Details differenzierbar (**I-Nr. 30**). Der mit einem Durchmesser von ca. 135 m große Quellteich oberhalb von Kuşaklı (**I-Nr. 51**) ist sicherlich sogar noch aus einer Weite von 5–60 km erkennbar. Da jedoch hier die Handlungen der menschlichen AkteurInnen (unter 2 m Höhe) relevant gewesen sein dürften, wurde als Kompromiss für diesen eine Maximaldistanz der Visionscape von 400 m gewählt.
- Explizit angeführt sei weiterhin, dass die Größen der Flächen nur gerundete Annäherungswerte sind. Eine systematische, topographische Aufnahme aller Felsbilder war nicht möglich und dementsprechend fehlt zumeist eine detaillierte Datengrundlage. Da jedoch alle Flächen auf der gleichen Kartengrundlage von Google Earth und mit den gleichen Parametern berechnet wurden, können ihre Werte untereinander verglichen werden¹⁶⁶⁹.

1664 Wheatley – Gillings 2000, 6.

1665 Aster Global Digital Elevation Map 2 der NASA.

1666 Kähler 1935, 253.

1667 Wheatley – Gillings 2000, 16; Ullman 2010, 197 »He [Higuchi 1983] breaks down the range of distances into a short-distance view, a middle-distance view, and a long-distance view [Higuchi 1983, 13 Abb. 2.5 und 2.6]. The distances one could see a broad lead-tree, of about six meters, on a clear day in a short-distance view where leaves, trunks, and branches are discernable on a particular tree, as opposed to a middle-distance where only the outline of the tree is visible and it can no longer be sensed

as a single unit, is 360 m«. Diese Distanz wird laut Ullman auf 180–140 m zu reduzieren sein, denn die Felsbilder waren kleiner als der untersuchte Baum und der Kontrast zur Umgebung geringer.

1668 Den Distanzen und Richtwerten, die laut Wheatley – Cummings 2000, 16; Ullman 2010, 197 bei Higuchi gegeben werden, wird sich nicht angeschlossen, da sie zu schematisch sind (z. B. eine Distanz von drei Minuten als lang zu bezeichnen sein dürfte, je nachdem wie das Gelände variiert) und Bäume standen.

1669 s. Tabelle 2 S. 424–435 und Medieebene s. III 2.1.2.

Die Untersuchung der Mikroebene im Rahmen der visuellen Erfahrung bezeichnet das, was an Themen auf den immobilen Bildern dargestellt ist und mithilfe der Ikonographie interpretiert werden kann. Außerdem steht zu überlegen, ob die Darstellungen von Gottheiten eigenständig wirkmächtig waren. Angemerkt sei, dass das, was über Bilder gesagt wurde, auch für die Inszenierung – die Ins-Bild-Setzung – von Vorbildern bzw. Menschen gilt. Um Wiederholungen zu vermeiden, werden die auf der Mikroebene dargestellten Realien zusammen mit den anderen Informationen zur Ausstattung bei der passiv-mobilen Visionscape behandelt.

II 5.3 Soundscape

Ein weiterer wichtiger Sinn für das Verständnis der Lebenswelt ist der Hörsinn der Soundscape¹⁶⁷⁰. Die Soundscape wirkt unmittelbar, aber auch mittelbar. Laut Jörg Klinger betont bereits die Benennung der Rituale mithilfe von *verba dicendi* den verbalen Aspekt und somit die Soundscape¹⁶⁷¹.

Oft sind Objekte erst durch die Kombination von visuellen mit auditiven Stimuli wie Sprache erkennbar¹⁶⁷². So kann durch Laute, die einem Objekt zuzuordnen sind, ein anderer, spezifischerer Charakter (re)produziert bzw. zumindest suggeriert werden. Daneben kommuniziert der »Tonfall«¹⁶⁷³ der Stimme, die quasi aus dem »Inneren« der Person stammt¹⁶⁷⁴, weitere Informationen, die den Hörenden erreichen und auf die er bewusst oder im Affekt reagiert¹⁶⁷⁵. Ebenso prägt Sprache die Art unserer Wahrnehmung und des Wissens durch die vor-verhandelte Bedeutung der Worte als Syntheseleistung¹⁶⁷⁶.

In der modernen westlichen Gesellschaft sind die Worte der Sprache üblicherweise bedeutender als ihr Klang. Dass dies aber nicht allgemeingültig und selbstverständlich ist, darauf weist David Howes hin¹⁶⁷⁷. Es ist ferner anzumerken, dass in Sprache gedacht wird; Sprache ist somit einer der Filter der Wahrnehmung¹⁶⁷⁸. Zu beachten ist ebenso, dass Sprechen nicht in erster Linie hörbare Schrift ist, die erst in einem zweiten Schritt durch das Vorlesen zur Handlung wird, sondern dass Sprechen in erster Linie Handlung und aktive Erzeugung eines hörbaren Geräusches ist, das erst in einem zweiten Schritt zu sichtbarem Bildwerk, Schrift und Symbol wird¹⁶⁷⁹. Demnach können Symbole in primärer Bedeutung als aktive Handlungen gedeutet werden.

1670 Porteous 1990, 48–68; Forbes 2007, 32–34 z.B. Kirchenglocken, Kuhglocken und Jodeln, aber auch Wind, Regen und andere Wetterphänomene; Ingold 2007, 10–13: »[a]gainst soundscape«.

1671 Klinger 2002, 146.

1672 Cassirer 1965a, 1005; Ingold 2000, 243–287 bes. 269. 272 weist darauf hin, dass es seines Erachtens eine westliche, moderne Tradition ist, das Hören als inkorporiert/personifizierend und Sehen als isolierend/objektivierend und somit diese Sinne als unterschiedlich aufzufassen; Howes 2006, 239 f. Anm. 8 kritisiert an Ingold 2000, dass er nur das Sehen und das Hören untersucht; A. Koch 2007, 69: in Ritualen sind manche Sinnkonstruktionen körpergestützt.

1673 Howes 2006, 36: auch der Klang der Stimme ist bedeutungsrelevant.

1674 Ingold 2000, 246 f. verweist auch auf den Versuch der Etymologisierung von Person aus lat. *per-sonare*, hindurch klingen.

1675 Nach Böhme 1994a, 48 f., der sich wiederum auf die Tonlehre bei I. Kant, Kritik der Urteilskraft, 326–330 § 53 (Kant online, 326–330) zur »Tonkunst« beruft.

1676 Elias 2004, 81–83; zu Syntheseleistung s. II 1.1.2.1.

1677 Howes 2006, 41, so aber auch in moderner Pop-Musik, in der anscheinend völlig sinnfrei Worte eben als Klangbilder stereotyp wiederholt werden.

1678 Nach Shields 1991, 15.

1679 Schechner 2009, 69: »However, the manifestation is merely implicit, or potential, in the script; it is not until much later that power is associated with the written word. To conceive of these very ancient performances – some as far back as 25,000 years ago – one has to imagine absolutely non-literate cultures: »aliterate« is probably a better word. Drawings and sculpting, which in the modern world are associated with »signs« and »symbols« (word-likeness), are in Paleolithic times associated with doings. Thus, the »scripts« I am talking about are patterns of doing, not modes of thinking. Talking does not appear first as configuration (words-as-written) but as sound (breath-noise). Ultimately, long after writing was invented, drama arose as a specialized form of scripting. Potential manifestations previously encoded in patterns of doings were later encoded in patterns of written words. The dramas of the Greeks, as Aristotle pointed out, continued to be codes for the transmission of action; but action no longer meant a specific, concrete way of moving/singing – it was understood »abstractly«, a movement in the lives of people. At that point, in the west, drama detached itself from doing. Communication replaced manifestation. From the Renaissance until very recently, concomitant with the rapid extension of literacy, the ancient relationship between doing and script was inverted. In the great tradition of the west the active sense of script was forgotten, almost entirely displaced by drama; and the doings of

Elisabeth Ströker beschreibt die große Bedeutung des Tons als raumbestimmende Macht und führt die Veränderung des Ortsraums an, sobald dieser von Musik untermalt wird¹⁶⁸⁰. Böhme spricht von einer »akustischen Möblierung«¹⁶⁸¹, weist aber auch auf kulturspezifische Wahrnehmung von Tönen hin¹⁶⁸². Messbar wäre allein die Lautstärke¹⁶⁸³. Die Soundscape umfasst die Ortsräume, in denen der Klang beispielsweise einer Performanz¹⁶⁸⁴ noch wahrnehmbar ist, wodurch die Menschen mittelbar in das Geschehen eingebunden sind. Dabei verbindet eine räumliche Orientierbarkeit die Geräusche mit ihren VerursacherInnen¹⁶⁸⁵. Bereits Porteous meint, u. a. zum Geräusch: »The non-visual senses encourage us to be involved«¹⁶⁸⁶. Als Beispiel ist das Läuten der sonntäglich-christlichen Kirchenglocken zu nennen, das auch die nicht zur Kirche Gehenden, aktiv Beteiligten erreicht und einbindet.

Musik ist ein wichtiger Teil der Performanz und kann mithilfe der oben vorgestellten Konzepte genauer analysiert werden¹⁶⁸⁷. Durch die gemeinschaftlich synchrone Handlung des Musizierens verstärkt sich nach Turner und den Funktionalisten die emotionale Wirkung zur »*communitas*«¹⁶⁸⁸ des Rituals. So beschreibt Durkheim die Wirkung von Musik im Ritual wie folgt: »Nun wirkt aber die Ansammlung allein schon wie ein besonders mächtiges Reizmittel. Sind die Individuen einmal versammelt, so entlädt sich auf Grund dieses Tatbestands eine Art Elektrizität, die sie rasch in einen Zustand außerordentlicher Erregung versetzt. Jedes ausgedrückte Gefühl hallt ohne Widerstand in dem Bewußtsein eines jeden wider, das den äußeren Eindrücken weit geöffnet ist. Jedes Bewußtsein findet sein Echo in den anderen. Der erste Anstoß vergrößert sich auf solche Weise immer mehr wie eine Lawine anwächst je weiter sie läuft. Und da diese starken und entfesselten Leidenschaften nach außen drängen, ergeben sich allenthalben nur heftige Gesten, Schreie, wahrhaftes Heulen, ohrenbetäubendes Lärmen jeder Art, was wiederum dazu beiträgt, den Zustand zu verstärken, den sie ausdrücken. Zweifellos kann ein Kollektivgefühl nur dann kollektiv ausgedrückt werden, wenn eine bestimmte Ordnung eingehalten wird, die den Einklang und die Gesamtbewegungen erlaubt; darum neigen diese Gesten und Schreie von selbst dazu, rhythmisch und regelmäßig zu werden: daher die Gesänge und Tänze. Aber selbst wenn diese eine regelhaftere Form annehmen, so verlieren sie doch nichts von ihrer natürlichen Heftigkeit; auch der geregelte Tumult bleibt Tumult. Die menschliche Stimme genügt für diese Aufgabe nicht mehr. Man verstärkt sie auf künstliche Weise«¹⁶⁸⁹.

Kurz gesagt, im Rhythmus der Musik liegt eine kollektivierende Kraft. Porteous betont ihre psychologische Wirksamkeit als beruhigend, rhythmisierend bzw. in Trance versetzend¹⁶⁹⁰.

Des Weiteren kann Musik der Kontaktaufnahme mit speziellen Gottheiten, zur Erbauung der Gottheiten (und der Menschen) und zur Bestärkung der Gemeinschaft von Gottheit und Menschen dienen. Kampflieder wiederum zielen auf die Einschüchterung der FeindInnen und die Stimulation des eigenen Kampfmutes¹⁶⁹¹.

Nach Bloch dient (Kult-)Musik als Kommunikationssystem aber auch als Bestätigung des traditionellen (hierarchischen) Systems¹⁶⁹². AdressatInnen dieser elitären Botschaft sollen sowohl die Teilnehmenden des

a particular production became the way to present a drama in a new way. The active sense of script was preserved in popular entertainments persisting from Greco-Roman times (and probably before) to our own epoch. But in the great tradition the script no longer functioned as a code for transmitting action through time; instead the doings of each dramatic ›production‹ became a way of re-presenting and interpreting the words-of-the-drama«.

1680 Ströker 1965, 28–30: Ton als Nacheinander in der Zeit und nicht Nebeneinander am Ort.

1681 Böhme 1995, 47.

1682 Böhme 1995, 85 f.: Benennung der heute »hoch« genannten Töne bei den Griechen als ὄξύς, »scharf, spitz, schmerzhaft, blendend, hell, herbe, sauer, schnell, heftig, hitzig« und der tiefen Töne als βαρύς (von Sachen/Objekten) »schwer, gewichtig, heftig, stark, gewaltig, tief«, (von einer Gegend) »ungesund, beschwerlich, verderblich, schwerfällig«; (von Personen) »schwer bewaffnet, hart, streng, gefährlich«) vgl. Gemoll 1997, 241. Vgl. auch Howes 2006, 36–40, der ethnomusikologische Ansätze von Steven Feld und Maria Roseman vorstellt.

1683 A. Koch 2007, 84: Erst acht Trommeln sind doppelt so laut wie eine Trommel, »da sich Lautstärken im auditiven System nicht summieren, sondern einem nicht-exponentiellen Algorithmus folgen«.

1684 Zu Performanz s. II 3.3.1.

1685 Porteous 1990, 6.

1686 Porteous 1990, 200.

1687 Zu Performanz s. II 3.3.1.

1688 Michaels 1998, Turner 2000, 94–127. 128–158 bes. 123 f., zu *communitas* s. II 3.1.3.

1689 Durkheim 1981, 297.

1690 Porteous 1990, 52.

1691 de Martino 1997, 487 Kampflieder: im althethitischen Text CTH 7 zur Belagerung der Stadt Uršu(m) gibt es einen »Gesang des Gottes Zababa«. In CTH 16, der althethitischen »Puḫanu-Chronik« singen zwei Krieger ein Lied mit dem Textanfang »Die Kleider von Neša«; Schuol 2004a, 203–205. 215.

1692 Bloch 1989, 19–45.

Kultes als auch die Zuschauenden sein. Dieser ›Bedeutung‹ der Musik im Ritual wird nur eingeschränkt zugestimmt, denn wenn durch das Musizieren seines Erachtens eine *communitas* entstanden ist, kann diese nicht gleichzeitig *auctoritas* Elemente bestätigen, auch nicht, wenn das Ganze außeralltägliche Sprache und Handlung (Tanz) ist¹⁶⁹³.

Der hierarchische Effekt wird hingegen mehr bei den Sprechakten¹⁶⁹⁴ erzielt, denn hier agiert ein oder eine herausgehobene/r Beauftragte/r stellvertretend für die Gemeinschaft. Sprechakte markieren anscheinend eher Übergänge und erzeugen Aufmerksamkeit.

Die Größe der Soundscape ist von zahlreichen, teils nicht beeinflussbaren Faktoren abhängig. Zu ihrer Bestimmung wurde Literatur aus der physikalischen Akustik befragt¹⁶⁹⁵. Wind und Wetter können Töne tragen oder davonwehen¹⁶⁹⁶. Schallwellen legen ohne Wind eine Geschwindigkeit von 350 m pro Sekunde bei etwa 30° C Raumtemperatur zurück. Alle Tonfrequenzen besitzen dabei die gleiche Geschwindigkeit. Mit nur etwa drei Sekunden Verzögerung sind demnach Geräusche in 1 km Entfernung zu hören¹⁶⁹⁷. Musik im Freien klingt aufgrund des Fehlens des Nachhalleffektes schwächer und nimmt gleichmäßig zur zurückgelegten Distanz in der Lautstärke ab¹⁶⁹⁸. Diesem Phänomen wird bei heutigen Konzerten im Freien durch eine oft halbrunde, muschelförmige Mauer im Rücken der Musizierenden oder zumindest durch eine Überdachung entgegengewirkt.

Je nach räumlichem Umfeld wird Schall absorbiert oder weitergeleitet¹⁶⁹⁹. Glatte (Fels-)Wände reflektieren den Schall ebenso wie glatte, schallharte Wasserflächen ihn transportieren. Dies Phänomen wird als Reflexion, Refraktion bzw. Diffraktion bezeichnet, u. a. bekannt als Echo¹⁷⁰⁰. Donald E. Hall beobachtete dabei, dass Echo besonders hörbar ist, wenn das Ausgangsgeräusch aus etwa 50–100 m Entfernung von der Wand zurückgeworfen wird¹⁷⁰¹. Dann würde es klingen, als kämen die Geräusche aus der (Fels-)Wand heraus. Die Beschaffenheit der (Fels-)Wand – kurz Rauheit – ist eine zu vernachlässigende Größe. Zwar erzeugen raue Wände einen diffuseren Klang als glatte und hohe Töne werden schneller verschluckt, doch die Reflexion tieferer Bässe gelingt sogar, wenn sich Löcher/Höhlungen von 1–2 m Durchmesser in der Wand befinden¹⁷⁰².

Schall wird besonders klar wahrgenommen, wenn auch eine Sichtbeziehung zu den Musizierenden besteht¹⁷⁰³. Eine Anordnung der Musizierenden auf eine erhöhte Position und der Zuhörenden ins Halbrunde auf einem ansteigenden Untergrund ist für die Ausbreitung des Geräusches und Wahrnehmung des Klangerebnisses ideal¹⁷⁰⁴.

Die Intensität der Ausgabegeräusche der Musikinstrumente hängt von der Größe des Klangkörpers und der Energie beim Spielen ab, verkürzt gesagt: Je größer ein Instrument, desto tiefer ein Ton¹⁷⁰⁵. Zum Vergleich: Ein (modernes) klassisches Konzert erzeugt eine Lautstärke von 60–85 dB, ein elektronisch verstärktes Rockkonzert von etwa 110 dB¹⁷⁰⁶.

Moderne Studien zu Geräuschpegeln (Geräuschbelastigung) verwenden als Methode die anteilnehmende Beobachtung und Messung¹⁷⁰⁷, was Altertumswissenschaften nicht zur Verfügung steht. Detailliertere Durchschnittswerte für Entfernungen werden selten gegeben.

Die Größe der unmittelbaren Soundscape wird in Anlehnung an die Ausführungen bei Porteous auf 200 m im freien Feld für laute Stimmen und leise Musik festgelegt¹⁷⁰⁸. Lautes Schlagen auf einer großen Trommel dürfte in einem größeren, jedoch nicht bezifferbaren Umkreis zu hören gewesen sein. Der Donner eines Gewitters schallt etwa 15–20 km. Hinzuweisen ist darauf, dass bei geringen Umgebungsgeräuschen,

1693 Bloch 1989, 21; zu *communitas* s. II 3.1.3.

1694 Zu Sprechakten s. II 3.3.1.

1695 Hall 2008.

1696 Hall 2008, 74 f.

1697 Hall 2008, 25–27.

1698 Hall 2008, 78–80.

1699 Dabei spielt ebenso die Positionierung der Musizierenden im Raum – ob gemeinsam oder in verschiedenen Teilen eines Raumes – eine Rolle, was konstruktive oder destruktive Interferenz genannt wird, s. Hall 2008, 82–86. Klänge aus verschiedenen Richtungen im Raum können sich überlagern und lauter werden, wenn die Amplituden auf den Maxima aufeinandertreffen (konstruktiv) oder sich gegenseitig reduzieren, wenn eine Höhe und ein Klangtal

aufeinandertreffen (destruktiv). Da die antike Positionierung unbekannt ist, wird dieser Effekt nicht berücksichtigt und von einer gemeinsamen Aufstellung der Musizierenden ausgegangen.

1700 Hall 2008, 72–88 zur Schallausbreitung im offenen Raum.

1701 Hall 2008, 72.

1702 Hall 2008, 72 f.

1703 Hall 2008, 323.

1704 Hall 2008, 323–325.

1705 Hall 2008, 55. 65–68.

1706 Hall 2008, 93–96.

1707 Porteous 1990, 52–65.

1708 Porteous 1990, 50.

d.h. dem Fehlen von Verkehrslärm, Geräusche weiter tragen können. Aus diesem Grund wird im Unterschied zu Porteous die unmittelbare Soundscape auf eine Radius von 300 m vergrößert.

Bei der Erstellung der Soundscape ist weiterhin zu beachten, dass Schall im Raum wie alle Wellen auch um Ecken getragen wird (Diffraktion)¹⁷⁰⁹. Auch hier sind tiefe Töne besser »transportabel«. Felswände mit den Bildwerken dürften den Schall reflektiert, Wasserflächen ihn transportiert haben. Dies wird ebenfalls bei der Erstellung der Karten berücksichtigt. Auf den Karten sind die Flächen der Soundscape blau eingefärbt, die Karten unter dem jeweiligen Katalogeintrag (I-Nr.) zu finden.

II 5.4 Smellscape

Das Riechen von Gerüchen¹⁷¹⁰ (»Smellscape«¹⁷¹¹), das Schmecken (»Tastescape«) und das Hören von Geräuschen sind assoziative, aber keineswegs beliebige Ergänzungen der Wahrnehmung von Räumen¹⁷¹². Geschmack und Geruch ermöglichen es, lebensweltliche Räume, die an biographische Erfahrungen anknüpfen¹⁷¹³, entstehen zu lassen¹⁷¹⁴. Sie sind aber nicht nur auf die Perspektivität der Dinge zu reduzieren¹⁷¹⁵. Die positive oder negative Bewertung¹⁷¹⁶ von Gerüchen bzw. Geschmack ist nicht nur kulturell bedingt – wie es die Erfahrung oder die Sozialisation gelehrt hat –, sondern auch physiologisch angelegt, verwiesen sei auf vergorene Lebensmittel, deren Geruch bzw. Geschmack bereits ihre Ungenießbarkeit signalisieren¹⁷¹⁷. Auch eine Bedeutung über den reinen Sinneseindruck hinaus ist in dem Ausspruch, jemanden nicht riechen zu können, in den Sprachgebrauch eingegangen¹⁷¹⁸. Es wird in der Forschung zu Luftqualitäten weiterhin davon ausgegangen, dass Geruch Einfluss auf das Wohlbefinden und Körperfunktionen wie »Blutdruck, Herzfrequenz oder Muskelanspannung« hat¹⁷¹⁹.

Nicht nur die Flora und Fauna, Zubereitung der Lebensmittel, Räucherwaren oder die Luft mit ihrer Feuchtigkeit¹⁷²⁰, auch Menschen¹⁷²¹ und noch vieles mehr besitzen einen eigenen Geruch – z.B. Weihnachten¹⁷²² –, dessen Wahrnehmbarkeit und Bewertung wiederum kulturspezifisch bzw. erlernt ist¹⁷²³. Die

1709 Hall 2008, 75–78 s. Abb. 4. 5.

1710 s. auch Classen u.a. 1991.

1711 Die Begriffe »Smellscape« und »Soundscape« wurden erstmals von Porteous 1985 und Porteous 1990 verwendet (zur Anwendung und Kritik der Smellscape in der Geographie s. Bischoff 2007). Damit meinte Porteous die »Identifikation der Menschen mit ihrer Umgebung« und versteht wie in der hier verwendeten Auslegung diese Sinnebenen räumlich, wobei er jedoch die assoziative Kraft der Identifizierung von Geruchsräumen untersucht (Bischoff 2007, 23. 47–56). s. weiterhin zu zeitgebundenen Smellscales (Beispiel für eine zeitgebundene Geruchsordnung ist der Weihnachtsduft) Hellbrück – Fischer 1999, 154 f.

1712 Porteous 1990, 21–45 zu smellscales (in der Literatur); Lefebvre 2001, 198 »Smells are not decodable«; Löw 2001, 79.

1713 Porteous 1990, 21. 37–43; Classen 1993, 104 weist darauf hin, dass es typisch für die moderne europäische Kultur ist, Geruch mit subjektiver Erinnerung zu verknüpfen. Dies ist ihrer Meinung nach nicht universell gültig. So weist sie auf Beispiele hin, bei denen Geruch einen kollektiven Wert besitzt; ähnlich Howes 2006, 43 f.

1714 Classen u.a. 1991, 2 f.

1715 Löw 2001, 79.

1716 Vgl. Classen 1993, 83.

1717 Classen u.a. 1991, 154 f. zu einem Fallbeispiel der positiven Bewertung des Geruches von menschlichen Leichen; Classen 1993, 95 »[...] almost universal dislike of putrid odours«. 43: Allerdings kann rohes Fleisch ebenfalls auf dem Speiseplan stehen und gemocht werden; AK Innenraumluft BMLFUW 2015, 11.

1718 Classen u.a. 1991, 8. 165; Classen 1993, 21. 79–106: eine Assoziation von gut und gesund mit gutem Geruch und die Bewertung als positiv bzw. von anderem Geruch als negativ, was Geruch zu einem identitäts- und gruppenstiftenden Element macht. Sie spricht von »olfactory symbolism« (ebenda 81).

1719 AK Innenraumluft BMLFUW 2015, 10 f.

1720 Forbes 2007, 34 f. zu Smellscales, z.B. Regen, Vegetation.

1721 Anhand deren Geruch beispielsweise Krankheiten diagnostiziert wurden. Heute sind Menschen aber zumeist durch Deos »geruchsbefreit« (Classen 1993, 7. 15–36. 79–105), s. auch Porteous 1990, 27–29. Zur modernen Umweltgestaltung der physiologischen Wirksamkeit von Geruch s. Straff 2005, 1400–1405.

1722 Porteous 1990, 35.

1723 s. z.B. Classen 1993, 37–49 zu einer Beschreibung der sensorischen Fähigkeiten von sogenannten Wolfskindern und Kasper Hauser, deren Fähigkeiten erstaunlich waren. So sollen Bäume bereits anhand des Geruchs ihrer Blätter unterschieden und Menschen anhand ihres Geruchs identifiziert werden können, Kasper Hauser soll Metalle anhand ihrer Eigenschaften und Menschen anhand ihres Schrittes erkannt haben. Temperaturwahrnehmung ist ebenfalls zu einem gewissen Grad antrainiert, so dass ein anderes »Wolfskind« kochend heiße Kartoffeln problemlos essen konnte. Ebenfalls bemerkenswert sind Phänomene, dass rote Farbe bevorzugt wurde und dass die Unterscheidung von zweidimensionalem Aussehen und dreidimensionaler Form erlernt werden muss.

Bewertung von Authentizität kann ebenfalls über Geruch erfolgen¹⁷²⁴. Innerhalb eines Gebäudes dürften sogar Faktoren wie das duftende Holz eines Möbels und das Einreiben mit Feinöl eine Rolle gespielt haben¹⁷²⁵.

Die Reichweite des Geruchs wird als räumliche Smellscape angesprochen¹⁷²⁶. Wer in solch einer Nähe zum Ritualgeschehen stand, dass er Teil der Smellscape war, gehörte zu einem weiteren Partizipationszirkel. Dadurch kann mithilfe der Gerüche – theoretisch – eine weitere Partizipationsebene unterschieden werden.

Gerüche bilden einen nicht unerheblichen Teil der Raumwahrnehmung. Sie entstanden im Rahmen des Ritualgeschehens wie die Soundscape intentionell, semi-intentionell und nicht-intentionell. Das Verbrennen von Räucherwerk zählt zu den intentionellen Gerüchen. In den Texten gibt es Passagen, die dies vorschreiben.

Beim Brandopfer, d. h. dem Verbrennen bzw. Rösten von Fleisch bzw. dem Salben mit Feinöl ist ebenfalls von einer Smellscape auszugehen. In diesen Fällen dürfte sie aber nur ein sekundärer Nebeneffekt und damit semi-intentionell gewesen sein. Beim Brandopfer war die Übergabe des Opfers an die Gottheit Primärfunktion, beim Salben standen Reinigungsaspekte und Veränderung in der Touchscape im Mittelpunkt.

Über nicht-intentionelle Gerüche können wir nur spekulieren. Zu ihnen sind erfahrungsgemäß die Fauna, Flora, Körpergerüche der Ritualteilnehmenden und die Ausdünstungen der tierischen Opfertgaben zu zählen.

Nur selten wird der Geruchssinn alleine tätig; er verbindet meist »Geschmack [...] mit den Sinnen für Tast-, Temperatur- und Schmerzempfindungen im Mund-Nasenbereich«¹⁷²⁷.

Eine Umwandlung des ephemeren Geruchs in visuell basierte Karten im Katalog der immobilien Elemente ist im Folgenden logische Konsequenz aus den Darstellungen der Visionscape und Soundscape. Allerdings lässt sich dies für den zumeist offenen Raum nur eingeschränkt kalkulieren.

Die räumliche Reichweite von Gerüchen kann nur unzulänglich in naturwissenschaftlichen Einheiten bestimmt werden¹⁷²⁸. Sie ist von der Ausgangssubstanz¹⁷²⁹, der Rauheit, dem Wind (Ventilation), dem Klima und meteorologischen Einflüssen¹⁷³⁰, der Höhenlage sowie von der Abgeschlossenheit eines Geländes bzw. Gebäudes¹⁷³¹, beispielsweise eines geöffneten Fensters, und vielen anderen Faktoren abhängig¹⁷³².

Die Ausgangssubstanzen haben spezifische Geruchsschwellenwerte¹⁷³³. Mit Geruchsschwellenwert wird die minimale Konzentration bezeichnet, die von einem modernen, menschlichen Lebewesen gerade noch wahrgenommen werden kann¹⁷³⁴. Die heute normierten Geruchsschwellen dienen der Bewertung der Geruchsstoffemissionen unter gesundheitsschädigenden Aspekten und nur sekundär der Bestimmung der Frage von räumlichen Ausbreitungen¹⁷³⁵. Unterschieden wird zwischen »Emission« als »Prozess der Abgabe aller gasförmigen und partikelförmigen Luftverunreinigungen von Anlagen, Fahrzeugen oder Produkten an die Umwelt«, »Immission« für die auf Menschen und Umwelt einwirkenden Luftverunreinigungen sowie »Transmission« für »den Prozess der Ausbreitung bzw. des atmosphärischen Transportes und der Verdünnung von Luftschadstoffen«¹⁷³⁶.

1724 Porteous 1990, 6.

1725 AK Innenraumluft BMLFUW 2015, 13: Beeinflussung der Raumluft durch Möbel.

1726 Ähnlich Classen 1993, 103, die darauf hinweist, dass Gerüche wie Weihrauch in der Kirche nicht nur dazu dienen, den Kontakt mit der Gottheit, sondern auch auf der Erde das Gefühl einer Gruppenzugehörigkeit herzustellen.

1727 AK Innenraumluft BMLFUW 2015, 9.

1728 Bischoff 2007, 140–142: Geruch als »Halbding«.

1729 Schauburger – Piringer 1998, 103–105 wiesen anhand der Gegenüberstellung der Richtlinien und der Gaußschen Verteilung nach, dass die Bedeutung der Größe des Geruchsverursachenden in den meisten Richtlinien zum Immissionschutz unterschätzt wurde (»Vorläufige Richtlinie zur Beurteilung von Immissionen aus der Nutztierhaltung in Stallungen [ÖRL]«). Für unseren Fall bedeutet dies, dass nur durch Festlegung des Geruchsverursachenden eine räumliche Verteilung visualisierbar werden kann.

1730 Merbitz 2013, 12–17 nennt meteorologische Einflüsse wie Niederschlagsereignisse, Windgeschwindigkeit und -richtung, Temperatur, Luftfeuchte, Luftdruck, kurzweilige Strahlung und Wolkenbedeckungsgrad.

1731 Zur Untersuchung von Innenraumluft s. AK Innenraumluft BMLFUW 2015.

1732 AK Innenraumluft BMLFUW 2015, 36.

1733 Auf europäischer Ebene bestimmt die Grenzwerte für die Geruchsbelästigung die DIN EN 13725:2003-07, Luftbeschaffenheit – Bestimmung der Geruchsstoffkonzentration mit dynamischer Olfaktometrie; Deutsche Fassung EN 13725, 2003.

1734 AK Innenraumluft BMLFUW 2015, 14: Geruchsschwelle definiert als »minimale Konzentrationen eines Geruchsstoffes, bei denen der Geruch durch die Mehrheit der Prüfer wahrgenommen (Wahrnehmungsschwelle) oder erkannt (Erkennungsschwelle) werden kann«.

1735 Merbitz 2013, 4.

1736 Merbitz 2013, 4.

Eine Skala mit Geruchsschwellen bzw. Ausbreitungsraten von duftgebenden Emissionen wie Weihrauch war bisher nicht Gegenstand der Forschung und war in der Literatur nicht auffindbar.

Zur Bestimmung der räumlichen Verteilungen von Gerüchen verwenden zeitgenössische Untersuchungen überwiegend die Methode der Befragung von ProbandInnen, sogenannten PrüferInnen, die »Smellwalks« absolvieren¹⁷³⁷. Dieser Weg ist für altertumswissenschaftliche Fragestellungen aus naheliegenden Gründen ausgeschlossen. In den Richtlinien zur Feststellung und Beurteilung von Geruchsimmissionen des nordrhein-westfälischen Ministeriums für Umwelt und Naturschutz, Landwirtschaft und Verbraucherschutz ist jedoch das Beurteilungsgebiet und damit wohl die durchschnittlich maximale räumliche Verteilung von Gerüchen definiert: »Für Austrittshöhen von weniger als 10 m über der Flur ist der Radius [der Prüfungsbegehung] so festzulegen, dass der kleinste Abstand vom Rand des Anlagengeländes bis zur äußeren Grenze des Beurteilungsgebietes mindestens 600 m beträgt«¹⁷³⁸. In einigen, weniger emissionsstarken Fällen ist dieser auf 200 m reduzierbar¹⁷³⁹.

Die Smellscape für industrielle Anlagen umfasst somit einen aus empirischen Gründen erwarteten maximalen Radius von 600 m bzw. 200 m. Da bei industriellen Anlagen mit Brennwerten bis 1.000° C von höheren Emissionen als bei antiken Ritualhandlungen auszugehen ist, dürfte die Annahme einer maximalen Entfernung der Smellscape von 200 m hinreichend genau für die Ermittlung der maximalen Smellscape im Hethitischen sein.

Von der Verwendung anderer Luftschadstoffmodellierungen wie z.B. dem Gauß-Fahnenmodell wurde abgesehen¹⁷⁴⁰. Diese sind zwar für Immissionsschutzbestimmungen genauer, aber für die vorliegende Fragestellung zu komplex. Bei der Gleichung würden ohnehin zu viele Unbekannte wie Rauigkeit in Bewuchs, Bodenbeschaffenheit und Geländestruktur, Emissär, Ventilation, Klima enthalten sein, sodass eine solche Modellierung nur anscheinend genauere Ergebnisse liefern würde¹⁷⁴¹.

Bei der Visualisierung der Smellscapes an den Anlagen im offenen Raum wurden die folgenden Parameter verwendet (zur Visualisierung s. jeweils die I-Nr.):

- Die Rauigkeit des Bewuches, oben »tree factor«¹⁷⁴² genannt, ist unbekannt. Wie bei der Visionscape wird einheitlich von einem Bewuchs unterhalb des Gesichtsfeldes ausgegangen.
- Die Rauigkeit des Geländes ist nach der Erfahrung der Vor-Ort-Begehung unterschiedlich und kann nicht berücksichtigt werden, da nicht für alle Testflächen detaillierte Steinpläne vorliegen.
- Um den Mangel an detaillierten, digitalen Höhenmodellen auszugleichen, die ohne eine offizielle Genehmigung zur Durchführung eines Surveys nicht erstellt werden konnten, wird das in Google Earth hinterlegte Höhenmodell verwendet¹⁷⁴³.
- Als Emissär wurde für die Überlegungen ein konstant brennendes (Opfer-)Feuer mit Fleisch oder anderen stark duftenden Essenzen in einer Höhe von 1,5 m gewählt¹⁷⁴⁴. Aus empirischen Gründen ist davon auszugehen, dass das Verbrennen und Grillen von Fleisch eine größere Smellscape erzeugt als das Einreiben mit Feinöl und möglicherweise sogar größer ist als das Verbrennen von Duft-hölzern und Essenzen.
- Nicht intentionelle Gerüche blieben ohne Visualisierung. Auch wenn eine Prozession bzw. ein Umzug diese (Körper-)Gerüche stets mit sich führte bzw. duftende Fauna an den Umsetzungsräumen antraf, lässt sich dies nicht kalkuliert.

1737 Porteous 1990, 26. 44; Ebbinghaus 1993, 12 »Olfaktometrie« zur Erläuterung s. dort Abb. 3.1; Bischoff 2007, 179–190. 225–311; McLean 2014; AK Innenraumluft BMLFUW 2015, 17–21 sowie die indirekte Prüfung durch Probenentnahme; Xiao 2016, 86–89.

1738 GIRL 2009; ähnlich LUA NRW 2006, 24 f. Mäandrierende Geruchsfahnen wie im Fall einer offenen und flächigen Mülldeponie sind jedoch über eine Distanz bis zu 1,5 km wahrnehmbar, s. Page u. a. 1998, 523–526. Von dieser Entfernung wird für vorindustrielle Zeiten nicht ausgegangen.

1739 Leitl – Schatzmann 1998, 244–247, Versuchsaufbau Fall A, Emissionsdurchmesser 1 m. LUA NRW 2006, 29 Bei einer Quellhöhe der Emission unter 20 m, d.h. ohne Schornstein, könnte der Radius sogar auf 200 m verringert

werden. In Kombination mit Wind ist die Distanz ebenfalls reduzierbar.

1740 Zur Darstellung s. Merbitz 2013, 17 Gleichung 2.8.2.

1741 Merbitz 2013, 17–22.

1742 Zum »tree-factor« s. II 5.2.3

1743 Zur Notwendigkeit eines Digitalen Höhenmodells s. LUA NRW 2006, 35.

1744 Leitl – Schatzmann 1998, 244–247 Versuchsaufbau Fall A: Emissär bodennah, impulsarm, Quelldurchmesser 1 m, Höhe 1,5 m. Größte Entfernung der Messung 200 m. Leider dient dieser Beitrag der Methodenprüfung für Windkanalforschung, sodass keine weiteren Analogien gezogen werden können.

- Geruchsschwelle: In Ermangelung analoger Studien zur Verbreitung eines wahrnehmbaren Geruchs und weiterer räumlicher Entfernungsangaben wird die o.g. maximale Distanz von 200 m zum Emissär auf den Geruch des Opferbrandes übertragen und für die antike Smellscape diskutiert.
- Temperatur: Bei allen Umsetzungsräumen dürften relativ konstante und vergleichbare Temperaturen geherrscht haben. Die Rituale fanden überwiegend tagsüber statt¹⁷⁴⁵.
- Ventilation und Lage: Die Ventilation, d.h. der Wind, spielt bei der räumlichen Ausbreitung von Gerüchen eine entscheidende Rolle. Von ihm ist auch die zeitliche Dauer der räumlichen Ausbreitung abhängig, Distanzen legt Geruch in Abhängigkeit zur Windgeschwindigkeit zurück¹⁷⁴⁶. Je nach Geschwindigkeit ist auch eine unterschiedliche räumliche Distanz zum Emissär möglich. Bei hohen Geschwindigkeiten verstreut sich der Geruch zwar schneller und ist weniger intensiv, trägt jedoch schneller und weiter. Dies hat zur Folge, dass er auch in der Windfahne bei 600 m Entfernung nicht konstant wahrnehmbar gewesen sein und die flächige Smellscape eher bei 200 m enden dürfte. Der eigene Beobachtungszeitraum vor Ort lag im Hochsommer mit nur geringen Windgeschwindigkeiten. Ein leichter Windhauch war vor allem in Bereichen mit Wasser spürbar. Dies dürfte aus der Minderung der Umgebungstemperatur durch die Wasseroberfläche resultieren. Dennoch war es vor allem windstill, die Luft erschien träge und drückend. Gerüche konnten sich länger halten und über eine größere Distanz wahrnehmbar verbreiten. In den Fällen der annähernden Windstille müsste somit von einer maximalen Länge der Windfahne mit einer Smellscape von 600 m ausgegangen werden. Hethitische Ritualtexte geben oftmals als Zeitpunkt für Rituale den Tag nach einem Gewitter an. Gewitter sind verbunden mit höheren Windgeschwindigkeiten, sodass auch für den Tag nach dem Gewitter zu vermuten ist, dass es eben nicht windstill war.
- Erfahrungsgemäß werden Winde von Felswänden abgehalten¹⁷⁴⁷ bzw. verlaufen in wasserführenden Tälern wie Taşçı parallel zur Fließrichtung. An solchen und ähnlichen Erfahrungswerten orientiert sich die jeweilige räumliche Orientierung des Ausschnitts der Windrose mit der Darstellung der Smellscape.
- Aus o.g. Gründen wird für die Visualisierung der Smellscape von Wind und damit von einer Ausbreitungsdistanz von 200 m ausgegangen, wobei angemerkt sei, dass sporadisch auch in größeren Distanzen Geruch wahrnehmbar gewesen sein kann.
- Ventilation und Klima: Laut Beobachtungen von Geruchsausbreitungen in modernen Studien breiten sich Gerüche aus Tallagen auf der Höhe des Emissärs aus und steigen dann entlang der Bodenschichten des Hanges nach oben¹⁷⁴⁸. Im alpinen Bereich kann der Wind aber auch hangabwärts streifen¹⁷⁴⁹. Bei Quellen, die in Ebenen liegen, steigt der Rauch ebenfalls erst leicht auf und wird dann je nach klimatischer Bedingung nach oben abgetragen oder in Wellenbewegungen nach unten in Richtung auf den Laufhorizont gedrückt¹⁷⁵⁰. Bei Hochdruckwetterlagen steigt der Rauch eher auf, bei Niedrigdruckwetterlagen hält er sich länger in der unteren Luftschicht¹⁷⁵¹. Im sommerlichen Beobachtungszeitraum herrschte zumeist konstanter Hochdruckeinfluss. Gerüche wären über größere Distanzen sporadisch riechbar (mutmaßlich 600 m¹⁷⁵²); die Luft war in Ermangelung von Wind zumeist drückend¹⁷⁵³.
- Auch in diesem Fall dient der Hinweis auf ein Gewitter als Indiz für die gegebene klimatische Bedingung. Gewitter bringen nicht nur Luftbewegung mit sich, sondern sind ein Indikator für einen Wechsel in den Wetterlagen. Somit ist zu vermuten, dass nach der Gewitterfront eine – zumindest kurzfristige – Tiefdruckwetterlage, gegebenenfalls mit Regen vorherrschte.

1745 Zur Kaltluftabströmung in der Nacht s. Röckle – Richter 1998, 249–260.

1746 Schmid 1987, 84.

1747 Merbitz 2013, 7 bespricht die verminderten Ventilationsmöglichkeiten in Straßenschluchten und Hinterhöfen, die bei Felsformationen vergleichbar sind.

1748 Baumbach 1990, 68–72 bes. 69 Abb. 3.17. s. auch Schmid 1987.

1749 Brauchle u. a. 1998, 428 Abb. 2.

1750 Baumbach 1990, 51–68.

1751 Leitl – Schatzmann 1998, 237–248: bes. 237 bodennahe sogenannte Prandtl-Schicht.

1752 Mutmaßlich deshalb, da an den Untersuchungs-räumen keine eigene Feuerstelle zur Beprobung errichtet wurde.

1753 In Europa sind die Wintermonate diejenigen mit der größten Geruchsbelastung, s. Brauchle u. a. 1998, 429 f.

- Aus diesem Grund wird für die Visualisierung der Smellscape von einer bodennahen Verbreitung der Smellscapes ausgegangen, auch wenn die Rituale nicht ausschließlich nach einem Gewitter stattfanden.
- Windrichtung: Die Windrichtung orientiert sich an den o.g. Faktoren. Nur in unmittelbarer Nähe bis in maximal 10 m Entfernung vom Emissär umfasst die Smellscape einen Vollkreis. Mit zunehmender Entfernung richtet sich die Smellscape nach der Windrichtung. Von einem Vollkreis einer Windrose dürfte nur etwa ein Bruchteil von ca. 20° geruchstragend gewesen sein¹⁷⁵⁴.
- Die Windrichtung an den Tagen der Ritualumsetzung ist zwar unbekannt, doch kann aus obigen Annahmen eine potentielle Windfahne und eine maximale Smellscape errechnet werden.

Aus der Kombination von vermuteter Ventilation und Klima erschließt sich eine bodennahe Ausbreitung, eine maximale Distanz von 200 m mit einer Geruchsfahne eines 20° Segments der Windrose. Daraus ergibt sich mathematisch eine maximale Grundfläche von 6.981,32 m², zu der für die 10 m Radius um den Emissär 296,71 m² addiert werden¹⁷⁵⁵. Die maximale Smellscape in ebenem Gelände ohne Störfaktoren bemisst sich damit auf rund 7.280 m².

Analog zur Berechnung der Visionscape werden maximal 2,5/0,8 Teilnehmende pro Quadratmeter kalkuliert, weshalb maximal 18.200/5.820 Personen an einer Smellscape partizipieren konnten.

Die Visualisierung der Geruchsfahne in Gelb orientiert sich am Standort der Emission und an den jeweiligen topographischen Gegebenheiten der potentiellen Umsetzungsräume.

II 5.5 Tastescape

Das gemeinsame Essen oder Trinken im Ritual dient in erster Linie der Ernährung. Erst danach ist es ein soziologisches Element, das Freundschaft, gemeinschaftliche Loyalität und gegenseitigen Verpflichtung sowohl mit den Gottheiten als auch mit den teilnehmenden Menschen/GlaubensgenossInnen ausdrücken und bestätigen konnte¹⁷⁵⁶. Dabei wird nach Cassirer das Gemeinschaftsgefühl quasi inkorporiert und eine sinnlich-körperliche Einheit der menschlichen Gemeinschaft mit dem Göttlichen hergestellt¹⁷⁵⁷. »In diesem liminalen Zustand der *communitas* nehmen die Zelebranten ein gemeinsames Festmahl ein, welches Menschen und Gottheiten harmonisch verbindet«¹⁷⁵⁸. Es bestärkte die Wirkkraft der Bittopfer, die möglicherweise als Geben und Nehmen reziprok zu den Handlungen der Gottheiten verstanden wurden¹⁷⁵⁹.

Alfred Reginald Radcliffe-Brown interpretiert das (gemeinsame) Essen als herausgehoben kulturell gewertet, denn zum einen sei Nahrungsaufnahme subsistenzuell wichtig und zum anderen beanspruche die Nahrungsmittelproduktion einen Großteil der Zeit in agrarischen Gesellschaften¹⁷⁶⁰. Dass bei Radcliffe-Brown ein evolutionistisch-wertender Ansatz erkennbar ist, muss wohl kaum noch begründet werden.

Synästhetisch ist die Handlung des Essens ebenfalls wirksam. Essen spricht primär den Geschmackssinn, sekundär den Seh-, Riech- und Tastsinn, wahrscheinlich auch den Hörsinn an. Auch die Zugehörigkeit zur Tastescape setzt eine unmittelbare Nähe in der Touchscape voraus. Das Kultmahl enthält wie oben definiert ein synästhetisches Potential, wie es ›wirkmächtigen‹ Handlungen oftmals innewohnt. Der Geschmack eines Kultmahls beispielsweise bei Fleischspeisen, die nur selten konsumiert wurden, erhöht die Relevanz des Ereignisses¹⁷⁶¹. Außerdem inkorporiert das Schmecken mehr noch als das Riechen einen Teil der Außenwelt.

1754 Vgl. Geruchsverteilung Baumbach 1990, 110 Abb. 3.37 mit FITNAH berechnete Trajekotrien und Geruchsfelder, 113 Abb. 3.39 Ausbreitung nach einem Gauß-Ansatz. Abmessungen an diesen Standardvisualisierung ergab einen Winkel zwischen 15–25°. Der Mittelwert beträgt 20°.

1755 $A = \pi \times r^2 = \pi \times 200 \text{ m}^2 = 125.663,706 \text{ m}^2$ (Gesamtfläche des Kreises). Davon umfasst nur 1/18 (360°/20°) die Smellscape, was 6.981,317 m² entspricht. – Vollkreis in 10 m Distanz: $A = \pi \times r^2 = \pi \times 10 \text{ m}^2 = 314,159 \text{ m}^2$ minus das doppelt gerechnete erste 10 m – 20°-Segment der Fläche der Windfahne von 17,453 m².

1756 Smith 1965, 1096 f.

1757 Cassirer 1925, 279 f. Zum christlichen Abendmahl s. H. Böhme 1994, 139–158.

1758 Gurney 1977, 27 f.; Gilan 2001, 120; Hutter 2008, 80 nennt es konkret unter Verweis nach van Gennepe »Binderitus«; zu *communitas* s. II 3.1.3.

1759 Collins 1995a, 90 f.

1760 Radcliffe-Brown 1965, 957.

1761 A. Koch 2007, 231 bes. 193: »Der ökologische, agrarische und ökonomische Hintergrund von Ernährungsvorschriften und Gewohnheiten auch verschiedener Subgruppen ist mit zu erheben und einzubeziehen. [...]

Die eigentliche Tastescape war jedoch nicht von physikalischen Faktoren, sondern vom Umfang der Zulieferung und der sozialen Zugänglichkeit abhängig. Die Größe einer Fläche einer Tastescape steht in direktem Verhältnis zur Menge der KonsumentInnen. Sie kann demnach nicht wie die anderen Scapes anhand des Ortsraumspotentials prognostiziert werden. Für die Übertragung der Tastescape in eine räumliche Größe fehlt außerdem die teilnehmende Beobachtung. Zu unklar ist, wie sich die Lebensformen während eines Kultmahl arrangierten. Beispielsweise dürfte sich das Raumpotential von 0,8 Personen pro Quadratmeter deutlich reduzieren, wenn Menschen zum Essen saßen, wie es die Darstellungen von Speiseszenen nahelegen.

Informationen zur Menge der Teilnehmenden und Partizipationsstruktur können demnach nur anhand der Informationen der Texte bzw. Kleinfunde erschlossen werden; eine Übertragung in Karten entfällt.

II 5.6 Touchscape

Zu den Sinnen gehört auch das Tasten und Fühlen (>Touchscape<), die haptische Intensität, die durch Berührung und Bewegung aktiviert wird. Mit diesem Sinn sind auch die Eigenschaften »Hautsinn, Drucksinn und Temperatursinn« gemeint, die bisweilen als eigene Sinne verstanden werden/wurden bzw. über eigene Rezeptortypen verfügen¹⁷⁶². Die Touchscape ist in körperlicher Hinsicht die umfassendste Scape, denn sie wird in jeder Bewegungsfolge angesprochen, wenn auch zumeist nicht bewusst aufgenommen¹⁷⁶³. Durch intensive körperliche Betätigungen verstärken und verfestigen sich Eindrücke, sodass beispielsweise eine anstrengende Prozession die gefühlte Wirkmächtigkeit erhöhen kann¹⁷⁶⁴. Körperintensive Handlungen stellen ähnliche Herausforderungen an die AkteurInnen wie an Sporttreibende. Ein ekstatisches Gefühl kann aufgrund hoher körperlicher Beanspruchung entstehen und die Wahrnehmung des Ritualgeschehens als außeralltäglich beeinflussen.

Die körperliche Außenwahrnehmung von Temperatur, Position, Berührung u. a. ist außerdem nicht auf null reduzierbar¹⁷⁶⁵. Vicki Cummings untersuchte z. B. die verschiedenartige Materialität von Steinen und deren Anordnung¹⁷⁶⁶. Berührung stellt eine direkte Vermittlung zwischen Körper und Umwelt dar¹⁷⁶⁷. Eine gewisse Nähe zum Geschehen ist dabei vorauszusetzen. Zur Partizipationsebene der Touchscape gehören die Menschen, die das »Heilige berühren dürfen und somit sehr nah an den »sakralen« Räumen sind (GöttInnenstatuen; Kulträume).

Berührend waren z. B. auch die Reinigungsrituale, die auf die körperliche und mentale Reinheit abzielten. Auf den Zusammenhang von Tasten und Sehen sei verwiesen¹⁷⁶⁸. Auch die Bewertung des Ertasteten bzw. dessen Materialität ist mit der Tasthandlung verbunden¹⁷⁶⁹.

Aus theoretischer Perspektive können zwei Arten von (ganzkörperlicher) Partizipation an Ritualen unterschieden werden, die imitative und die stellvertretende¹⁷⁷⁰. Bei den imitativen Ritualen vollziehen alle Teilnehmenden das Gleiche. Bei den stellvertretenden Ritualen werden die vorgeführten Handlungen

Ernährung [ist] als Schnittstelle sehr viel feingliedriger Bedeutungsdimensionen zu sehen, die nicht thematisiert sein müssen, sondern vom Körperwissen getragen wirksam sind. So können Ernährungsweisen und -inszenierungen nicht nur interpretativ, sondern auch somatisch eine tragende Rolle in einer kulturellen Textur haben«. Müller-Karpe 2017, 83.

1762 A. Koch 2007, 153. 211–220.

1763 Giddens 1997, 97. Dazu gehören auch die Wahrnehmung von Oberflächen bei jeder Berührung inkl. der dauerhaften Berührung von Kleidung auf der Haut, s. Spingou 2018.

1764 A. Koch 2007, 156: Ansprüche an die Prozessionsteilnehmenden wie bei SportlerInnen.

1765 Porteous 1990, 6.

1766 Cummings 2002, 249–261, z. B. glatte und raue Oberflächen und die Betonung der »agency of transfor-

mation«, die einen rauen zu einem glatten Stein verändert; Tilley – Bennet 2004, 221 f.; Brück 2005, 51.

1767 Cummings 2002, 249.

1768 Zu Synästhesie s. II 1.3; vgl. auch Cummings 2002, 257 f. auch das Sehen der Textur mag ihrer Meinung nach bereits ausreichen; nach Brück 2005, 50 f. wurde von Cummings – Whittle 2003, 255 wiederum unter Bezug auf Gell 1995, 236 auch der Zusammenhang von Geräusch und Tasten untersucht.

1769 Forbes 2007, 31–44 zu den verschiedenen Wahrnehmungsebenen der Sensorik (vor allem der Haptik) s. Cummings 2002, 249–261 die laut Forbes 2007, 31 als eine der ersten das Multi-sensorische in der Prähistorie thematisierte. So z. B. haptische Fähigkeiten, die unterschiedliche Materialien differenzieren und die somit bedeutungsvoll seien (z. B. glatte/raue Oberflächen).

1770 A. Koch 2007, 187 f.

des bzw. der Ritualbeauftragten beobachtet und von nicht synchronen, komplementären Handlungen der Gruppe begleitet. Beispielsweise wird über Performanzen »die Bewegung des Zeremonienmeisters von der nicht bewegten Restgruppe aufgenommen und nicht mehr über eine tatsächlich vollzogene Körperhandlung, z. B. ›wir erheben unsere Seele zu dir, oh Gott‹, ›wir wenden uns dir zu‹«¹⁷⁷¹. Sie finden ihren Ausdruck in Gesten und dem Verhalten¹⁷⁷².

Aus der Touchscape ist auch ein (kulturspezifischer) N ä h e i n d e x (Proximity Index, PI) – der Mindestabstand zwischen Personen, der eingehalten werden sollte, damit sich Personen wohl fühlen – zu erschließen¹⁷⁷³. Aus der Touchscape könnte z. B. – bei anderer Quellenlage – auch ein (kulturspezifischer) Näheindex für die HethiterInnen erschlossen werden.

II 5.7 Multiscape

Die sogenannte Multiscape wird gebildet aus der Schnittmenge aller räumlich beschreibbaren Scapes wie Vision-, Sound- und Smellscape. Wer in diesem Bereich Platz fand, nahm auf mindestens drei Partizipationsstufen am Geschehen teil. Wahrscheinlich war auch, dass er oder sie an den anderen beiden Scapes teilhatte: die Körper dürften in die Handlungen involviert gewesen sein und könnten Anteil an der Tastescape gehabt haben, sofern es Essen oder Trinken gab. Bereits Porteous wies darauf hin, dass die von ihm differenzierten Scapes untrennbar miteinander verbunden sind und als »Allscape« multisensorisch in der Welt gelebt werden¹⁷⁷⁴. Im Rahmen dieser Arbeit wird von Multiscapes gesprochen.

Atmosphäre entsteht dabei aus dem Zusammenspiel dieser körperlichen Sinneseindrücke. Atmosphäre ist die »leibliche Erfahrung« der Lebenswelt: die Ekstase der (anwesenden) Dinge bzw. Präsenz der (anwesenden) Menschen sowie der dazwischenliegenden »Energie«¹⁷⁷⁵, Gerüche, durch die wir Eindrücke »in uns aufziehen«¹⁷⁷⁶, Licht und Laute¹⁷⁷⁷. »In der Wahrnehmung verdichten sich die Eindrücke zu einem Prozeß, einem [körperlichen] Spüren der Umgebung«¹⁷⁷⁸. Es ist ein sozialer Prozess, der diesen Eindrücken Wertigkeiten zuschreibt und der daher analysiert werden kann¹⁷⁷⁹. Auf räumlicher Ebene kann er anhand der Raumkonzepte und Schriftquellen auch für archäologische Fragestellungen untersucht werden. Wie im Rahmen der Ritualtheorien diskutiert, gewann das (Ritual-)Geschehen an Präsenz und die Wirksamkeit der Handlungen wurde durch die Ansprache der sensorischen Fähigkeiten Sehen, Hören, Fühlen, Riechen, Schmecken verstärkt¹⁷⁸⁰. Anhand der sensorischen Marker in den Umsetzungsraum wurden auch die Scapes als Partizipationsstufen der Lebensform(en) unterschieden.

Die räumliche Anordnung der verschiedenen Scape-Bereiche, die aus den einzelnen Ortsraumpotentialen abgeleitet wird, bildet die Partizipationsfähigkeit der Lebensformen an den Scapes im potentiellen Umsetzungsraum. Seine Schnittmenge soll zum Abschluss die einzelnen Scapes wieder kombinieren.

1771 A. Koch 2007, 187 f. Vgl. die Aussagen Kochs zum emphatischen Körperwissen unter II 4.3.2.

1772 s. u. a. II 4.3.2; III 2.3; gesamte Kapitel III 6.1.1 und III 6.2.1.

1773 Knowles 1979, 3–17 untersuchte die Effekte, die Menschenansammlungen auf Individuen besitzen. Dabei weist er darauf hin, dass es kulturspezifische Zusammenhänge gibt und dass Menschen im Ortsraum gewöhnlich nicht gleichbleibend verteilt sind, die Untersuchung des PI seines Erachtens somit kein adäquates Mittel sei. Die Wirkung von belebten Zimmerräumen auf Menschen ist auch abhängig von der Stellung des Einzelnen, am Rand ist der Effekt der Überfüllung weniger stark zu spüren als in der Mitte. Auch dürfte es bei Festereignissen von Belang sein, wie viele Gruppen anwesend sind, die Anzahl der Individuen tritt dabei in den Hintergrund. Matsumura – Okamoto 1997, 929–940: Ihrer Aussage nach wird die jeweilige Nähe zwischen Individuen (in ihrem Fall der Makakenprimaten) durch Verwandtschaftsbeziehungen,

Geschlecht, Alter und Status bestimmt. Sie beschreiben den »Proximity Index« (PI) als Verhältnis der Individuen A zu B mit $[f_A(B) + f_B(A)]/[F(A) + F(B)]$, wobei F(A) oder F(B) die Gesamtheit der Überprüfung von A oder B ist. $f_A(B)$ ist die Gesamtheit der Fälle, in denen B weniger als 3 m von A entfernt war. s. auch A. Koch 2007, 189.

1774 Porteous 1990, 196.

1775 Löw 2001, 195 nach Merleau-Ponty 1966, 35–37: »Dinge und die ›Zwischenräume zwischen Dingen‹«.

1776 Simmel 1922, 490.

1777 Fischer-Lichte 2004, 200–209.

1778 Löw 2001, 195.

1779 Howes 2006, 44. 49. 51 fordert, nicht nur die Impressionen zu beschreiben, sondern auch, welche kulturelle Bedeutung ihnen zugeschrieben wird, s. auch die Wortbedeutung englisch »sense« für Wahrnehmung und Bedeutung, ähnlich wie das deutsche Wort »Sinn« für Wahrnehmung wie Bedeutung steht.

1780 Bryce 2002, 166; s. II 1.3.

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 Einzelemente 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/Mst. 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 *nuntarrijašḥaš*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-*, *šinaḥtura-*, *a]lki* [des/r (-)] *ḥargāššana-*, *āšalija-*, *x-aškueššar* von ^{URU}Ukkija, *pandukišša*, *huwašijawant-*, *ḥuwazzarani-*.

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 *nuntarrijašḥaš*); Nakamura 2002, 261. 264; Corti 2007b, 163–174; Görke 2008, 58 f. Statuen der/des ^DZitharija ins Haus seines Großvaters und später Ḥakkura und Tatšuna (KUB 9. 16 Vs. I 4–11) oder ^DḤalputili und Zulumma (?) (KUB 55. 5 + Rs. IV 4'). Im *nuntarrijašḥaš* 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 Daḥa und Ḥašmaiu. Popko 1994, 224 f.: Diese drei Gottheiten erhielten auch am ^(NA₄)*huwaši* der Ḥaratši Opfer: (17) [den Berg Daḥa(?), Zipl]anti und Ḥašmaiu; 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 Daḥa 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 *nuntarrijašḥaš*) im Herbst. So gibt es einige Wiederholungen, sei es an Ortschaften oder auch an Lokalitäten in Ḥattuša, 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 ›Stopp‹ im ›offenen Raum‹ gab, ist davon auszugehen, dass die Landschaft in ihrer Homogenität unterbrochen war. Die ›Stopp‹ 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 Festritual, 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 Festritual des *hešta*-Hauses (zum *hešta*- s. I 1.2.2.3) und möglicherweise auch des *purullija*-Festrituals 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 *hīlamnaš* KÁ.GAL-*aš*, dem »großen Tor (der) Pfeilerhalle/Tore«, wurden die Wagen der Prozession vorbereitet¹⁹⁰⁸. Die Prozession selbst formierte sich an der *hīlamni*-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 Hārīja[ša]¹⁹¹⁵) auf großen ^{GIS}MAR.GĪD.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}*hul[uganni]*, 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 *hīlamni/hīlammar*-, s. I 1.2.1.1.2.

1910 Singer 1984, 13 KBo 10. 23 + IV 15: DINGIR^{MEŠ}-*aš-ša hīlamni*, »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.GĪD.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 Hārīyaša 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 ^{LÚ}AGRIG-Verwalter mehrerer Städte unter Anwesenheit von ^{LÚ}MEŠ ^{GIŠ}GIDRU-Herolden dem König lokale Produkte dar¹⁹²². Die genannten Städte dürften im Unteren Land (Kaneš, Tuwanuwa, *Ḫupišna*, Zallara), Oberen Land (Karahna¹⁹²³, *Šugzija*) 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 Schutzgötter 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 *Ḫupišna* »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 ^{LÚ}*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 (^{GIS}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* ^{GIS}*ru(-)x*; vgl. KUB 26. 9 I 14 (^{HAZANNU}-Instruktion) ^{INA} ^{GIS}^{HIA} KUBABBAR und KUB 43. 29 II 8 KUBABBAR-*aš* ^{GIS}^{HIA}-*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 *ḤARPI-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 LÜ^{MES} ĤUR.SAG-Männer der Berge brachten Weizen, die LÜ^{MES} URU-LIM-Männer der Stadt in der Vergangenheit fünfzig (?) Brotlaibe und fünf Gefäße mit Bier. Der LÜ^{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 LÜ^{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 »Steineheben« 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 ^(LÜ)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 ^(LÜ/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}*hapéšsar*, 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 Kallištapi 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 *pahhur* 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 Papanhi 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 Kumarbi 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 Tendirek Dağ (Haas 1982, 148). Seine Argumente betonen an erster Stelle die untergeordneten Rollen, die die höchsten altsyrischen Gottheiten (Hebat, 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 Hedammu-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/Ḥarḥarwa²⁰²⁷ 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}*huwaši* (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 Zitharunuwa-Gebirge, vom Daḥašta-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 Urtian 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 Sonnengott-
heiten wie Šimiga/-e²⁰³¹ oder die Sonnengöttin von Arinna einen Berg – den *Ḫulla* – »besitzen« konnten²⁰³².

Dem Großteil der Berge war ein ^(NA₄)*ḫuwaši* zugeordnet, das teils fest am Berg stand, teils aus dem inner-
städtischen Tempel mitgeführt werden musste²⁰³³. Zahlreiche, bisweilen architektonisch gestaltete Fokus-
lokalitäten, 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/uškurunuwa*²⁰³⁶ stand den Texten nach ein Bauwerk mit *ḫilammar*, 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 *ḪUR.SAG*^{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 Son-
nengöttin, 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 althethiti-
scher Zeit zum Pantheon von *Ḫattuša*, zum *Pi/uškurunu-
wa* s. III 1.3.2.1; s. Haas 1982, 27; Popko 2009, 33 im (Äl-
teren Großreich) *KLLAM*-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. 7' 4' (Jünge-
res 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 Tagesrei-
se von *Ḫattuša* entfernt. Er war außerdem ein beliebter
Aufenthaltort 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. Eben-
so 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 Son-
nengöttin 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 »Mo-
natsfest« 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 extramu-
rale Verehrungsstätten sind laut Popko 2009, 33 nicht be-
kannt. Die Interpretation als weibliche Gottheit wird von
ihm mit dem Argument verworfen, dass im Hethitischen
Berge männlich seien, was so pauschal nicht stimmt. Wei-
terhin erscheint der Berggott *Ḫulla* zusammen mit *Zalija-
nu* (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)*ḫuwaši* s. I 1.2.1.1.

2034 Lebrun 2006a, 253.

2035 s. I-Nr. 51.

2036 Bei dem *Pi/uškurunuwa* handelt es sich um ein-
en seit der althethitischen Zeit wichtigen Berg oder
Gebirgszug. Dies belegen die zahlreichen und überregio-
nalen 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 Rei-
se in KUB 44. 33 Vs. I und verortet ihn wie den *Daḫa/Taḫa*
nordöstlich, laut Gorny 1997, 552 f. u. a. lag er südlich von
Ḫattuša. Der Bergname ist in KUB 44. 33 Vs. I 13 in frag-
mentarischem 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*
^{*ḪUR.SAG*}*pūš]-ku-ru-nu-wa ŠA ^mtu-ut-ḫ[a-li-ya: 1 dannaš* Brot
für d[en Berg Puš]kurunuwa des Tuḫ[alija]«. Diese Formu-
lierung deutet laut Lombardi 1997, 104 auf eine konzeptio-
nelle 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 *KLLAM*-Fest, in CTH 595 KBo 11. 39
»Fragmenten von Frühlingsfesten« (Otten 1971a, 48), im
Kolophon. *EZEN*, ^{*ḪUR.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.
Libriert wird dem *Pi/uškurunuwa* bisweilen zusammen mit
der ^{TUL}*Ḫi-ri-ja-tu*, 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: ^E*ḫi-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/uškurunu-
wa*). Diese Anlage ist ebenfalls ein Merkmal seines außer-
gewöhnlichen Status, denn üblicherweise besaßen Berge
keine gebauten Heiligtümer, sondern ein ^(NA₄)*ḫuwaši*.
Ein solches ist anscheinend wiederum an diesem Berg
nicht erwähnt und wurde somit durch das Bauheiligtum
ersetzt. Zum *ḫilamni/ḫilammar*-, 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 H[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 Daḥa 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 Daḥa 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 Daḥa 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 Taḥurpa 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 entfernteren ^(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 Daḥa 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 Daḥa. Die *hallijari*-Leute singen (6) zur kleinen Leier. (7) Der Schauspieler [^{LÜ}ALAM.ZU₅-Rezitor] 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 Daḥa hinein« (Rs. IV 19' f.), wo er sich vor dem ^{NA₄}*hu-u-w[ā-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.GĪD.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^{LIM}-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)ḥuwaši. 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 𐎶𐎶𐎶𐎶 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 𐎶𐎶𐎶𐎶 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 𐎶𐎶𐎶𐎶arwa/

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 + IV' 3); 15 Männer (der Stadt) Angulla (KBo 16. 68 + IV' 6); 10 hapija-Männer (der Stadt) [... w]a (KBo 16. 68 + IV' 8); 10 hapija-Männer (der Stadt) Ankuwa (KBo 16. 68 + IV' 15); 18' [hapija-Männer?] (der Stadt) Al[iša] (KBo 16. 68 + IV' 18); 15 hapija-Männer von 𐎶𐎶𐎶𐎶 (Bo 1620/c + 4'), die Gruppe in Zeile 15 (Bo 1620/c + 11') und 16 (Bo 354/c III' 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 𐎶𐎶zi 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 Aschekegel 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}Ḫa, das als »die Stadt 𐎶𐎶𐎶𐎶 des Tutḫalija« und nicht »Berg Tutḫalija der Stadt 𐎶𐎶𐎶𐎶« 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 𐎶𐎶𐎶𐎶 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 Išḫara (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 Šarrumanni, 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 Festritualen 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 Festrituale 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 A š k a š e p a²¹⁶¹ 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 Šuppiliuma 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 Ka š š u 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 Šuppiliuma 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 K u r u š t a 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*, der »herrliche/gerühmte/erhabene« Berg. Partizip zu *lu-wi-š* *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 *GAZ.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 *nuntarrijaš*-Festes (KUB 10. 48 II 6–8) und im *KLAM*-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; Dıncıl 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 *NA₄ḫu-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 *nuntarrijaš*-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 *ḥarši*-Gefäßes sind für den Berg bekannt (Taggar-Cohen 2006, 298 f., zum *ḥarši*- 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 Imamkulu (**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*)išuwa-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*-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 Tiba, 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 Ḥaššu(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 Ḥattušili I.«). Hier wird die Eroberung von Ḥaššuwa 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 Ḥattušili I., der zu seiner Beute aus Ḥaššu(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*)išuwa-Festritual, in dem sich Ḥattušili 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 Ḥatti 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 Alani und den Schicksalsgöttinnen genannt und war wohl ebenfalls mit den ansonsten unbekannteren 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 (Dynastiename *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 dahhun* »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 ^DZalunin *kuiš ḫarzi nuš-šan* > *wattaru* *šer* ^{NA}ŠU.U ŠÚ.A *kitta naššan apiya ešari* »When the priest cast lots, the priest who holds ›Zalunin‹ – a basalt throne is placed above the spring/basin – he shall sit there«.

2209 Tischler 2001, 115. 125. 144; Lepšič 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.TAḪ.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-kán* ÍD-i *MUŠ*^{HIA} *IŠ-TUKUN*^{HIA} *ŠU-NU ḫa-me-in-kán-ta-at*; Starke 1985, 228 KUB 35. 89 Vs. 16'] x ÍD *ḫar-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-aḫ-ḫa 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 Tuḥalija 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, Pentaruḥšiš 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 Hulaja 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 Hulaja-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 (Tuḥalija 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 Ḥattušilis 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: Ḥazzi/Mons Casius (s. zum Ḥazzi 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) Warwatalijanša.

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 SŪTU 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; Diçol 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 (TŪL, ^{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^{sicl}) of the rivers and springs in the countryside of Šapinuwa and Shulpassi, possessed gates (KA^{sicl}); 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. Daha (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 vorgetragen. 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 verschundenen 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./Tuthalija 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 Blutopfer [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 Cambroner 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*)*išuw*a²²⁹³ 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*)*išuw*a-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}*dahanga*-Kultschrein, vor dem ein »großer Baum« stand (Haas 1970, 214–218 Bo 2710 = KUB 58. 11; Haas 1994, 741 f., zum ^{GIS}*dahanga* 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 *Ḫannahanna* 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 *Kašha* 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, entsöhnenden 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 verlassenen 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'araire 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 verlassenen 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 Tunawija«: 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 laboure 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 *mantallijas* 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.: ¹⁰*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. »[Whoso]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) *marašanha* 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 *ha-me-eš-ḫi*-[>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 *hamešḫant* 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 *ḫaršiharši* und *tetheššar*. Dass es einen Zusammenhang zwischen *ḫaršiharši*-Gewitter²⁴³² bzw. ^(NINDA)*ḫarši*-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 ha-me-eš-ḫi DÜ-ri te-et-ḫa-i* »Sobald es Frühling wird (und) es donnert« KUB 27. 35 II 12 GIM-*an-ma TE-ŠI DÜ-ri te-et-ḫi-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 ^DISKUR-*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 Ağılönü 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 angenommenen 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 Keven (**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**), Gölpınar (**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 Quellungrotte (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 Yenicekale²⁵⁹⁵. 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 Keben (**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**), Fırağtın (**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 SolitärDarstellungen 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 gebliebene 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**), *Gävurkalesi* (**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); *Gävurkalesi* (**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); *Gävurkalesi* (**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 Ḥebat 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 Ḥebat 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, Sphinxtor (**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-Büyükale, 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 Bildrepertoire 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 Köylütolu 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 Jüngereren 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 Köylütolu 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 alleinstehenden 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 Schuhen²⁷⁹⁵. 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': [...]^x TÚG 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 GAD.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 *šipaḫi*-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. *išḫiya*, *išḫai*-, »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 TÚG^fĪB.LĀ-, »Schärpe« bzw. »leichtes Gewand« (?), TÚG^fĪB.LĀ? MAŠLU, »trimmed kilt« mit TÚG^fE.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 TÚG^fE.ĪB TAḤAPŠĪ, »Tunika mit Gürtelband«, TAḤAPŠĪ-Gürtel, ein TÚG^fIĀ.GAD-Hüftband (Klengel 2008, 76), ŠĀ.GA.DŪ-Hüftband (Klengel 2008, 76 f.), TÚG^fGAD^fputallī(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^fadupli nach.

2807 Baccelli u. a. 2014, 122 f. KUB 42. 14; KUB 42. 55; KUB 42. 56. In ähnlichem Kontext wie TÚG^fBAR. »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 ^ftarnu-, 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 ^ftarnu- 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 *šipaḫi*-Typs«.

Güterbock u. a. 2013, 382: hurritisches Lehnwort, Gewand, das von Prinzen, Großkönigen und Schäfern getragen werden konnte; ebenda 383: (TÚG)š*elipaḫiya*-, »adj.; pertaining to a *šipaḫi*-garment, *šipaḫi*-like«. Zusammenhang König und Hirte von Bonatz 2007a, 114 erwähnt.

2809 Zusammenstellung Klengel 2008, 77: ein *kaluppa*- »Unterkleid« (?), *ḫapušant*-, *ḫulta*-, *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})«, *ḫapija*-Männer mit Löwenattributen, s. Singer 1983, 164 f. Bo 1620/c + 6', 11' f.; KBo 16. 68 + IV' 9); zur Ausstattung der *ḫupija*-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 *ḫattanteš*.

Die WürdenträgerInnen hatten wie der König einen dem Anlass und Bühnenbild angemessenen Eindruck zu vermitteln, sodass für sie ebenfalls Kleidungs Vorschriften 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.Ē.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.Ē.A-, »(einfachen) Gewand«, einer ^{TÜG}ĪB.LĀ-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 ^{SIG}-Wolle sind ^{SIG}-, »dünn/fein«, *ḪUR/KABRU*-, »dick«, ^{BĀR}-, »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 Rechts-sammlungen 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 *ĪSTAR* 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.HI.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.Ē.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.Ē.A *waššan ḫarzi* ^{TÜG}ĪB.LĀ *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}kariullija(n)=ššan *šīyan ḫarzi namma=ššan ĪSTU 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}ĪB.LĀ), 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.Ē.A ^{SIG}-, »dünne Tunika«, einen für einen ^{TÜG}BĀR-, »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 *PARIŠU* Weizen. Ein *PARIŠU* 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 ^{TUG}*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 ^{LUG}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.TAH.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, *haḥli-* »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.ĪLA ^{GIS}*šar-ra-an pattar* ^{TUG}GŪ.Ē.[A GE₆ ^{TUG}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 (^{TUG}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 Aktivistinnen 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 İnandık (**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 İnandık 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*^{HLA} 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 Opferbrot²⁹²¹ 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 *šuruḥḥa*-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 Fıraktın (**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; Ğerablus/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; Ğerablus/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 verschleierten 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)*harsi* is akin to *harsar/harsan-* ›head« [...] This mainly Old Hittite word was supplanted by *harsiyal(l)i-*, derived from the homophone ^(DUG)*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 Karʔ-tiu[n(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 ^(P1)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 ^(P1)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 ḫa-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 (Ḫalwannaš), 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, elaboriertem 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 Sichtebeine 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 Affordanzen, 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 immobilen 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 Berggottsdarstellung 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 Berggottsdarstellungen 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/collection/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 Sphingenppar. **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 *ḫarnu*- 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. *haššali-*, »(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 Opfergaben, 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, NĪG.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-*, *hilammar*)«. 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 Opfergaben, 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-ah-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 Açına 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 fröhdynastischen 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 Puruṣḥanda 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 Anlehnens« 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. Ohrringe, 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 ^{GIŠ}ŠÜ.A, ^{GIŠ}GU.ZA oder *kešhi* und die für Frauen als (^{GIŠ})*haššalija-*, ^{GIŠ}*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 *hazgara*-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 *uhuruš*-Baumoder *uhurušša*-, »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-ḡa-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 ḡa-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 ḡu-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) tarnan*- 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^{MES}.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 *andatarnan*-, »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-Rezitator(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-Rezitator, 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' »Ritualfrage«.

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 bestimmaren 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 (NA₄)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 Açıana (**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 immobilien 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*) *išhamiškāzi* 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 Festritual 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): »Doppelboe/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. ? III² 1 f.

3534 Zum ^{LÜ}ALAM.ZU₉ - s. III 3.1.2.

3535 Schuol 2004a, 211 f.

3536 Popko 1994, 81 für verschiedenen SängerInnengruppen, 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 luwau*. And they answer: *Tabarna ḥattuṣ Tabarna tuḥanu*. The first ones cry out: *itaš tawarnu šetanu ešta arnu še takaḥziš*. And they answer: *maya lula taie taie luwau*‹. 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 Ḥannaḥanna 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 »aḫa« flüsteren. 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. *aramaš*) 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.MEŠHUB.BI-Tänzer, ein LÜ palwatala-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 Halki. Anschließend verließ der König seinen beobachtenden Standort und fuhr in einer Kutsche zum Tor des Tempels der Halki (Getreidegöttin), wobei Musizierende – LÜ.MEŠ GALA, Kultsänger und MUNUS.MEŠ *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.TAḤ.ŠUM^(SAR)-Fest, als der König und die Königin sowie die Würdenträger, die Leibgardisten und Palastbediensteten das *halentuwa*-Haus verlassen, sind sie umringt von LÜ.MEŠ 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.MEŠ 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 Halki 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 Sängerinnen 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 Hattuša wurde nach Durmita/Turmitta gebracht und dort neu benannt als Schutzgott

von Zapatiskuwa. In diesem Ritual sangen die Sänger von Hattuša, 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 ^Dkurša. Ein Festzug mit der (MUNUS)NIN.DINGIR-Priesterin und dem ^Dkurša-Askos des Kantipuiitti-Schutzgottes wurde von einem Chor aus Anunuwa und dem Chor der (MUNUS.MEŠ) *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 *arkuwar*-, »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 *šūra*-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 nennen³⁶⁴⁰. 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.DÛG.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 eingeeiltes *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.DÛG.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 ^{LÜ}AZU-Arzt³⁷⁰¹, dem ^(LÜ)SANGA-Priester³⁷⁰² oder dem ^(LÜ)*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 Königstums 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 ^{LÜ}AZU s. III 2.3.1.2.

3702 Güterbock u. a. 2002, 186, KBo 7. 44 Vs. 8–12 *papparšzi*, zum ^(LÜ)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 Muršiliš 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 Daḥa«: 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 Smellsapes 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 beläuft 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, »Mundschenke«, »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.; Dınçol 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 Kultritual; Dınçol 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 Istanuwa 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 *walhi*-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 haštai) sowie die bisher nicht übersetzbaren ^{UZU}kudu und ^{UZU}mūh(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 *LÚ^{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 pí-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 *LÚ^{MES}ALAM.ZU₉ nekumanteš lūli-kan anda parašnāntes* »two actors [are] crouching naked inside the vat«. Zum *luli-* s. I 2.2.1, zum *LÚ^{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^{DU} 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 har(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 Bewegungsverbene beispielsweise zu dem Ergebnis, dass vor dem Jüngerem 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 *hinkisketta*. »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. Halbierte 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: ἀπιστερός, 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 dauernden 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), *dušgarijat*/*dušgarijann-* (n.) »happiness«, RS 25. 421 Rs. 61, *dušgarauwant-* (adj.) »happy, glad«. 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 *ħazziwi*yaza *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 Isputasina- ra 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-ḫu-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) GEŠPÚ 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 Festräume 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 entgegenfieberten.

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 überantworten

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 Tutḫalija« 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 *ḫuwaši*-stone, they wash the *ḫuwaši*-stone and anoint it. They put down the god in front of the *ḫuwaši*-stone. The priest offers one sheep for Yarri and one sheep for the Seven Gods. They slaughter them at the *ḫuwaši*. 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 Tiernmenschen 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 Elfenbeinstatueette 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: Tuḫaliya-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 Mediumenebene 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. Mediumenebene 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 LÚ^{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 Açıana (**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 Minderung 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 möglicherweise 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 vertikale 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. Körperhaltungen 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 Felsbilder 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 körperintensive Handlungen abgesehen vom Aufstieg unwahrscheinlich⁴¹⁸⁶. Bei Hanyeri, Gâvurkalesi, Fıraktın, Hatip, Taşçı A, Imamkulu gibt es zumindest die Möglichkeit, dass vor den Felsbildern körperintensive Handlungen 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; Boğazkale, 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**): Innenmaß 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**), Gölpinar (**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 Kapehuš 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 Einzelelemente 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 Pınar 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 Pınar 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 Pınar 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 unbeschränkte 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).

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 Mediemebene⁴²⁵⁷. 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 Mediemebene 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 Mediemebene 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 Mediemebene 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 Solitärarstellungen 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 Solitär darstellung 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 Tutḫalija 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 Solitär darstellungen 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.

IV 3 Zur Methode

IV 3.1 Vorteile der Begriffsschärfung

Dass diese Arbeit ein notwendiges Desiderat der Überarbeitung des methodischen Werkzeuges der (hethitischen) Altertumswissenschaften erfüllte, wurde nicht nur in Kapitel I an den beiden Fallbeispielen argumentiert, wo veranschaulicht wurde, dass durch den philologisch-historischen Ansatz allein keine überprüfbareren Ergebnisse erzielt werden können. Größter Vorteil der Begriffsschärfung ist, dass die Subjektivität der kulturgeschichtlichen Forschung reflektiert und damit transparent und überprüfbar wird. Wie in Kapitel I dargelegt, werden oftmals implizite moderne Annahmen vor allem bei der Bewertung von ›Natur‹ in den historischen Kontext transportiert und diese behindern eine Annäherung an die Spezifika einer fremden Kultur⁴²⁸⁷. Die Gefahr von Zirkelschlüssen droht, wenn die eigene Position unbestimmt ist. Durch eine Positionsbestimmung kann sich zwar aus dieser Subjektivität nicht gelöst werden, doch durch die Reflexion der Begriffe werden Implikationen der modernen Mindscape bewusst.

Wie aufgezeigt sind Theorien und Methoden keine ›black box‹, die es zu schütteln gilt, um Antworten auf Fragen zu altertumswissenschaftlichem Material zu erhalten. Wenn es diese Arbeit jedoch geleistet hat, unsere Wahrnehmung und unser Werkzeug – die Begriffe – zu schärfen, so ist eines der Ziele erreicht und in Zukunft können Fragen an das Material bewusster und ergiebiger gestellt werden.

Aufgrund dessen wurden neuen Begriffe entwickelt und erprobt, damit auch im modernen Sprachgebrauch ›gestolpert‹ und reflektiert wird. Zahlreiche Begriffe sind außerdem derart modern überprägt, dass sie nur für eigene Kulturen und nicht für fremde verwendet werden können. So wird durch die Differenzierung des Raums in Ortsraum, Raumkonzept und Umsetzungsraum der Bezug zur Praxis im Raum derart verstetigt, wie es seiner Relevanz entspricht.

IV 3.2 Vorteile des Scape-Modells

Nach der Positions- und Begriffsbestimmung wurde die neue Methode der Scape-Modellierung entwickelt⁴²⁸⁸. Erklärtes Ziel war die Untersuchung der räumlichen Praxis einer nicht zeitgenössischen Kultur. Diese Entwicklung wurde notwendig, da der traditionell angewendete, philologisch-historische Ansatz mit einer direkten Übertragung von Text auf die Befunde – wie in Kapitel I dargelegt – zu kurz greift und um eine weitere Methodik ergänzt werden sollte.

Um typische Handlungen in einen potentiellen Umsetzungsraum zurückzuführen und dessen Umsetzbarkeit zu prüfen, wurde nach einer eingehenden Diskussion vorliegender Methoden der Nachbardisziplinen in Kapitel II vorgeschlagen, die Informationen anhand der mentalen und körperlichen Wahrnehmungsebenen, den sogenannten Scapes zu differenzieren und herrschende Dichotomien durch die Vermittlung und Praxis der körperlichen Ebene aufzubrechen. Genauer wird unterschieden nach Mind-, Vision-, Sound-, Smell-, Taste- und Touchscape, deren raumbezogene Interpretation der Befunde in Karten in der Multiscape kombiniert werden.

Die Kenntnis zu typischen Handlungen stammt aus den philologischen Quellen bzw. ethnologischen und soziologischen Betrachtungen zum Ritualgeschehen. Die Analyse der Konzepte in den Bildwerken ergänzt die der Konzepte aus den philologischen Quellen. Die Kenntnis zu den Ortsräumen stand zu prüfen und wurde anhand der Hypothese, dass Felsbilder und Wasserbauwerke Umsetzungsräume von Ritualgeschehen im ›offenen Raum‹ waren, untersucht. Die Separierung einzelner Wahrnehmungen und ihrer Scapes in Kapitel III bot den Vorteil, erst die beiden Quellenarten Schrift und (bildlicher) Befund unabhängig voneinander zu analysieren und dann die Ergebnisse auf der Metaebene einander gegenüberzustellen. Dies ermöglichte Vergleiche auf der Suche nach Übereinstimmungen bzw. deren Fehlen, um letztlich Regelmäßigkeiten herauszuarbeiten, die Rückschlüsse auf Raumkonzepte und Praktiken des Ritualgeschehens zulassen. Zwischen der Dichotomie Konzept und Befund vermittelt damit ebenfalls die körperliche (Wahrnehmungs-)Praxis.

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 *Soundscape*s 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 Esensration 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.

ANHANG

TABELLE 2
Beschreibung der Geländemerkmale und Berechnung der Scapes

I-Nr.	Name	Ausrichtung auf...	Maße in m		Geländemerkmale in Visionscape					Art und Beschreibung der Fläche (Visionscape r 180 m < 2 m/400 m > 2 m; Soundscape r 300 m; Smellscape [Geruchsfahne L 200 m, 20°-Segment, r 10 m um Emissär])
			H/L	B	Fels	Spalte	Quelle	Fluss	Siedlung	
1	Akpınar	Felsbild	> 2	> 2	ja	nein	ja	nein	nein?	<p>Visionscape: Kreissegment angepasst an Geländeform, Sichtbarkeit L 400 m, steiles Gelände ohne Ebene vor Felsbild</p> <p>Soundscape: Kreissegment mit r 300 m, angepasst an Geländeform, bei der Klang an Steilwand abgeprallt sein dürfte, aber dennoch über die Visionscape hinausreichte</p> <p>Smellscape: Emissär nahe des Felsbildes, Ausrichtung der Geruchsfahne hangaufwärts entlang des Bergschnitts</p> <p>Multiscape: Schnittmenge der Vision-, Sound- und Smellscape</p> <p>Negatives Ortsraumpotential: steiles Gelände</p>
9	Beyköy	Felsbild	< 2	< 2	ja	nein	nein	ja	nein?	<p>Visionscape: Kreissegment mit L max. 180 m und ebenes Gelände, Einschränkung durch Nischenlage</p> <p>Soundscape: Vollkreis mit r 300 m</p> <p>Smellscape: Emissär nahe des Felsbildes, Ausrichtung der Geruchsfahne vom Wasserlauf weg</p> <p>Multiscape: Schnittmenge der Vision-, Sound- und Smellscape</p>
30	Eflatun Pınar	Plattform	> 2	> 2	nein	nein	ja	ja	nein	<p>Visionscape: Umfeld mit L max. 400 m, Anpassung nach eigenen GPS-Markierungen an Geländeform (Senke)</p> <p>Soundscape: Vollkreis mit r 300 m, Geräuschquelle auf der Plattform</p> <p>Smellscape: Emissär auf der Plattform; Verlauf der Geruchsfahne parallel zum Bachlauf</p> <p>Multiscape: Schnittmenge der Vision-, Sound-, Smellscape</p> <p>Negatives Ortsraumpotential: Wasserflächen des Beckens von 1.054 m² (34 m x 31 m, abzüglich 57,2 m² für die 6,5 m x 8,8 m große Plattform, auf der eine Aufstellung möglich war) und des Bachverlaufs (2.495 m², bemessen mit Polygon in Google Earth), Bereich des Fassadenbaus (Grundfläche von 24,71 m², B 7,06 m x T [rek.] 3,5 m abzüglich Innenraum von 17,50 m² mit zumindest Anteil an Soundscape), bzw. anteilig pro Scape</p>
30	Eflatun Pınar	Plattform	8,8	6,5	nein	nein	ja	ja	nein	<p>Gesamtfläche der südlich im Teich gelegenen Plattform von 57,2 m² minus 19,8 m² abzüglich Randbereich zum Wasser von jeweils 100 cm, nach Steinplan Bachmann – Özenir 2004, 114 Abb. 37</p>
30	Eflatun Pınar	Fassade	> 2	> 2	nein	nein	ja	nein	ja	<p>Visionscape: Annähernder Halbkreis mit r max. 400 m und Geländeform. Von Osten ab ca. 80 m, von Norden ab 0 m, von Westen ab ca. 100 m, von Süden ab ca. 100 m, von Südwesten entlang des Tals etwa 400 m sichtbar, abzüglich Bereiche, in denen keine Aufstellung möglich war (Wasserfläche, Bachverlauf, Mauer ca. 3.500 m²)</p> <p>Sound-/Smell-/Multiscape: Da unmittelbar vor den Bildwerken der Fassade der Teich beginnt, wurden für diesen Bereich keine Sound-/Smell-/Multiscapes ermittelt. Hier konnten weder Musizieren- noch Geruchsherde stehen (o. Abb.)</p>
30	Eflatun Pınar	Innenraum hinter Fassade	5	3,5	nein	nein	ja	nein	ja	<p>Innenraum hinter Fassade, nach Steinplan Bachmann – Özenir 2004, 114 Abb. 37 (o. Abb.)</p>

I-Nr.	Flächengröße in Quadratmeter						Menschenmenge (2,5/0,8 Personen pro Quadratmeter)						
	Vision	Sound	Smell	Multi	Ebene vor Bildwerk	Vision 2,5	Vision 0,8	Sound 2,5	Sound 0,8	Smell 2,5	Smell 0,8	Multi 2,5	Multi 0,8
1	155.000,00	104.000,00	7.280,00	96,00	nein	387.500,00	124.000,00	260.000,00	83.200,00	18.200,00	5.824,00	240,00	76,80
9	14.000,00	282.743,00	7.280,00	50,00	nein	35.000,00	11.200,00	706.857,50	226.194,40	18.200,00	5.824,00	125,00	40,00
30	90.560,00	279.244,00	6.540,00	6.540,00	nein	226.400,00	72.448,00	698.110,00	223.395,20	16.350,00	5.232,00	16.350,00	5.232,00
30	37,40	37,40	37,40	37,40	nein	93,50	29,92	93,50	29,92	93,50	29,92	93,50	29,92
30	80.000,00				nein	200.000,00	64.000,00						
30	17,50	17,50	17,50	17,50	nein	43,75	14,00	43,75	14,00	43,75	14,00	43,75	14,00

I-Nr.	Name	Ausrichtung auf...	Maße in m		Geländemerkmale in Visionscape					Art und Beschreibung der Fläche (Visionscape r 180 m < 2 m/400 m > 2 m; Soundscape r 300 m; Smellscape [Geruchsfahne L 200 m, 20°-Segment, r 10 m um Emissär])	
			H/L	B	Fels	Spalte	Quelle	Fluss	Siedlung		
34	Fraktn	Felsbild	< 2	> 2	ja	ja?	ja	ja	ja	nein (außerhalb Visionscape)	<p>Visionscape: Annähernder Halbkreis mit r max. 180 m</p> <p>Soundscape: Annähernder Halbkreis mit r 300 m, nur ca. 50 m über die Geländekante hinaus</p> <p>Smellscape: Emissär bei Felsbild, Verlauf der Geruchsfahne entlang der Geländestufe</p> <p>Multiscape: Schnittmenge der Vision-, Sound- und Smellscape</p> <p>Negatives Ortsraumpotential: Bachlauf ca. 3.500 und 1.850 m²; Flanke der Geländestufe ca. 2.800 m² bzw. anteilig</p>
35	Gávurkalesi	Felsbild	> 2	> 2	ja	ja	nein	ja	ja	ja	<p>Visionscape: Kreissegment mit r max. 400 m und abfallendes Gelände, dadurch Sichtschatten am Hang unterhalb und von oberhalb</p> <p>Soundscape: Kreissegment mit r max. 300 m, Ausbreitung auf Hügelrücken durch Felswand eingeschränkt</p> <p>Smellscape: Emissär bei Felsbild, Verlauf von windgeschützter Ecke nach Westen</p> <p>Multiscape: Schnittmenge der Vision-, Sound- und Smellscape in der Ebene vor den Felsbildern</p> <p>Negatives Ortsraumpotential: Sichtschatten am Hangfuß ca. 3.450 m², Gewässer ca. 3.900 m² bzw. anteilig</p>
37	Gölpnár	Teich	> 2	> 2	nein	nein	ja	nein	ja?	nein	<p>Visionscape: Vollkreis r 400 m</p> <p>Soundscape: Vollkreis r 300 m</p> <p>Smellscape (entspricht Multiscape): Geländeform konnte nicht erkannt werden, Emissär an Nordwestseite des Damms</p> <p>Negatives Ortsraumpotential: Wasserfläche von ca. 1.1.500 m² bzw. anteilig</p>
38	Hanyeri	Felsbild	> 2	> 2	ja	nein	ja	ja	ja	nein	<p>Visionscape: Kreissegment mit r max. 400 m und abfallendes Gelände, dadurch Sichtschatten am Hang unterhalb, am Hang gegenüber nur beschränkte Sicht</p> <p>Soundscape: Kreissegment mit r max. 300 m</p> <p>Smellscape: Emissär bei Felsbild, Abtrag nach Norden hangaufwärts in einen kleinen Taleinschnitt</p> <p>Multiscape: Schnittmenge der Vision-, Sound- und Smellscape in der Ebene vor Felsbild</p>
39	Hatip	Felsbild	> 2	> 2	ja	ja	ja	ja	ja	ja	<p>Visionscape: Kreissegment mit r max. 180 m angepasst an Geländeform, abgearbeitete Fläche des Bildes zwar größer als 2 m, doch schlechte Erkennbarkeit des Felsbildes</p> <p>Soundscape: Kreissegment mit r max. 300 m, über Geländestufe nur ca. 50 m hinaus reichend</p> <p>Smellscape: Emissär bei Felsbild, Abtrag nach Südost entlang der Hangkante</p> <p>Multiscape: Schnittmenge der Vision-, Sound- und Smellscape in der Ebene</p>
40	Hemite	Felsbild	< 2	< 2	ja	nein	nein	ja	ja	nein	<p>Visionscape: Kreissegment mit r max. 180 m angepasst an Geländeform und Flussverlauf, der wahrscheinlich ähnlich wie heute, da Engstelle</p> <p>Soundscape: Kreissegment mit r max. 300 m</p> <p>Smellscape: Emissär vor dem Felsbild, Abtrag nach Südost parallel zum Fluss</p> <p>Multiscape: Schnittmenge der Vision-, Sound- und Smellscape in der Ebene</p> <p>Negatives Ortsraumpotential: 31.800 m² für Flussbett bzw. anteilig</p>

I-Nr.	Flächengröße in Quadratmeter						Menschenmenge (2,5/0,8 Personen pro Quadratmeter)						
	Vision	Sound	Smell	Multi	Ebene vor Bildwerk	Vision 2,5	Vision 0,8	Sound 2,5	Sound 0,8	Smell 2,5	Smell 0,8	Multi 2,5	Multi 0,8
34	28.000,00	134.850,00	7.280,00	2.700,00	nein	70.000,00	22.400,00	337.125,00	107.880,00	18.200,00	5.824,00	6.750,00	2.160,00
35	111.160,00	137.000,00	530,00	338,00	1.610,00	277.900,00	88.928,00	342.500,00	109.600,00	1.325,00	424,00	845,00	270,40
37	491.155,00	271.243,34	7.280,00	7.280,00	nein	1.227.887,50	392.924,00	678.108,35	216.994,67	18.200,00	5.824,00	18.200,00	5.824,00
38	54.600,00	142.000,00	7.280,00	327,00	780,00	136.500,00	43.680,00	355.000,00	113.600,00	18.200,00	5.824,00	817,50	261,60
39	33.000,00	133.680,00	7.280,00	3.080,00	nein	82.500,00	26.400,00	334.200,00	106.944,00	18.200,00	5.824,00	7.700,00	2.464,00
40	27.700,00	130.600,00	7.280,00	5.500,00	nein	69.250,00	22.160,00	326.500,00	104.480,00	18.200,00	5.824,00	13.750,00	4.400,00

I-Nr.	Name	Ausrichtung auf...	Maße in m		Geländemerkmale in Visionscape					Siedlung	Art und Beschreibung der Fläche (Visionscape r 180 m < 2 m/400 m > 2 m; Soundscape r 300 m; Smellscape [Geruchsfahne L 200 m, 20°-Segment, r 10 m um Emissär])
			H/L	B	Fels	Spalte	Quelle	Fluss			
41	Imamkulu	Felsbild	> 2	> 2	nein	nein	nein	ja (saisonal)	nein	nein	<p>Visionscape: Kreissegment mit r max. 160 m, verkürzt wegen Gefälle des Hanges</p> <p>Soundscape: Kreissegment r max. 300 m, auf Geländestufe noch bis in ca. 50 m Entfernung von Felsbild</p> <p>Smellscape: Emissär vor dem Felsbild, annähernd hangparallel</p> <p>Multiscape: Schnittmenge der Vision-, Sound- und Smellscape</p> <p>Negatives Ortsraumpotential: ca. 570 m² Felskante und 1.800 m² Bachbett (nur in Soundscape)</p>
42	Karabel	Felsbild	> 2	< 2	ja	nein	nein	ja (saisonal)	nein	nein	<p>Visionscape: Kreissegment mit r max. 400 m</p> <p>Soundscape: Kreissegment mit r max. 300 m und abfallendes Gelände, durch Felswand Schall beschränkt</p> <p>Smellscape: Emissär vor dem Felsbild, annähernd hangparallel</p> <p>Multiscape: Schnittmenge der Vision-, Sound- und Smellscape</p> <p>Negatives Ortsraumpotential: abfallendes Gelände, dadurch ca. 11.370 m² Sichtschatten am Hang unterhalb bzw. anteilig (nur in Visionscape)</p>
48	Keben	Felsbild	< 2	< 2	ja	nein	nein	nein	nein	nein	<p>Visionscape: Kreissegment mit r max. 180 m, ebene Fläche im Bereich des Wegs ca. 385 m²</p> <p>Soundscape: Kreissegment mit r max. 300 m, an Geländestufe ca. 50 m weit hörbar, beschränkt durch Felsen</p> <p>Smellscape: Geruchsfahne, Abtrag angepasst an Geländeform hangaufwärts, Ortsraumpotential sicher geringer als mathematisch ermittelter Wert</p> <p>Multiscape: Schnittmenge der Vision-, Sound- und Smellscape in ebenerem Bereich des Weges</p>
51	Kuşaklı	Quellaustritt	> 2	> 2	nein	nein	ja	nein	nein	nein	<p>Visionscape: Umkreis mit r max. 400 m, Anpassung an Geländeform</p> <p>Soundscape: Umkreis r max. 300 m</p> <p>Smellscape: Geruchsfahne, Abtrag hangaufwärts</p> <p>Negatives Ortsraumpotential: abfallendes Gelände, dadurch Sichtschatten, Wasserfläche ca. 18.200 m² und Steilkanten von 13.000 m² bzw. anteilig</p>
51	Kuşaklı	Felsbrocken (sog. ^{Naq} juwaşı) mit Ebene/Bau	> 2	> 2	ja?	nein	nein	nein	nein	nein	<p>Visionscape: Umkreis r max. 400 m</p> <p>Soundscape: Umkreis r max. 300 m</p> <p>Smellscape: Geruchsfahne, Emissär an Felsbrocken</p> <p>Multiscape: Kombination der Scapes mit der Ebene, auf der die Felsbrocken sich befinden</p> <p>Negatives Ortsraumpotential: Abfallendes Gelände mit Sichtschatten am Hang unterhalb (ca. 16.700 m², Polygone in Google Earth; eigene GPS-Markierung), Wasserfläche (ca. 18.200 m²) und Steilkante (15.600 m²) bzw. anteilig sowie Ebene, auf der die elektrische Kartierung Baustrukturen erbrachte</p>
51	Kuşaklı	Innenraum: Bau am sog. ^{Naq} juwaşı	74	45	nein	nein	nein	nein	nein	nein	<p>Innenraum des elektrisch kartierten Baus nach Maßangabe (z. B. Lorra – Strümpel 1999, 108 Abb. 36; Wilhelm 2015, 95). Auf der referenzierten Karte erscheint das Innenmaß deutlich kleiner (ca. 1.335 m²), s. referenzierter Plan bei Scapes des sog. ^{Naq}juwaşı</p>

I-Nr.	Flächengröße in Quadratmeter						Menschenmenge (2,5/0,8 Personen pro Quadratmeter)						
	Vision	Sound	Smell	Multi	Ebene vor Bildwerk	Vision 2,5	Vision 0,8	Sound 2,5	Sound 0,8	Smell 2,5	Smell 0,8	Multi 2,5	Multi 0,8
41	28.350,00	152.860,00	7.280,00	4.870,00	nein	70.875,00	22.680,00	382.150,00	122.288,00	18.200,00	5.824,00	12.175,00	3.896,00
42	97.230,00	95.500,00	7.280,00	4.050,00	nein	243.075,00	77.784,00	238.750,00	76.400,00	18.200,00	5.824,00	10.125,00	3.240,00
48	30.400,00	134.000,00	7.280,00	144,00	385,00	76.000,00	24.320,00	335.000,00	107.200,00	18.200,00	5.824,00	360,00	115,20
51	369.249,00	271.667,00	6.747,00	6.747,00	nein	923.122,50	295.399,20	679.167,50	217.333,60	16.867,50	5.397,60	16.867,50	5.397,60
51	383.190,00	259.093,00	6.560,00	556,00	nein	957.975,00	306.552,00	647.732,50	207.274,40	16.400,00	5.248,00	1.390,00	444,80
51	3.330,00	3.330,00	3.330,00	3.330,00	nein	8.325,00	2.664,00	8.325,00	2.664,00	8.325,00	2.664,00	8.325,00	2.664,00

I-Nr.	Name	Ausrichtung auf...	Maße in m		Geländemerkmale in Visionscape					Art und Beschreibung der Fläche (Visionscape r 180 m < 2 m/400 m > 2 m; Soundscape r 300 m; Smellscape [Geruchsfahne L 200 m, 20°-Segment, r 10 m um Emissär])	
			H/L	B	Fels	Spalte	Quelle	Fluss	Siedlung		
51	Kuşaklı	Kombination von Teich und sog. <i>Mağyuvası</i>	> 2	> 2	nein	nein	ja	nein	nein	nein	Visionscape: Berechnete Schnittmenge der Visionscapes, mit jeweils r max. 400 m, sowie relativ ebener Bereich der Hügelkuppe vor sog. <i>Mağyuvası</i> mit Bebauung Negatives Ortsraumpotential: Wasserfläche ca. 18.200 m ² und Steilkante von ca. 10.870 m ² bzw. anteilig (o. Abb.)
53	Malkaya	Felsbild	> 2	> 2	nein	nein	nein	nein	nein	nein	Visionscape: Vollkreis mit r 400 m Soundscape: Vollkreis mit r max. 300 m, keine Beschränkung Smellscape: Emissär vor dem Felsbild, vermutlich mit Fallwinden vom Hang in Ebene getragen Multiscap: Schnittmenge der Vision-, Sound- und Smellscape, entspricht Smellscape
55A	Sirkeli 1	Felsbild	< 2	< 2	ja	ja	nein	nein	ja	ja	Visionscape: Annähernder Viertelkreis mit r max. 180 m und ebene Geländeform Soundscape: Kreissegment mit r max. 300 m (Polygon in Google Earth; eigene GPS-Markierungen) Smellscape: Emissär vor dem Felsbild, Abtrag in Ebene Multiscap: Schnittmenge der Vision-, Sound- und Smellscape Negatives Ortsraumpotential: Sichtschaten, Schallbeschränkung auf ca. 50 m durch Felswand, Flussverlauf wie auf Plan rekonstruiert
55B	Sirkeli 2	Felsbild	< 2	< 2	ja	ja	nein	nein	ja	ja	Visionscape: Annähernder Viertelkreis mit r max. 180 m und ebene Geländeform Soundscape: Kreissegment mit r max. 300 m (Polygon in Google Earth; eigene GPS-Markierungen) Smellscape: Emissär vor dem Felsbild, Abtrag in Ebene Multiscap: Schnittmenge der Vision-, Sound- und Smellscape Negatives Ortsraumpotential: Sichtschaten, Schallbeschränkung auf ca. 50 m durch Felswand, Flussverlauf wie auf Plan rekonstruiert
56	Suratkaya	Felsbild unter Abris	17	9	ja	nein	ja (saisonal)	nein	nein	nein	Visionscape: Schriftzeichen lediglich im Bereich des Innenraums des Abris sichtbar Soundscape: Vollkreis mit r max. 300 m, durch Echo verstärkt? Smellscape: Emissär vor dem Felsbild, Abtrag hangaufwärts Multiscap: Schnittmenge der Vision-, Sound- und Smellscape (entspricht Visionscape) Negatives Ortsraumpotential: Gelände mit zerklüfteter Wollsackverwitterung mit wenig Aufstiehungspotential (berücksichtigt v. a. bei Visionscape)
57A	Taşçı A	Felsbild	< 2	> 2	ja	ja	nein	nein	ja	nein	Visionscape: Fläche mit L max. 180 m von Felsbild Soundscape: Fläche mit L max. 300 m von Felsbild Smellscape: Emissär vor dem Felsbild, Abtrag parallel zum Fluss Multiscap: Schnittmenge der Vision-, Sound- und Smellscape Negatives Ortsraumpotential: Enges Tal mit steilen Hängen, Flussverlauf etwa wie heute; für Flussbett Abzug ca. 570 m ² bzw. anteilig (Polygone in Google Earth; eigene GPS-Markierung)

I-Nr.	Flächengröße in Quadratmeter						Menschenmenge (2,5/0,8 Personen pro Quadratmeter)						
	Vision	Sound	Smell	Multi	Ebene vor Bildwerk	Vision 2,5	Vision 0,8	Sound 2,5	Sound 0,8	Smell 2,5	Smell 0,8	Multi 2,5	Multi 0,8
51	176.330,00				8.270,00	440.825,00	141.064,00						
53	502.655,00	282.743,00	7.280,00	7.280,00	nein	1.256.637,50	402.124,00	706.857,50	226.194,40	18.200,00	5.824,00	18.200,00	5.824,00
55A	24.000,00	134.800,00	7.280,00	5.670,00	nein	60.000,00	19.200,00	337.000,00	107.840,00	18.200,00	5.824,00	14.175,00	4.536,00
55B	26.000,00	133.540,00	7.280,00	5.450,00	nein	65.000,00	20.800,00	333.850,00	106.832,00	18.200,00	5.824,00	13.625,00	4.360,00
56	153,00	282.743,00	7.280,00	153,00	153,00	382,50	122,40	706.857,50	226.194,40	18.200,00	5.824,00	382,50	122,40
57A	12.190,00	33.530,00	7.040,00	4.060,00	134,00	30.475,00	9.752,00	83.825,00	26.824,00	17.600,00	5.632,00	10.150,00	3.248,00

I-Nr.	Name	Ausrichtung auf...	Maße in m		Geländemerkmale in Visionscape					Art und Beschreibung der Fläche (Visionscape r 180 m < 2 m/400 m > 2 m; Soundscape r 300 m; Smellscape [Geruchsfahne L 200 m, 20°-Segment, r 10 m um Emissär])	
			H/L	B	Fels	Spalte	Quelle	Fluss	Siedlung		
57B	Taşçı B	Felsbild	< 2	< 2	nein	ja	nein	ja	ja	nein	<p>Visionscape: Fläche mit L max. 180 m von Felsbild</p> <p>Soundscape: Fläche mit L max. 300 m von Felsbild</p> <p>Smellscape: Emissär vor dem Felsbild, Abtrag parallel zum Fluss</p> <p>Multiscape: Schnittmenge der Vision-, Sound- und Smellscape</p> <p>Negatives Ortsraumpotential: Enges Tal mit steilen Hängen, Flussverlauf etwa wie heute; für Flussbett Abzug ca. 980 m² bzw. anteilig (Polygone in Google Earth; eigene GPS-Markierung)</p>
57A+B	Taşçı A + B	Überschneidung der Sichtbereiche von A und B	< 2	< 2	ja	ja	nein	ja	ja	nein	<p>Visionscape: Berechnete Überschneidung der Visionscapes von A und B</p> <p>Negatives Ortsraumpotential: Flussbett (o. Abb.)</p>
62	Yalbürt	Wasserbecken	> 2	> 2	nein	nein	ja	ja?	ja?	nein	<p>Visionscape: Umfeld mit r max. 400 m</p> <p>Soundscape: Vollkreis mit r max. 300 m</p> <p>Smellscape: Emissär am Beckenrand, Abtrag hangaufwärts</p> <p>Negatives Ortsraumpotential: Steilbereich ca. 7.000 m², Becken ca. 105 m² bzw. anteilig (Polygon in Google Earth; eigene GPS-Markierung)</p>
63	Yazılıkaya	Torbau III: (Ebene) Fläche auf der Hangkuppe	> 2	> 2	ja	ja	nein	nein	nein	ja	<p>Visionscape: Annähernder Halbkreis mit r max. 400 m</p> <p>Soundscape: Vollkreis mit r 300 m</p> <p>Smellscape: Emissär vor Torbau, Abtrag hangparallel</p> <p>Multiscape: Schnittmenge der Vision-, Sound- und Smellscape in Ebene</p> <p>Negatives Ortsraumpotential: Schattenshatten, steile Felsen, Gebäude/Wandbereiche, ca. 9.000 m² bzw. anteilig (Abmessung in Google Earth und an referenziertem Plan Seeher 2011, 18 Abb. 10)</p>
63	Yazılıkaya	Fläche 1: Innenraum des zentralen Hofes von Gebäude II/IV	12	10	ja	ja	nein	nein	nein	ja	<p>Innenraum: Gesamtfläche abzüglich Fläche des Podestes von 2,25 m², Abmessung in Google Earth an referenziertem Plan Seeher 2011, 18 Abb. 10</p>
63	Yazılıkaya	Fläche 2/3: Innenraum Kammer A: gesamt			ja	ja	nein	nein	nein	ja	<p>Visionscape: Gesamtfläche abzüglich Fläche der Kammer D und Felsblöcke vor Durchgang zu Kammer B, Abmessung in Google Earth an referenziertem Plan Seeher 2011, 18 Abb. 10</p> <p>Sound-/Smellscape: Über die Kammer hinaus in angrenzenden Bereichen wahrnehmbar</p>
63	Yazılıkaya	Fläche 4: Innenraum Kammer A: Sichtbereich Nr. 65/66			ja	ja	nein	nein	nein	ja	<p>Innenraum: Sichtbereich Nr. 65/66, Abmessung in Google Earth an referenziertem Plan Seeher 2011, 18 Abb. 10</p>

I-Nr.	Flächengröße in Quadratmeter						Menschenmenge (2,5/0,8 Personen pro Quadratmeter)							
	Vision	Sound	Smell	Multi	Ebene vor Bildwerk		Vision 2,5	Vision 0,8	Sound 2,5	Sound 0,8	Smell 2,5	Smell 0,8	Multi 2,5	Multi 0,8
57B	4.050,00	45.300,00	6.915,00	80,00	nein		10.125,00	3.240,00	113.250,00	36.240,00	17.287,50	5.532,00	200,00	64,00
57A + B	2.450,00						6.125,00	1.960,00						
62	147.895,00	275.638,00	6.570,00	6.570,00	rezente Überprüfung		369.737,50	118.316,00	689.095,00	220.510,40	16.425,00	5.256,00	16.425,00	5.256,00
63	238.680,00	273.743,00	7.280,00	510,00	1.400,00		596.700,00	190.944,00	684.357,50	218.994,40	18.200,00	5.824,00	1.275,00	408,00
63	117,75	117,75	117,75	117,75			294,38	94,20	294,38	94,20	294,38	94,20	294,38	94,20
63	300,00	500,00	500,00	300,00			750,00	240,00	1.250,00	400,00	1.250,00	400,00	750,00	240,00
63	130,00	130,00	130,00	130,00			325,00	104,00	325,00	104,00	325,00	104,00	325,00	104,00

I-Nr.	Name	Ausrichtung auf...	Maße in m		Geländemerkmale in Visionscape					Art und Beschreibung der Fläche (Visionscape r 180 m < 2 m/400 m > 2 m; Soundscape r 300 m; Smellscape [Geruchsfahne L 200 m, 20°-Segment, r 10 m um Emissär])	
			H/L	B	Fels	Spalte	Quelle	Fluss	Siedlung		
63	Yazılıkaya	Fläche 5: Innenraum Kammer A: Sichtbereich Nr. 40–46			ja	ja	nein	nein	nein	ja	Innenraum: Sichtbereich Nr. 40–46, Abmessung in Google Earth an referenziertem Plan Seeher 2011, 18 Abb. 10
63	Yazılıkaya	Innenraum Kammer A: Sichtbereich des Zugangs zu Kammer B			ja	ja	nein	nein	nein	ja	Innenraum: Sichtbereich des Zugangs zu Kammer B vor den Mischwesen Nr. 67/68, Abmessung in Google Earth an referenziertem Plan Seeher 2011, 18 Abb. 10 (o. Abb.)
63	Yazılıkaya	Fläche 6/7: Innenraum Kammer B: gesamt			ja	ja	nein	nein	nein	ja	Innenraum: Gesamtfläche, Abmessung in Google Earth an referenziertem Plan Seeher 2011, 18 Abb. 10
63	Yazılıkaya	Fläche 8: Innenraum Kammer D: gesamt			ja	ja	nein	nein	nein	ja	Innenraum: Gesamtfläche, Abmessung in Google Earth an referenziertem Plan Seeher 2011, 18 Abb. 10

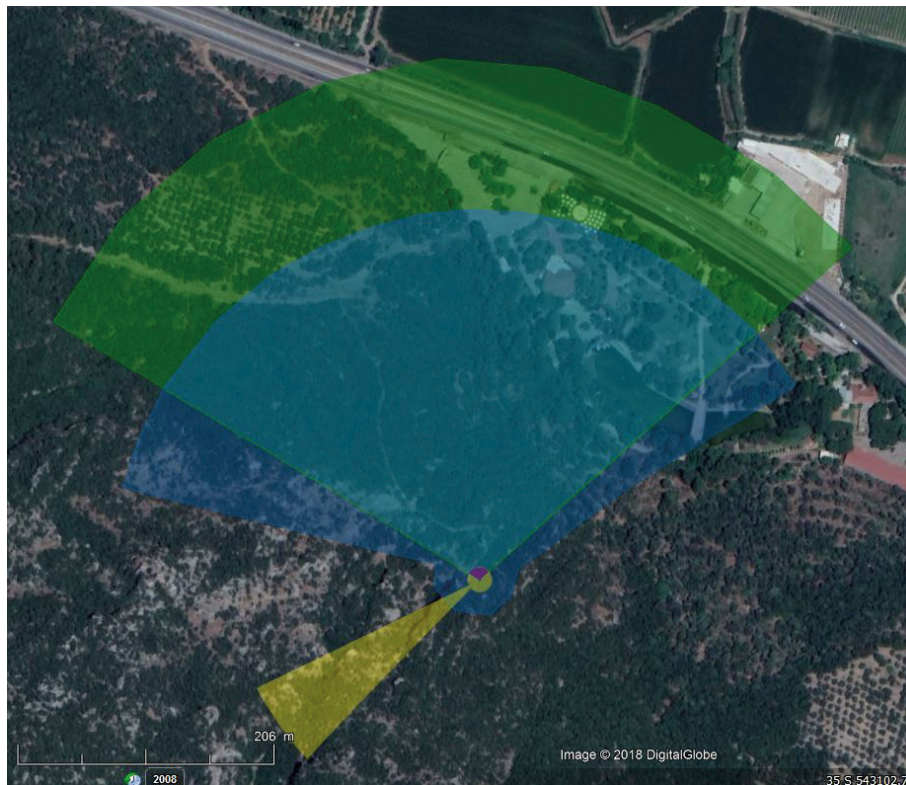
I-Nr.	Flächengröße in Quadratmeter						Menschenmenge (2,5/0,8 Personen pro Quadratmeter)							
	Vision	Sound	Smell	Multi	Ebene vor Bildwerk		Vision 2,5	Vision 0,8	Sound 2,5	Sound 0,8	Smell 2,5	Smell 0,8	Multi 2,5	Multi 0,8
63	180,00	180,00	180,00	180,00			450,00	144,00	450,00	144,00	450,00	144,00	450,00	144,00
63	65,00	65,00	65,00	65,00			162,50	52,00	162,50	52,00	162,50	52,00	162,50	52,00
63	75,00	175,00	175,00	75,00			187,50	60,00	437,50	140,00	437,50	140,00	187,50	60,00
63	55,00	55,00	55,00	55,00			137,50	44,00	137,50	44,00	137,50	44,00	137,50	44,00

KATALOG DER IMMOBILEN OBJEKTE (I-NR.)



Karte 1 Kartengrundlage Google Earth, Image © 2018 Landsat/Copernicus – Bearbeitung B. Hemeier

I-Nr.	Fundort	Bildwerk	I-Nr.	Fundort	Bildwerk
1	Akpınar	Felsbild	34	Fıraktın	Felsbild
2	Alaca Höyük	Durchgang	35	Gâvurkalesi	Felsbild
3	Aleppo	Postgroßreichszeitlich	36	Göllüce	Teich/Staudamm
4	Altınyayla	Stele	37	Gölpınar	Teich/Staudamm
5	Arifegazili/Bişek	Becken	38	Hanyeri	Felsbild
6	Atabey	Stele	39	Hatip	Felsbild
7	'Ayn Dāra	Postgroßreichszeitlich	40	Hemite	Felsbild
8	Beşkardeş	Felsbild	41	Imamkulu	Felsbild
9	Beyköy	Felsbild	42	Karabel	Felsbild
10	Boğazkale, Kampf- szene 1	Intramural	43	Karakız	Steinbruch
11	Boğazkale, Kampf- szene 2	Intramural	44	Karakuyu	Teich/Staudamm
12	Boğazkale, Rundbau	Intramural	45	Karasu	Postgroßreichszeitlich
13	Boğazkale, Stelen- basen 1, 2	Stele	46	Karga	Stele
14	Boğazkale, Quell- grotte	Intramural	47	Kayalıpınar	Durchgang
15	Boğazkale, Löwen	Intramural	48	Keben	Felsbild
16	Boğazkale, Tempel- komplex 5	Intramural	49	Kızıldağ	Postgroßreichszeitlich
17	Boğazkale, Tempel 3	Durchgang	50	Köylütolu Yayla	Teich/Staudamm
18	Boğazkale, Königstor	Durchgang	51	Kuşaklı	Teich/Staudamm
19	Boğazkale, Yerkapı/ Sphinxtor	Durchgang	52	Malatya	Postgroßreichszeitlich
20	Boğazkale, Löwentor	Durchgang	53	Malkaya	Felsbild
21	Boğazkale, Südburg Kammer 2	Intramural	54	Ortaköy	Durchgang
22	Boğazkale, Nişantaş	Felsbild	55	Sirkeli	Felsbild
23	Çağdın	Stele	56	Suratkaya	Felsbild
24	Çalapverdi	Stele	57	Taşçı	Felsbild
25	Camiz	Höhle	58	Tell Açıana	intramural
26	Çay	Stele	59	Torbalı	Stele
27	Delihasanlı	Stele	60	Troia	Höhle
28	Derbent	Becken	61	Yağrı	Stele
29	Dokuz	Becken	62	Yalburt	Teich/Staudamm
30	Eflatun Pınar	Teich/Staudamm	63	Yazılıkaya	Felsbild
31	Emirgazi	Stele (Altäre)	64	Yekbaş, Götting	Stele
32	Ermenek	Felsbild	65	Yekbaş, Füße	Stele
33	Fassılar	Stele	66	Yesemek	Steinbruch



Akpinar. Kartengrundlage Google Earth, Image © 2018 Digital Globe und eigene GPS-Messungen – Bearbeitung B. Hemeier

Visionscape (grün)

Kreissegment angepasst an Geländeform, Sichtbarkeit L 400 m, steiles Gelände ohne Ebene vor Felsbild

Soundscape (blau)

Kreissegment mit r 300 m, angepasst an Geländeform, bei der Klang an Steilwand abgeprallt sein dürfte, aber dennoch über die Visionscape hinausreichte

Smellscape (gelb)

Vollkreissegment r 10 m für Smellscape, Segment von 20° mit L 200 m; Brandherd nah vor Felsbild, Ausrichtung der Fahne hangaufwärts entlang des Bergeinschnitts

Multiscape (lila)

Schnittmenge der Vision-, Sound- und Smellscape



Blick vom Felsbild © B. Hemeier, 2011

1 AKPINAR (BEI MANISA) FELSBILD MIT THRONENDEM GOTT/THRONENDER GÖTTIN?

Kalkstein, mittelgrau

Äußere, eher rechteckige Nische: B (max.) 4,60 m;
H 7,75 m

Innere, gewölbte Nische unregelmäßig: H (Figur) ca.
4,30 m

Sichtbarkeit: sichtbar

Wasserbezug: Quellaustritt unterhalb?

Lage im Ortsraum: Die Figur thront an einem steilen Hang oberhalb der Ebene, die sie weitläufig überblickt. Zu ihren Füßen, etwa 96 Höhenmeter tiefer in der Ebene, befindet sich ein Quellaustritt. Eigene GPS-Messung 2011: Monument H 133 m üNN, Ebene H 37 m üNN. Zeitgenössische Siedlungsspuren sind in der Umgebung keine bekannt.

Stark verwitterte Darstellung einer wohl sitzenden, frontalsichtigen weiblichen Figur in einer Nische, die halbplastisch herausgearbeitet wurde. Die zweiteilige Nische ist nur sehr grob zurechtgehauen und besteht aus einer gewölbten inneren und einer eckigen äußeren. Ein Vergleich für derartige Plastizität und Nischen fehlt. Aufgrund dieses Mangels und der sehr groben Ausführung steht zu vermuten, dass das Bildwerk möglicherweise nach dem Ende der hethitischen Zeit sekundär umgearbeitet wurde. Nach Haas 1982, 69 f. inspirierte dieses Felsbild die griechische Sage um die Niobe.

Rechts außerhalb der Nische zwei hieroglyphenluwische Inschriften, die linke, fast quadratisch eingetieft in flachem Felsbild AKPINAR 1, linksläufig als EXERCITUS-*mu* REX+FILIUS (Name des »Ku[wa]lanamuwa, Königssohn« zu lesen). Dieser Prinz ist von den Bildwerken Hanyeri und Imamkulu bekannt.

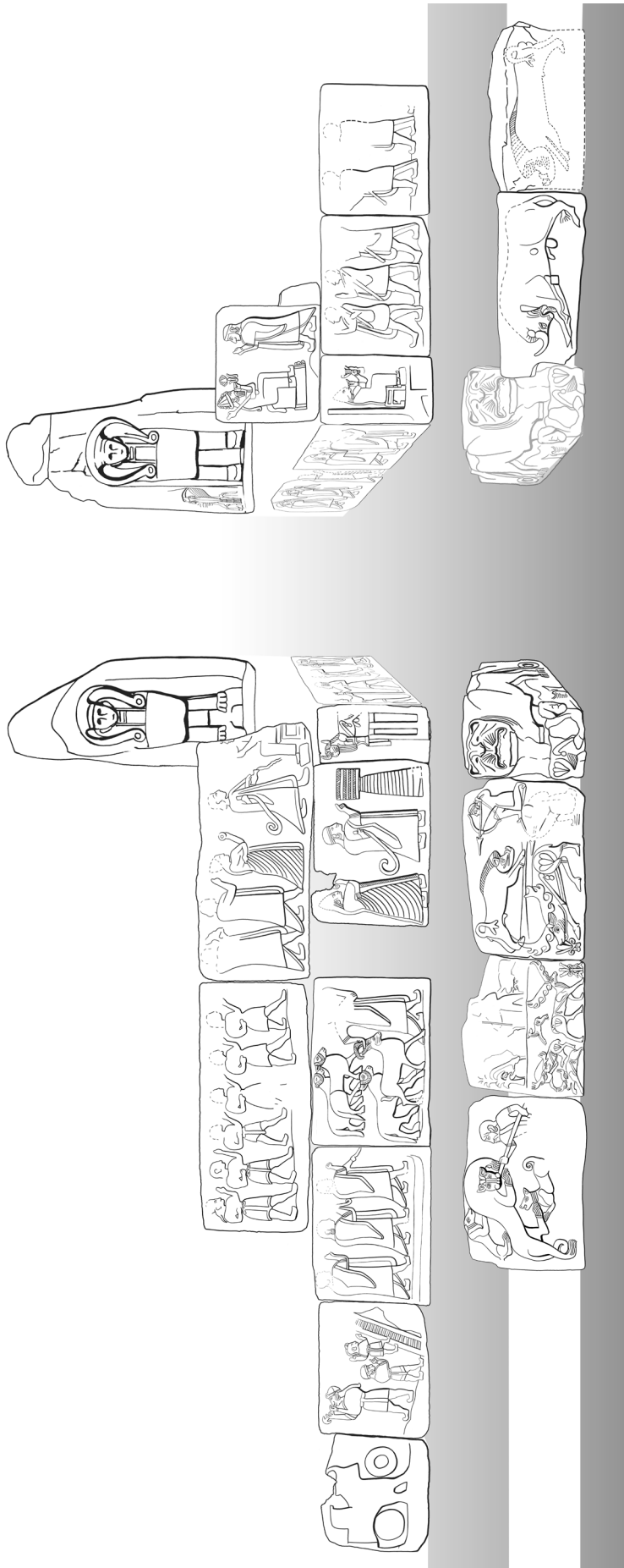
AKPINAR 2, auf Schoßhöhe etwa 3 m rechts in Ritztechnik ist linksläufig und zweikolumnig. Der linke Teil ist stark zerstört und nicht lesbar, rechts: *285: *zu(wa)*; *439: *wa/i*; *39: *tà*; *254 als Titulatur *NAGIRU*-Herold, nach Kohlmeyer ergibt das den Namen Zuwaza (vgl. KUB 5.11 IV 39, Orakeltext, CTH 563 und KUB 44. 21 IV 2); Hawkins 2015, 2 f. »Zuwani, eunuch, ...«

Jüngeres Großreich, Prinz Kuwalanamuwa (ca. 1323). Eine Person dieses Namens ist belegt in KUB 14. 16 Vs. I 9–14 knapp vor Amtsantritt Muršilis II., vgl. I-Nr. 41

Literatur: Weber 1880, 36–41; Bossert 1942, 58; Bossert 1946, 70–73. 75; Akurgal 1961, 80; Bittel 1976a, 188. 334; Haas 1982, 69 f.; Güterbock – Alexander 1983, 29–32; Kohlmeyer 1983, 28–34; Poetto 1988, 171–176; Ehringhaus 2005, 84–87; Arroyo Cambronero 2014, 120–122; Hawkins 2015, 2 f. Bilgin online



© B. Hemeier, 2011; Zeichnung: Kay Kohlmeyer, 1983



Alaca Höyük © Rekonstruktionszeichnung nach Bossert 1942 von D. Greinert – B. Hemeier, 2018

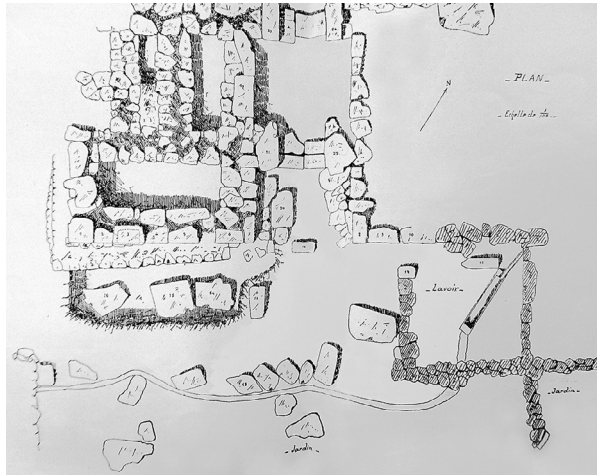
2 ALACA HÖYÜK, SPHINXTORAREAL BAUDEKOR DES SPHINXTORES

Basalt oder Andesit (alle Blöcke)

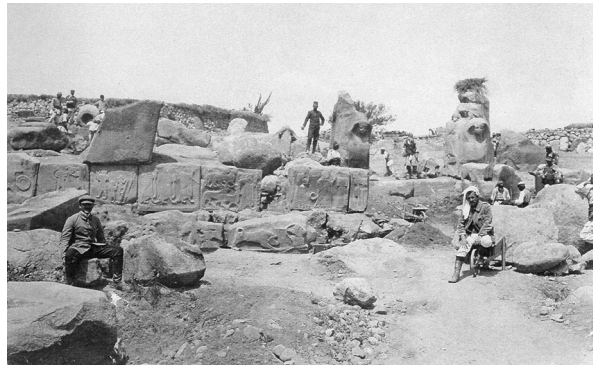
Szenen H ca. 1,2 m; Durchgangsbreite (außen) 4,40 m; Durchgangsbreite (innen) 3,3 m; Innenraum des Tores: L 5,5 m; B 6,5 m. Die Fläche zwischen den äußeren Wänden misst ca. 6,5 m × 6,5 m.

Sichtbarkeit: sichtbar

Wasserbezug: nein



© Macridy 1908, Plan 1



© Schachner 2011a, 22 Abb. 3 zu Ausgrabungssituation

Lage im Ortsraum: Am Übergang zwischen der inneren und äußeren Oberstadt auf der Außenseite der Stadtmauer gelegen sowie spärliche Reste auf der Innenseite. Davor wahrscheinlich Wohnbebauung, was eine Interpretation als Prozessionsstor nahelegt. Breyer 2011, 432 verweist auf die ägyptische Funktion von Sphingen als rahmendes Bildwerk an Prozessionsstraßen.

Zahlreiche weitere Blöcke deuten darauf hin, dass der Bereich noch weiter bildlich gestaltet war. Die Aufstellung dieser Blöcke kann nur teilweise rekonstruiert werden.

Verschiedene Szenen des Ritualgeschehens mit Festzug und Adoration vor mindestens fünf Gottheiten, zwei auf der West-, zwei auf der Ostseite sowie in einer jüngeren Phase Jagdgeschehen mit ggf. einer weiteren Adoration.

Zwei Gestaltungsphasen: innerer Bereich wohl zwischen dem Ende des althethitischen Reiches und dem Beginn des Älteren Großreiches (ca. 1550–1480) entstanden.

Vorgelagertes Jagdgeschehen: Jüngeres Großreich

Die Datierung wird widersprüchlich diskutiert (z. B. Schachner 2012, 137–141: 15./14. Jh.?.; Taracha 2012b, 109: Jüngeres Großreich, ca. 2. Hälfte 13. Jh.). Der Stier auf dem Postament begründet aufgrund seiner Ähnlichkeit zur Darstellung auf der İnandik-Vase (**PM-Nr. 88**) eine Datierung vor dem Jüngeren Großreich. Der Löwe als zweisichtiger Abschluss wird aufgrund seiner stilistischen Erscheinung zwar ebenfalls älter als die Exemplare aus Boğazkale bzw. Yazılıkaya datiert, könnte aber in seiner Bewegtheit auch jünger sein. Problematisch für eine Datierung in das Ältere Großreich ist weiterhin die Bewegung des Jagdgeschehens, die typischer für das Jüngere Großreich ist. Aus diesen Gründen wird eine Erstellung in zwei Phasen vorgeschlagen, s. auch Kapitel III 2.1.3.2 Interaktion mit Göttern.

Literatur: Macridy 1908; Arık 1937; Bossert 1942, 53 f. Abb. 495–525; Güterbock 1956b, 53–56; Mellink 1970, 15–27; Bittel 1976a, 186–208 Abb. 209–228; Alexander 1986; Alexander 1989, 151–158; Baltacıoğlu 1993, 55–60; Mayer-Opificius 1993a, 453–459; Neve 1994, 213–226; Ünal 1994a, 207–218; Baltacıoğlu 1996, 274–294; Baltacıoğlu 2005, 1–46; Ullman 2010, 157; Taracha 2011, 132–147; Schachner 2012, 137–141; Taracha 2012b, 108–114; Aksakal online; Bilgin online

DETAILS ZU ZUR REKONSTRUKTIONSSZEICHNUNG

BAUDEKOR DER LINKEN SEITE/WEST – ÄLTERE PHASE

Mauerblöcke: Szene mit Stier auf Podest H 1,26 m; drei Priester H 1,33 m; Szene mit Leiter H 1,16 m; Löwe H 0,98 m

Mauerblöcke: v.l.n.r. Stier(gefäß?) auf Rädern?, Messerschlucker und zwei Personen, die eine Leiter hochklettern (Gauler). Es folgen drei gleichgewandete Adoranten, vier Opfertiere mit vorausschreitendem Hüter sowie die Opferszene einer weiblichen und einer männlichen Person mit Lituus vor einem stehenden Stier auf Podest, der den Abschluss vor dem Eingangsbereich bildet. Er ist mit dem Rücken zum Durchgang aufgestellt. Auf einem oberen Register sechs Per-



Detail aus S. 442

sonen im kurzen Rock mit erhobenen Armen sowie vier Personen, unter ihnen eine weibliche Person, und der Libierende (Lituusträger) vor einem weiteren thronenden Gott.

BAUDEKOR DER INNENWANGE/WEST – ÄLTERE PHASE

Szene H ca. 1,2 m

Im westlichen Tordurchgang West: Zwei Männer im kurzen Gewand vis-à-vis, in deren Mitte ist ein Stab aufgestellt. Weiterhin eine nackte Person vis-à-vis mit einem Würdenträger im langen Gewand mit Schlaufe und Stab. Die nackte Person hält sich die Hand vor den Schritt und steht nicht auf der Standfläche.



Detail aus S. 442

BAUDEKOR DES SPHINXTORES-SPHINGEN – ÄLTERE PHASE

Sphingen H 3,3 m

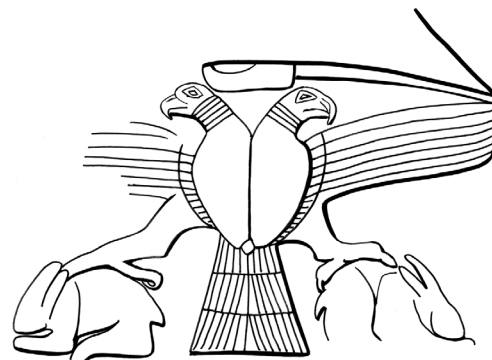
Durchgang durch die Mauer wohl ebenfalls Rampe wie in der Rekonstruktion

Darstellung von Sphingen am Durchgang, Brust und Vorderextremitäten als Löwen, auf dem Menschkopf Kappe und Kopftuch, die Haare darunter fallen in Locken auf die Brust. An der Flanke der rechten Sphinx ein Doppeladler, der jeweils Hasen greift, darüber Saum eines Gewandes

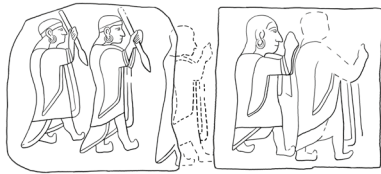
und evtl. eines Krummstabs, ggf. Darstellung eines/r Großkönigs/in (Alexander 1991, 164) oder einer Gottheit (Ünal 1994a, 217). Im Innenraum analog eine Person mit Schnabelschuhen und kurzem Rock (Gott?) über liegender, bärtiger Person (s. u. Baltacıoğlu 1993, 56 Abb. 1 Taf. 10, 1). Auf der Innenseite im Durchgangsraum seitlich jeweils zwei Füße mit Blickrichtung Durchgang (s. Ehringhaus 2005, 10 Abb. 8).



© Ehringhaus 2005, 10 Abb. 8



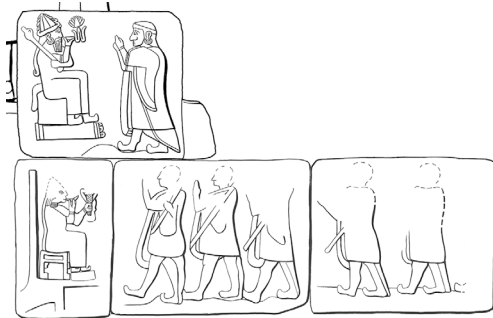
Detail aus S. 442



Detail aus S. 442

BAUDEKOR DER INNENWANGE/OST – ÄLTERE PHASE
Szenen H ca. 1,2 m

Prozession von zwei Personen mit Stäben mit Schlaufen in der Hand analog zu Innenwange/West. Der Block steht bei Schachner 2012, 138 Abb. 4 auf der linken Seite hinter dem Hauptdarstellerpaar.



Detail aus S. 442

BAUDEKOR DER RECHTEN SEITE/OST – ÄLTERE PHASE
Szene mit thronendem Gott H 1,12 m

Nach links gewandte Prozession zu thronender Göttin, die mit ihrem Rücken direkt am Durchgang zum Tor sitzt. Die Adoranten tragen Stäbe und ein sackartiges, über die Knie reichendes Gewand. Die Göttin hat eine Schale in der rechten und einen Vogel auf der linken Hand.

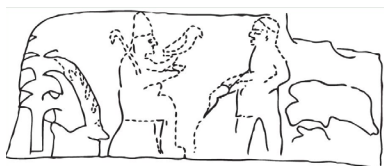
Der Steinblock mit thronendem Gott, der durch die Beischrift als Wettergott identifiziert werden kann, wird oberhalb rekonstruiert. Vor ihm steht ein adorierender Würdenträger im langen Gewand in Anbetungs-/Grußgestus.



Detail aus S. 442

BAUDEKOR DER LINKEN SEITE/WEST – JÜNGERE PHASE

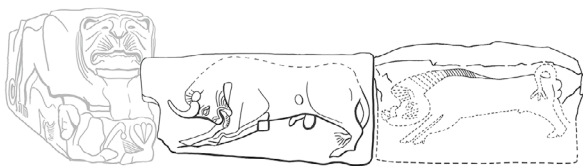
Szenen Eberjagd H 1,31 m; Löwenjagd H 1,3 m; stehender Hirsch vor floralem Element H 0,81 m; Löwe H 0,98 m



© Taracha 2012b, 113 Abb. 5

Reihung im Bereich vor dem älteren Baudekor rekonstruiert: unvollendeter Block mit thronender Gottheit und Libation (vgl. Hirschrhyton **PM-Nr. 147**), nach Taracha Schutzgott der Wildflure. Die Libationsszene konnte bei der Neuzeichnung durch D. Greinert nicht bestätigt werden, darunter bzw. daneben Hirschjagd, Eberjagd, Löwenjagd mit Hunden.

Abschluss durch Front eines Löwengesichts, der über einem Kalb steht oder springt. Auf der Flanke ist sein Körper, der Kopf des Kalbes und der Rest einer Flügelsonne erkennbar.



Detail aus S. 442

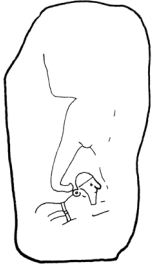
BAUDEKOR DER RECHTEN SEITE/OST – JÜNGERE PHASE

Eber: L 1,8 m

Nach links laufender Eber, dessen Kroppe erhalten ist, und Steinblock mit Stierdarstellung, Stier mit gesenktem Haupt und naturalistischer, bewegter Gestaltung. Auf dem Stier soll sich laut Bossert 1942, 54 eine Inschrift befinden. Die Rekonstruktion ihrer Aufstellung orientierte sich an ihren Blicken, die sich zum Durchgang richten. Analog zur linken Seite wird eine Löwenprotome rekonstruiert.

BAUDEKOR DES SPHINXTORES – NICHT ZUGEORDNET
Alaca Höyük Museum Inv.-Nr. 1-1099-74 (Gott mit Liegendem), Inv.-Nr. 1-1110-74 (Sphinx)
Gott mit Liegendem (erhalten) L 0,48 m; H 0,97 m; Sphinx
L 1,15 m; H 1,8 m

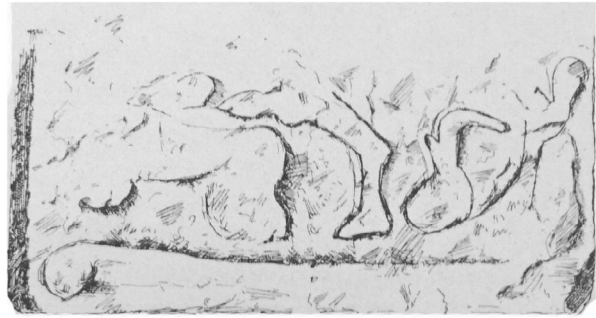
Bildwerke mit weiteren Darstellungen: laut Literatur: Pro-
tom in Form einer Sphinx? zwei Blöcke mit nicht erklärba-
ren Szenen.



© Baltacıoğlu 1993, 56 Abb. 1 und Taf. 10, 1



© Baltacıoğlu 1993, Taf. 12, 1



© Macridy 1908, 28 Abb. 40. 41

3A ALEPPO ZITADELLE-TEMPEL DES WETTERGOTTES BAUDEKOR DER ÄLTEREN SERIE

Kalkstein (nicht explizit für jeden einzelnen der Blöcke ge-
nannt), einmal Basalt
Ältere Orthostaten Maße k. A.

Sichtbarkeit: versteckt – intramural
Wasserbezug: nein
Lage im Ortsraum: Innenraum des Tempels



© alle drei Mission Archéologique d'Alep

Von der älteren Serie sind drei Blöcke erhalten: Block 12: Berggottheit in Frontalansicht und Nr. 17/18: zwei geflügelte Mischwesen. Neben der stilistischen Zusammengehörigkeit alle drei mit Bohrung auf der Oberseite. Fläche, detaillose Ausführung möglicherweise Hinweis auf Beginn von Umarbeitungen.

Späte Bronzezeit (ca. 1250–1180)

Literatur: Kohlmeyer 2000a; Kohlmeyer 2000b; Gonella u. a. 2005; Kohlmeyer 2009, 190–202; Kohlmeyer 2012, 55–78; Hawkins 2013, 493–500; Bilgin online

3B ALEPPO ZITADELLE-TEMPEL DES WETTERGOTTES BAUDEKOR DER JÜNGEREN SERIE

Kalkstein

Jüngere Orthostaten: H 0,95 m

Sichtbarkeit: versteckt – intramural

Wasserbezug: nein

Lage im Ortsraum: Innenraum des Tempels

Reihung von diversen Gottheiten, u. a. Wettergott auf Wagen und Kuruntija (Schutzgott der Wildflure, DEUS.CERVUS), die jeweils auf einem Steinblock dargestellt sind.

Herrscher Taita von Palistin abgebildet und in Inschrift vor seinem Kopf benannt.

Postgroßreichszeitlich – Hauptbildgestaltung aus der Regierungszeit des Taitas (?) (um 1100, der ältere Herrscher von zwei gleichen Namens). Weitere Umbauphase/Umgestaltungen ca. 900, s. Literatur.

Literatur: s. I-Nr. 3A



© <http://www.pbase.com/dosseman_syria/image/129500389> (Foto: Dick Osseman, 27.09.2010)

4 ALTINYAYLA STELE MIT LIBATION VOR SCHUTZGOTT



Sivas Museum Inv.-Nr. k. A.

Gabbro, hellgrün-grau

H 1,86 m; B 0,86 m

Sichtbarkeit: unklar, sekundäre Fundlage

Wasserbezug: unklar, sekundäre Fundlage

Lage im Ortsraum: Fundort Altınyayla liegt ca. 16 km südwestlich von Kuşaklı

Libationsszene vor Schutzgott Runtija/Kurunti auf Hirsch. Über der Schulter trägt der Gott einen Bogen, auf seiner Schulter sitzt ein (Greif-?)Vogel. Der Hirsch des Schutzgottes steht auf Bergschuppen, der ihm zugewandte Mensch im kurzen Gewand wird von löwenköpfigen Mischwesen gestützt. Mit seiner rechten Hand senkt er wohl eine Schnabelkanne, der Strahl der austretenden Flüssigkeit ist erkennbar. Eine Beischrift fehlt.

Ende Älteres, Beginn Jüngerer Großreich (ca. 1400–1300)

Literatur: Müller-Karpe 2003b, 313–319; Ehringhaus 2005, 80–83; Hawkins 2006, 63; Bilgin online

© Ehringhaus 2005, 81 Abb. 148; s. auch Müller-Karpe 2003b, 318 Abb. 2

5 ARİFEGAZİLİ/BİŞEK BRUNNEN/BECKEN MIT STIERPROTOME

Çorum Museum Inv.-Nr. k. A.

Stein

H 0,97 m

Sichtbarkeit: unklar, sekundäre Fundlage

Wasserbezug: ja – Wasserbecken

Lage im Ortsraum: Fundort Arifegazili/Bişek liegt bei Sungurlu in der Nähe von Boğazkale

Frontplatte eines Brunnens oder Beckens mit Stierprotome, durch dessen Maul eine Bohrung für Wasseraustritt läuft.

Großreich (ca. 1530–1180)

Literatur: Yıldırım 2008, 839; Schachner 2011a, 109

Abb. s. Schachner 2011a, 108 Abb. 49

6 ATABEY STELE MIT LIBATION

Ankara AAM Inv.-Nr. 11409

Stein, hart

H 1,53 m; B 0,57 m; T 0,33 m; Zapfen 0,17 m; Relief ab 0,36 m über Basis (nicht inkl. Zapfen)

Sichtbarkeit: unklar, sekundäre Fundlage

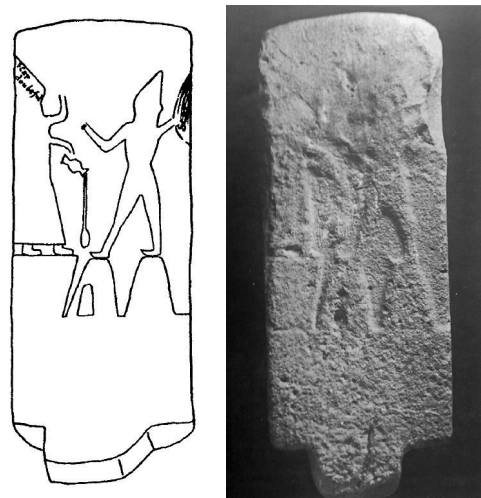
Wasserbezug: unklar, sekundäre Fundlage

Lage im Ortsraum: Atabey liegt beim Zusammenfluss des Tohma Su und Euphrat in der Nähe von Malatya, sekundäre Fundlage

Nur schlecht erhaltene Libationsszene auf einer Stele: Zwei Stehende, der oder die linke libiert aus einer Kanne (?) einem Gott, der mit Spitzmütze und erhobenem rechtem Arm auf Bergschuppen steht und als Wettergott interpretiert wird.

Großreich (ca. 1530–1180)

Literatur: Dönmez 1954, 47 f.; Ussishkin 1993, 635–637



© Dönmez 1954, 48 Abb. 3; Ussishkin 1993, Taf. 123

7 ʿAYN DĀRA BAUDEKOR AUS TEMPEL

Aleppo Museum Inv.-Nrn. k. A.

Basalt

H 0,58 m; B 1,0–1,2 cm

Sichtbarkeit: sichtbar – Außenfassade

Wasserbezug: ja – etwa 14 m vor dem Eingang befinden sich ein Brunnen und ein Wasserbassin in einem Hof

Lage im Ortsraum: Die abgebildeten Orthostaten stammen vom Sockel des Podiums der Cella. Der Tempel hat eine Grundfläche von 38 m × 32 m.

schuppen ist der Austritt von Wasser dargestellt. Sie werden flankiert von Stiermischwesem, von Greifmischwesem bzw. von einem geflügelten Löwenmischwesem. Daneben auch Sphingen- und Löwenprotomen und Reste von szenischer Darstellung u. a. einer geflügelten halbnackten Gottheit, eines Thronenden, dessen Füße in diesem Fall auf eine überlebensgroße Repräsentation hindeuten, insg. 42 Stück. Auf den Türschwelen sind vier Fußabdrücke von jeweils ca. 1 m Länge.

Tempel mit Sockelreliefs, die Berggötter mit Mischwesem zeigen. Die Berggötter stehen stets zentral, auf ihren Berg-

Ende Jüngerer Großreich bis postgroßreichszeitlich (ca. 1250–1100)



© Orthmann 1971, Taf. 3 a. b



Gesamtabb. s. Hrouda 1991, 367

Literatur: Orthmann 1971, 56–59; Abū Assāf 1990; Alexander 2002, 11–20; Zimansky 2002, 177–191; Novák 2012,

41–54; Mazzoni 2013, 473; Gilibert 2015, 142 f. Anm. 36; Bilgin online

8 BEŞKARDEŞ BEI FIRAKTIN PODEST MIT STIERKOPF

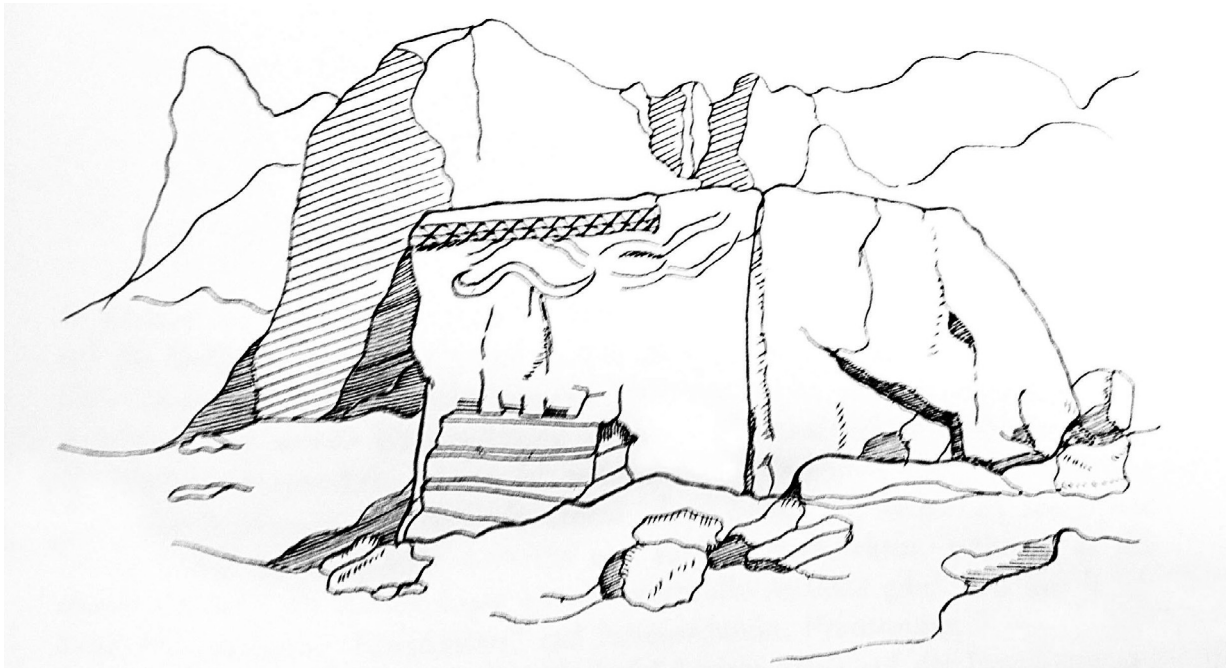
Stein
6,3 m × 2,25 m × 1,9 m
Sichtbarkeit: wahrscheinlich sichtbar
Wasserbezug: unklar
Lage im Ortsraum: ca. 5 km südöstlich von Fraktin

keiten mit Stierbecken o. Ä. auf, sodass die Anlage eher nicht hethitisch ist. Eine publizierte Fotografie ist nicht zu finden.

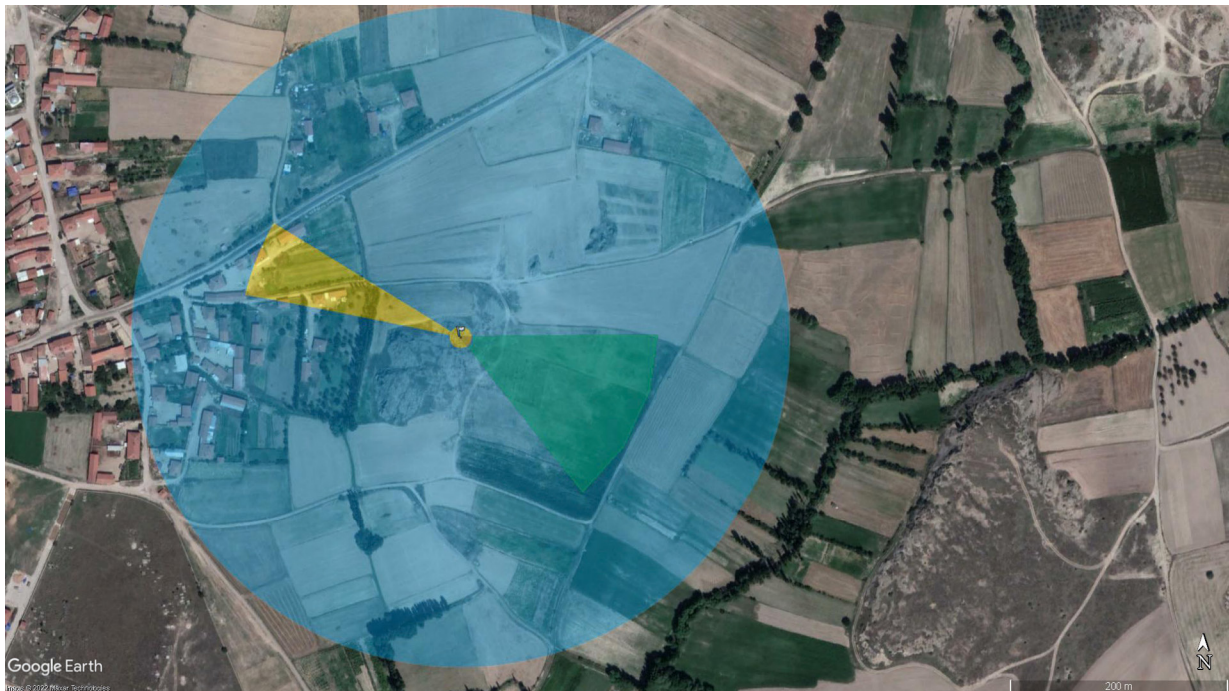
Postgroßreichszeitlich (nach 1180); laut Literatur: 13. Jh. ?/ phrygisch

Angeblich monumentale Struktur mit phrygischer Überarbeitung bestehend aus einem stierköpfigen Relief an der Front. Die publizierte Zeichnung weist jedoch keine Ähnlich-

Literatur: Steinherr 1975, 313–317; Gonnet 1998, 247–259; Balza – Mora 2011, 222



© Steinherr 1975, 317 Abb. 3



Beyköy/Yumruktepe. Kartengrundlage Google Earth, Image © 2022 Maxar Technologies und eigene GPS-Messungen – Bearbeitung B. Hemeier

Visionscape (grün)

Kreissegment mit L max. 180 m und ebenes Gelände, Einschränkung durch Nischenlage

Soundscape (blau)

Vollkreis mit r 300 m

Smellscape (gelb)

Vollkreis mit r 10 m, Segment von 20° mit L 200 m; Brandherd nah vor Felsbild, Ausrichtung der Fahne vom Wasserlauf weg

Multiscape (lila)

Schnittmenge der Vision-, Sound- und Smellscape

9 BEYKÖY/YUMRUKTEPE BEI İHSANIYE FELSBILD MIT FLÜGELSONNE UND SYMBOLEN

Kalkstein, hellgrau

Flügelsonne: L (wohl ursprünglich) ca. 0,8 m; Zeichen
H 0,30–0,40 m; Felsen H ca. 10,0 m

Sichtbarkeit: wahrscheinlich sichtbar

Wasserbezug: ja – Flussverlauf unterhalb, ca. 500 m Distanz
Lage im Ortsraum: Mehrere Höyüks im Umfeld: Maltça Höyük, Beyköy, Ablak, Sipsin-Çayırbağ sind bekannt aber nicht untersucht. 3 km von Beyköy entfernt soll im Siedlungskontext 1884 ein großreichszeitliches Stelenfragment gefunden worden sein, das aber nicht unter diesem Namen publiziert wurde.

Die heutigen Reste der Felsbilder liegen auf einem Felsblock, der über die Ebene ragt. Weitere phrygische, römische, byzantinische Befunde am Felsblock waren zu beobachten.

Pseudo-Inschrift und Flügelsonne. Die Inschrift besteht aus geometrischen Symbolen, die jedoch nicht lesbar sind. Kleinere, ca. 1,5 m breite Abarbeitungen bei Ehringhaus 2005, 35–37 als Nischen angesprochen (?) im Fels, auf einer der Seitenwangen die Flügelsonne. Die Flügelsonne kann auch postgroßreichszeitlich sein.

Weitere Zeichen soll es gegeben haben, sie konnten am Befund nicht beobachtet werden. Ein angeblich großreichszeitliches Stelenfragment (mit Inschrift) aus diesem Gebiet ist heute verschollen.

Postgroßreichszeitlich (nach 1180)

Literatur: E. Masson 1980, 106–122; Gonnet 1994, 75–90; Ehringhaus 2005, 35–37; Bilgin online



© 2 x B. Hemeier, 2009; Flügelsonne: Ehringhaus 2005, 36
Abb. 59

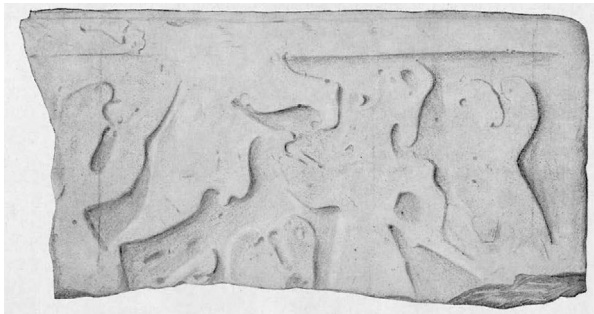


Rundblick von Nische mit Flügelsonne © B. Hemeier, 2009

10 BOĞAZKALE, ḪATTUŠA, BÜYÜKKALE KAMPFSZENE 1

Museum k. A.
Grabungs-Nr. Bo 204/k
Kalkstein, weiß, körnig mit Spuren von (roter) Farbe
(erhaltene Größe): L 0,464 m; H 0,23 m; T max. 0,216 m
Sichtbarkeit: unklar, sekundäre Fundlage
Wasserbezug: unklar, sekundäre Fundlage
Lage im Ortsraum: unklar, sekundäre Verwendung in Schicht IVa von Büyükkale, wohl ehemals Bestandteil eines Baudekors

Darstellung einer Gestalt mit Lanze, die einen amorphen Gegenstand attackiert. Auf den Kopf ein Helm mit Busch



© Bittel 1953b, 26 f. Abb. 9 a. b

sowie weitere, nicht erklärbare Elemente. Das 1952 gefundene Relief wird als Götterkampf gedeutet. Schachner 2012, 133 f. vergleicht es mit einer mittelbronzezeitlichen Grabstele aus Mykene (Schachtgrab V).

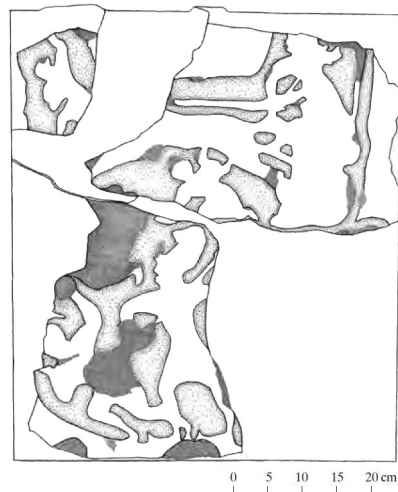
Althethitisch (ca. 1650–1530); laut Literatur evtl. älter, d. h. Übergangszeit *KĀRUM*-Zeit zu althethitisch (ca. 1710–1650), vor Büyükkale IVa (vor 1400)

Literatur: Bittel 1953b, 25–32; Canby 1962, 69–74; Bittel 1976a, 150 f.; Neve 1984a, 91–98; Schachner 2012, 133 f.



11 BOĞAZKALE, ḪATTUŠA, BÜYÜKKALE KAMPFSZENE 2, WAGENFAHRT

Museum k. A.
Grabungs-Nr. k. A.
Granit, grün
Stehende Figur H 0,34 m; H 0,15 m (Figur erhalten, Fragment 2 von Büyükkale); H (ges.) mit Wagenszene ca. 1,4 m
Sichtbarkeit: unklar, sekundäre Fundlage
Wasserbezug: unklar, sekundäre Fundlage
Lage im Ortsraum: unklar, Oberflächenfund 1961 auf der Büyükkale, wo sie sekundär verbaut waren, wohl ehemals Bestandteil eines Baudekors



© links: Bittel 1976a, 149 Abb. 153; rechts: Schachner 2012, 133 Abb. 1

Zwei Steinblockfragmente. Auf einer Darstellung einer Gestalt mit Keule (?) und Helm mit Busch, die einen am Boden liegenden Gegner attackiert. Auf dem zweiten Rest einer Wagenfahrt. Vergleich mit mittelbronzezeitlicher Grabstele aus Mykene (Schachtgrab V).

Althethitisch (ca. 1650–1530); laut Literatur evtl. älter, d. h. Übergangszeit *KĀRUM*-Zeit zu althethitisch (ca.

1710–1650), vor Büyükkale IVa (vor 1400), aber hethitisch wegen Schnabelschuhen

Literatur: Canby 1962, 69–74; Bittel 1976a, 150 f.; Schachner 2012, 133 f.

12 BOĞAZKALE, ḪATTUŠA, BÜYÜKKALE, SW-TOR, RUNDBAU BOĞAZKÖY 7: BAUINSCHRIFT

Museum k. A.
Grabungs-Nr. k. A.
Kalkstein

H 0,60–0,63 m; B 0,72–0,80 m

Sichtbarkeit: versteckt – intramural

Wasserbezug: nein

Lage im Ortsraum: Am südöstlichen Zugang zur Büyükkale gelegener Rundbau. Es handelt sich um einen turmartigen Aufbau mit einem Innendurchmesser am Fuß von 6,4 m, dessen Dach wohl aus einer ebenen, offenen Plattform von 5,3 m Durchmesser bestand. Im Innenraum war »an die nördliche Brüstung innen angebaut [... eine ...] Basis

aus Sandsteinen« (Bittel 1955, 13), auf der drei Kalksteinquader aufgestellt waren.

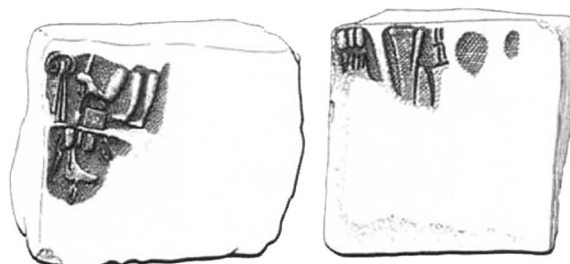
Fragmente einer Inschrift aus dem Rundbau, lesbar ist *MAGNUS.REX....*, wohl unvollendet.

Entwickeltes Jüngerer Großreich (ca. 1300–1180); nicht inschriftlich gesichert; Anlage bis ins späte Großreich in Nutzung

Literatur: Rundbau: Bittel 1955, 12–18; Güterbock apud Neve 1982, 80 f.; Savaş 2008, 677–679 Abb. 4–8



© Savaş 2008, 677 Abb. 4; 5 a. b



13 BOĞAZKALE, ḪATTUŠA, GRABUNGSHAUSBEREICH BOĞAZKÖY 1, 2: STELENBASEN MIT ADORATION

Istanbul Museum Inv.-Nr. 7775. 7776

Kalkstein

H (7775 erh.) 0,655 m; H (7776 erh.) 0,588 m; Vertiefung T 0,19 bzw. 0,14 m

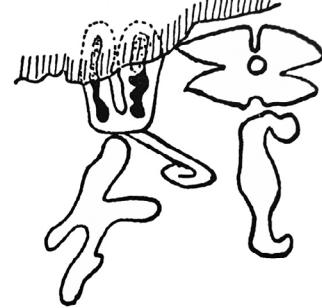
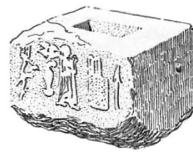
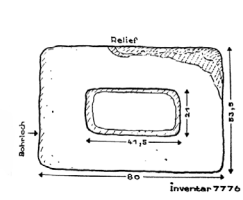
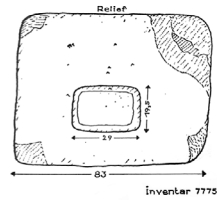
Sichtbarkeit: unklar, ohne Befundbeobachtung

Wasserbezug: unklar, ohne Befundbeobachtung

Lage im Ortsraum: Gefunden bei Ausschachtungsarbeiten des Grabungshauses außerhalb des Stadtbezirks ohne Befundbeobachtung. Da die beiden Stelenbasen thematisch eng verbunden sind und gemeinsam gefunden

wurden, dürften sie ursprünglich nicht weit vom Bereich des heutigen Grabungshauses entfernt aufgestellt gewesen sein. Ein Stelenplatz ist demnach außerhalb des Stadtorbereiches des Tempels 1 zu vermuten.

Stelenbasen mit viereckigen Zapflöchern. Die Darstellung zeigt die Adoration jeweils einer Einzelfigur vor einer kastenartigen Stele mit zwei Aufsätzen sowie hieroglyphenluwischen Zeichen.



© links: Winckler – Puchstein 1907, 57 f. Abb. 6 a. b; 7 a. b; rechts: Bittel 1937, 12 Abb. 2. 3

Das Zeichen (*267) für STELE entspricht dieser Form (Laroche 1960, 138).

Literatur: Winckler – Puchstein 1907, 57–59; Bittel 1937, 12 f. Taf. 9; Meriggi 1975, 287–289 Nr. 95. 96; zur Nummerierung s. Hawkins 1995, 121 Appendix 7

Großreich (ca. 1530–1180) oder althethitisch

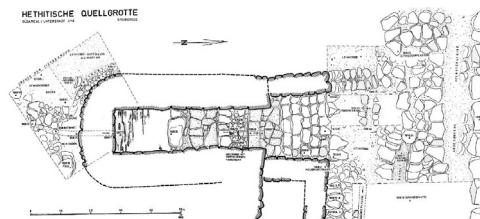
14 BOĞAZKALE, ḪATTUŠA, QUELLGROTTE BEI TEMPEL 1 BOĞAZKÖY 12: INSCRIFT UND ADORANT

Museum k. A.
Grabungs-Nr. Bo 68/265 (Stele)
Kalkstein; Kammer: Bruchsteine; Bodenbelag roter Sandstein
Stele: B 0,4 m; T 0,3 m; H 0,7 m
Kammer: Maße ca. 5,19 m × 1,4 m; H 1,2 m bzw. 1,6 m
Sichtbarkeit: versteckt – intramural
Wasserbezug: ja – Quellgrotte
Lage im Ortsraum: Innerhalb des Siedlungsgebietes der Stadt im Bereich des Südaareals des Tempels 1. Eingetiefe, kammerartige Struktur mit Kragsteingewölbe, in das eine Treppe hinaufführt. Eine Stele wurde verstürzt gefunden. Die bildliche Darstellung wird als Kragsteinblock über dem Türsturz interpretiert. Zugehörige Kleinfunde außer den Zu- und Abflüssen und deren Abdeckung mit Keramikscherven fehlen.



Die figürliche Darstellung vom Türsturz erinnert an Taşçı (I-Nr. 57B): ein Mensch im langen Gewand (Saum unklar) mit Rundkappe und Adorationsgestus, nach links blickend, wahrscheinlich vor einem Gott aufgestellt, evtl. farblich konturiert oder gefasst.

Die hieroglyphenluwische Stele BOĞAZKÖY 12, die wohl ehemals am Treppenabgang positioniert war, nennt eine Dedikation für eine Gottheit durch einen *x-lu-x* von İšuwa. Güterbock 1969a, 49–52 liest für »die göttliche



© Neve 1969/1970, Taf. 18, 1. 2; 105 Abb. 8; 103 Abb. 5

Quelle Lurahu(ta)«, Hawkins 1998c, 288 für DEUS.ENSIS, einen Schwertgott (s. auch Bilgin 2015, 73).

Literatur: Güterbock 1969a, 49–52; Neve 1969/1970, 97–107; Hawkins 1998c, 288; Arroyo-Cambronero 2012, 185–194; Erbil – Mouton 2012, 71 f.; Bilgin 2015, 73

Älteres Großreich? (ca. 1530–1350); laut Literatur Ende der Nutzung scheinbar bereits im Jüngeren Großreich

15 BOĞAZKALE, ḪATTUŠA, TEMPEL 1 LÖWENBASIS UND LÖWENPROTOME

Museum: vor Ort
Grabungs-Nr. k. A.
Kalkstein

Doppelprotome: H 1,58 m; B 1,73 m; L (erh.) ca. 1,5 m, L (rek.) 5,8/5,5 m; Löwendekor H 0,77 m; Einzelprotom: k. A.
Sichtbarkeit: sichtbar (?)

Wasserbezug: nein

Lage im Ortsraum: Tempelbezirk, genaue Aufstellung unbekannt, aufgrund des Gewichts wohl ursprünglich im Bereich des Tempels 1 in der Nähe der heutigen Fundlage positioniert

Reste von zwei als Löwenköpfe gedeuteten Protomen an beckenartigem Steinblock. Oftmals als Wasserbecken, bisweilen auch als Sarkophag o. Ä. interpretiert. Da Löwen

auf Wasserbecken untypisch sind, wird sich der Interpretation als Basis einer Statue oder einer Stele angeschlossen (u. a. Bossert 1942, 51; Orthmann 1964, 226).

Außerdem und wohl zugehörig eine einzelne Löwenprotome, die besser erhalten ist. Die Flanken der Löwen sind ausgearbeitet, die Löwen haben fünf Beine.

Großreich (ca. 1530–1180)

Literatur: Winckler – Puchstein 1907, 54 f.; Puchstein 1912, 133 f. Abb. 92–94; Bittel 1937, 11 Taf. 8.1 a–d; Bossert 1942, 51; Orthmann 1964; Bittel 1974, 65–72; Neve 1987, 84 Abb. 12. 13; Opfermann 1993, 209–211



© B. Hemeier, 2004; Archiv der Boğazköy-Grabung, DAI (Fotograf: Andreas Schachner)

16A BOĞAZKALE, ḪATTUŠA, TEMPELKOMPLEX 5-A BOĞAZKÖY 19: TUTḪALIJA-RELIEF

Boğazköy Museum Inv.-Nr. 1-541-85
Grabungs-Nr. Bo 85/540
Kalkstein
H 0,9 m
Sichtbarkeit: versteckt – intramural

Wasserbezug: nein

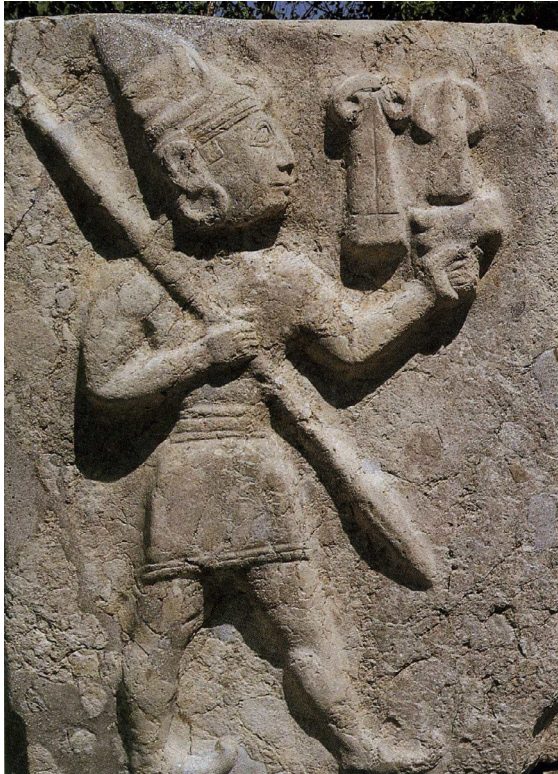
Lage im Ortsraum: Innerhalb der sog. Kapelle A, Tempelkomplex 5, Oberstadt Ḫattuša. Im Innenraum in die Wand eingelassene Stele. Davor ein als Podest oder Altar verwendeter grüner Steinblock.

Darstellung einer nach rechts blickenden Person mit kurzem Gewand, breitem Gürtel und behörnter Spitzmütze, in der rechten Hand eine nach unten gerichtete Lanze, über der linken, angewinkelten Hand der Schriftzug »Großkönig Tutḫalija«. Identifiziert wird die Darstellung meist mit einem der bereits verstorbenen älteren Tutḫalija, möglich,

jedoch unwahrscheinlicher ist aber auch eine Darstellung des Tutḫalija IV. (van den Hout 1995a, 556 f.).

Älteres Großreich, nach Tutḫalija I. (nach ca. 1400)

Literatur: Neve 1986, 394–396; Neve 1992a, 34–36



© Neve 1992a, 40 Abb. 100. 101

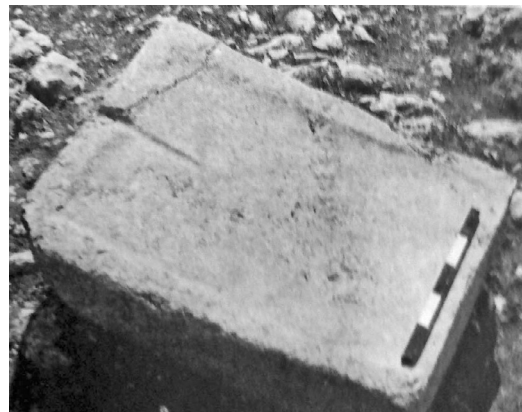
16B BOĞAZKALE, ḪATTUŠA, TEMPELKOMPLEX 5-C OPFERSTEIN

Museum k. A.
Grabungs-Nr. k. A.
Nephrit, grün
L ca. 1,4 m; B ca. 0,7 m (anhand Fotomaßstab)
Sichtbarkeit: versteckt – intramural
Wasserbezug: unklar, Abflussrinne
Lage im Ortsraum: Innerhalb der sog. Kapelle C, Tempelkomplex 5 in der Oberstadt möglicherweise vor der Wand im Boden verbaut. Die Fundlage war sekundär.

Quadratischer Opferstein mit eingefasster, flacher Mulde und kleiner Abflußrinne ohne Darstellung oder Inschrift.

Älteres Großreich, nach Tutḫalija I. (nach ca. 1400)

Literatur: Neve 1986, 399. 795; Haas 1994, 515



© Neve 1986, 399 Abb. 33

17 BOĞAZKALE, ḪATTUŠA, TEMPEL 3
BAUDEKOR: RUNDPLASTISCHER KOPF

Museum k. A.

Grabungs-Nr. Bo 86/676 a. b; Bo 86/677 a. b

Gabbro

»überlebensgroß« Gesicht: B ca. 0,4 m (anhand Fotomaßstab)

Sichtbarkeit: unklar, sekundäre Fundlage

Wasserbezug: unklar, sekundäre Fundlage

Lage im Ortsraum: Ursprünglich möglicherweise eine Bau-
skulptur im Eingangsbereich des Tempels 3.

Kopf eines Gottes oder einer Sphinx mit Spitzmütze

Älteres Großreich? (ca. 1530–1350, Tempel 3 gehört zu
den älteren Tempeln)

Literatur: Neve 1992a, 39 f.; Doğan-Alparslan – Alparslan
2013, 543

Abb. s. Doğan-Alparslan – Alparslan 2013, 544 Abb. 10

18 BOĞAZKALE, ḪATTUŠA, OBERSTADT, ›KÖNIGSTOR‹

Kalkstein

H bis Helmspitze 2,25 m

Sichtbarkeit: sichtbar

Wasserbezug: ja – unterhalb verläuft ein Bach

Lage im Ortsraum: Parabolischer Tordurchgang, die Person
steht im städtischen Raum, nur eine Seite bebildet.

Älteres Großreich? (ca. 1530–1350), Schicht Ost. 3
Ausbau der Oberstadt mit Befestigung evtl. bereits in die-
ser Zeit, wodurch die Bildwerke umdatiert werden

Literatur: Puchstein 1912, 38–48; Puchstein 1913, 68–72;
Bittel 1937, 5–7

Darstellung einer nach rechts, in Schrittstellung stehen-
den, männlichen Gestalt am Türleibungsstein auf der In-
nenseite des Tores. Der linke Arm ist angewinkelt nach
vorne gestreckt, der rechte hält eine Schaftlochaxt vor
den Körper. Den Kopf schützt ein Helm mit Seitenwangen
und zwei Hörnern. Über dem kurzen Rock ist die Brustbe-
haarung erkennbar. Die Schuhe scheinen wie beim Tutḫa-
lija-Relief (I-Nr. 16A) keine Schnabelschuhe zu sein. Eine
Anprache als Gottheit ist wahrscheinlich, wenn es sich
auch um einen verstorbenen König handeln könnte.



Archiv der Boğazköy-Grabung, DAI (Fotograf: E. Puchstein)



19 BOĞAZKALE, ḪATTUŠA, OBERSTADT, YERKAPI/SPHINGENTOR

Ankara AAM Inv.-Nr. k. A. bzw. Boğazköy Museum Inv.-Nr. k. A.

Kopie Staatliche Museen zu Berlin – Vorderasiatisches Museum VAG 2739; VAG 1014

Kalkstein

H 2,6 m; B 1,75 m; T 0,65 m

Sichtbarkeit: sichtbar

Wasserbezug: ja – Quelle auf der Außenseite am gegenüberliegenden Hang

Lage im Ortsraum: Im Oberstadtbereich an der höchsten Kuppe im Süden liegt außerhalb der Stadtmauer die Yerkapi genannte Fassade, die mit Platten verschalt ist und seitlich jeweils einen Aufweg mit Treppenstufen hat. An ihrem Fuß endet eine Poterne, oberhalb befindet sich ein parabolischer Tordurchgang mit den Sphingen.



© Blick auf Yerkapi, B. Hemeier, 2004

Inneres und äußeres Sphingenpaar. Die Durchgänge dekorieren Sphingenpaare, die nach innen bzw. nach außen blicken.

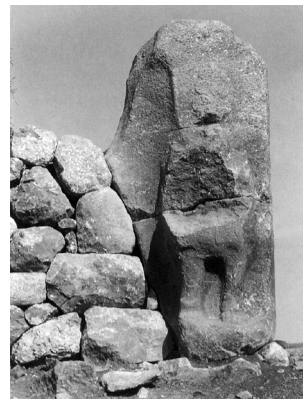
Innen (Nordeingang): stehende Sphingen in Dreiviertelansicht mit Flügeln und hoher rosettenbaumförmig geschmückter Krone und Hathorlocken auf der Brust, Kopien im Vorderasiatischen Museum Berlin.

Außen (Südeingang): stehende Sphingen an der Front mit hoher rosettenbaumförmig geschmückter Krone.

Älteres Großreich? (ca. 1530–1350), Schicht Ost. 3
Ausbau der Oberstadt mit Befestigung evtl. bereits in dieser Zeit, wodurch die Bildwerke umdatiert werden



Literatur: Puchstein 1912, 38–48; Bittel 1937, 7; Neve 1992a, 17 f.; Neve 2001, 1–19



© Puchstein 1912, Taf. 12 b (Nordseite); Neve 2002, Taf. 1 b (Archiv der Boğazköy-Grabung, DAI); Archiv der Boğazköy-Grabung, DAI (Fotograf: Andreas Schachner)

20 BOĞAZKALE, ḪATTUŠA, OBERSTADT, LÖWENTOR BOĞAZKÖY 16: LÖWENTOR MIT GRAFFITO

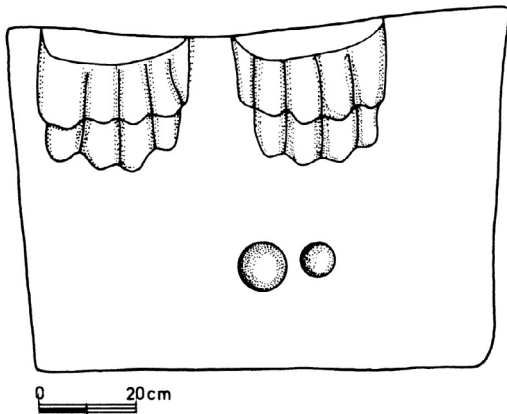
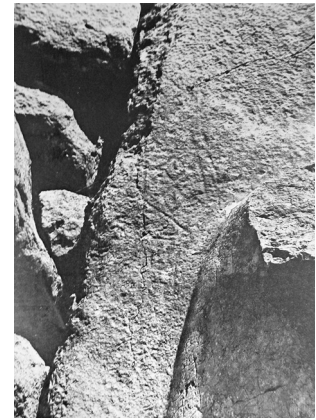
Kalkstein

Löwe: H ca. 2,2 m; Graffito: H 0,62 m; B (max.) 0,3 m

Sichtbarkeit: sichtbar

Wasserbezug: nein

Lage im Ortsraum: Parabolischer Tordurchgang, die beiden Löwen blicken in die extraurbane Umwelt den Ankommenden entgegen.



© B. Hemeier, 2004; Neve 1976, Taf. 1, 1. 2; Ussishkin 1975, 93 Abb. 11

Löwen in Frontalansicht mit Graffito (BOĞAZKÖY 16) links des Kopfes des linken Löwen. Vor den Tatzen des linken Löwen zwei Eintiefungen, die möglicherweise der Libation gedient haben (Schalensteine). Der linke Löwe hat zwei Schalensteine (Dm 12,0 cm; T 8,0 cm bzw. Dm 8,5 cm; T 4,0–5,0 cm), der auf der rechten Seite besaß eine (Dm [erh.] ca. 8,0 cm; T ca. 4,0 cm) s. Ussishkin 1975, 91–93. Ehemals detaillierte und plastische Darstellung mit aufgerissenem Maul.

(Entwickeltes) Älteres Großreich? (ca. 1480–1350)
Ausbau der Oberstadt mit Befestigung evtl. bereits in dieser Zeit, wodurch die Bildwerke umdatiert werden.

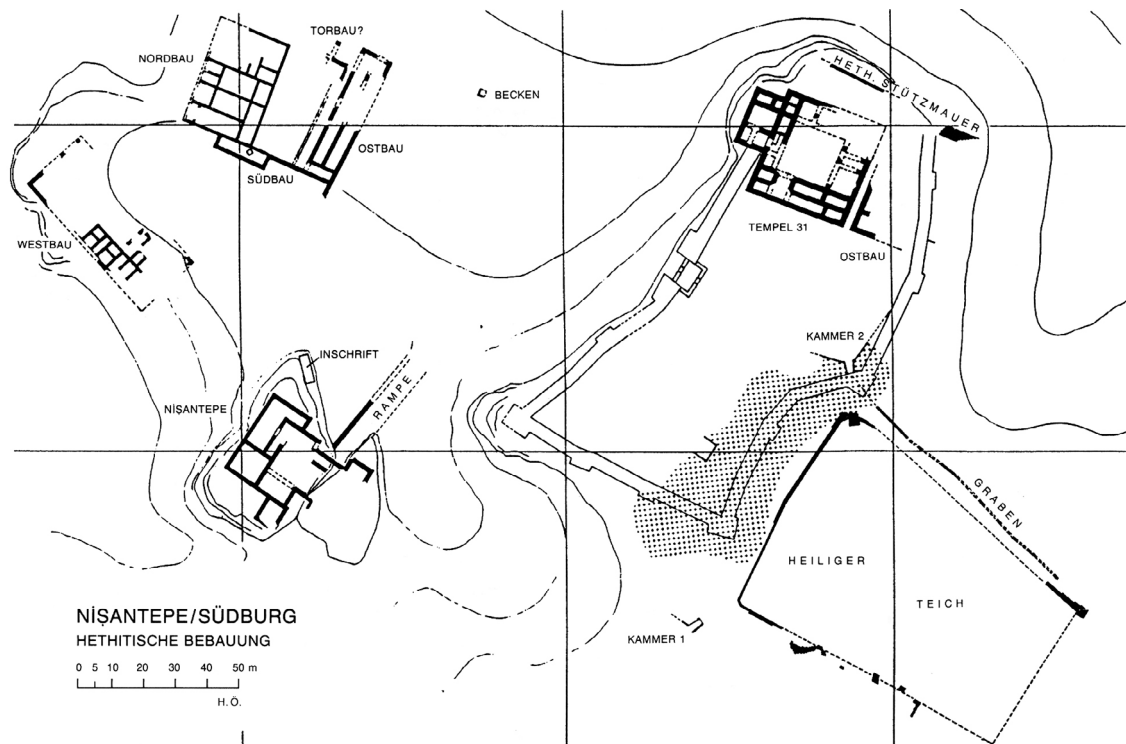
Literatur: Puchstein 1917, 75 f.; Ussishkin 1975, 91–93

21 BOĞAZKALE, ḪATTUŠA, SÜDBURG, KAMMER 2 BOĞAZKÖY 21: INSCRIFT UND GÖTTER- BZW. HERRSCHERDARSTELLUNG

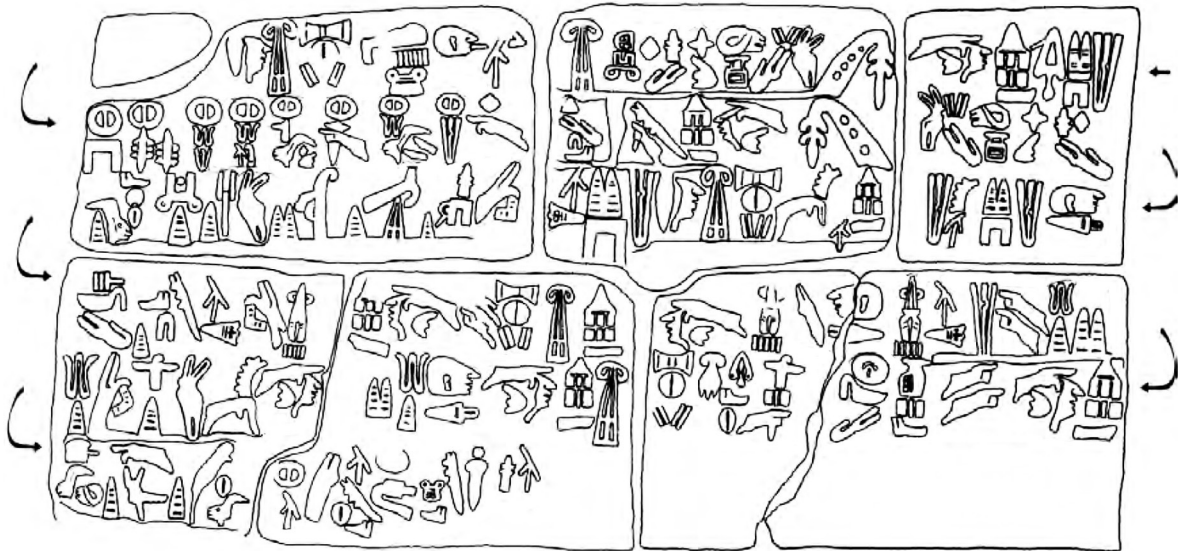
Kalkstein (?)
T 4 m; B 1,6–2,0 m; parabolische Wölbung mit lichter H 3,3 m; Sonnengott H ca. 1,5 m; Bogenträger H ca. 1,2 m
Sichtbarkeit: versteckt – intramural
Wasserbezug: ja – am Teich
Lage im Ortsraum: innerstädtischer Südburgkomplex, direkt an den Ostteich herangebaut. Kammer 2 ist ein parabolischer Raum mit Inschrift und zwei Personendarstellungen. Vor der Rückwand der Kammer befindet sich eine eckige Eintiefung von ca. 0,5 m Tiefe. Möglicherweise handelt es sich um ein Memorial für Šuppiluliuma. Eine weitere Kammer (1) ist ein ebensolcher, aber nur schlecht erhaltener Raum ohne Dekor.

Am Ende der Kammer befindet sich ein großer Steinblock mit einer nach links gewandten, bartlosen Gestalt im langen Gewand, mit Schnabelschuhen, dem Krummstab in der linken und einem Anch-ähnlichen Zeichen in der rechten Hand. Auf dem Kopf trägt sie eine Kappe, aus der die Flügel einer geflügelten Sonnenscheibe wachsen. Es dürfte sich um den Sonnengott (der Erde?) handeln. Der Steinblock zu seinen Füßen trägt keine Inschrift, im Boden davor ist die große, viereckige Eintiefung.

Links des Eingangs befindet sich eine zweite männliche Gestalt mit Kriegerausstattung, die nach links gewandt ist. Sie trägt eine Spitzmütze mit Horn, ein in seiner ganzen Länge sichtbares Schwert, einen Bogen über der linken



© Neve1992a, 68 Abb. 194



© Schachner 2012, 146 Abb. 11 b (Archiv der Boğazköy-Grabung, DAI)

Schulter und einen Speer in der rechten Hand. Zwischen Speerspitze und Kopfbedeckung findet sich der Name »Šuppiluliuma«.

Die Wände der Kammern sind überzogen mit einer sechszeiligen, hieroglyphenluwischen Inschrift, die den Ta-

tenbericht des Šuppiluliuma (II.) enthält (Lesung Hawkins 1995). Im Text ist laut Woudhuizen 2004, 77 die Anlage MASANA*202 »divine offering pit« genannt, wohinein Libationen gegossen werden sollten, der »Weg in die Unterwelt«, ^{DEUS}TERRA+VIA, ^DKASKAL.KUR.



© B. Hemeier, 2004; Neve 1992a, 215 Abb. 211; Neve 1992a, 73 Abb. 205 b

Erwähnte Götter sind Sonnengöttin von Arinna, Wettergott von Ḫatti, Wettergott von Kulana/der Armee, Šauška, »the god of strenght«, der Wettergott *sa-?-?*, die Götter von Ḫatti.

Literatur: Neve 1989b, 316–337 Abb. 41. 42. 59; Neve 1992a, 69–74; Hawkins 1995; Neve in Hawkins 1995, 9–12; Kunst- und Ausstellungshalle der Bundesrepublik Deutschland 2002, 163; Woudhuizen 2004, 76–90; Hüser 2007, 138–140; Schachner 2012, 145. s. auch I 1.2.2.3.2.1

Jüngerer Großreich, Suppiluliuma II. (ca. 1200–1180)

22 BOĞAZKALE, ḪATTUŠA, NIŞANTEPE BOĞAZKÖY 5: FELSBILD VON NIŞANTAŞ



© B. Hemeier, 2004

Kalkstein

L 9,0 m; H 2,4 m

Sichtbarkeit: wahrscheinlich sichtbar

Wasserbezug: nein/unklar

Lage im Ortsraum: Auf den Felsen des Nişantepe angebrachte, hieroglyphenluwische, elfzeilige Inschrift, stark verwittert. Nur Titulatur lesbar. Der Textanfang ist vergleichbar mit dem Text KBo 12. 38 II 22–28; III 1–21, der vom Zypern-Feldzug und einem ^{NA4}ḫekur SAG.UŠ Šuppiliuma (II.) berichtet. Wahrscheinlich enthielt die Inschrift diese historischen Herrscherannalen und (sakrale) Ahnenverehrung.

Jüngerer Großreich, Šuppiliuma II. (ca. 1200–1180)

Literatur: Steinherr 1972, 1–13; Woudhuizen 2004, 72–75, s. auch Kapitel I 1.2.2.2.2.3

23 ÇAĞDIN STELE MIT WETTERGOTT

Adana Museum Inv.-Nr. 1982

Basalt

H 1,40 m; B 0,625 m

Sichtbarkeit: unklar, sekundäre Fundlage

Wasserbezug: unklar, sekundäre Fundlage

Lage im Ortsraum: unklar, sekundäre Fundlage; angemerkt sei, dass Sedat Alp (1995, 10 f.) auf Grundlage dieses Fundes und Fundortes ein zweites Tarḫuntašša in der Nähe von Gaziantep diskutiert. Der Fundort findet sich auch unter den Namen Ahçaköy/Akçaköy.

Darstellung des Wettergottes Tarḫunta von Tarḫuntašša in seitlicher Schrittstellung mit behörnter Spitzmütze und kurzem Rock sowie Schwert im Gürtel. Er trägt einen langen Stab mit keulenförmigem Ende in der rechten und eine Beischrift über der linken vorgestreckten Hand. Der untere Teil der Stele ist nicht erhalten.

Inscription: ^{DEUS}TONITRUS TONITRUS^{URBS}, *360 – *199 – *199 – *225, Tarḫunta von Tarḫuntašša.

Jüngerer Großreich (ca. 1350–1180)

Literatur: Güterbock 1947, 66 f. Taf. 7, 13. 14; Bittel 1976a, 184 Abb. 207; Kohlmeyer 1983, 84 Anm. 783; Starke 1990, 138 Anm. 419; Alp 1995, 10 f.; Hawkins 2000a, 17; Kunst- und Ausstellungshalle der Bundesrepublik Deutschland 2002, 349 Kat.-Nr. 127; Schachner 2006, 163; Ullman 2010, 165 Anm. 362; Bilgin online



© Güterbock 1947, Taf. 7, 13. 14

24 ÇALAPVERDI BEI YOZGAT ÇALAPVERDI 3, STELE MIT INSCHRIFT

Yozgat Museum Inv.-Nr. 1603

Stein

0,93 m × 0,42 m × 0,26 m

Sichtbarkeit: unklar, sekundäre Fundlage

Wasserbezug: unklar, sekundäre Fundlage

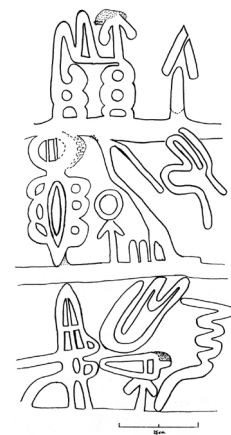
Lage im Ortsraum: unklar, sekundäre Fundlage

Stele mit einer hieroglyphenluwischen Inschrift, die eine Dedikation an den Sonnengott benennt: »Prince Anaziti dedicated this stele to the sun-deity of *402.III.SUPER«

Ein Prinz namens Anaziti ist auch im Archiv vom Nişantepe belegt (Niş 26; s. Herbordt 2005, 118 Kat. 26; Bilgin 2015, 482).

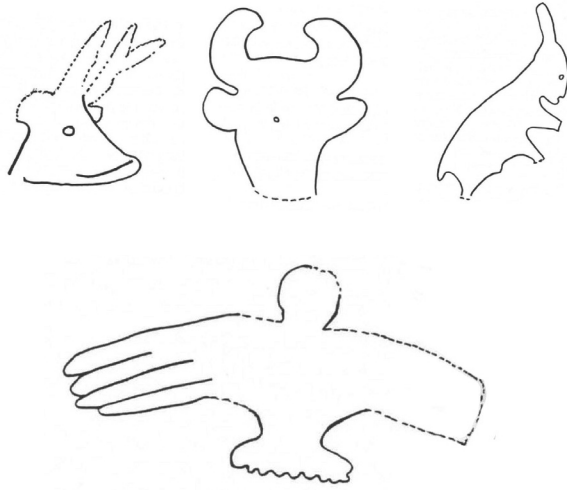
Jüngerer Großreich, Prinz Anaziti (ca. 1350–1180)

Literatur: Taş – Weeden 2010, 349–360; Woudhuizen 2014, 138 f.; Bilgin online



© Taş – Weeden 2010, 353 Abb. 3; Taş – Weeden 2010, 351 Abb. 1

25 CAMİZ
HÖHLE MIT INSCRIFT (?)



© Gonnet 2001, 158 Abb. 2–5

Stein

Höhle: H ca. 4,5 m; B 3,2 m; T 1,3 m

Sichtbarkeit: versteckt

Wasserbezug: ja – oberhalb des Flusses

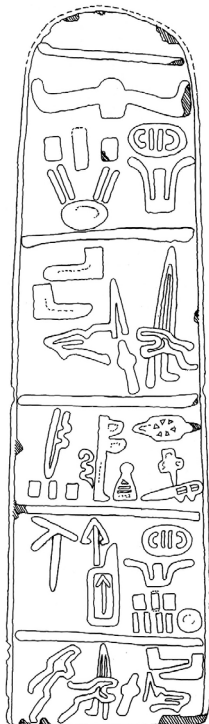
Lage im Ortsraum: Die Höhle liegt innerhalb des Bogens des Kızılırmak an einem Zufluss namens Yahyalı (auch Özırmağlı oder Evcı Deresi) etwa 1 km nordwestlich der Ortschaft Alaman/Elaman und 24 km von Şarkışla. Der Höhleneingang blickt nach Südwesten. Die Höhle hat eine Grundfläche von ca. 4 m². Auf der rückwärtigen Höhlenwand befindet sich eine Abarbeitung (»étagère«) mit Pickspuren in 1,2 m Bodenhöhe. Die vier hieroglyphenluwischen Zeichen sind an der rechten Rückwand.

Angeblich vier hieroglyphenluwische Zeichen. Zu verschiedenen Ungereimtheiten der Zeichnungen kommt eine freundliche Mitteilung von A. Müller-Karpe, T. Mühlbruch per Email vom 03.11.2011 hinzu, der nach einem Besuch die Spuren für »definitiv nicht hethitisch, sondern [für] viel jünger« hält.

Postgroßreichszeitlich (nach ca. 1180)

Literatur: Gonnet 2001, 156–160

26 ÇAY
STELE FÜR WETTERGOTT MIT INSCRIFT



Afyon Museum Inv.-Nr. k. A.

Granit

H 2,0 m; B 0,48–0,59 m; T 0,235–0,26 m; ca. 800 kg

Sichtbarkeit: unklar, sekundäre Fundlage

Wasserbezug: unklar

Lage im Ortsraum: Raubgrabung; sekundär in römischem Bauwerk genutzt, bei Afyonkarahisar, auch Kocaoğuz genannt.

Auf einer oben abgerundeten Stele befindet sich unterhalb einer nur grob ausgeführten geflügelten Sonnenscheibe eine boustrophedon zu lesende hieroglyphenluwische Inschrift. Der erste, nur schwer deutbare Satz erwähnt die Eroberung einer Stadt oder eines Landes (...*mali* (?)) durch einen Prinzen PES₂.PES-VITELLUS.*285. Der zweite Satz gibt an, dass die Stele für den Wettergott aufgestellt wurde.

Spätes Jüngerer Großreich (ca. 1250–1180); laut Literatur spätes Jüngerer Großreich oder späthethitisch

Literatur: Şahin – Tekeoğlu 2003, 540–545; Ehringhaus 2005, 48 f.; Schachner 2012, 148; Bilgin online (Kocaoğuz)

© Ehringhaus 2005, 48 Abb. 90

27 DELİHASANLI STELE MIT HIEROGLYPHENLUWISCHER INSCHRIFT

Boğazköy Museum Inv.-Nr. k. A.

Kalkstein

H 1,0 m; B 0,5 m

Sichtbarkeit: unklar, sekundäre Fundlage

Wasserbezug: unklar

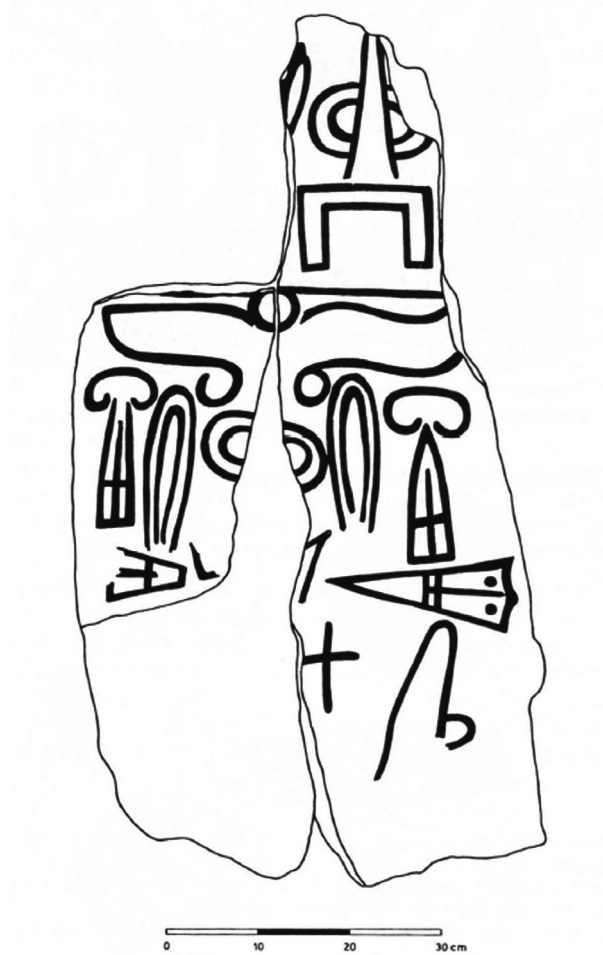
Lage im Ortsraum: unklar, sekundäre Fundlage, Delihasanlı bei Boğazkale

Inschriftenstele ohne Bildwerk.

Lesung aus Hawkins 2006, 63 f.: »[a]ll the mountains which My Sun, Tudḫaliya, the Great King travels/shoots/hunts«, woraus sich ein Bezug zum Bergkult und der Jagd (Hirschgott) in der Umgebung von Hattuša ergeben soll. Weitere Rekonstruktion: [(DEUS)] C[ERVUS₃-ti wahrscheinlich mit [*463], »(1) On every mountain (to) the S[tag-God (of the Countryside?)] (2) Tudḫaliya (+ aedicula)...«.

Jüngerer Großreich, Tutḫaliya IV. (ca. 1240–1210)

Literatur: Hawkins in Seeher 1996, 357–359; Hawkins 2006, 63 f.; Bilgin online



© Hawkins 2006, 76 Abb. 13 nach Seeher 1996, 357 Abb. 26 a. b

28 DERBENT WASSERSPEIER IN FORM EINES STIERES

Boğazköy Museum Inv.-Nr. 1-542-85

Kalkstein

H 0,907 m; B 0,765 m; T 0,54 m

Sichtbarkeit: unklar, sekundäre Fundlage

Wasserbezug: ja – Wasserbecken

Lage im Ortsraum: sekundärer Fundkontext, möglicherweise gehörte der Block ehemals zu einer Brunnen- oder Beckenanlage, Oberflächenfund zwischen Derbent und Kayalıboğaz

Steinblock eines Beckens mit kniendem Stier, der am Maul durchbohrt ist. Die Hörner treten über den Beckenrand hinaus.

Großreich (ca. 1530–1180)

Literatur: Neve 1988, 263–272 Abb. 2–4; Kunst- und Ausstellungshalle der Bundesrepublik Deutschland 2002, 344 Kat.-Nr. 107

Zur Abb. s. Kunst- und Ausstellungshalle der Bundesrepublik Deutschland 2002, 344 Abb. zu Kat.-Nr. 107

29 DOKUZ BECKEN MIT STIERPROTOMEN, SOG. ÖKÜZTAŞ

Kaman Museum Inv.-Nr. k. A.
Granit [?], feinkörnig, gelblich
Maße des Beckens: L 2,35 m; B 1,85 m; H 1,20 m; ca. 30 t
Köpfe ca. 0,5 m herausgearbeitet
Becken T (max.) 0,5 m
Sichtbarkeit: unklar, sekundäre Fundlage
Wasserbezug: ja – Wasserbecken
Lage im Ortsraum: laut Erstpublikation von Bartsch bei Dokuz an einer Terrasse unterhalb eines (nicht datierbaren und heute überfluteten) Siedlungshügels und oberhalb des Tals des Kızılırmak, auch Savçılı/Hirfanlı genannt, am Kızılırmak bei Kırşehir.

Wasserbecken mit zwei Stierkopfprotomen. Laut Bilgin online sind beide Köpfe als Ausgüsse ausgearbeitet, laut Bartsch 1933, 51 enthält nur ein Kopf eine vollständige Ausflussöffnung. Der Beckenboden ist konvex, das Beckeninnere nicht konstant 0,5 m tief, sondern nur direkt hinter den Köpfen. Nach hinten wird es flacher.

Großreich (ca. 1530–1180)

Literatur: Bartsch 1933, 50–52; Güterbock 1969/1970, 93–95, Taf. 13, 1. 2); Sevinç 1999, 33–41; Hüser 2007, 143; Ullman 2010, 165 Anm. 362; 209 Abb. 93; Bilgin online (Savçılı)



© Bartsch 1933, 51 Abb. 3; Bilgin online: savcili06.jpg
© T. Bilgin; Bilgin online: savcili09.jpg © T. Bilgin



Eflatun Pinar. Scapes mit Handlungszentrum auf der Plattform. Kartengrundlage Google Earth, Image © 2018 CNES/Airbus; Plan Bachmann – Özenir 2004, 104 Abb. 26 – Bearbeitung B. Hemeier

Visionscape (grün)

Umfeld mit L max. 400 m, Anpassung nach eigenen GPS-Markierungen an Geländeform (Senke), abzüglich Flächen mit Wasser (Polygon in Google Earth), Bereich des Fassadenbaus

Soundscape (blau)

Geräuschquelle auf der Plattform, Vollkreis mit r 300 m (282.743 m²)

Smellscape (gelb)

Vollkreis r 10 m, Geruchsfahne L 200 m, 20° Segment; Emissär auf der Plattform; Verlauf analog zum Bachlauf, Ortsraumpotential abzüglich ca. 740 m² Wasserfläche (Polygon in Google Earth)

Multiscape (lila)

Schnittmenge der Vision-, Sound-, Smellscape, abzüglich ca. 740 m² Wasserfläche

Negatives Ortsraumpotential (braun)

Wasserflächen des Beckens von 1.054 m² (34 m × 31 m, abzüglich 57,2 m² für die 6,5 m × 8,8 m große Plattform, auf der eine Aufstellung möglich war) und des Bachverlaufs (2.495 m², bemessen mit Polygon in Google Earth), Bereich des Fassadenbaus (Grundfläche von 24,71 m², B 7,06 m × T [rek.] 3,5 m abzüglich Innenraum von 17,50 m² mit zumindest Anteil an Soundscape), bzw. anteilig pro Scape



Rundblick vom Siedlungshügel, Pfeile markieren Lage der Fassade © Hemeier 2022, 9 Abb. 8

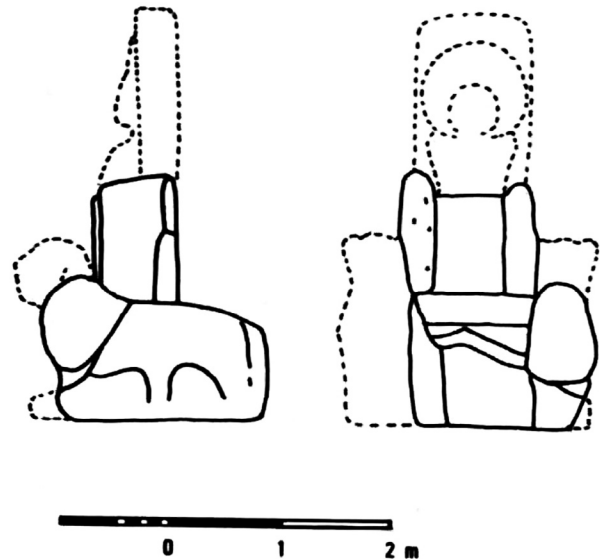
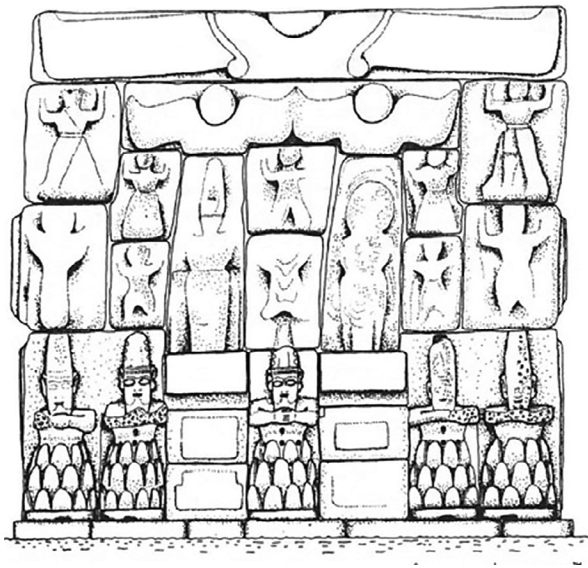
30 EFLATUN PINAR – QUELLHEILIGTUM

Trachyt oder Andesit, grau-braun
 Maße des Beckens 34,0 m × 31,0 m
 Plattform im Süden: 6,5 m × 8,8 m
 Fassade: H 6,18 m; B 7,06 m
 Berggötter: H 2,35 m
 Stiere: B 5,24 m; H 2,8 m; T 0,73 m
 Löwensockel H (erh.) ca. 2,0 m
 Tierfiguren: L 1,10 m; H am Rist ca. 0,5 m
 Sichtbarkeit: sichtbar
 Wasserbezug: ja – Teich und Quelle
 Lage im Ortsraum: Eine wohl zeitgleich bewohnte Siedlung
 liegt im direkten Umfeld südwestlich. Fassade und Platt-
 form am Quellbecken sind aufeinander ausgerichtet. Hin-

ter der Fassade befindet sich ein unbehauenes Gestein
 sowie am Hangfuß der Quellaustritt.

Detaillierte Beschreibung s. Kapitel I 2.1.

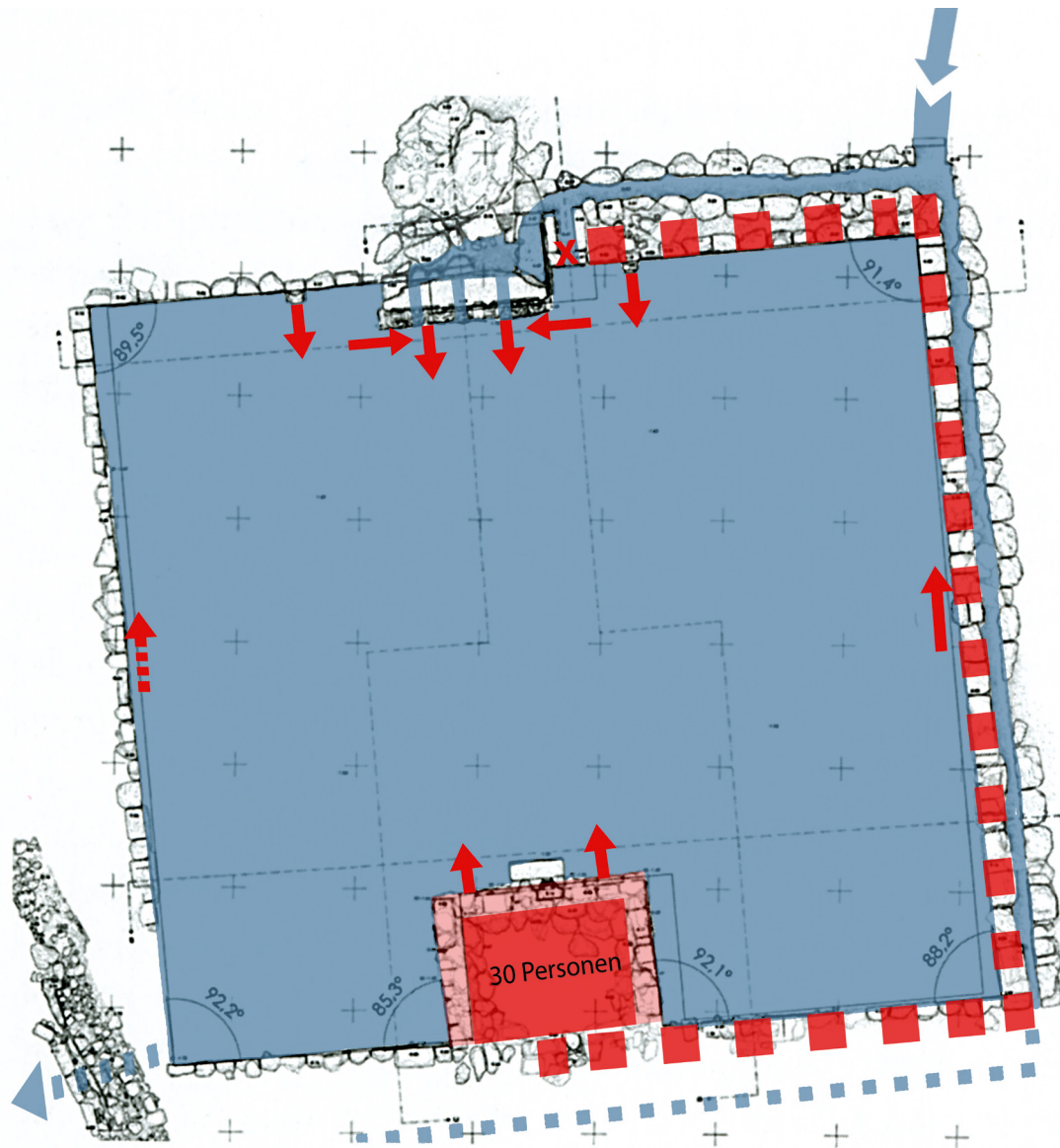
Fassade mit Flügelsonne, die an ihren Spitzen von
 Mischwesen mit felidenartigem Kopf substruiert werden.
 Zwischen den Köpfen der Mischwesen gibt es zwei wei-
 tere Flügelsonnen. Deren Spitzen werden jeweils wieder
 von Mischwesen getragen, die zwei thronende Gottheiten
 rahmen. Die vom Betrachter aus gesehen linke trägt eine
 Spitzkappe, die rechte eine Radkappe. Zu ihren Füßen ruht
 jeweils ein Steinblock. Unterhalb der Mischwesen stehen
 Berggötter mit Schuppenrock und Bohrungen für Wasser-



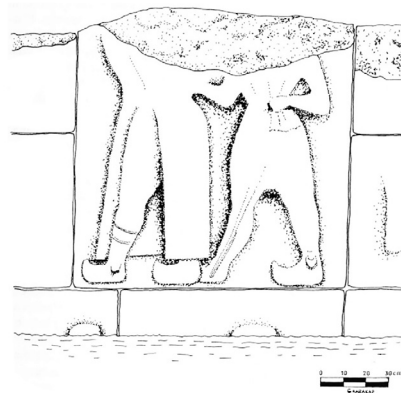
© links: Özenir 2001, 536 Abb. 4; rechts: Kay Kohlmeyer, 1983



Blick zur Fassade, im Vordergrund links Stierprotomen, zentral Steinsetzung der Plattform © Hemeier 2022, 6 Abb. 6



© Hemeier 2022, 5 Abb. 4

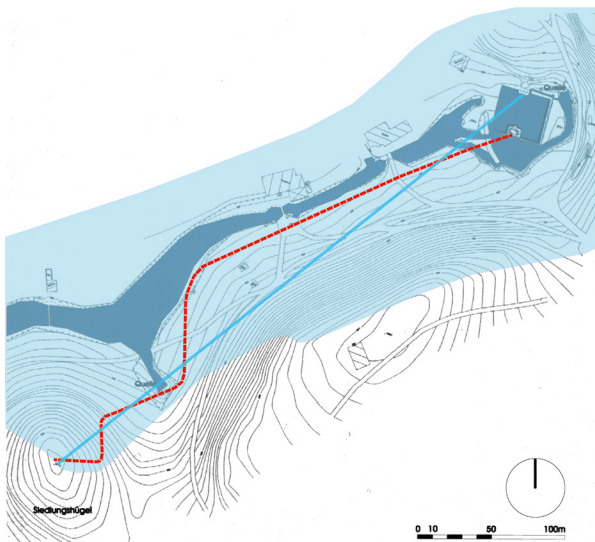


© Özenir 2001, Taf. 13, 7 und 538 Abb. 5

austritt. Die Gottheiten werden entweder als solar aufgrund der Flügelsonne oder im Kontext der Wasseranlage als Quell- und Berggottheit oder als ein ›ranghohes‹ Götterpaar interpretiert.

Im Becken auf Wasserniveau stehen Quellgöttinnen, am rechten, östlichen Beckenrand schreiten zwei Personen in Richtung der Fassade, der obere Bereich dieses Bildes ist nicht erhalten. An der Südseite vor einer Plattform ist in das Becken ein massiver Steinblock eingestellt.

Im Umfeld gab es weitere Skulpturen: Stierprotome mit angefangener Durchbohrung, wohl für Ausfluss des Beckens und hinter der Fassade liegt verstürzt ein Thron (?) oder Sockel eines Bildwerkes mit Löwen, der vielleicht direkt beim Quellaustritt stand; kleinere felidenartige Tierfiguren bzw. Cerviden dürften vom Beckenrand stammen.



Vorgeschlagener Weg von der Siedlung zum Quellheiligtum
© Hemeier 2022, 3 Abb. 2

Jüngerer Großreich (ca. 1350–1180)

Literatur: Hirschfeld 1887, 32 f.; Güterbock 1947, 59–62; Bittel 1953a, 2–5; Laroche 1958a, 43–47; Mellaart 1962, 111–117; Alexander 1968, 77–85; Behm-Blancke – Rittig 1970, 88–99; Naumann 1974, 467–474; Börker-Klähn – Börker 1976, 1–41; Kohlmeyer 1983, 34–43; Börker-Klähn u. a. 1987, 176–179; Börker-Klähn 1993a, 339–355; Dinçol u. a. 2000, 4; Özenir 2001, 532–540; Emre 2002, 218–233; Bachmann – Özenir 2004, 85–122; Bachmann 2007, 31–42; Karauğuz u. a. 2009, 269–274; Ullman 2010, 232 f.; Ökse 2011, 222–226; Erbil – Mouton 2012, 67–71; Hemeier 2022; Bilgin online



© Özenir 2001, Taf. 12, 5



© links: Hemeier 2022, 7 Abb. 7; rechts: Blick zur Plattform im Süden, B. Hemeier, 2004

31 EMİRGAZI STELN IN ALTARFORM

Istanbul Museum Inv.-Nr. k. A.

Basalt

Runde Altäre H 0,8–0,9 m; eckige Blöcke k. A.

Sichtbarkeit: unklar, keine Fundbeobachtung

Wasserbezug: unklar

Lage im Ortsraum: Die Bergung der Altäre wurde nicht wissenschaftlich begleitet, daher ist ihre Lage im Ortsraum unbekannt. Sie könnten aus dem nahegelegenen Siedlungsplatz Maltepe stammen und damit intramural verwendet worden sein. Wahrscheinlicher ist aufgrund der Textes aber, dass sie im »offenen Raum« an »unberührter Stelle« aufgestellt waren und damit ein Beleg für Ritualgeschehen im »offenen Raum« sind.

Inschriftensteine in Altarform, die wie Stelen im offenen Raum aufgestellt gewesen sein dürften.

Zwei Gruppen sind zu differenzieren: Zwei rechteckige Blöcke, die wie Becken gearbeitet sind und eine Weihinschrift historischen Charakters zur Lykienkampagne des Tuthalija enthalten (vgl. Yalburt I-Nr. 62).

Vier runde Altäre mit Altarplatte und Weihinschrift (Emirgazi A–D). Laut Inschrift waren sie aufgestellt im

»(Heiligtum des) göttlichen Bergthron(s)« an »unberührter Stelle«. Sie selbst bzw. die eckigen wurden laut Woudhuizen 2002, 70 als TÁMI-KURUNT-*i* »Siegemonumente« angesprochen. Auf ihnen sollten Opfer (zum Wohl des Opfernden) brennen. Segens- und Fluchformeln für die Zukunft sowie die Aufforderung, ein *malḥašša*-Trankopfer für den Stifter darzubringen, weisen auf Ritualgeschehen im »offenen Raum« hin. Es könnte der Ahnenverehrung dienen, da dem Stifter auch in Zukunft geopfert werden sollte. Genannt werden die Sonnengöttin von Arinna, der Wettergott des Himmels und Kurunta oder Gott des Siegemonuments, heldenhafter Gott Pa-.

Erwähnenwert ist, dass der »göttliche Bergthron« einen URA+SCALPRUM »sculptor-in-chief« hatte, der anscheinend permanent als Pfleger im »offenen Raum« verblieb.

Jüngerer Großreich, Tuthalija IV. (ca. 1240–1210)

Literatur: Alp 1973, 11–15; E. Masson 1979, 3–49; Hawkins 1995, 86–102; van den Hout 1995a, 561–563; Woudhuizen 2002, 67–86; Woudhuizen 2004, 47–64; Hawkins 2006, 54–65; Bilgin online



© E. Masson 1979, 50 Abb. 11; Bilgin online (Foto B. Bilgin)

32 ERMENEK FELSBILD MIT HERRSCHER?



© Bittel 1939a, 126 Abb. 15

Stein

keine Maße oder Fotografie mit Maßstab publiziert

Sichtbarkeit: sichtbar?

Wasserbezug: unklar

Lage im Ortsraum: angeblich am Südrand des Hügels Bezci-ler bei Ermenek.

Die Beschreibung beruht auf den Angaben in der Literatur: Darstellung einer Person im kurzen Gewand in einer Nische. Attribute wie beispielsweise ein Bogen sind auf dem Foto von 1939 nicht zu erkennen. Zu diesem Zeitpunkt war bereits nur noch das Unterteil erhalten, heute ist das Bildwerk nicht mehr auffindbar und wahrscheinlich komplett zerstört.

Jüngeres Großreich? (ca. 1350–1180); laut Literatur römisch (Kohlmeyer 1983, 103)

Literatur: Bittel 1939a, 126 f.; Kohlmeyer 1983, 102 f.; Beal 1992b, 65–73; Bilgin online



Blick von Ermenek ins Tal des Göksu © B. Hemeier, 2009

33 FASSILAR STELE EINES WETTERGOTTES

Trachyt

H ca, 7,35 m

Sichtbarkeit: unklar, sekundäre Fundlage

Wasserbezug: unklar, sekundäre Fundlage

Lage im Ortsraum: Die Stele liegt an einem Hang, weil sie möglicherweise auf dem Weg schadhaft und daher vor Ort belassen wurde. Eine nicht wissenschaftlich begleitete Grabung am Fußende der Stele erbrachte keine Befunde eines möglichen Zapflochs, wie Güterbock (1947, 63) vom lokalen Kaymakam (Gouverneur) der Provinz 1939 erfuhr.

In der Umgebung steht der Trachyt an; die Stele könnte in diesem Gebiet gefertigt worden sein. Gegen eine Aufstellung in Zusammenhang mit Eflatun Pinar spricht, dass auf der Fassade das Gewicht nicht aufstellbar wäre (Varlik u. a. 2016, 249–256). Ebenfalls vorstellbar ist die Aufstellung auf einer umliegenden Bergkuppe oder auf dem Plateau, was ohne Befunde keine verifizierbare Überlegung ist.

Eine Zisterne/unterirdische Quelle im Umfeld, die von Ullman 2010, 235 beobachtet und als Reste eines KASKAL. KUR »Weg in die Unterwelt« angesprochen wurde, dürfte



© B. Hemeier, 2009

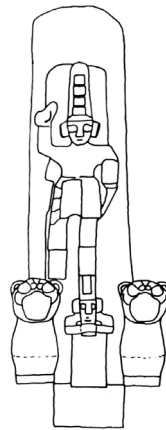
aufgrund der Bruchsteintechnik, des zentralen Pfeilers und der entsprechenden Bestattungen in der Umgebung eher hellenistisch oder römisch datieren.

Monumentale Stele eines Wettergottes, der auf einem Berggott steht und von Löwen flankiert wird. Der Wettergott schreitet mit dem linken Bein voran und hebt den rechten Arm, während der linke vorgestreckt ist, aber nicht final ausgearbeitet wurde. Er trägt eine behörnte Spitzmütze und einen kurzen Rock. Der Berggott weist eine minimale Ausarbeitung im Mundbereich auf.

Die Stele ist oben abgerundet und hat unten einen Zapfen für die Aufstellung.

Großreich (ca. 1530–1180)

Literatur: Güterbock 1947, 63; Alexander 1968, 82 f.; Kohlmeyer 1983, 39 f.; Ehringhaus 2005, 57–59; Ullman 2010, 233–237; Varlik u. a. 2016, 249–256; Bilgin online



© Kay Kohlmeyer, 1983; Ehringhaus 2005, 58 Abb. 108



© alle fünf B. Hemeier, 2009

34 FIRAKTIN FELSBILD MIT LIBATIONSSZENE

Trachyt, violettgrau

H ca. 1,0 m; B ca. 3,0 m; Inschrift 1,2 m × 0,45 m

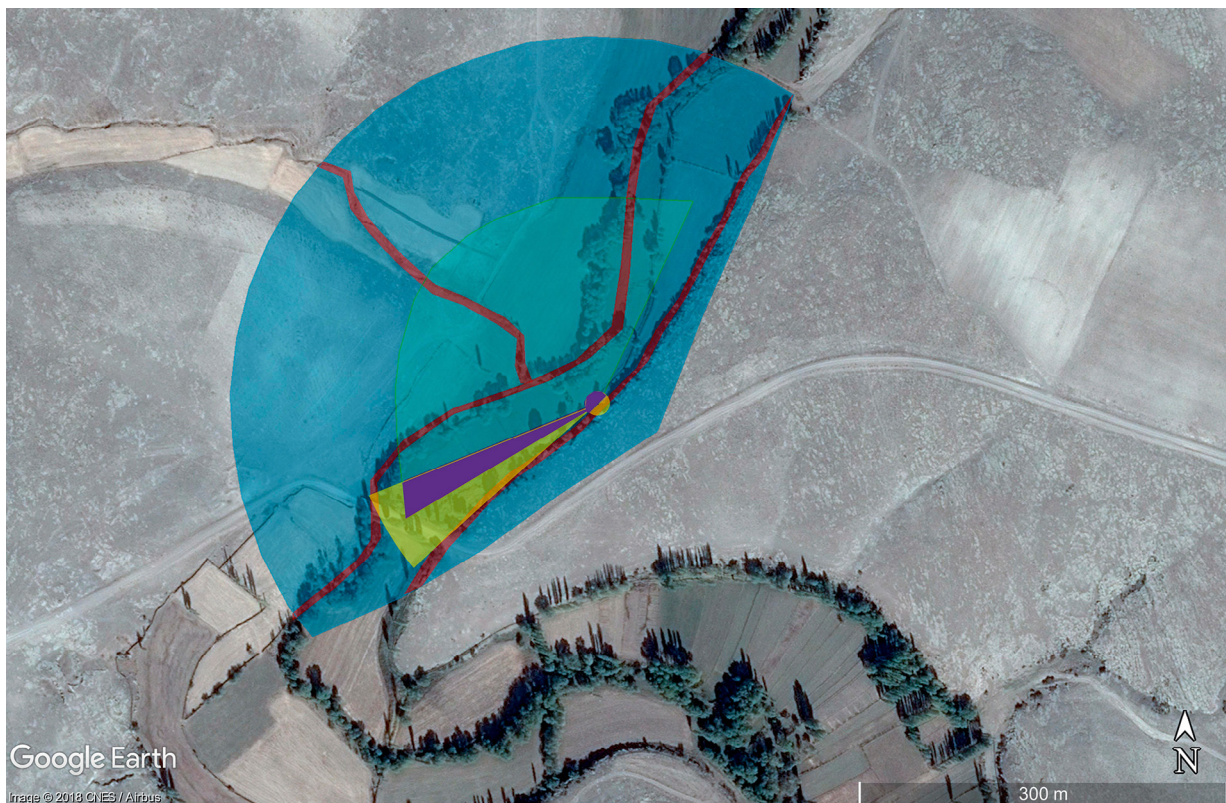
Sichtbarkeit: sichtbar?

Wasserbezug: ja – drei Bäche und eine Quelle

Lage im Ortsraum: Das Felsbild liegt etwa in der Mitte einer über ca. 550 m langen Geländestufe, die an dieser Stelle keine herausragenden Merkmale aufweist. Innerhalb der Visionscape mündet ein saisonal Wasser führender Bach

in den Enzel Dere, der kurz darauf in den Zamanti Su fließt und über dem das Felsbild liegt. Eine Quelle befindet sich ebenfalls im Sichtfeld des Felsbildes.

In der Umgebung liegen der Firaktın Höyük und eine 400 m nordöstlich gelegene Anlage mit Besiedlung vom Chalkolithikum bis zur hethitischen Zeit. Kohlmeier 1983, 68 erwähnt für den Firaktın Höyük die Funde einer Schaft(loch?)-axt und einer Bügelkanne, datierend SH IIIc.



Firaktın. Kartengrundlage Google Earth, Image © 2018 CNES/Airbus und eigene GPS-Messungen – Bearbeitung B. Hemeier

Visionscape (grün)

Annähernder Halbkreis mit r max. 180 m

Soundscape (blau)

Annähernder Halbkreis mit r 300 m, nur ca. 50 m über die Geländekante hinaus

Smellscape (gelb)

Emissär bei Felsbild, Verlauf der Geruchsfahne entlang der Geländestufe

Multiscape (lila)

Schnittmenge der Vision-, Sound- und Smellscape

Negatives Ortsraumpotential (braun)

Bachlauf ca. 3.500 und 1.850 m²; Flanke der Geländestufe ca. 2.800 m² bzw. anteilig



Rundumblick von oberhalb des Felsbildes © B. Hemeier, 2008

Aufgrund dieser Funde kann der Firaktın Höyük als Bezugsraum gelten.

Oberhalb des Felsbildes gibt es Eintiefungen die als Schalensteine angesprochen und in Bezug zu dem Relief als Libationsvorrichtung (Ussishkin 1975, 85–87; Kohlmeier 1983, 68. 74. 106) bzw. Befestigung für Stangen (Bittel 1939b, 566 Anm. 6) gedeutet werden. Sie haben einen Durchmesser von 35–43 cm und sind bis ca. 70 cm tief. Da es mindestens 15 sind, sie sich unregelmäßig über das gesamte Felsplateau verteilen und keine signifikante Häufung in Nähe zum Felsbild erkannt wurde, wird eine intentionelle Schaffung verworfen und sie als geologisches Karstphänomen erklärt. Es sei außerdem darauf hingewiesen, dass sie nicht in der Visionscape liegen.

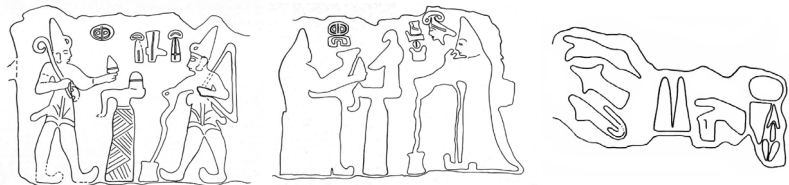
Die Felsbilder von Taşçı (I-Nr. 57) liegen in ca. 15 km Luftlinie entfernt ebenfalls am Zamantı Su.

Das angeblich zugehörige sogenannte Heiligtum von Beşkardeş (I-Nr. 8) ist nicht nachvollziehbar.

Libationsszene vor Gottheiten: Links steht in kurzem Gewand mit Krummstab auf der Schulter der Schutzgott der Wildflure/Kurunta oder der Wettergott Tarhunt, vor ihm ein Altar mit Gaben, vor dem wiederum der namentlich genannte Großkönig Hattušili libiert. Die beiden männlichen Personen blicken einander an.

Im Rücken des Herrschers thront eine Göttin, die als Hebat zu lesen ist. Sie hat eine Schale und das HELS-Symbol in den ausgestreckten Händen sowie eine Spitzmütze auf dem Kopf. Sie ist nicht komplett ausgearbeitet. Sie blickt wie die männliche Gottheit nach rechts. Vor ihr steht ein Altar mit (Greif-)Vogel, vor dem wiederum die namentlich genannte Großkönigin Puduhepa libiert. Auch sie ist nur in Umrissen ausgearbeitet und trägt die gleiche Kopfbedeckung wie die Göttin.

In einer etwas nach rechts abgesetzten Inschrift steht: »Tochter des Landes Kizzuwatna, geliebt von (den) Gottheit(en)« (unsichere Lesung), Laroche 1989, 301 f. meint, das Wettergottzeichen zu erkennen. Woudhuizen 2004, 68



© Kay Kohlmeier, 1983



alle übrigen © B. Hemeier, 2008





Oberfläche direkt über Felsbild © B. Hemeier, 2008

liest »having become god«, d. h. ist gestorben und interpretiert es als Memorial für Puduḫepa.

Jüngerer Großreich, Ḫattušili III./Tuthalija IV. (ca. 1265–1210)

Literatur: Bittel 1939b, 566–568; N. Özgüç 1955; Ussishkin 1975, 85–87; Börker-Klähn 1980, 37–48; Kohlmeyer 1983, 67–74; van Loon 1985, 15; Laroche 1989, 301 f.; Mayer-Opificius 1993b, 361; Alexander 1998, 15–20; Wouidhuizen 2004, 65–71; Ehringhaus 2005, 65; Ullman 2010, 220–222; Ökse 2011, 234; Bilgin online

35 GÂVURKALESİ FELSBILD MIT ADORATION



© B. Hemeier, 2008

Vordere Gestalt H 3,65 m; hintere H 3,46 m; thronende H 2,42 m

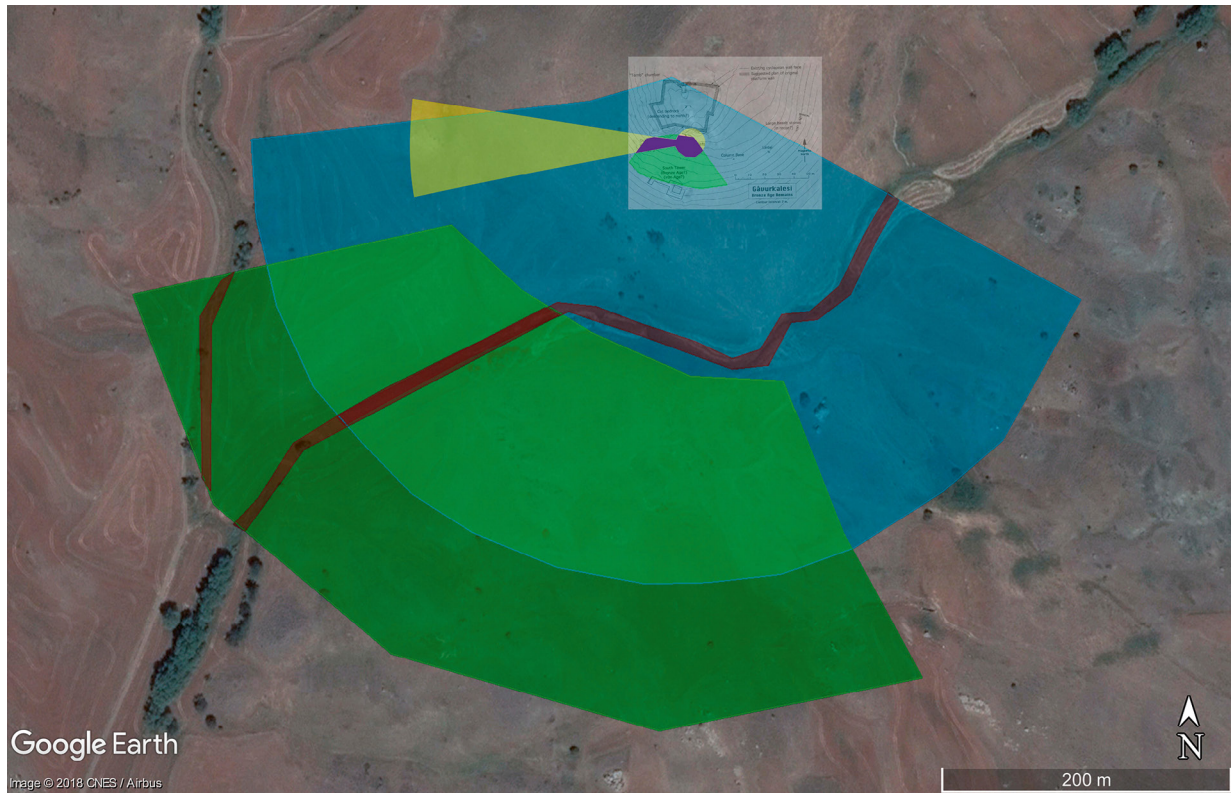
Kalkstein; in eigener Anschauung eher metamorphes Gestein

Sichtbarkeit: weite Sichtbarkeit durch Lage oberhalb eines Tals

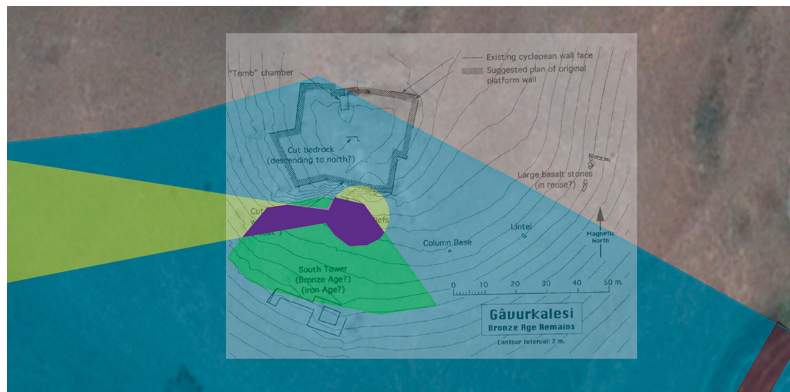
Wasserbezug: ja – unterhalb verlaufen saisonal zwei Bäche
Lage im Ortsraum: Der Ort liegt etwa 60 km südwestlich von Ankara und 3 km westlich des Dorfes Dereköy. In der Umgebung, östlich von Gâvurkalesi hinter dem Dorf Oyaca, befindet sich ein zweiter hethitischer Siedlungshügel namens Külhöyük (Ullman 2010, 212; Özcan 2014, 395 f. Anm. 153). Der etwa 60 m hohe Hügelrücken, auf dessen etwa 1.200 m² (35 m × 37 m) großen Plateau sich auch Spuren antiker Nutzung finden, setzt sich nach Nor-



© Kay Kohlmeyer, 1983



Gâurkalesi. Kartengrundlage Google Earth, Image © 2018 CNES/Airbus, Plan Kühne 2001, 237 Abb. 3 – Bearbeitung B. Hemeier



Detail aus Kartengrundlage Google Earth, Image © 2018 CNES/Airbus; Plan Kühne 2001, 237 Abb. 3 – Bearbeitung B. Hemeier

Visionscape (grün)

Kreissegment mit r max. 400 m und abfallendes Gelände, dadurch Sichtschatten am Hang unterhalb und von oberhalb

Soundscape (blau)

Kreissegment mit r max. 300 m, Ausbreitung auf Hügelrücken durch Felswand eingeschränkt

Smellscape (gelb)

Emissär bei Felsbild, Verlauf von windgeschützter Ecke nach Westen

Multiscape (lila)

Schnittmenge der Vision-, Sound- und Smellscape in der Ebene vor den Felsbildern

Negatives Ortsraumpotential (braun)

Sichtschatten am Hangfuß ca. 3.450 m², Gewässer ca. 3.900 m² bzw. anteilig



Blick aus etwa 1 km Distanz

© alle B. Hemeier, 2008



Abgearbeitete Fläche links der Thronenden



Absatz unterhalb der abgearbeiteten Fläche

den nach einer leichten Vertiefung auf einem Sattel fort. Nach Süden, Osten und Westen fällt der Hügel steiler ab, ist aber noch begehbar. Dennoch vermittelt die steile, ca. 13 m hohe (eigene Messung), abgearbeitete Kalksteinwand im Süden in der eher hügeligen, bewachsenen Umgebung den Eindruck, die zwei umgebenden Einschnitte mit jeweils einem kleinen saisonalen Bachlauf zu beherrschen. Dieser Eindruck relativiert sich mit zunehmender Distanz zu dem Hügelrücken. Bei einer Entfernung von ca. 1,5 km ist zu erkennen, dass der Hügel unscheinbar von dem Haupttal zurückgesetzt in einem kleinen Seitental liegt. Die Felswand mit dem Felsbild ist zwar noch sichtbar, doch befindet sich in unmittelbarer Umgebung und direkt oberhalb des Haupttals, auf das die Felsbilder ausgerichtet sind, ein weiterer prägnanter Felsen, dessen glatte Kalksteininformation sich ebenfalls zur Abarbeitung angeboten hätte. Der heute nicht sehr prägnante Gâvurkale wurde jedoch bevorzugt, möglicherweise weil er zeitgleich besiedelt war. In der Umgebung fand sich Siedlungskeramik. In der Mehrheit war sie auf dem Hügel selbst, wodurch hethitische Besiedlung wahrscheinlich ist. Die massive Befestigungsmauer aus Andesit (nicht Basalt) war wahrscheinlich ursprünglich hethitisch und wurde phrygisch überbaut.

Bemerkenswert ist oberhalb der Felsbilder der Einraumbau mit dem steinernen Kammergewölbe von 3 m × 4,65 m (Ökse 2011, 232). Er besteht außen aus kyklopischem Mauerwerk. Die Kragsteindecke bildete ein falsches Gewölbe. Hier wird oftmals in einem Zirkelschluss argumentiert, es handle sich entweder um das Steinhaus É.NA₄ des Totenrituals oder das Steinhaus ^{NA₄}hekur. Die Datierung basiert jedoch lediglich auf der Mauertechnik und dem Zusammenhang mit den Felsbildern. Eine jüngere Datierung ist nicht auszuschließen.

Bisweilen wird die Vermutung geäußert, dass sich vor den Felsbildern im Südwesten eine Mauer befunden habe (u. a. Beckman 2013a, 156), die die Darstellung vor den Blicken verborgen hielt oder die Substruktion einer Prozessionsstraße war. Ein Vergleich zu dem umbauten geschlossenen Raum in Yazılıkaya wurde bemüht (Kohlmeyer 1983, 48: umgrenzter Raum, nach oben offen). Diese These kann nicht bestätigt werden. Die vor Ort angetroffene Bruchsteinmauer scheint weder stabil genug, um die 4 m hohen Darstellungen abzuschirmen, noch datiert sie in ihrer groben Ausführung – bei aller Vorsicht – zeitgleich zu den Felsbildern. Kühne (2001, 229) denkt an eine Gesamthöhe von 9 m, um inkl. Geländehöhenunterschied und Höhe der Felsbilder diese vollständig zu verdecken.



Blick in die Spalte hinter Göttin



Blick vom Felsbild nach Südwesten, wo sich die beiden saisonal wasserführenden Bäche treffen



Blick zur potentiellen Aufstellungsfläche vor den Felsbildern

Deutlich unterhalb der Felsbilder sind Reste einer noch bis zu 4 m hoch erhaltenen Mauer auf einer Länge von 12 m aus metamorphen, zyklisch ausgearbeiteten Felsbrocken mit zwei turmartigen Anlagen zu erkennen (Kühne 2001, 229). von der Osten hielt sie für zeitgleich mit den Felsbildern, interpretiert sie aber nicht als Befestigungsanlage, sondern als Stützmauer. Sie sollte dazu dienen, einer zweistufigen Terrasse vor dem Felsbild und einer Rampe als Aufweg den nötigen Halt zu verschaffen. Eine von Nordosten kommende Prozessionsstraße hätte dann auf die Terrasse geführt. Diese Mauer scheint aber nicht um den gesamten Hügel herum zu verlaufen.

Es ist wahrscheinlich, dass das Felsbild als Übergangsbereich zwischen zeitgleicher Siedlung und offenem Raum angebracht war.

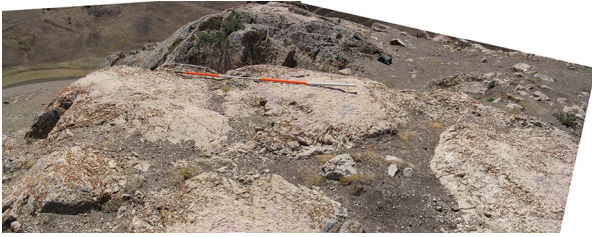
Das Felsbild von Gâvurkalesi ist in zwei Bereiche zu unterteilen, die von einer natürlichen Felsspalte getrennt werden. Rechts der Spalte schreiten zwei männliche Gestalten mit zum Grußgestus erhobenen rechten Arm nach links. Ihre Ausstattung besteht aus kurzen Wickelröcken mit umgürteten Schwerten, der spitzen Hörnerkrone und Schna-

belschuhen. Die hintere trägt einen kurzen Bart und die Haare reichen bis über den linken Ellenbogen hinaus. Der linke Arm ist bei beiden am Körper angewinkelt. Sie sind wechselseitig dargestellt und überlebensgroß. Die Blickrichtung und wahrscheinlich das Ziel ihrer Adoration ist die Felsspalte, links (westlich) davon ist eine stark erodierete oder unvollendete thronende Göttin, die in der Hand des angewinkelten Arms eine Schale vor sich, in der des ausgestreckten rechten das Heilssymbol hält und deren Kopfbedeckung als Radhaube noch relativ sicher zu erkennen ist. Es könnte sich um eine Darstellung einer Sonnengöttin von Arinna oder der Erde handeln. Die Sitzende ist im Profil dargestellt und den heranschreitenden Personen zugewandt. Sie blickt jedoch nicht genau auf diese. Die Blicke treffen sich bei der Spalte.

Bei den beiden Gestalten könnte es sich bei dem bartlosen um den Großkönig (Haas 1976, 204) oder um Šaruma oder ähnliche begleitende Götter (Kohlmeyer 1983, 69) und beim bärtigen um den Wettergott oder einen Berggott handeln. In Kapitel III 6.2.1.1 wird dargelegt, dass in dem Vorderen wohl der Großkönig, in dem hinteren, bärtigen ein Wettergott/Berggott zu erkennen ist.



Markante Felsen in der Umgebung



Fläche oberhalb der Felsbilder



Einraumbau oberhalb

© alle B. Hemeier, 2008

Links der thronenden Göttin ist eine weitere Felsspalte und noch eine weitere ca. 6 m × 4 m große rechteckige Fläche in einer Nische geglättet. Ein Bild ist nicht (mehr) sichtbar. Kohlmeyer 1983, 46 f. hält mobile Gegenstände (Götterbilder?), die hier aufgestellt/aufbewahrt wurden, für denkbar. Vor der Nische sind Abarbeitungen im Felsboden möglicherweise als flache Bank in etwa 0,6 m Höhe zu ergänzen. Auch vor den schreitenden Göttern sind Reste eines Absatzes zu erkennen. Er ist relativ flach und in gleicher Höhe wie die Bank vor der unbearbeiteten Fläche bis zum Boden geglättet. Kohlmeyer 1983, 46 f. ergänzt hier eine vorgelagerte Bank aus Werksteinen, für die jedoch Anhaltspunkte fehlen. Oberhalb der weiblichen Person wurden schon von von der Osten 1933, 75 f. Abarbeitungen erkannt, die dieser als Thron deutete. Es könnte sich aber auch um die Auflager der Verlängerung der Südmauer handeln (Kühne 2001, 229).

Der deutlichste Unterschied zu einem Großteil der anderen hethitischen Felsbilder ist das Fehlen eines Rahmens, in den die Gestalten eingearbeitet sind. Auch ist die Überlebensgröße ungewöhnlich. Sowohl der Stil als auch das Thema der Darstellung sind jedoch typisch hethitisch. s. auch Kapitel I 1.2.2.2.5.

Älteres Großreich (ca. 1530–1350)

Literatur: von der Osten 1933, 56–90; Imparati 1977, 19–64; Güterbock 1978, 127–136; Kohlmeyer 1983, 43–48; Rossner 1988, 57–62; Lumsden 1995, 267–280; Lumsden 1996, 181–184; Kühne 2001, 227–243; van den Hout 2002, 91; Lumsden 2002, 111–125; Ehringhaus 2005, 11–14; Schachner 2012, 139; Özcan 2014, 373–406; Schachner 2015a, 133; Bilgin online

36 GÖLLÜCE QUELLTEICH

Material k. A.

Dm ca. 60 m

Sichtbarkeit: sichtbar

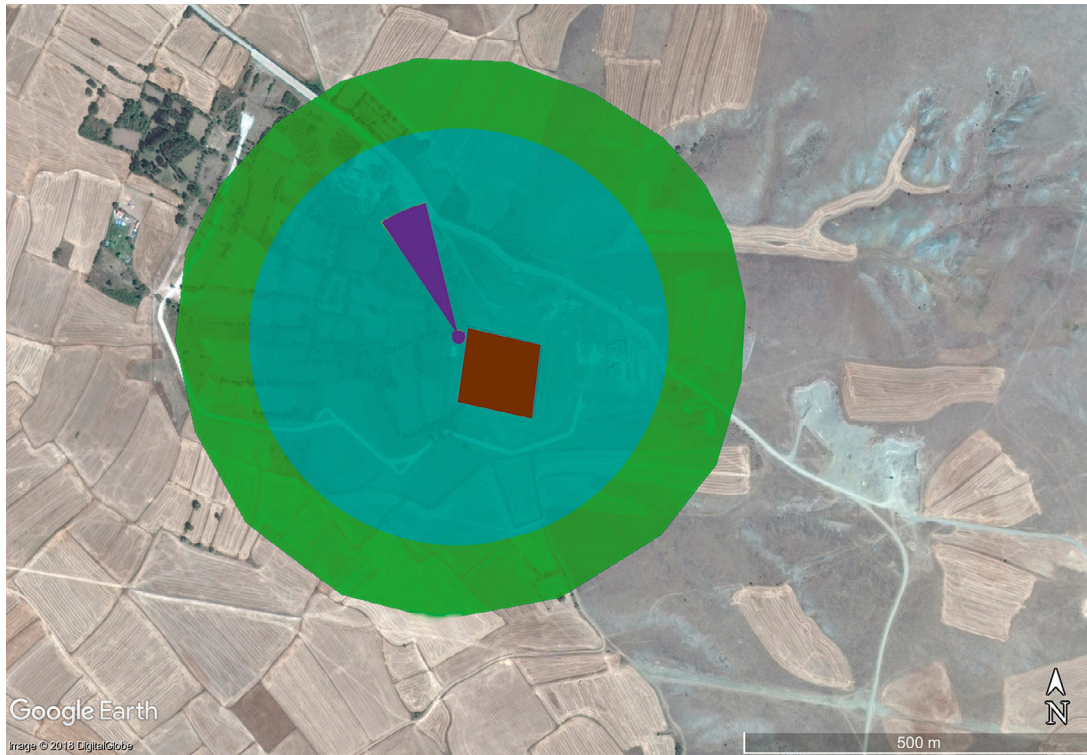
Wasserbezug: ja – Teich und Quelle

Lage im Ortsraum: Göllüce liegt in der Region Sivas in den Şama-Bergen südlich des Kızılırmak, ca. 2,5 km südöstlich von Saraç. Die Lage des Beckens war nicht zweifelsfrei zu verifizieren. Es soll sich um einen runden Teich handeln. Die Einfassung der Böschung ist angeblich vergleichbar zu Kuşaklı, die Oberflächenkeramik jedoch hellenistisch und römisch. Da die Lage nicht zweifelsfrei zu ermitteln war, wurden keine Scapes berechnet.

Ohne Bildwerke oder Inschriften

Wohl postgroßreichszeitlich (nach 1180), Zeitstellung unklar, Anlage im Vergleich des Befundes angeblich hethitisch, die Keramik aber griechisch und römisch

Literatur: Neve 1999, 119 f.; Ökse 2001, 89–100: 90; Hüser 2007, 123–126. 147 f.; Ökse 2011, 228



Gölpınar bei Alaca Höyük. Kartengrundlage Google Earth, Image © 2018 DigitalGlobe – Bearbeitung B. Hemeier

Visionscape (grün)

Vollkreis r 400 m

Soundscape (blau)

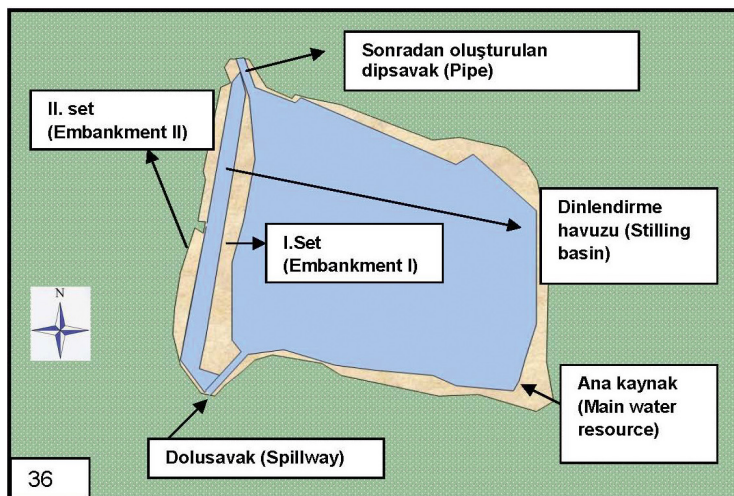
Vollkreis r 300 m

Smellscape entspricht der Multiscape (lila)

Geruchsfahne 20°-Segment, r 10 m, L 200 m; Geländeform konnte nicht erkannt werden, Emissär an Nordwestseite des Damms

Negatives Ortsraumpotential (braun)

Wasserfläche von ca.11.500 m² bzw. anteilig m²



37 GÖLPINAR BEI ALACA HÖYÜK
QUELLTEICH MIT STELEN

Alaca Höyük Museum (?), Inv.-Nr. k. A.
Kalkstein

Damm: Dm ca. 60 m

Sichtbarkeit: sichtbar

Wasserbezug: ja – Teich und Quelle

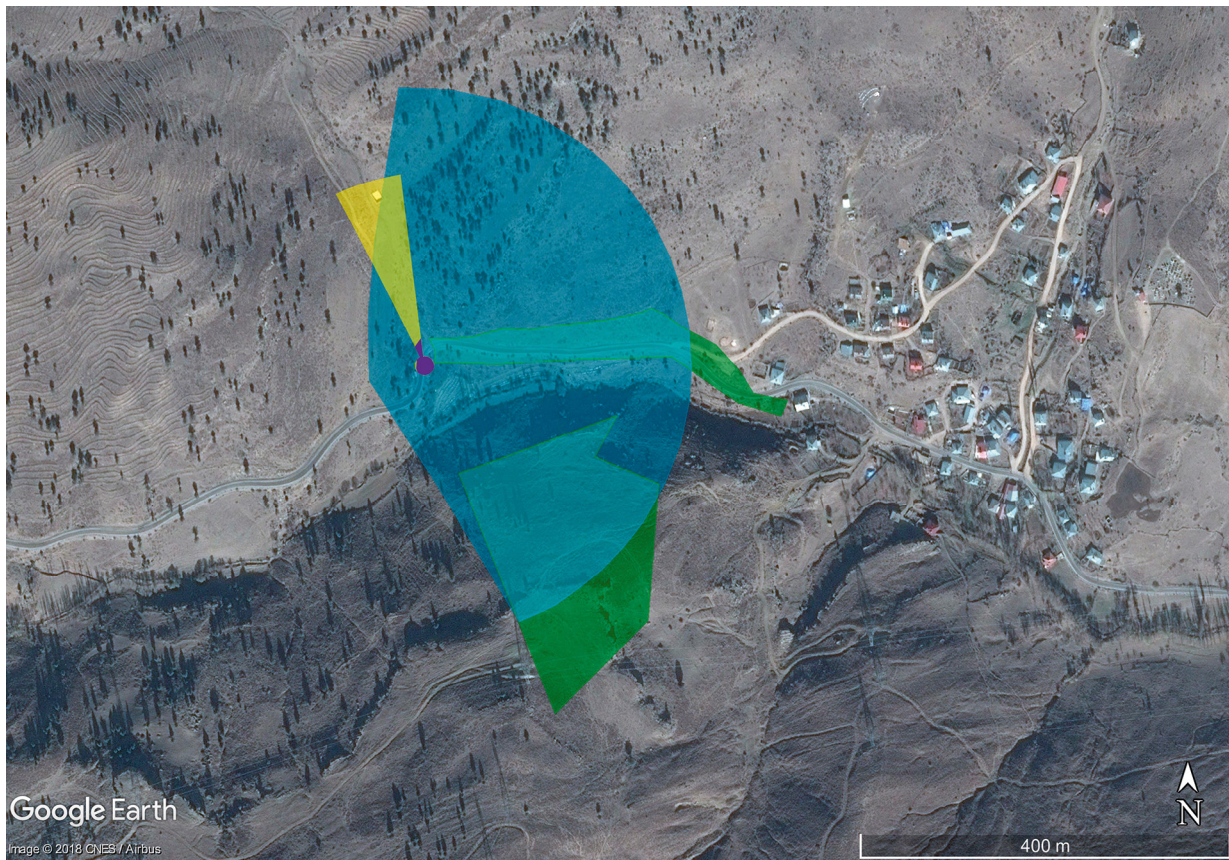
Lage im Ortsraum: 1 km südöstlich von Alaca Höyük bei einem Staudamm befindet sich der Quellteich.

Fragment einer Stele. Mit Zapfloch versehener Block und hieroglyphenluwischer Inschrift. Lesung: Göttin »Hepat«. Insgesamt wurden mindestens drei Blöcke mit Zapflöchern gefunden, die als Stelensockel interpretiert werden.

Jüngerer Großreich (ca. 1350–1180); laut Literatur Vorschlag Hattušili III. (ca. 1265–1240)

Literatur: Emre 1993, 7 f.; Çınaroğlu – Genç 2003, 279–288; Baltacıoğlu 2005, 1–46; Çınaroğlu – Genç 2005, 265–276; Çınaroğlu – Çelik 2006, 1–6; Hüser 2007, 142 f.; Çelik 2008, 87–104; Çınaroğlu – Çelik 2008, 525–536; Dınçol – Dınçol 2008, 171; İnal 2009; Murat 2012, 141. 155 Abb. 20; Arroyo Cambroner 2014, 146 f.; Bilgin online (Alacahöyük)





Hanyeri/Gezbel. Kartengrundlage Google Earth, Image © 2018 CNES/Airbus und eigene GPS-Messungen – Bearbeitung B. Hemeier

Visionscape (grün)

Kreissegment mit r max. 400 m und abfallendes Gelände, dadurch Sichtschatten am Hang unterhalb, am Hang gegenüber nur beschränkte Sicht

Soundscape (blau)

Kreissegment mit r max. 300 m

Smellscape (gelb)

Emissär bei Felsbild, Abtrag nach Norden hangaufwärts in einen kleinen Taleinschnitt

Multiscape (lila)

Schnittmenge der Vision-, Sound- und Smellscape in der Ebene vor Felsbild



Rundumblick über Felsbild stehend © B. Hemeier, 2008

38 HANYERİ/GEZBEL FELSBILD MIT BOGENTRÄGER, GOTT(SYMBOL)

Kalkstein

H (max.) 2,30 m; B (ges.) 3,50 m; T-förmiger Umriss
Zentralfigur H 2,05 m; gesamte Göttergruppe H 1,65 m
Sichtbarkeit: sichtbar

Wasserbezug: unklar – (saisonale?) Quelle in der Nähe erkennbar. Unterhalb verläuft ein Bach.

Lage im Ortsraum: An dem Gebirgspass Gezbel, der bis auf eine Höhe von 1.960 m ansteigt und zwischen dem Bey Dağ (3.054 m) und dem Alaylıdağ (2.436 m) den Tauruskamm überquert, liegt 2 km hinter der Passhöhe auf der Ostseite das Felsbild. Keine zeitgleiche Ortschaft in der Nähe bekannt. Eine Kalksteinrippe trägt kurz vor dem modernen Ort auf der talauswärtigen Seite nach Ostnordost (72°) gerichtet das Felsbild. Heute ca. 4 m über der angeschütteten Straße.

Die von einem unregelmäßigen, T-förmigen Umriss begrenzte, bearbeitete Fläche besteht aus einer zentralen, männlichen, nach links gewendeten Gestalt, die in der rechten vorgestreckten Hand einen Speer, in der linken angewinkelten einen Bogen hält. Rundkappe mit einem Horn/Band, Ohringe, kurzer Schurzrock, ein komplett erkennbares Schwert im Gürtel mit halbmondförmigem Knauf und Schnabelschuhe. Beischrift des Würdenträgers »Ku(wa)lanamuwa« oder »Ku(wa)lamuwa), Prinz« (vgl. I-Nr. 1. 41).



© Zeichnung: Kay Kohlmeyer, 1983; alle übrigen B. Hemeier, 2008

Im linken, oberen Feld steht ein nach rechts gerichteter Stier mit den Hinterläufen auf einem Altar und den Vorderbeinen auf der rechten, hinteren Schulter eines ebenfalls nach rechts gewandten (bartlosen) Berggottes mit Schuppenmuster und Beischrift »Starker König der Berge, Šarruma«. Ikonographisch dürfte er aufgrund der für Berggötter untypischen Bartlosigkeit tatsächlich als anthropomorphe Form des Šarruma zu interpretieren sein. Der Berg hat seine linke Hand zum Grußgestus erhoben, hinter dem Ellenbogen seines angewinkelten rechten Arms ist der Rest des Zopfes zu erkennen. Hinter dem zentralen Bogenträger befindet sich noch eine weitere axial-symmetrische Inschrift, die in unklarer Lesung den Namen eines weiteren Prinzen nennt: »Ĥatame/-mi/Tarḫudima/Tarḫu(nta)mi/Tarḫuntabijammi«. Keine Person dieses Namens ist sonst bekannt. Da diese Inschrift ohne Bezug zum Felsbild steht, ist sie wohl sekundär.

Jüngeres Großreich, Prinz Kuwalanamuwa (ca. 1323). Eine Person dieses Namens ist belegt in KUB 14. 16 Vs. I 9–14 knapp vor dem Amtsantritt Muršiliš II.

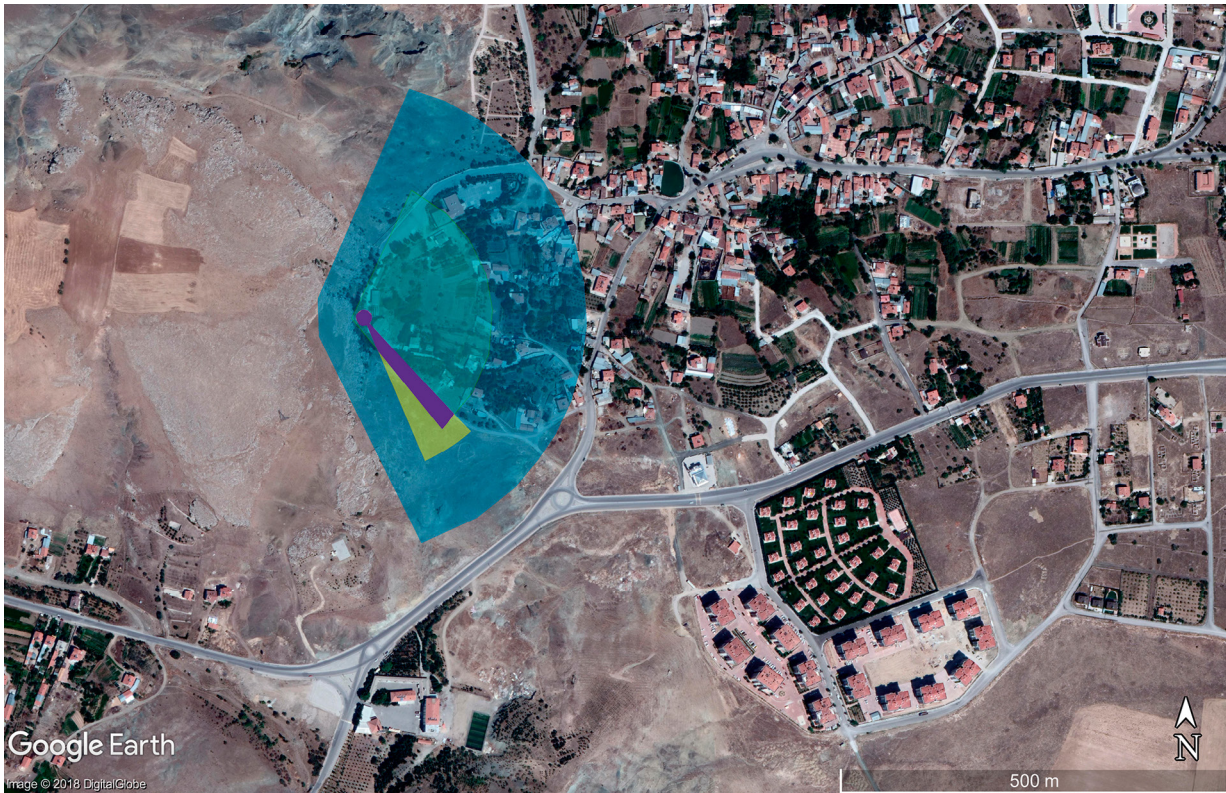
Literatur: Bossert 1954, 129–147; Kohlmeyer 1983, 86–90; Güterbock 1993a, 114; Börker-Klähn 1996, 52 f.; Hawkins 2000a, 39 Anm. 15; Ehringhaus 2005, 76–80; Arroyo Cambroner 2014, 120–122; Bilgin online (Gezbeli)



Blick zum Felsbildsporn



Blick von der Passhöhe nach Osten



Hatip. Kartengrundlage Google Earth, Image © 2018 DigitalGlobe und eigene GPS-Messungen – Bearbeitung B. Hemeier

Visionscape (grün)

Kreissegment mit r max. 180 m angepasst an Geländeform, abgearbeitete Fläche des Bildes zwar größer als 2 m, doch schlechte Erkennbarkeit des Felsbildes

Soundscape (blau)

Kreissegment mit r max. 300 m, über Geländestufe nur ca. 50 m hinaus reichend

Smellscape (gelb)

Emissär bei Felsbild, Abtrag nach Südost entlang der Hangkante

Multiscape (lila)

Schnittmenge der Vision-, Sound- und Smellscape in der Ebene



Steilwand mit Felsbild © B. Hemeier, 2009

**39 HATİP
FELSBILD MIT BOGENTRÄGER**

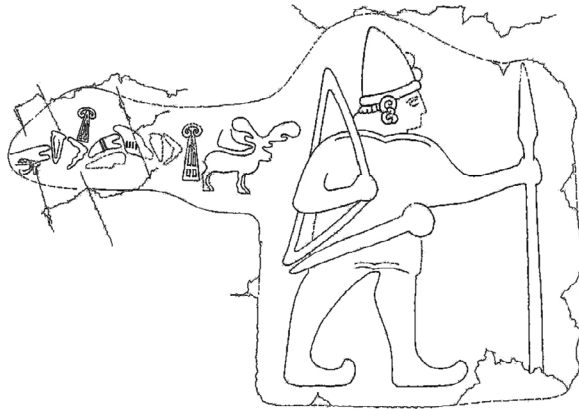
Kalkstein (Karstgebiet)
B ca. 3,0 m; H ca. 2,1 m
Sichtbarkeit: sichtbar

Wasserbezug: ja – Quellaustritt unterhalb
Lage im Ortsraum: Das Felsbild liegt an einem Felshang, der nach Norden über die Konya-Ebene blickt. Spätbronzezeitliche Keramik soll bei Steinfundamenten im Westen gefunden worden sein. Von diesen antiken Spuren hat sich aber beim Besuch 2009 durch die Errichtung eines Ausflugslokals nichts erhalten. Nur die starken Quellen, die direkt unterhalb des Felsbildes entspringen, sind noch intakt. Wenig entfernt vom Bild befindet sich eine ebenerdig zugängliche, begehbare Quellhöhle, in deren Richtung das Felsbild blickt.

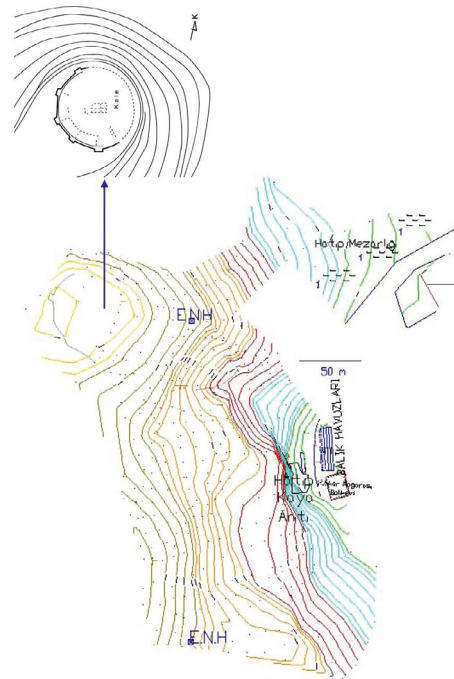
Das Felsbild zeigt einen nach rechts gewandten, mit Bogen und Speer bewaffneten Herrscher mit spitzer, breiter Mütze mit Hörnern, der über die Beschriftung, die sich in seinem Rücken befindet, als Kurunta von Tarḫuntašša angesprochen werden kann. »Kurunti, Großkönig, [Held], des Muwatalli, des Großkönigs, des Helden Sohn«. Dınçol 1998a, 162 f. meint, dass die Gottheit Kurunta dargestellt ist.

Jüngeres Großreich, Kurunta/Ulmi-Teššup (ca. 1210)

Literatur: Bahar 1996, 1–9; Bahar 1998, 105–120; Dınçol 1998a, 159–166; Dınçol 1998b, 27–35; Börker-Klähn 1999, 51–73; Ehringhaus 2005, 101–107; Bahar u. a. 2007; Ullman 2010, 237–239; Ökse 2011, 234; Bilgin online



© Ehringhaus 2005, 104 Abb. 185



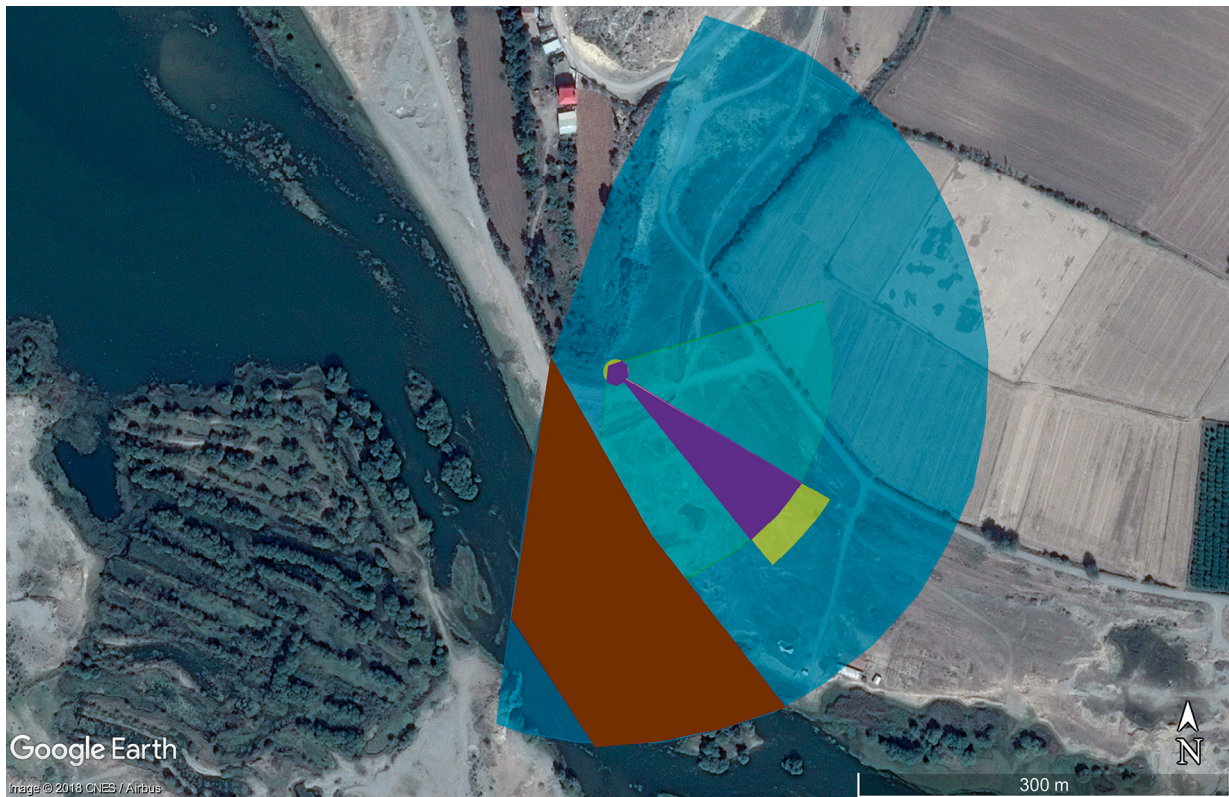
© Bahar u. a. 2007, Abb. 3



Fläche vor Steilwand mit Felsbild © B. Hemeier, 2009



Blick über die Siedlung. Rundumblick (Pfeil markiert Richtung zum Felsbild) © B. Hemeier, 2009



Hemite. Kartengrundlage Google Earth, Image © 2018 CNES/Airbus und eigene GPS-Messungen – Bearbeitung B. Hemeier

Visionscape (grün)

Kreissegment mit r max. 180 m angepasst an Geländeform und Flussverlauf, der wahrscheinlich ähnlich wie heute, da Engstelle

Soundscape (blau)

Kreissegment mit r max. 300 m

Smellscape (gelb)

Emissär vor dem Felsbild, Abtrag nach Südost parallel zum Fluss

Multiscape (lila)

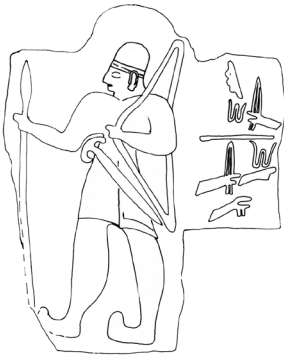
Schnittmenge der Vision-, Sound- und Smellscape in der Ebene

Negatives Ortsraumpotential (braun)

31.800 m² für Flussbett bzw. anteilig



**40 HEMİTE
FELSBILD MIT BOGENTRÄGER**



© Kay Kohlmeyer, 1983



Abgearbeitete Fläche über Felsbild



die übrigen © B. Hemeier, 2008

Kalkstein, anthrazitfarben

Bogenträger H ca. 1,75 m

Sichtbarkeit: sichtbar

Wasserbezug: ja – unterhalb ein Fluss

Lage im Ortsraum: Am westlichen Ufer des Flusses an der Stelle, wo der Ceyhan seinen Lauf an dem Gökce Dağı verlässt, knapp über dem Wasserspiegel und noch heute am Rand des mit Geröll aufgefüllten Wasserlaufs befindet sich das Felsbild. Es ist auf einer schroff aufragenden Kalksteinrippe knapp über (heutiger) Augenhöhe angebracht und blickt nach Südsüdost (115°)/Kohlmeyer Ostsüdost. Der Fluss umspülte wahrscheinlich zum Zeitpunkt der Nutzung direkt den Felsen. Oberhalb des Bildwerks Abarbeitungen und Glättungen im Felsen, die nicht datierbar sind.

Auf dem Felsbild steht eine männliche, ca. 1,75 m hohe Gestalt, die sich nach links wendet und den Speer in der ausgestreckten rechten Hand, den Bogen, der auf der Schulter ruht, mit der linken angewinkelten Hand hält. Auf dem Kopf ist eine Rundkappe mit zwei Schmuckrändern zu erkennen. Die Ohren sind mit einem Ohrring verziert und am Gürtel hängt in kompletter Länge sichtbar ein Schwert mit mondsichelförmigem Knauf. Die Person trägt einen kurzen Schurzrock und Schnabelschuhe. Die Darstellung ist nicht durch einen Rahmen begrenzt. Im Rücken des Bogenträgers ist eine hieroglyphenluwische Inschrift: »...tarhunta, Prinz, Sohn des Tarhuntabija, des Prinzen«.

Jüngeres Großreich, Prinz, Sohn des Tarhuntabija (ca. 1240?).

Ein Tarhuntabija wird in der Zeugenliste des Ulmi-Teššup-Vertrags genannt, Zeitgenosse Hattušilis III.

Literatur: Kohlmeyer 1983, 90–95; Börker-Klähn 1996, 38 f.; Ullman 2010, 226 f.; Bilgin online



Ende des Felssporns mit Felsbild



Imamkulu. Kartengrundlage Google Earth, Image © 2018 CNES/Airbus und eigene GPS-Messungen – Bearbeitung B. Hemeier

Visionscape (grün)

Kreissegment mit r max. 160 m, verkürzt wegen Gefälle des Hanges

Soundscape (blau)

Kreissegment r max. 300 m, auf Geländestufe noch bis in ca. 50 m Entfernung von Felsbild Soundscape

Smellscape (gelb)

Emissär vor dem Felsbild, Abtrag L ca. 200 m, 20° -Segment, r 10 m, annähernd hangparallel

Multiscape (lila)

Schnittmenge der Vision-, Sound- und Smellscape

Negatives Ortsraumpotential (braun)

ca. 570 m^2 Felskante und 1.800 m^2 Bachbett (nur in Soundscape)



Blick vom Felsbild zur potentiellen Aufstellungsfläche nach Westen © B. Hemeier, 2008



Rundumblick von Terrasse (Pfeil markiert Block mit Felsbild) © B. Hemeier, 2008

41 IMAMKULU FELSBLOCK MIT BOGENTRÄGER UND GOTTHEITEN

Trachyt

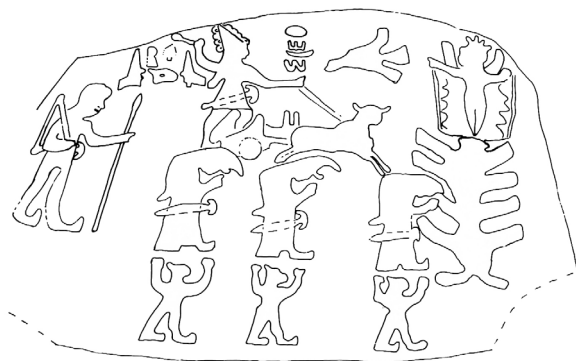
H (max.) 2,4 m × B 3,3 m; Bildfeld (max.) 2,30 m × 3,25 m;
Maße aus Zeichnung: Wettergott H 0,98 m; Berggötter
H 0,78 m; Mischwesen H 0,65 m

Sichtbarkeit: sichtbar

Wasserbezug: ja – saisonal wasserführender Bach

Lage im Ortsraum: Eine zeitgleiche Siedlung ist in der Umgebung nicht bekannt. Dieser Felsblock südlich von Kayseri oberhalb des Dorfes Imamkulu gehört zu einer Gruppe von vier Felsbildern (Taşçı [I-Nr. 57], Hanyeri [I-Nr. 38], Firaktın [I-Nr. 34]), die jeweils etwa in knapp einem Tagesmarsch Entfernung zueinander liegen – ca. 10 km östlich von Taşçı, ca. 15 km bis Hanyeri, ca. 30 km bis Firaktın. Hier endet das Tal von Develi am Fuß des Gebirges, an dessen Nordseite der Zamantı Irmağı fließt. An der Westseite des 3.045 m hohen Bey Dağ befindet sich eine Terrasse, die mit großen Felsbrocken übersät ist. Inmitten des Geröllfeldes liegt der Felsbrocken, der nur schwer zu identifizieren ist und nicht – beispielsweise durch seine Größe – bereits aus der Entfernung auffällt.

Entlang eines unterhalb gelegenen, nur saisonal wasserführenden Baches könnte eine Route über den Gezbel Pass geführt haben. Volkert Haas (1982, 72) meint, dass dieses Felsbild in Verbindung zu einer sprudelnden Quelle steht. Nach eigener Anschauung gab es in näherer Umgebung des Felsblocks nie eine Quelle. In Richtung auf die Berge verläuft etwa parallel zu dem Bacheinschnitt eine kleine Felsstufe. Der Block steht frei vor dem Rand eines zerklüfteten Felsplateaus und das Felsbild ist nach Westnordwest gerichtet (290°). Wenig nördlich des Felsbildes befindet sich eine Furt über den Zamantı Su (vgl. Karte bei Kiepert von 1902, zitiert bei Kohlmeyer 1983, 80). Das Felsbild wurde 1934 entdeckt und daraufhin mehrmals beschrieben.



© Kay Kohlmeyer, 1983

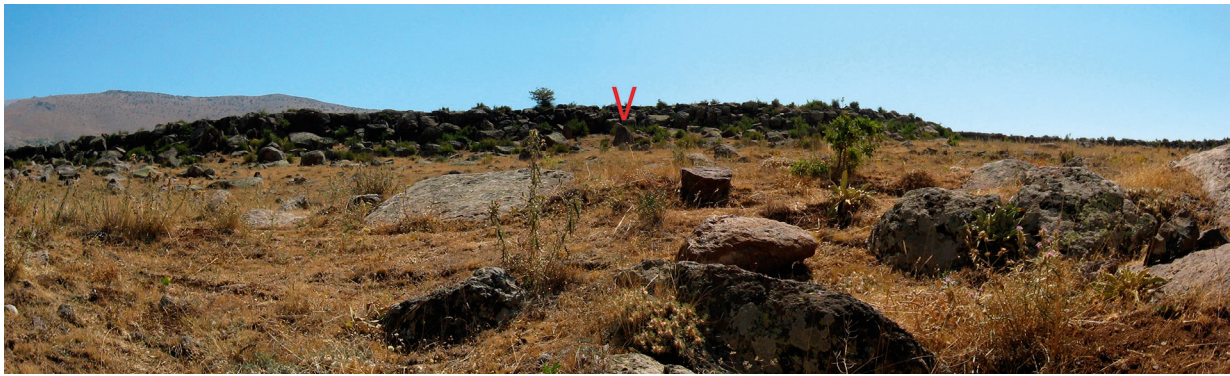
Aufgrund von illegalen Grabungstätigkeiten im Seitenbereich des Steinblocks wurde erkennbar, dass der Steinblock mit dem Bild durch Steinunterlagen angehoben ist. Ob diese Unterfütterung natürlichen oder anthropogenen Ursprungs ist, ist ohne weitere Grabungen nicht zu entscheiden.

Steinblock mit Herrscher und Darstellungen von Gottheiten. Die Bildfläche auf dem nach hinten geneigten Block ist unregelmäßig oval ohne Abgrenzung des Bildfeldes. Der Erhaltungszustand ist trotz der Flechten relativ gut, rezent wurden die Umriss mit weißer Farbe nachgezogen. Beiderseits einer in drei Höhenzonen gegliederten Mittelgruppe je eine Seitengruppe. Links ca. 1 m hohe, nach rechts ins Bild gewandte männliche Gestalt (Prinz?) mit einer Rundkappe mit rudimentärem Horn/Band. Die Hand des ausgestreckten linken, vom Betrachtenden abgewandten Arms hält die Lanze, die Hand des rechten, angewinkelten Arms den auf der Schulter getragenen Bogen. Ansätze der Sehne scheinen erkennbar. Auf Hüfthöhe ist der sichelförmige Schwertknauf erkennbar, das Schwert ist hinter dem Körper geführt, er trägt Schnabelschuhe.

In der dreizonigen Mittelgruppe des Felsbildes bestiegt oben ein nach rechts gewandter Gott mit seinem linken vorgestellten Bein einen einachsigen, von einem Stier gezogenen Wagen (Radform unklar). Durch eine Beischrift ist er als Wettergott (wohl von Aleppo) ansprechbar. Mit dem rechten Bein steht der keulenschwingende Wettergott mit spitzer Hörnerkrone und kurzem Schurzrock auf dem Nacken eines gebeugten Berggottes. Zwei weitere dieser mit Schwert und Spitzmütze ausgestatteten gebeugten Götter, die die Faust zum Gruß-/Gebetsgestus vor das Gesicht halten, unterstützen den Wettergott mit sei-



Block mit Felsbild in Seitenansicht © B. Hemeier, 2008



Blick von der potentiellen Aufstellungsfläche zum Bildwerk (Pfeil markiert Block) © B. Hemeier, 2008

nem Gefährt im mittleren Teil der Mittelgruppe, stützend darunter je ein Mischwesens mit Felidenkopf mit gehobenen Armen.

Rechte Seitengruppe: frontale, weibliche Gestalt, die ihren Schleier/Gewand mit innenliegenden wellenartigen Linien mit ausgebreiteten Armen öffnet. Blickrichtung zum Wettergott, vor ihrem Gesicht ein Objekt (fliegender Vogel/Taube?), über ihrem Kopf fünf Spitzen eines Sterns/Krone?, über rechter Hand ein sechszackiger Stern. Zwei Flügel ragen über ihre Schulter hervor. Ihre Füße gehen in einen stilisierten Baum über, der aus vier Ästen an jeder Seite, einem wurzelartigen Gebilde und evtl. einem Kopf besteht. Diese könnten auf einen Aspekt der nackten Göttin hindeuten, der sie mit dem Bringen von Regen verbindet. Hazenbos 2002 identifiziert sie als löwenköpfiges und vielflügeliges *awiti*-Monster. Die Ansprache der Göttin ist unklar – Haas: Ištar; van Loon: Regenbogen; Börker-Klähn: Ašertu(-Mythos); Bonatz und Hazenbos: Ištar-Šawška.

Vor dem Kopf des Bewaffneten ist eine hieroglyphenluwische Inschrift, die den Namen Ku(wa)lanamuwa oder Ku(wa)lamuwa, Prinz nennt (s. Akpınar I-Nr. 1, Hanyeri I-Nr. 38). Die Zeichen bei dem Gott ^(DEUS)TONITRUS GENUFLECTERE-*mi* werden als »Wettergott von Aleppo« gelesen. Die Zeichenfolge findet sich ebenfalls auf dem hieroglyphenluwischen Wettergottsigel des Muršili III./Urhi-Teššup und auf einem Orthostaten des Wettergotttempels in Aleppo (Reliefinschrift Aleppo 5: Hawkins 2009, 169).

Die Szene entzieht sich der Deutung, ein Zusammenreffen dieser Gottheiten ist jedoch aus dem Bild lesbar. Ob sich dahinter ein Mythos versteckt und dieses der Schauplatz war, muss offenbleiben.

Jüngerer Großreich, Prinz Kuwalanamuwa (ca. 1323). Eine Person dieses Namens belegt in KUB 14.16 Vs. 19–14 knapp vor dem Amtsantritt Muršilis II. (vgl. I-Nr. 1. 38)

Literatur: Gelb 1939; Bossert 1942, 563; Wäfler 1975, 17–26; Börker-Klähn 1977, 64–72; Haas 1982, 72. 84. 221 Anm. 145; Kohlmeyer 1983, 80–86; van Loon 1992, 149–168; Hazenbos 2002, 147–161; Hawkins 2003, 169–175; Ehringhaus 2005, 70–76; Stokkel 2005, 171–188; Bonatz 2007b, 2/29; Ullman 2010, 224. 265 f. 488; Arroyo Cambronero 2014, 120–122; Bilgin online



Möglicherweise Hinterfütterung des Blockes © B. Hemeier, 2008



Stein mit Becken im Umfeld © B. Hemeier, 2008

42 KARABEL (A–C) FELSBILD MIT BOGENTRÄGER

Kalkstein, mittelgrau

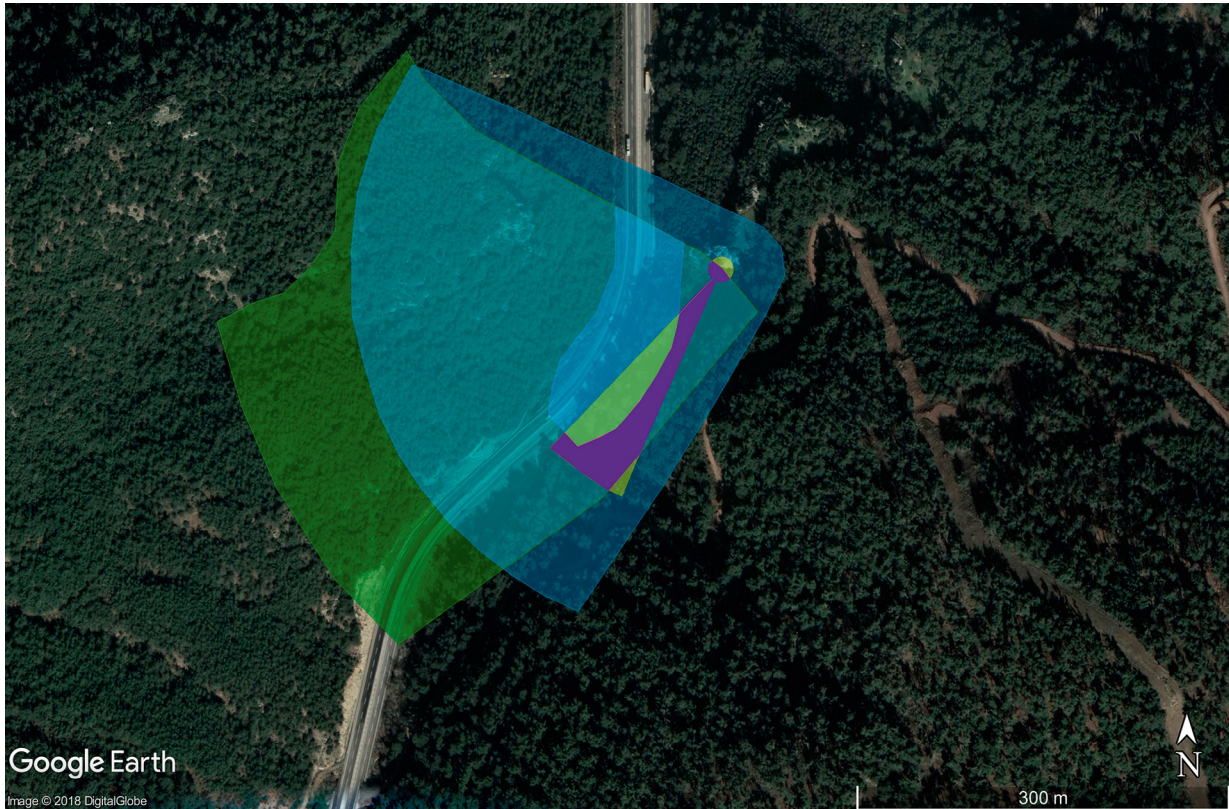
Karabel A Nische: B (vorn) 1,9 m; B (hinten) 1,55 m;
T 0,50–0,65 m; H 2,28–2,35 m inkl. Spitzmütze; H (Person) 1,8 m

Sichtbarkeit: sichtbar

Wasserbezug: ja – unterhalb verläuft ein saisonal wasserführender Bach.

Lage im Ortsraum: am Steilhang an Gebirgspass im Tmolos Gebirge (Bozdağları), keine Ortschaft in der Umgebung bekannt.

Wohl ursprünglich drei Reliefs, nur Karabel A erhalten. Zwei Darstellungen mit Bogenträgern, nach rechts gewandt, Speer in der ausgestreckten linken Hand, rechte



Karabel. Kartengrundlage Google Earth, Image © 2018 DigitalGlobe und eigene GPS-Messungen – Bearbeitung B. Hemeier

Visionscape (grün)

Kreissegment mit r max. 400 m

Soundscape (blau)

Kreissegment mit r max. 300 m und abfallendes Gelände, durch Felswand Schall beschränkt

Smellscape (gelb)

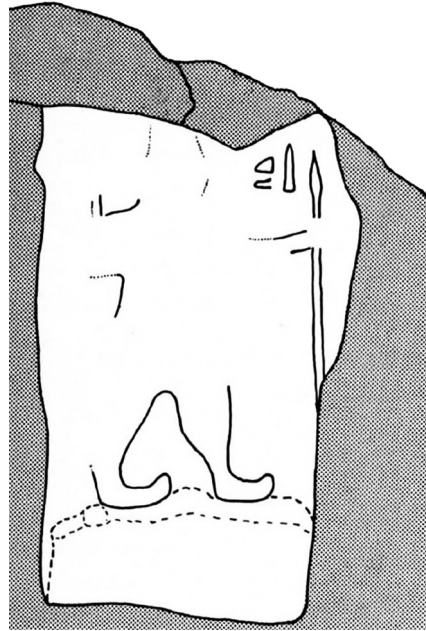
Emissär vor dem Felsbild, Abtrag ca. 200 m 20°-Segment, r 10 m, annähernd hangparallel

Multiscape (lila)

Schnittmenge der Vision-, Sound- und Smellscape

Negatives Ortsraumpotential

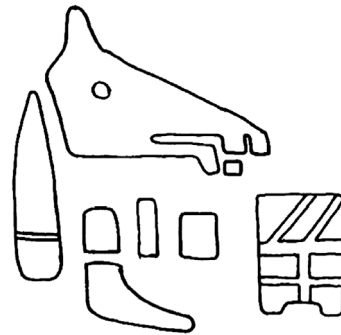
Abfallendes Gelände, dadurch ca. 11.370 m² Sichtschatten am Hang unterhalb bzw. anteilig (nur in Visionscape)



Karabel B © Kay Kohlmeyer, 1983



Karabel A © B. Hemeier, 2005; Kay Kohlmeyer, 1983



Karabel C1 © Kay Kohlmeyer, 1983

Hand an den Bogen angewinkelt, Schwert am Gürtel, kurzer Rock mit erkennbarem Saum, Schnabelschuhe, Spitzmütze mit Horn.

Lesungsvorschläge durch Hawkins 1998a:

Zwischen Speer und Gesicht Beischrift. KARABEL A: »(1) (King) Tarkasnawa, king of <the land> Mira, (2) [son] of BIRD-li (? [Alantalli?]), king of the land Mira, (3) grandson of [... = Kupanta-^oKAL?], king of the land Mira«

KARABEL B: nur »REX« zeichnerisch festgehalten

KARABEL C1 »Tarkasnalli«; KARABEL C2 »König BIRD [= Alantalli?] König <des Landes> Mira«; s. auch **PM-Nr. 134** ›Tarkondemos-Siegekl sowie **I-Nr. 59**.

Jüngerer Großreich, Tarkasnawas von Mira, Zeitgenosse von Tutḫalija IV. (1240–1210) oder postgroßreichszeitlich (nach 1180). Der Gebrauch des Großkönigstitels könnte auf postgroßreichszeitlich verweisen, aber bereits Hawkins 1998a, 20 f. argumentiert für parallele Verwendung des Titels vor Ende des Großreichs.

Literatur: Bittel 1939–1941, 181–193; Bittel 1967, 5–23; Güterbock 1967b, 63–71; Kohlmeyer 1983, 12–28; Hawkins 1998a, 1–31; Ullman 2010, 241–244; Bilgin online

**43 KARAKIZ BEI SORGUN
PORTALLÖWEN IM STEINBRUCH**

Granit

Karakiz: L ca. 2,0 m; H (max.) 1,8 m; B (rek.) ca. 1,8 m; Gesamtgewicht ca. 5 t

Hapiz Boğazi: H ca. 1,2 m

Sichtbarkeit: unklar, sekundäre Fundlage

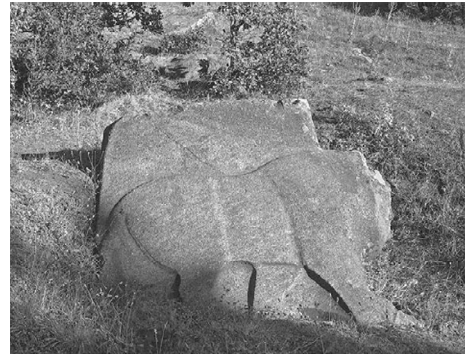
Wasserbezug: unklar, sekundäre Fundlage

Lage im Ortsraum: im Steinbruch bei Karakiz verblieben, einer direkt im heutigen Dorfbereich, einer etwas außerhalb

Zwei massive Löwen von Basen, die wohl für den Portalbereich gedacht waren. Sie sind naturalistisch im Stil und stehend in Dreiviertelansicht gearbeitet.

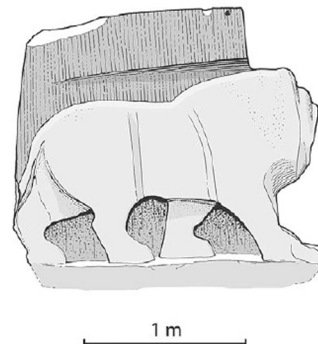
Großreich (ca. 1530–1180)

Literatur: Summers – Özen 2007, 10 f.; Summers – Özen 2012, 507–519; Taş u. a. 2013, 833–838; Bilgin online



Löwe von Karakiz (Dorfbereich) © Summers – Özen 2012, 511 Abb. 3 a–c

Löwe von Hapiz Boğazi © Summers – Özen 2012, 512 Abb. 6 (Zeichnung B. Claasz Cockson)



**44 KARAKUYU
STAUDAMM MIT INSCRIFT**



KARAKUYU 1 © Bilgin online (Foto T. Bilgin 2006)

Kayseri Museum Inv.-Nr. 3 bzw. o. Nr.

Stein

KARAKUYU 1: 1,88 m × 0,96 m × 0,23–0,25 m

KARAKUYU 2: H 0,4 m

Sichtbarkeit: wahrscheinlich versteckt

Wasserbezug: ja – Staudamm

Lage im Ortsraum: Im Bereich des Staudamms bei Dikiltaşhöyük, ca. 11 km nördlich der Siedlung Funde von hethitischer Keramik. GPS-Daten von Ullman 2010, 447 (37 S 0300700 UTM 4314581) markieren im Gelände keine nachvollziehbare Struktur. Da die Angaben zu Köylütolu Yayla (I-Nr. 50) nicht nachvollziehbar waren, wurden die GPS-Werte nicht verwendet. Der publizierte Lageplan ist wenig mehr als eine Skizze.

Nach Ansicht der Fotos nur flache Senke und gute Sichtbarkeit. Die Anlage wird als Schleuse interpretiert. Nach Hawkins 2015, 5 dürften die Blöcke Teil einer Beschriftung einer Kammer vergleichbar mit Kammer 2, Boğazkale (I-Nr. 21) gewesen sein.

Hieroglyphenluwischische Inschrift: KARAKUYU 1: »Ĥattušili, Held, Großkönig, Tutḫalija, Held, Großkönig«. Zweite Zeile mit Auflistung von Götter- und Bergnamen: »MONS.Á ŠARPA MONS^x/wa/i-tá MONS^sšu-na+ra/i VITELLUS.*285/[laut Hawkins 2000b, 441 ein Titel]/ĤATTUŠA^{URBS}.MONS^tu x.PURUS.x REL-i/ja-pa«. Hawkins 2015, 5 Lesung »the

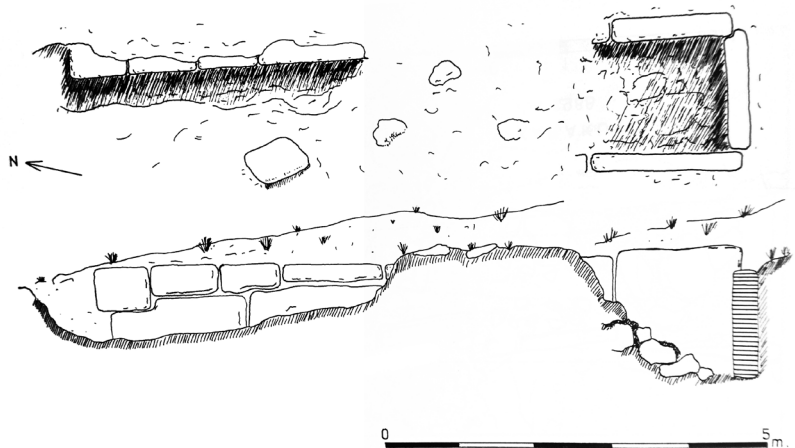
Storm-God's sacred vault«. Freu 2006, 236: Berge Šarpa, Šunnara/Šunara, Šaluwanda, Tutḫalija (?). KARAKUYU 2: unbeschrifteter Streifen, der heute abgeschlagen ist.

Jüngeres Großreich, Inschrift Tutḫalija IV. (ca. 1240–1210), Damm wohl älter

Literatur: Gelb 1939, 16. 32 f.; Emre 1993, 1–42; Ehringhaus 2005, 49 f.; Hüser 2007, 134–137; Murat 2012, 141 f. Abb. 21; Bilgin online



KARAKUYU 2: Gelb 1939, Taf. 52, 35



© links: Emre 1993, Taf. 3; Plan: Emre 1993, 20 Abb. 3

45 KARASU FELSBILD MIT GOTTHEIT

Kalkstein

Rahmen: H 1,98 m; B 1,6 m; Hirschrücken H 0,52 m; Gott (erh.) H 1,2 m

Sichtbarkeit: sichtbar

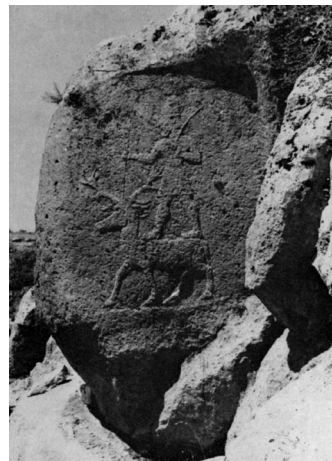
Wasserbezug: ja – Fluss

Lage im Ortsraum: oberhalb eines Flusses am Steilhang

Seitliche Darstellung eines bärtigen Gottes mit hoher Kalotte, kurzem Rock mit fransigem Saum, Bogen und Stab auf dem Rücken eines Hirschen, wohl ein Schutzgott der Wildflure. Über dem Kopf eine geflügelte Sonnenscheibe (ca. 1976 gesprengt). Blickrichtung zum Fluss bzw. auf die andere Seite der Schlucht.

Postgroßreichszeitlich (nach 1180)

Literatur: Hellenkemper – Wagner 1977, 167–173; Ehringhaus 2014, 95–101; Bilgin online



© Hellenkemper – Wagner 1977, Taf. 32 a

46 KARGA STELE MIT INSCRIFT

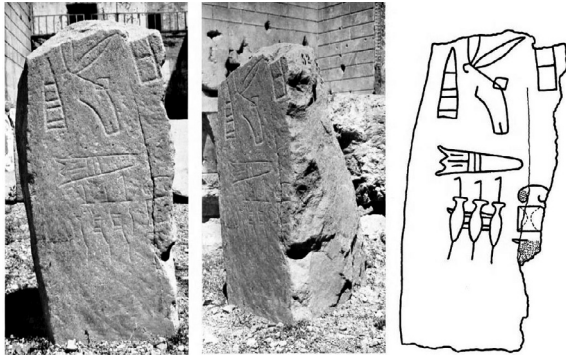
Ankara Augusteum Inv.-Nr. 52, Verbleib unklar, wahrscheinlich im AAM

Porphy

Fläche mit Inschrift 0,99 m × 0,46 m; T 0,25–0,58 m

Sichtbarkeit: unklar, sekundäre Fundlage

Wasserbezug: unklar, sekundäre Fundlage



© Gelb 1939, Taf. 55

Lage im Ortsraum: innerhalb des Bogens des Kızılırmak, 31 km südöstlich von Yozgat. Die Lage von Karga ist auf heutigen Landkarten nicht mehr nachvollziehbar.

Sekundärer Fundkontext, angeblich aus Siedlung in 1 km Entfernung zu Karga, laut Gelb 1939, 33 wahrscheinlicher von einer der zwei anderen, größeren Siedlungen der Umgebung.

Hieroglyphenluwische Inschrift: [... MA]RA/I(?)-[?]-ta (URBS) *la-ḫi* MAGNUS.DOMUS.FI[LIUS].

Stadtname vielleicht als Marišta oder Maraššantija zu lesen, *Laḫi* als Personennamen, der auch in Bittel u. a. 1975a, 68–72 Nr. 35 (Bo 70/209) und 36 (1312/z), dem Siegelabdruck Emar ME 30c und dem Kululu Bleistreifen 3, Register 1 belegt sein soll.

Jüngerer Großreich (?), Vorsteher der Palastbediensteten *Laḫi* (ca. 1350–1180)

Literatur: Gelb 1939, 33 f.; Oreshko 2013, 24 Anm. 25; Bilgin 2015, 169 Anm. 675; Bilgin online

47 KAYALIPINAR TÜRLAIBUNGSSTEIN MIT THRONENDER GÖTTIN



© Müller-Karpe 2009, 114 Taf. 12

Sivas Museum Inv.-Nr. k. A.

Grabungs-Nr. k. A.

Kalkstein

H ca. 1,0 m (nach Maßstab)

Sichtbarkeit: wahrscheinlich sichtbar

Wasserbezug: unklar

Lage im Ortsraum: intramural an Fassade des Gebäudes A

Adorationsszene? Es handelt sich um einen rechten, westlichen Türleibungsstein, der in Gebäude A verbaut war. In ihrer rechten Hand hält die Thronende eine Schale, in ihrer linken einen Vogel. Vor ihr hat eine Person gestanden, wie an dem Rest eines Schnabelschuhs zu erkennen. Die Ausgräber vermuten, dass die gesamte Sockelzone mit Orthostaten verkleidet war.

Älteres Großreich, Schicht 4/3 (ca. 1530–1350), Schicht 3 endet möglicherweise mit Šuppiliuma I.; Ausgräber: ca. mittelhethitisch, 15./14. Jh.

Literatur: Müller-Karpe 2009, 109–117; Müller-Karpe – Müller-Karpe 2009, 173–180; Schachner 2012, 138 f.; <<https://www.uni-marburg.de/de/fb06/vfg/forschung/laufend/kayalipinar>> (30.10.2022); Bilgin online



Keben. Kartengrundlage Google Earth, Image © 2018 CNES/Airbus und eigene GPS-Messungen – Bearbeitung B. Hemeier

Visionscape (grün)

Kreissegment mit r max. 180 m, ebene Fläche im Bereich des Weges ca. 385 m²

Soundscape (blau)

Kreissegment mit r max. 300 m, an Geländestufe ca. 50 m weit hörbar, beschränkt durch Felsen

Smellscape (gelb)

Fahne, Abtrag angepasst an Geländeform hangaufwärts, Ortsraumpotential sicher geringer als mathematisch ermittelter Wert

Multiscape (lila)

Schnittmenge der Vision-, Sound- und Smellscape in ebenerem Bereich des Weges



Blick von oberhalb ins Tal (Pfeil markiert Felsbild) © B. Hemeier, 2009

48 KEBEN FELSBILD MIT SOLITÄRDARSTELLUNG EINER FRAU

Stein, dunkel

Nische: H ca. 1,5 m; B 1,0 m

Sichtbarkeit: sichtbar

Wasserbezug: ohne

Lage im Ortsraum: Das Felsbild liegt in der Schlucht des Göksu (Kalykadnos in der Antike, Saleph im Mittelalter), die eine gangbare Verbindung zwischen dem zentralanatolischen Karaman über den nur 1.610 m hohen Sertavulpass zum 23 km entfernten Silifke bietet. Oberhalb des Dorfes Keben zieht entlang einer fast senkrechten Felswand ein alter, noch teilweise mit antikem Pflaster befestigter Weg vom Gebirge ins Tal. Die Umgebung ist geprägt von fruchtbarem Hügelland. Das Felsbild liegt oberhalb dieses antiken Weges etwa 1 km nördlich der namensgebenden Ortschaft.

In einer etwa 1,50 m hohen, tief ausgearbeiteten rechteckigen Nische befindet sich das Felsbild einer Frau mit Polos. Die Gestalt ist unterlebensgroß, in nach rechts gewendeter Seitenansicht und damit talwärts blickend. Der Rücken ist leicht nach hinten gebogen. Beide Arme, denen die Hände fehlen, sind nach vorne ausgestreckt, ein ungewöhnlicher Gestus für hethitischen Kontext. Der Gestus

und ob die Hände etwas hielten kann nicht identifiziert werden. Auf dem Kopf trägt sie eine polosartige Bedeckung mit Stirnbändern verziert. Von ihr fällt ein schleierartiges Tuch in den Nacken. Das Gesicht mit den Details ist noch sehr gut erhalten, am Ohr finden sich Ohrringe. Das mantelartige Gewand reicht bis zu den Knien und fällt in Falten über den rechten Arm herab. Unter dem Umhang trägt die Person ein bodenlanges Unterkleid, das sich um das gestreckte rechte Bein spannt und dessen Schleppe bis an den Rand der Nische reicht. Die Füße weisen keine Anzeichen von Schnabelschuhen auf. Der Raum des Felsbildes ist durch die tiefe Nische eingefasst, die Silhouette der Frau ist auffallend tief ausgearbeitet.

Zu diesem Typus, der gut vergleichbar ist mit den Frauendarstellungen des 7. Jhs. v. Chr., die ihren Ursprung in Westanatolien haben, s. **PM-Nr. 139**.

Postgroßreichszeitlich (nach 1180: möglicherweise archaisch, 7. Jh.)

Literatur: Taşyürek 1976, 99–102; Börker-Klähn 1982, 263 f.; Kohlmeyer 1983, 101 f.; Ehringhaus 1995c, 215–219; Ehringhaus 2005, 112–118; Bilgin online



© B. Hemeier, 2009



© Ehringhaus 2005, 115 Abb. 200

49 KIZILDAĞ FELSBILDER MIT THRONENDEM KÖNIG UND INSCRIFTEN

Trachyt

(1) (nur Inschrift) H 0,28 m × B 0,33 m; (2) nicht rekonstruierbar; (3) H 0,4 m × B 0,8 m; (4) H 0,4 m × L 1,37 m; (5) unbekannt

Sichtbarkeit: sichtbar

Wasserbezug: ohne

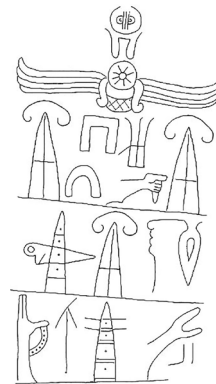
Lage im Ortsraum: Auf einem die Ebene überragenden Vulkankegel haben sich Spuren einer Besiedlung und vor allem ihrer Befestigung gut erhalten. Über den Höhenrücken sind die Inschriften verteilt. Die Felsformation mit der späteren, figürlichen Darstellung ist schon aus großer Entfernung sichtbar. KIZILDAĞ 4 liegt bei einem sog. Stufenaltar.

Die (zeitlich spätere) figürliche Darstellung zeigt den nach rechts blickenden Herrscher mit Bart und spitzer Kopfbedeckung. Er sitzt auf einem Thron mit hoher Rückelehne und trägt einen Stab.

KIZILDAĞ 1: »Großkönig Hartapus«; KIZILDAĞ 2: »Großkönig Hartapus, geliebt vom Wettergott«; KIZILDAĞ 3: Name, Titel und Genealogie des Hartapus, Erwähnung des Baus dieser Stadt; KIZILDAĞ 4: Titel, Genealogie, Tatenbericht, Sieg über Masa; KIZILDAĞ 5: Stele des Muršilis, Vater des Hartapus (verschollen?).

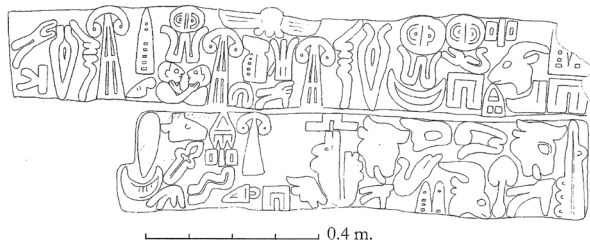
Postgroßreichszeitlich, Hartapus, Sohn des Muršili (nach 1180); Inschriften 12. Jh.; Thronender sekundär (ca. 8. Jh.)

Literatur: Poetto 1998, 469–479; Hawkins 2000b, 433–435, 437–441; Hawkins 2000c, Taf. 236–239; Jasink 2001, 235–240; Karauğuz u. a. 2002, 7–34; Bryce 2007a, 119–130, bes. 122 f.; Sürenhagen 2008, 729–738; Ehringhaus 2014, 14–28; Bilgin online



0,6 m.

KIZILDAĞ 1 © B. Hemeier, 2009; KIZILDAĞ 2 © Hawkins 2000c, Taf. 237, 2; KIZILDAĞ 3 © Hawkins 2000c, Taf. 237, 3; KIZILDAĞ 5 © Hawkins 2000c, Taf. 239, 4



0,4 m.

KIZILDAĞ 4 © Hawkins 2000c, Taf. 239, 5



Blick auf den Kizildağ © B. Hemeier, 2009



Rundumblick vom Berggipfel © B. Hemeier, 2009

50 KÖYLÜTOLU YAYLA STAUDAMM MIT INSCHRIFT (BAUINSCHRIFT?)

Ankara AAM Inv.-Nr. k. A.

Kalkstein

L 1,8 m; H 0,9 m; T 1,0 m

Sichtbarkeit: unklar, sekundäre Fundlage

Wasserbezug: ja – Staudamm

Lage im Ortsraum: Die genauen Fundumstände sind nicht bekannt. Möglicherweise stammt die Inschrift aus dem Bereich der Quelle oder von der Nordfassade des Damms. Der Damm von Köylütolu Yayla wurde bei eigenen Reisen im Gelände nicht sicher verifiziert; die GPS-Koordinaten markieren bei Ullman 2010, 450 die Position einer Straßenkreuzung und nicht den Damm.

Eckiger Inschriftenstein mit hieroglyphenluwischer Inschrift und Nennung von Šauškakurunti/Šauškaruntija, Palastbediensteter, Kommandant der Wachen. Die Form erinnert an den eckigen Block von Emirgazi (I-Nr. 31), allerdings ist die Ausrichtung der Inschrift eine andere.

Woudhuizen 2004, 21 f.: (1) »When the horsemen [of] (functionary) [...],« (2) »But, on behalf of the great king, I

took Attarima.« Lesung Ehringhaus 2005, 48 (Fr. Starke): Ort Ti/atara/ima; Hawkins 2015, 5: Alatarma (ein hoher Berg und nicht die Ortschaft im Osten), (3) »Owing to his (?) [...] my (troops) [...-ed] for the town (and its) houses.« (4) »The great king has made the name of my offspring, whoever (belongs to it), strong (like that of) a hero.« (5) »And we will confirm it (in its) warpa-.« (6) »May the guards guard our domains.« (7) »(So that) these (parts), whatever (belongs to) Attarima, will be very safe!« (8) »Sauskakuruntis, prince, palace official, commander of the guard ... Stag-God and Ala of Alatarma«.

Jüngerer Großreich, Tutḫalija IV. (ca. 1240–1210)

Literatur: Gelb 1939, 36; E. Masson 1980, 106–122; Emre 1993, 8 f.; Hawkins 1998a, 9 Anm. 23; Woudhuizen 2004, 15–25; Ehringhaus 2005, 47 f.; Herboldt 2005, 180–182; 271; Hüser 2007, 142; Ullman 2010, 215–217; Arroyo Cambronero 2014, 142–145; Harmanşah – Johnson 2015b, 259–281; Hawkins 2015, 5. 290; Bilgin online



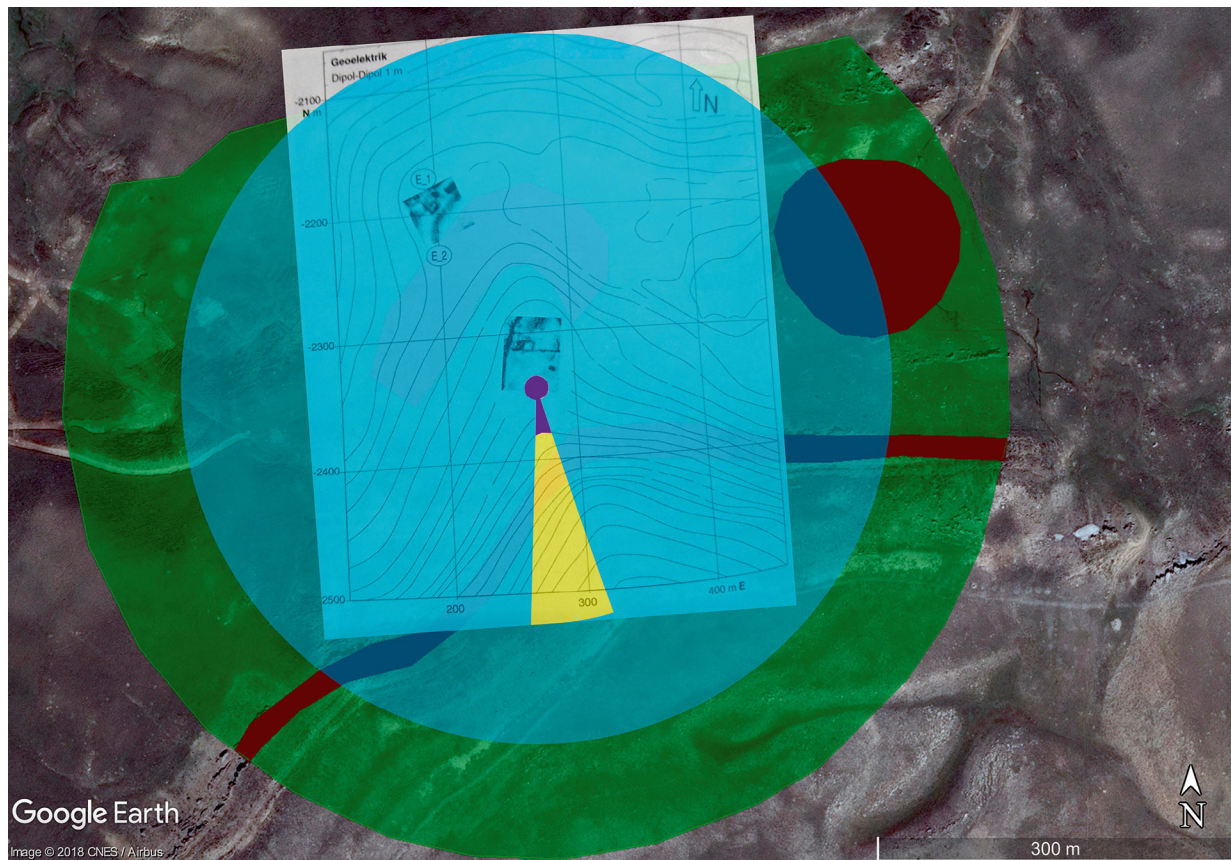
Mauerbefunde (hellenistisch?) bei Zaferiye © B. Hemeier, 2009



© Ehringhaus 2005, 47 Abb. 88. 89



Blick in die Ebene, in der (angeblich) der Staudamm liegt © B. Hemeier, 2009



Kuşaklı/Şarişša. Sog. ^{NA4}huwaşi und Bau als Zentrum. Kartengrundlage Google Earth, Image © 2018 CNES/Airbus; Geophysik: Lorra – Stümpel 1999, 103 Abb. 36 – Bearbeitung B. Hemeier

Visionscape (grün)

Umkreis r max. 400 m

Soundscape (blau)

Umkreis r max. 300 m

Smellscape (gelb)

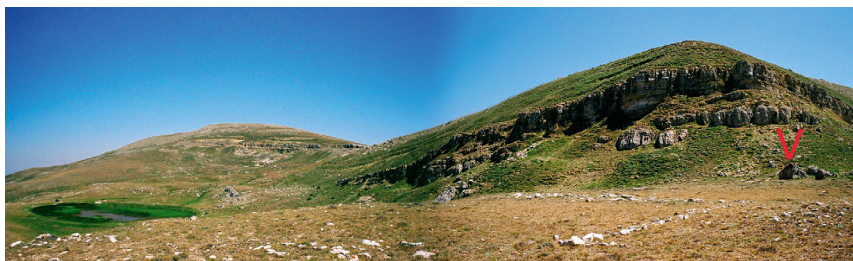
Geruchsfahne, Emissär an Felsbrocken (sog. ^{NA4}huwaşi)

Multiscape (lila)

Kombination der Scapes mit der Ebene, auf der die Felsbrocken (sog. ^{NA4}huwaşi) sich befinden

Negatives Ortsraumpotential (braun)

Abfallendes Gelände mit Sichtschatten am Hang unterhalb (ca. 16.700 m², Polygone in Google Earth; eigene GPS-Markierung), Wasserfläche (ca. 18.200 m²) und Steilkante 15.600 m² bzw. anteilig sowie Ebene, auf der die elektrische Kartierung Baustrukturen erbrachte



Blick auf den Hügelrücken zu den sog. ^{NA4}huwaşi (von Pfeil markiert)
© B. Hemeier, 2004

51 KUŞAKLI/ŞARIŞŞA, OBERHALB AM HANG QUELLHEILIGTUM OHNE BILDGESTALTUNG

Kalkstein

Dm ca. 130

Sichtbarkeit: sichtbar

Wasserbezug: ja

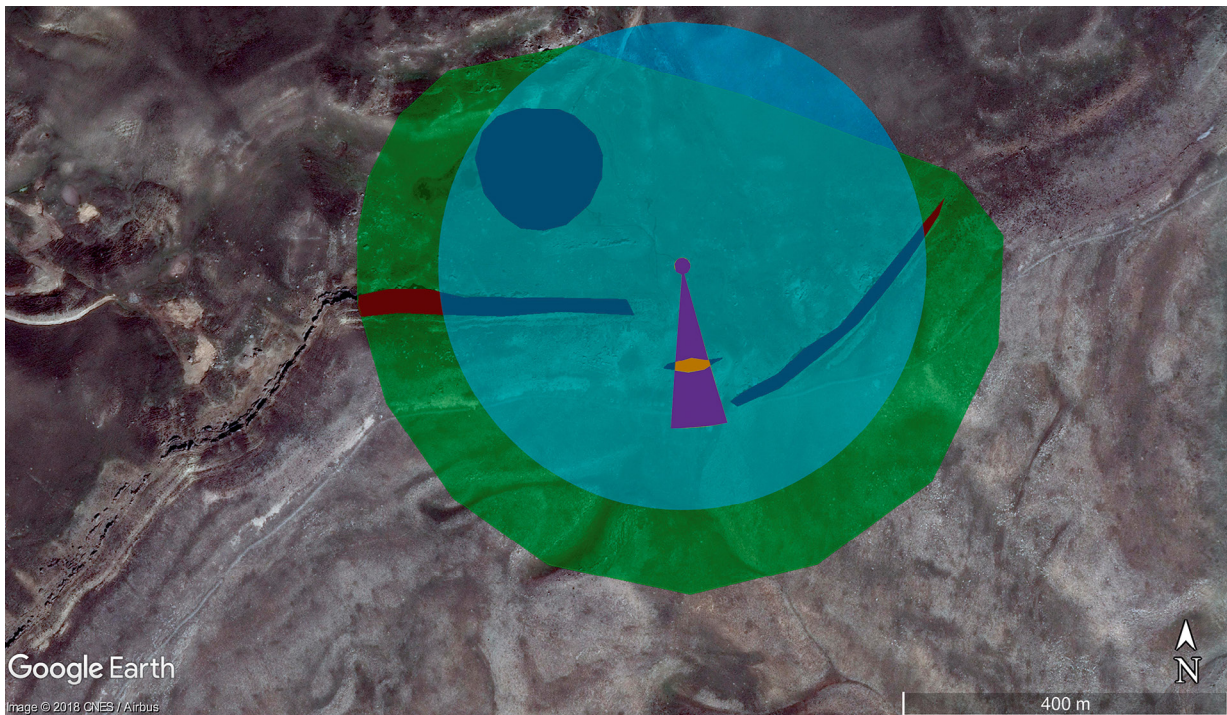
Lage im Ortsraum: Oberhalb der Siedlung Kuşaklı am Hang auf etwa 1.900 m über NN in den Kulmaç-Bergen befindet sich in einer Senke eine wasserführende eingestürzte Doline, die baulich durch eine Böschung gefasst wurde. Sie wird gespeist von einer Quelle, das Wasser wurde zur Wasserversorgung zur Stadt abgeleitet. Zur Beschreibung der Doline s. Kapitel I 2.1.4 und I 1.2.1.1.8. Strukturen fanden sich in der Magnetik um den Teich herum sowie am Ablauf zur Stadt. Weitere undeutliche Anomalien liegen laut Prospektion am Wassereinflauf. Hier wurde ein Zentrum für die (Multi-) Scapes an der Doline modelliert.

Westlich oberhalb des Teiches auf einem Hangrücken befinden sich zwei unbearbeitete Steinbrocken. In ihrem Umfeld wurde in der Geoelektrik eine Bebauung festgestellt. Die erhaltenen Reste sind spärlich. Es soll sich um ein Gebäude von 48 m × 75 m mit einem Innenhof von 32 m × 30 m handeln. Diese Steine werden als die aus den Texten bekannten ^{NA}*ḫuwaši* interpretiert.

Ein Blickkontakt ist weder zwischen den sog. ^{NA}*ḫuwaši* noch zwischen dem Quellaustritt und der Stadt gegeben.

Keine Bildgestaltung oder Inschrift gefunden.

Großreich (ca. 1530–1180); um 1530 Stadtgründung



Kuşaklı/Şarişşa. Quellaustritt als Zentrum. Kartengrundlage Google Earth, Image © 2018 CNES/Airbus und eigene GPS-Messungen – Bearbeitung B. Hemeier

Visionscape (grün)

Umkreis mit r max. 400 m, Anpassung an Geländeform

Soundscape (blau)

Umkreis r max. 300 m

Smellscape entspricht annähernd Multiscape (lila)

Geruchsfahne, L max 200 m, 20°-Segment, r 10 m, Abtrag hangaufwärts

Negatives Ortsraumpotential (braun)

Abfallendes Gelände, dadurch Sichtschatten, Wasserfläche ca. 18.200 m² und Steilkanten von 13.000 m² bzw. anteilig

Literatur: Müller-Karpe 1995, 6–9; Müller-Karpe 1997, 118–120; Müller-Karpe 1998, 108–112; Müller-Karpe 1999, 81 Abb. 20; Ökse 1999, 86–91; Hazenbos 2003, 144–165; Hüser 2007, 120–126; Haas 2008, 14; Ökse 2011, 219–240; Erbil – Mouton 2012, 65–67; Arroyo Cambronero 2014, 208–219; Müller-Karpe 2017; Bilgin online

Abb. s. auch Kunst- und Ausstellungshalle der Bundesrepublik Deutschland 2002, 186 Abb. 12



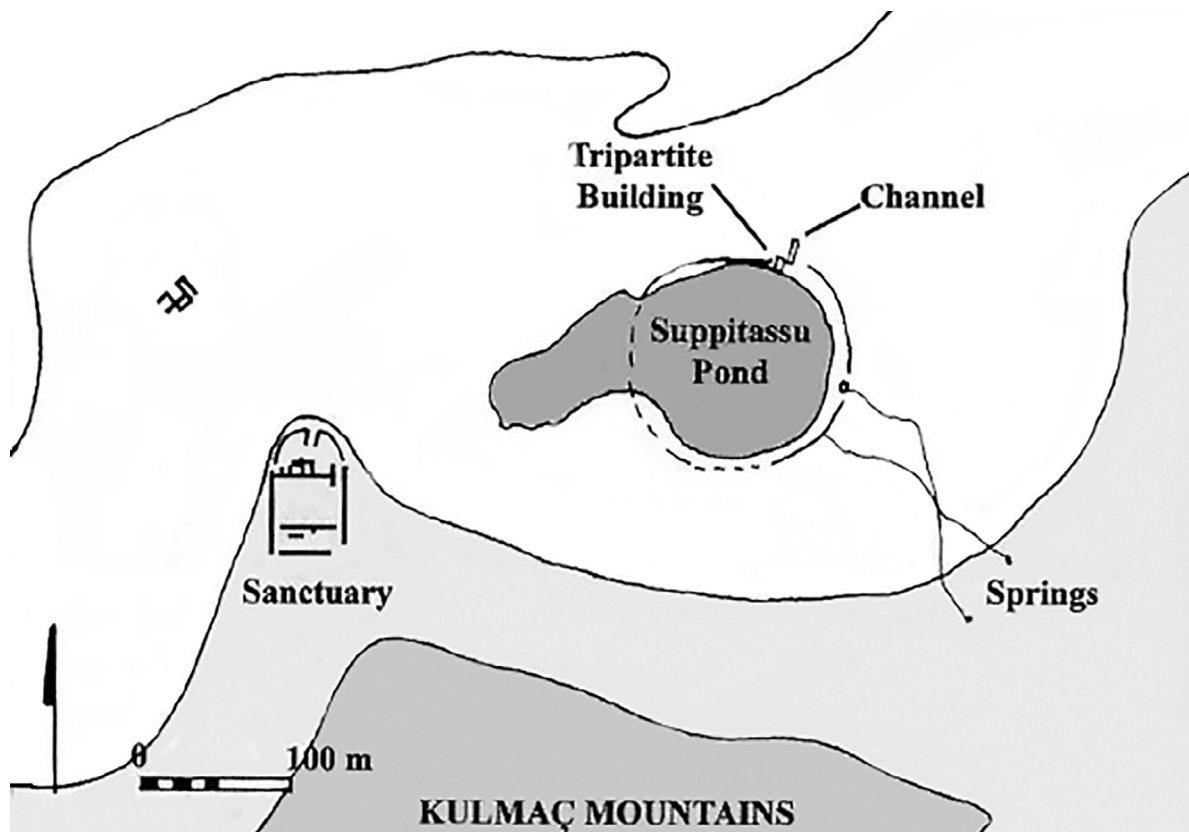
Detailbild der sog. ^{NA4}huwaši © B. Hemeier, 2004



Blick von Teich zu den sog. ^{NA4}huwaši (von Pfeil markiert) © B. Hemeier, 2004



Blick von den sog. ^{NA4}huwaši zum Teich und zur Stadt (Pfeil markiert den Wasserabfluss) © B. Hemeier, 2004



Plan © Ökse 2011, 228 Abb. 5

52A MALATYA
ORTHOSTATEN MIT VERSCHIEDENEN LIBATIONSSZENEN

Ankara AAM Inv.-Nr. 12249 (Malatya 5), Inv.-Nr. 12247 (Malatya 7), Inv.-Nr. 55 (Malatya 8)

Basalt

H 0,46–0,49 m; B 0,86 m

Sichtbarkeit: sichtbar

Wasserbezug: nein

Lage im Ortsraum: intramural an Maueranlage (Löwentor)

Verschiedene Libationsszenen. Libation wird von Person mit langem Mantel, Spitzkappe, Bart und Lituus sowie von Person mit Rundkappe, langem Gewand, Lituus, ohne Bart durchgeführt. Letztgenannte könnte die Großkönigin darstellen. Die Inschrift nennt jedoch stets den Großkönig

PUGNUS-*mili*. Bossert 1959, 15 vermutet, dass der König mit und ohne künstlichem Bart gemeint sei.

Auswahl zeigt (Malatya 5): Libation; (Malatya 8): Links auf Wagen steht der Wettergott auf einem von einem Hirsch gezogenen Einachser, Rad mit halbiertem Balken (Abbildungen der Bildwerke nicht vollständig); (Malatya 7): Libation vor ^Dšaru+ru+ma 𐎶UR.SAG LUGAL.

Postgroßreichszeitlich (ca. 1170/1150), PUGNUS-*mili*, Sohn oder Enkel des Kuzi-Teššup von Karkemiš (ca. 1200–1170)

Literatur: Hawkins 2000a, 306–322; Hawkins 2000c, Taf. 147–152; Harmanşah 2011b, 55–83



© Hawkins 2000c, Taf. 148 a; 149 a; 148 c

52B MALATYA
STELE MIT GÖTTERDARSTELLUNG



Ankara AAM Inv.-Nr. 10304

Kalkstein

Schauseite H ca. 1,3 m; B ca. 0,9 m

Sichtbarkeit: unklar, sekundäre Fundlage

Wasserbezug: unklar, sekundäre Fundlage

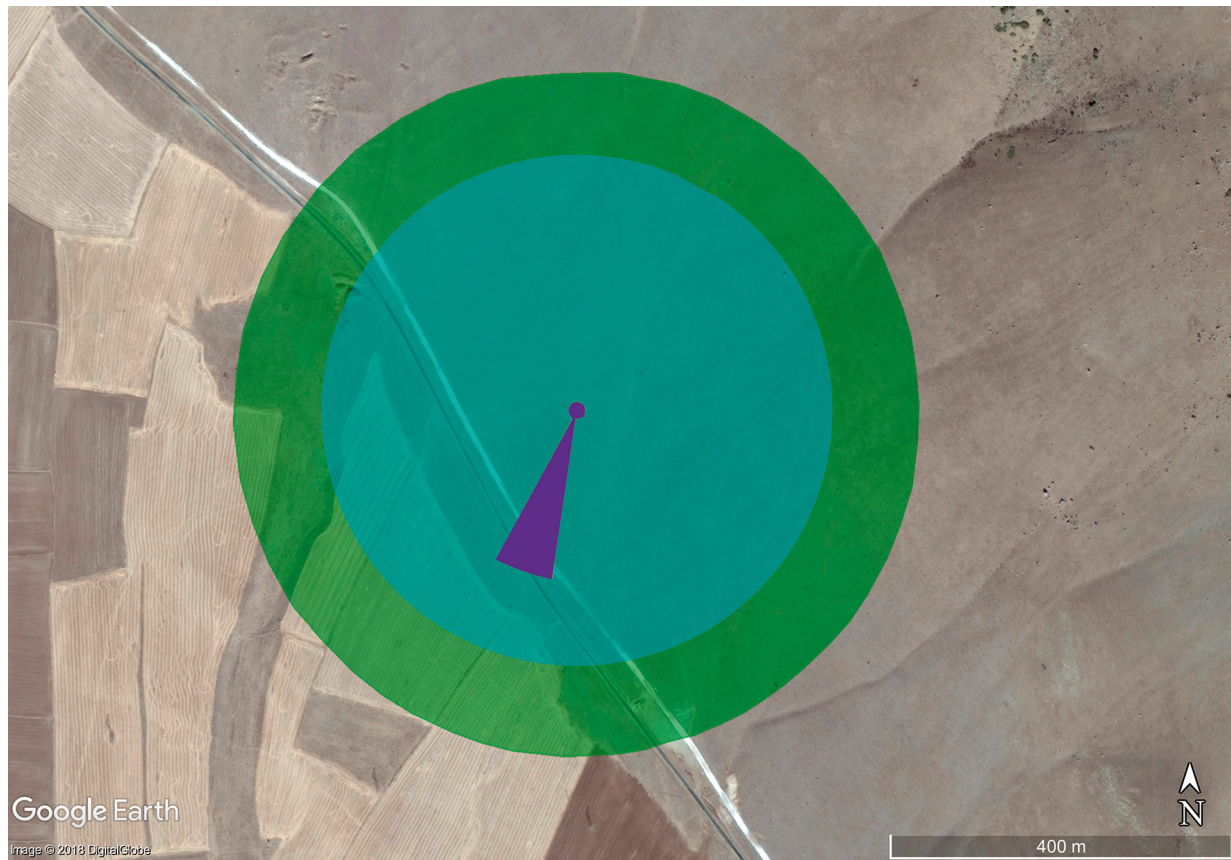
Lage im Ortsraum: unklar, sekundäre Fundlage

Malatya 13: Thronende Kubaba auf Thron mit Rückenlehne und Gott Karḫuḫas

Postgroßreichszeitlich (ca. 10./9. Jh.)

Literatur: Hawkins 2000a, 328 f.; Bilgin online

© Hawkins 2000c, Taf. 164 b



Malkaya. Kartengrundlage Google Earth, Image © 2018 DigitalGlobe – Bearbeitung B. Hemeier

Visionscape (grün)

Vollkreis mit $r = 400$ m

Soundscape (blau)

Kreissegment mit r max. 300 m, keine Beschränkung

Smellscape

Emissär vor dem Felsbild, Abtrag ca. 200 m, 20°-Segment und $r = 10$ m, vermutlich mit Fallwinden vom Hang in Ebene

Multiscape (lila)

Schnittmenge der Vision-, Sound- und Smellscape, entspricht Smellscape



Blick nach Südwesten Richtung Kızılırmak (Pfeil markiert Felsblock) © B. Hemeier, 2008

53 MALKAYA FELSBLOCK MIT INSCRIFT

Stein, metamorph, gelblich im frischen Bruch
Eigene Messungen: H ca. 2,5–3,0 m; Südost – Nordwest:
4,4 m; Nordost – Südwest: 5,2 m

Sichtbarkeit: sichtbar

Wasserbezug: nein

Lage im Ortsraum: Der freistehende Felsblock mit der hieroglyphenluwischen Inschrift befindet sich auf einer ausgedehnten, kahlen Hochfläche westlich von Kirşehir. Er trägt im Norden, Westen und Süden geritzte Inschriften. In der Nähe (13 km) liegt der Fundort Kirşehir am Kılıçözü, angeblich mit hethitischer Keramik.

Da der Felsen immer wieder von Schatzsuchenden aufgesucht wurde, ist davon auszugehen, dass Befunde, die an dem Felsen zu entdecken gewesen wären, zerstört

sind. In einem neuen Raubloch konnten keine Befunde/Funde beobachtet werden.

Verschiedene Namen und Genealogie von »Prinz« und »Prinzessin« erwähnt. REX.FILIUS wurde aber auch für Palastangehörige verwendet, die keine direkten Nachkommen waren. Anlass der Aufstellung war nach Hawkins – Weeden 2008, 246 möglicherweise eine Geburt.

Großreich (ca. 1530–1180)

Literatur: Bossert 1958, 325–350; Hawkins – Weeden 2008, 241–249; Bilgin online



© B. Hemeier, 2008



Rundumblick von oberhalb des Felsblocks © B. Hemeier, 2008

54 ORTAKÖY, GEBÄUDE D TÜRLAIBUNGSSTEIN MIT BOGENTRÄGER

Grabungs-Nr. k. A.

Kalkstein (nach Augenmaß)

Unterlebensgroß (nach Augenmaß)

Sichtbarkeit: sichtbar

Lage im Ortsraum: innerhalb des stark zerstörten Baus D im Südosten der Siedlung. Der Bau misst 30 m von West nach Ost und 20 m von Nord nach Süd. Der Eingang liegt im Westen, ist 6 m breit und 6 m tief. Der Orthostat mit der Darstellung war an der Nordseite angebracht. Eine Tür befand sich auf der Innenseite. 2,5 m vor dem Tor befand sich eine Plattform von 1 m × 1,5 m aus rotem Sandstein. Links und rechts hinter/im (?) Tor gab es zwei Räume (2 m × 4 m). In diesem Bau soll sich im Nordbereich ein Teich und in einem 13,5 m × 6,5 m großen Raum ein Sockel (6,0 m × 0,6 m × 0,6 m), der mit Holzbalken verkleidet und auf dem Militaria und Gefäße deponiert waren, befinden.

Nur die untere Hälfte eines schreitenden Bogenträgers ist am Eingang des Gebäudes D erhalten. Er trägt einen Speer, einen Bogen auf dem Rücken und Schnabelschuhe. Vor der Figur in Seitenansicht ist ein unklarer, länglicher Gegenstand, der wie eine Tasche anmutet. Im Unterschied zu anderen Bogenträgern trägt er einen zipfeligen Rock und kein Schwert im Gürtel.

Da die obere Hälfte fehlt, ist nicht sicher zu entscheiden, ob es sich um einen Sterblichen oder eine Gottheit handelt. Üblicherweise wird er als schreitender Krieger- oder Wettergott angesprochen. Zu seinen Füßen befindet sich ein Widerlager, wohl ein Türangelstein. Es könnte sich auch, da es für ein Widerlager sehr hoch ist, um einen Trog für Libationen handeln. Seeher 2006b, 210 meint, dass er aus kunstgeschichtlich-stilistischen Gründen vor der Großreichszeit entstanden sein dürfte.



© B. Hemeier, 2007

Älteres Großreich (ca. 1530–1350); laut Literatur 15./14. Jh.

Literatur: Süel – Süel 2004, 229–234; Süel 2005b, 687–700; Seeher 2006b, 210; Erbil – Mouton 2012, 63 Anm. 57; Süel 2015; M. Süel 2015; Bilgin online

55A SİRKEĪ 1 FELSBILD MIT GROSSKÖNIG

Stein, metamorph und Kalkstein

Bildfeld H ca. 1,8 m; Figur H ca. 1,55 m

Sichtbarkeit: sichtbar

Wasserbezug: ja – Fluss

Lage im Ortsraum: Sirkeli befindet sich etwa 40 km östlich von Adana in Kilikien (heth. Kizzuwatna) am nördlichen

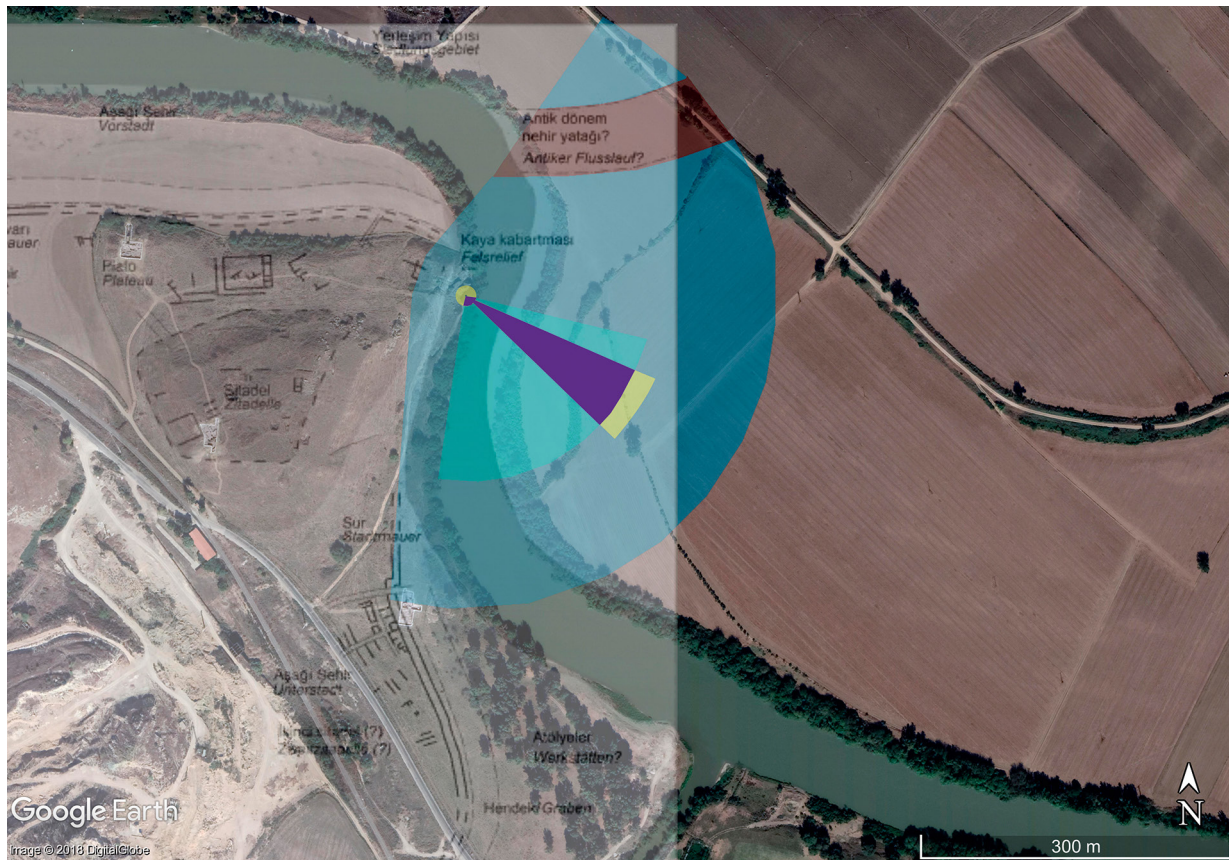
Fuß der Misisberge an einer Talenge im Übergang zur Ebene. Die Lage über dem Ceyhan knapp unterhalb der Berge dominierte einen Pass und mehrere Furten. Der ca. 300 m × 300 m große Ruinenort besteht aus einem 30 m hohen, ovalen Haupthügel, einem nach Norden vorgelagerten trapezoiden Sattel und einer nördlich anschließenden



Rundumblick über Felsbilder (Pfeil markiert Sirkeli 1) © B. Hemeier, 2008

den, flachen Terrasse. Quer durch den Ruinenhügel verläuft von Südwesten nach Nordosten eine Felsrippe, an deren nordöstlicher Kante die zwei Felsbilder angebracht sind. Unterhalb der Felsbilder fließt der Ceyhan. Die Felsbilder liegen heute mit der Unterkante etwas mehr als 2 m über dem modern angeschütteten Uferweg in etwa 13 m Distanz zueinander. Die Felswand ist nach Osten gerichtet. Durch die Einengung des Flusses zwischen dem Sirkeli und dem gegenüberliegenden Gürgeldağı strömt er an dieser Stelle recht schnell. Eine geomorphologische Untersuchung in der Umgebung der Siedlung sollte Klärung über die älteren Flussverläufe bringen. Wahrscheinlich floss der

Ceyhan direkt von Ost nach West, ohne den Bogen entlang der Felsnase mit den Felsbildern zu machen (Kozal – Novák 2017, 373 f. Abb. 2. 3). Bestätigt ist dieses durch die Ergebnisse der elektrischen Tomographie (Hübner – Heimeier 2019). Wenn die Annahme eines Kanals/Flussbettes direkt nördlich des Hanges zutrifft, könnte es in der Späten Bronzezeit möglich gewesen sein, bis unter die Felsbilder heranzutreten, wenn nicht andere bauliche Regulierungen getroffen worden waren, von denen sich aber bisher keine Spuren abzeichnen. Somit könnte der Zugang zur Siedlung sogar direkt an den Felsbildern entlang erfolgt sein. Zur Bebauung/Steinbau s. Kapitel I 1.2.2.2.6.



Sirkeli 1. Kartengrundlage Google Earth, Image © 2018 DigitalGlobe; Plan Kozal – Novák 2017, 374 Abb. 3 – Bearbeitung B. Heimeier

Visionscape (grün)

Annähernder Viertelkreis mit r max. 180 m und ebene Geländeform

Soundscape (blau)

Kreissegment mit r max. 300 m (Polygon in Google Earth; eigene GPS-Markierungen)

Smellscape (gelb)

Emissär vor dem Felsbild, Abtrag L ca. 200 m, r 10 m, 20°-Segment

Multiscape (lila)

Schnittmenge der Vision-, Sound- und Smellscape

Negatives Ortsraumpotential (braun)

Sichtschatten, Schallbeschränkung auf ca. 50 m durch Felswand, Flussverlauf wie auf Plan rekonstruiert



© Ehringhaus 2005, 98 Abb. 176; die übrigen B. Hemeier, 2008



Der nach links, also nach Süden gewandte Großkönig ist in Schrittstellung und langem Wickelgewand mit betontem Saum und übergeworfenem Tuch dargestellt. Auf dem Kopf trägt er eine Rundkappe, Ohrringe sind zu erkennen und die Augenpartie ist ebenfalls gut erhalten. Er hat seine zur Faust geschlossene Hand vor den Mund im EGO-Gestus (*1, *2)/Adoration gehoben, mit der linken, am Körper angewinkelten Hand wird der Krummstab umschlossen. An seinen Füßen sind Schnabelschuhe. Die Beischrift im Rücken des Königs lautet: Name mit Filiation: »Muwattalli, Großkönig, Held, (Sohn des) Muršili, Großkönig, Held«.

Jüngerer Großreich, Muwatalli II. (ca. 1290–1270)

Literatur: Garstang 1937, 64–68; Güterbock 1937a, 66–68; Seton-Williams 1954, 168; Kohlmeyer 1983, 95–101; Börker-Klähn 1996, 37–104: 39; Güterbock 1997, 104; Hrouda 1997a, 91–150; Hrouda 1997b, 471–474; Ünal 1997, 148; Ehringhaus 1998, 89–104; Haider 1998, 399–402; Ehringhaus 1999, 83–140; Ehringhaus 2005, 95–101; Ullman 2010, 227 f.; Kozal – Novák 2017; Bilgin online

55B SİRKEĪ 2 FELSBILD MIT GROSSKÖNIG

Stein, metamorph und Kalkstein

H ca. 1,65 m (eigene Messung)

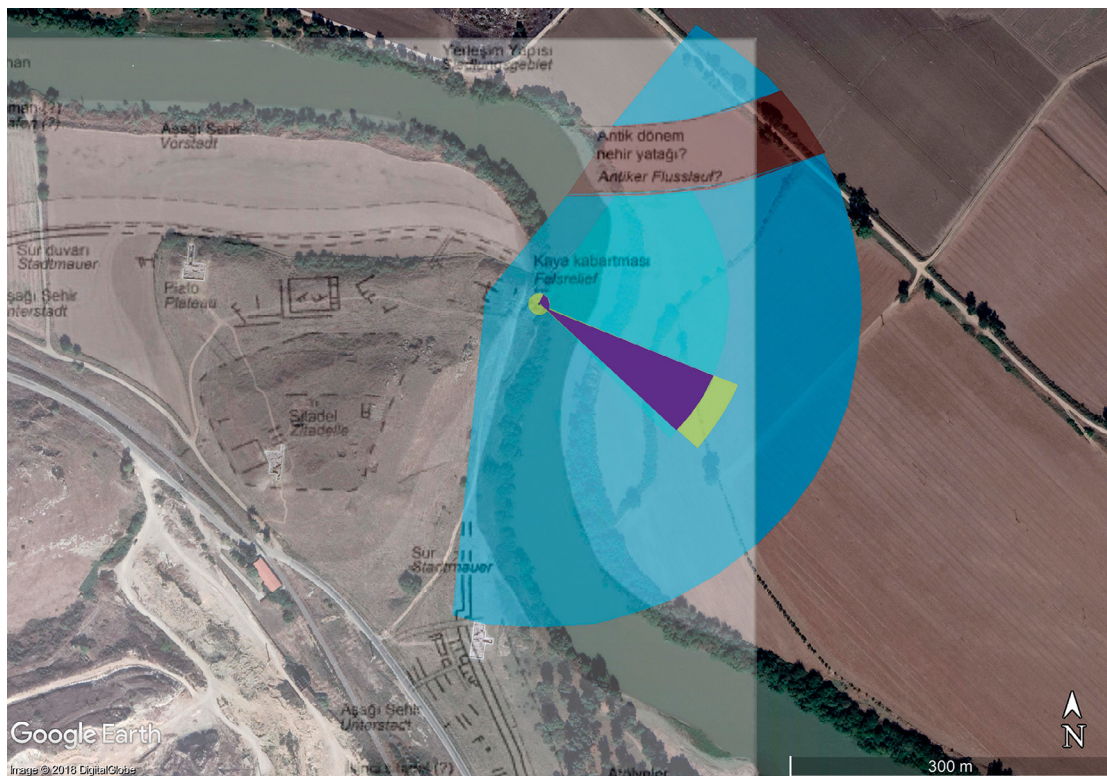
Sichtbarkeit: sichtbar

Wasserbezug: ja – Fluss

Lage im Ortsraum: Zwischen den beiden Felsbildern befindet sich ein Felsspalt, der bis zur Plattform mit einer Bebauung reicht. Die Bilder wenden dem Spalt aber jeweils den Rücken zu. Details zur Interpretation s. Kapitel I.1.2.2.2.6.

Dieses nur schwach in Umrissen erhaltene Felsbild wurde 1994 von Horst Ehringhaus entdeckt. Es handelt sich um einen nach rechts, gen Norden gewandten König (Neve 1996a, 21 Abb. 5: nach links, also Süden). Die beiden Personen von Sirkeli 1 und 2 wenden sich voneinander ab.

Der rechte Arm des Herrschers ist vor dem Körper angewinkelt, die Faust umschließt den Krummstab. Die linke Hand ist vor den Mund gehoben. Die typischen Schnabelschuhe fehlen auch hier nicht und auf dem Kopf trägt die



Sirkeli 2. Kartengrundlage Google Earth, Image © 2018 DigitalGlobe; Plan Kozal – Novák 2017, 374 Abb. 3 – Bearbeitung B. Heimeier

Visionscape (grün)

Annähernder Viertelkreis mit r max. 180 m und ebene Geländeform

Soundscape (blau)

Kreissegment mit r max. 300 m (Polygon in Google Earth; eigene GPS-Markierungen)

Smellscape (gelb)

Emissär vor dem Felsbild, Abtrag L ca. 200 m, r 10 m, 20°-Segment

Multiscape (lila)

Schnittmenge der Vision-, Sound- und Smellscape

Negatives Ortsraumpotential (braun)

Sichtschatten, Schallbeschränkung auf ca. 50 m durch Felswand, Flussverlauf wie auf Plan rekonstruiert



© oben rechts: Ehringhaus 2005, 100 Abb. 180; die übrigen: B. Hemeier, 2008

Gestalt eine Rundkappe. Der Saum des langen Gewandes ist erhalten. Es entspricht in Größe und Ausarbeitung (so weit erkennbar) Sirkeli 1. Die Einzelheiten des Felsbildes besonders der Inschrift im Rücken der Figur wurden wohl in der Antike ausgemeißelt, es dürfte sich dabei um einen Akt der *damnatio memoriae* gehandelt haben. Börker-Klähn 1996, 90 weist darauf hin, dass Bilder Lebewesen verkörpern und, dieser Logik folgend, eine *damnatio memoriae* zu Lebzeiten einer »Hinrichtung« gleichgekommen wäre und *post mortem* die Zerstörung einem zum Gott gewordenen König gegolten hätte. Damit kommt als Stifter und Dargestellter auf diesem Felsbild der Nachfolger von Muwatalli II., sein ältester Sohn Urḫi-Teššup/Muršili III. in Frage (Kozal – Novák 2017, 376–379). Daneben wird das Bildnis auch als sein jüngerer Bruder Ulmi-Teššup/Kurunta interpretiert.

Möglicherweise war zwischen Sirkeli 1 und diesem hier ein weiteres, drittes Relief geplant, da eine Fläche glatt abgearbeitet ist (Kozal – Novák 2017, 379).

Ein viertes Relief in Sirkeli wird etwa 100 m südlich des Muwatalli-Reliefs unter der Erde durch einen Schalenstein markiert vermutet (Kozal – Novák 2017, 382).

Jüngeres Großreich, Muršili III./Urḫi-Teššup (ca. 1270–1265) oder Kurunta/Ulmi-Teššup (ca. 1240–1210)

Literatur: Ehringhaus 1995a, 66; Ehringhaus 1995b, 118 f.; Neve 1996a; Güterbock 1997, 104; Bilgin online

56 SURATKAYA FELSBILD MIT ZEICHEN

Gneis/Granit-Übergang (Quarz, Feldspat und Glimmer [Biotit]. Die Landschaft ist geprägt durch Wollsackverwitterung.)

Maße s. Beschreibung

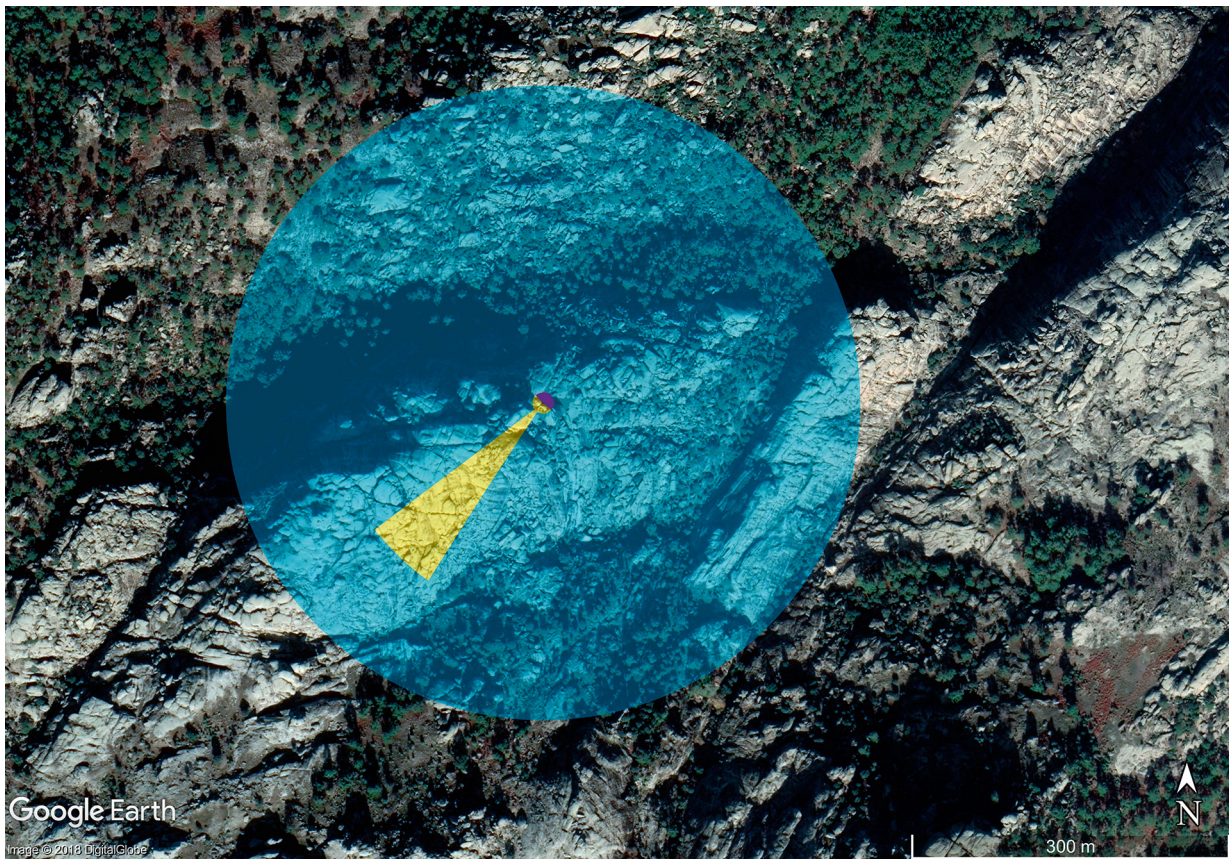
Sichtbarkeit: sichtbar

Wasserbezug: ja – saisonal

Lage im Ortsraum: Die Inschriften vom Suratkaya (Gesichtsfelsen) sind geschützt unter einem Abri (ca. 12 m Höhe des Steil-

abfalls) mit weitem Blick nach Osten über das Latmosgebirge (Beşparmak), ca. 9 m × 17 m, unregelmäßiges, windgeschütztes, annähernd ebenes Plateau mit mehreren großen Felsbrocken. Keine Befunde/Funde. Die Lage ist E: 27.66419113 N: 37.5069695 mit einer (absoluten) Höhe von 990 m.

Die drei Inschriften liegen östlich in dem Gebirge auf der vom Anadolu-Pass abgewandten Seite des Berges und nicht am höchsten Punkt. In der näheren Umgebung be-



Suratkaya. Kartengrundlage Google Earth, Image © 2018 DigitalGlobe – Bearbeitung B. Hemeier

Visionscape

Schriftzeichen lediglich im Bereich des Innenraums des Abris sichtbar

Soundscape (blau)

Vollkreis mit r max. 300 m, durch Echo verstärkt?

Smellscape (gelb)

Emissär vor dem Felsbild, Abtrag L ca. 200 m, r 10 m, 20°-Segment, hangaufwärts

Multiscape (lila)

Schnittmenge der Vision-, Sound- und Smellscape (entspricht Visionscape)

Negatives Ortsraumpotential

Gelände mit zerklüfteter Wollsackverwitterung mit wenig Aufstellungspotential (berücksichtigt v. a. bei Visionscape)



© B. Hemeier, 2009



Abri © B. Hemeier, 2009



Fels mit Abri © B. Hemeier, 2009



© Ehringhaus 2005, 93 Abb. 167

findet sich ein weiterer Abri, doch der mit den Inschriften weist einen größeren Weitblick auf. Ein saisonaler Wasseraustritt aus einer Kluftquelle direkt südlich bei den Inschriften unter dem Abri war zu beobachten. Eine weitere saisonale Wasserquelle tritt nur etwa 30 m nordwestlich an einer weiteren Felsstufe zu Tage.

Die annähernd senkrechte Fläche, auf der die Inschriften angebracht sind, ist ca. 9 m breit und im Mittel 3,50 m hoch. Die Gesamthöhe des Überhangs beträgt maximal 12 m. Die Inschriftenunterseiten beginnen etwa auf Kopfhöhe (ca. 1,70 m) und ihre oberen Ritzungen liegen innerhalb des ausgestreckten Arms (ca. 2,40 m).

Ein Felsbild hat eine Fläche von ca. 0,80 m × 0,65 m und ist etwa 4 m von der Nordecke entfernt, das andere ist ca. 0,40 m × 0,20 m und ca. 6,50 m von der Nordecke entfernt. Die Blickrichtung auf die Ritzungen verläuft leicht von unten nach oben.

Die zentrale Inschrift (Zeichengruppe 5) nennt einen (hethitischen) Großprinzen (MAGNUS.REX.FILIUS) mit dem Namen Ku-pa-i(a). Der Name könnte nach Günel – Herboldt 2010, 7 als Hypokoristikum von Kupanti-Kuruntija angesehen werden (Vertragspartner von Muršili in CTH 68). In einer weiteren Inschrift (Zeichengruppe 1) ist der Titel »Mann von Mira« (Mi+ra/i-a^{REGIO}VIR₂) niedergeschrieben.

Auch in einer ca. 1,0 m × 0,8 m großen und ca. 0,5 m tiefen, älteren Raubgrube wurden keine Artefakte gesichtet.

Jüngeres Großreich, Kupanta-Kuruntija, Zeitgenosse von Muršili II.? (ca. 1322–1290)

Literatur: Peschlow-Bindokat – Herboldt 2001, 363–378; Peschlow-Bindokat 2002, 211–215; Günel – Herboldt 2010, 7



Blick vom Fels oberhalb des Abris von Suratkaya © B. Hemeier, 2009



Blick von der Plattform vor dem Abri von Suratkaya (Pfeil markiert Zeichen) © B. Hemeier, 2009

57A TAŞÇI A FELSBILD MIT ZWEI WÜRDENTRÄGERN UND EINER WÜRDENTRÄGERIN

Kalkstein

B (insg.) ca. 3,0 m; H 1,25 m; mittlere Figur ca. H 0,8 m;
H (rek.) 0,9 m

Sichtbarkeit: sichtbar

Wasserbezug: ja – Fluss

Lage im Ortsraum: An einer Engstelle 25 km flussaufwärts von Fıraktın befinden sich die beiden Felsbilder Taşçı A und B. Hier mündet ein bis in den Frühsommer wasserreicher Nebenfluss namens Şamaz Dere in den Zamantı Irmağı. Die Felsbilder sind in der Ostwand des Westufers direkt oberhalb des steinigen Gebirgsflusses. Der Fels ist zerklüftet, allerdings für die Anbringung der Felsbilder Taşçı A teilweise geglättet. Etwa 3 m oberhalb des Felsbildes ist eine Höhle im Felsen, ca. 1,50 m breit, lichte Höhe unter der gewölbten Decke ca. 1,50 m. Ebener Boden mit bis an die Rückwand der Kaverne reichender, runder, etwa 1,0–1,20 m weiter Mündung eines Schachtes, der mindestens 1,5 m in die Tiefe führt. In der rechten Seitenwand der Kaverne ist über der Schachtöffnung eine schalenartige Vertiefung. Von links oben führt eine weitere, aus dem Felsen gewaschene (oder artefiziell gemeißelte?) Rinne, die sich nach oben durch den Fels als Röhre fortsetzt, zum Rand des Schachtes. Licht fällt hindurch und beim Absuchen der äußeren Flanke des kegelförmigen Felsen fand sich außen

hoch oben die versteckte, natürliche, unbearbeitete Öffnung. Die Auswaschung diente aufgrund ihrer Höhe wahrscheinlich nicht zum Abstellen von (Ritual-)Zurüstung.

Jenseits des Felsabbruchs, 350 m westlich des Tales liegen drei Kuppen mit wenig Oberflächenkeramik, die nördliche datiert römisch-byzantinisch, die anderen beiden sind nicht datierbar.

Drei nach rechts blickende und schreitende Gestalten mit kaum lesbarer hieroglyphenluwischer Inschrift. Die Konturen der Personen sind tief nachgezogen, keine Rahmung des Geschehens, Binnenzeichnungen sind nur bei der linken, hintersten Person zu erkennen. Die beiden rechten Figuren tragen Rundkappen, bei der mittleren ragt noch ein Horn/Band (?) vorne aus der Kopfbedeckung. Die älteren Beschreibungen erfassten noch ein paar heute nicht mehr sichtbare Details. Die Einzelheiten deuten darauf hin, dass die beiden rechten Personen männlich sind. Die Haartracht (Kappe oder Tuch) der linken Person ist durch (noch heute sichtbare) Furchen markiert, die auf Bänder schließen lassen. Hinter dem Rücken ist die Verlängerung des Tuches sichtbar. Die Figur wird als weiblich interpretiert. Vom Gesicht sind nur noch die Augen mit den Brauen und die Kinnpartie erhalten, der Relieftteil mit Mund- und





Taşçı A. Kartengrundlage Google Earth, Image © 2018 CNES/Airbus – Bearbeitung B. Hemeier

Visionscape (grün)

Fläche mit L max. 180 m von Felsbild

Soundscape (blau)

Fläche mit L max. 300 m von Felsbild

Smellscape (gelb)

Windfahne max. L. 200 m, 20°-Segment, r 10 m; Emissär vor dem Felsbild

Multiscape (lila)

Schnittmenge der Vision-, Sound- und Smellscape

Negatives Ortsraumpotential (braun)

Enges Tal mit steilen Hängen, Flussverlauf etwa wie heute; für Flussbett Abzug ca. 570 m² bzw. anteilig (Polygone in Google Earth; eigene GPS-Markierung)



Rundumblick über das Tal (Pfeil markiert in etwa Taşçı A) © B. Hemeier, 2008



oben rechts © Ch. Hübner, 2008; die übrigen © B. Hemeier, 2008

Nasenpartie ist ausgebrochen. Der linke Arm der Schreitenden ist deutlich erkennbar und ausgestreckt, der rechte dürfte sich angewinkelt vor der Brust befunden haben, möglicherweise im zum Mund geführten Adorationsgestus. Der untere Bereich ist ausgewaschen.

Lesung »Manazi, Tochter von Lupakki, dem Heereschreiber, Diener von Hattušili, Sohn von Zida, Befehlshaber der Leibgardisten«, Zida dürfte der Bruder von Šuppiluliuma I. sein.

Jüngerer Großreich, Manazi, Urenkelin von Tuthalija III., Zeitgenossin von Hattušili III. (ca. 1265–1240)

Literatur: Güterbock 1974b, 421–424; Steinherr 1975, 313–317; Bittel 1976a, 186; Kohlmeyer 1983, 74–80; Hawkins 2000a, 39 Anm. 13; Ehringhaus 2005, 65–70; Hawkins 2005, 292 f.; Ullman 2010, 222–224; Simon 2012, 694; Bilgin online



Taççı B. Kartengrundlage Google Earth, Image © 2018 CNES/Airbus – Bearbeitung B. Hemeier

Visionscape (grün)

Fläche mit L max. 180 m von Felsbild

Soundscape (blau)

Fläche mit L max. 300 m von Felsbild

Smellscape (gelb)

Windfahne max. L. 200 m, 20°-Segment, r 10 m; Emissär vor dem Felsbild

Multiscape (lila)

Schnittmenge der Vision-, Sound- und Smellscape

Negatives Ortsraumpotential (braun)

Enges Tal mit steilen Hängen, Flussverlauf etwa wie heute; für Flussbett Abzug ca. 980 m² bzw. anteilig (Polygone in Google Earth; eigene GPS-Markierung)

57B TAŞÇI B FELSBILD MIT SOLITÄRDARSTELLUNG

Kalkstein

Reste Figur H 0,8 m; H (rek.) 0,9 m

Sichtbarkeit: sichtbar

Wasserbezug: ja – Fluss

Lage im Ortsraum: Das zweite Felsbild (B) befindet sich auf einem freistehenden Stein im Fluss etwa 100 m weiter flussaufwärts (südlich) von A. Der Felsbrocken liegt je nach Jahreszeit inmitten des Flusses oder an dessen Ostufer. Die Bildfläche ist zum Fluss ausgerichtet. Auch in der Felswand, die am Ufer des zweiten Felsbildes B aufragt, ist etwa 5 m oberhalb des Felsbildes eine Höhlung, deren Boden aber mit Sediment gefüllt ist. Im hinteren Teil könnte ebenfalls ein Schacht vorhanden gewesen sein, was aber aufgrund der Aufschwemmung unklar bleibt.

Relativ flach in den Kalksteinbrocken eingeritzte, einzelne Gestalt, die in der linken Hand das kegelförmige Heilssymbol trägt und die rechte, geballte Faust erhoben hat.



© Kay Kohlmeyer, 1983

Ausstattung mit Rundkappe mit vorderem Horn/Band und breitem unteren Rand. Auch das Ohr, das Auge und die Braue sind noch zu erkennen. Bekleidet ist die Person mit einem langen Gewand, der Schal ist über die rechte Schulter und den Unterarm geschlagen. Die Lesung von drei hieroglyphenluwischen Zeichen ist bisher nicht gelungen. Möglicherweise ist eine menschliche Person dargestellt.

Bemerkenswert ist die Ähnlichkeit beider Anlagen, die in ihrer eher flüchtig scheinenden Ausführung ansonsten (fast) ohne Vergleich sind.

Datierung s. I-Nr. 57A

Literatur: s. I-Nr. 57A



© B. Hemeier, 2008

58 TELL AÇANA, ALALAḪ STELE MIT ADORATION

Antakya Museum Inv.-Nr. 6064
Grabungs-Nr. AT/40-45/2
Basalt
H 0,85 m; B 0,97 m; T 0,28 m
Sichtbarkeit: unklar, sekundäre Fundlage
Wasserbezug: unklar, sekundäre Fundlage
Lage im Ortsraum: unklar, sekundäre Fundlage

Zwei Figuren in Anbetungsgestus mit Inschrift, eine weitere Person auf der Schmalseite. Ungewöhnlich ist, dass die linke Hand zum Betgestus angehoben ist und nicht wie

im Großteil der anderen Darstellungen die rechte. Möglicherweise wurde Tutḫalija angebetet (Bonatz 2007a, 131).
^{MONS}*tu* [Tutḫalija], Prinz, Großer der Pferdelenker (MAGNUS.SACERDOS₂/GAL SANGA); links: Königstochter Ašnuhepa.

Jüngeres Großreich, Prinzenpaar Tutḫalija und Ašnuhepa, Zeitgenossen von Muršili II. (ca. 1322–1290), Schicht III

Literatur: Woolley 1955, 241 f.; Bonatz 2007a, 130 f.; Yener u. a. 2014, 136–138; Bilgin 2015, 82–85. 336; Bilgin online

Abb. s. Woolley 1955, Taf. 48 a. b

59 TORBALI BEI IZMIR (KARAKUYU) STELE MIT EINZELFIGUR

Izmir Museum Inv.-Nr. 25478
Kalkstein
H (erh.) 1,33 m; B ca. 1,03 m; T 0,39 m; H (rek.) ca. 2,7–3,0 m
Sichtbarkeit: unklar, sekundäre Fundlage
Wasserbezug: unklar, sekundäre Fundlage
Lage im Ortsraum: unklar, sekundäre Fundlage

Stark beschädigte Stele mit menschlicher oder göttlicher Kriegerdarstellung. Erhalten sind das vordere Bein im kurzen Gewand mit Schnabelschuh, der untere Teil einer Lanze sowie eine Inschrift auf der Seitenfläche: »Großkönig Tarkasnawa von Mira« vgl. Karabel (I-Nr. 42). Der

Gebrauch des Großkönigstitels könnte auf postgroßreichs-zeitlich verweisen, aber bereits Hawkins 1998a, 20 f. argumentiert für parallele Verwendung des Titels vor Ende des Großreichs.

Jüngeres Großreich, Tarkasnawas von Mira, Zeitgenosse von Tutḫalija IV. (1240–1210), oder postgroßreichszeitlich (nach 1180)

Literatur: Hawkins 1998a, 20 f.; Işık u. a. 2011, 1–33; Bilgin online

Abb. s. Işık u. a. 2011, Taf. 4, 3; 10, 3

60 TROIA QUELLHÖHLE

Stein
L über 100 m
Sichtbarkeit: versteckt
Wasserbezug: ja – Quellhöhle
Lage im Ortsraum: natürliche, noch heute wasserreiche Quellhöhle, die über 100 m in den Bergrücken von Troia hineinreicht. Die erhaltenen Umarbeitungen datieren in die römische Zeit. Im Vorfeld des Stolleneinganges (Quadrat t14) fanden sich vier ebenfalls nicht datierbare, kreisförmige Mulden im Felsen von bis zu 1 m Durchmesser und eine Sinterrinne. Die Eingangsbreite beträgt knapp 1,5 m. Interpretiert als KASKAL.KUR, das in dem »Vertrag

zwischen Muršili II. und Alekšandu von Wilusa« (CTH 76) erwähnt wird.

Keine Bildwerke oder Inschriften, s. I 1.2.2.5.2.2.

Seit 1. Hälfte 3. Jt. (Frühe Bronzezeit) bis mindestens römischer Zeit in Benutzung (Sinter Uran-Thorium-Daten)

Literatur: Korfmann 1999, 22–25; Korfmann 2000, 32–37; Korfmann 2001, 36–40; Korfmann 2002, 20–23

Abb. s. Korfmann 2002, 21 Abb. 17; Korfmann 2000, 34 Abb. 31; Korfmann 2002, 23 Abb. 21

61 YAĞRI BEI POLATLI STELE MIT SPEISESZENE

Istanbul Archäologisches Museum Inv.-Nr. 7739 [nicht 881]
Andesit
H ca. 0,75 m
Sichtbarkeit: unklar, sekundäre Fundlage
Wasserbezug: unklar, sekundäre Fundlage
Lage im Ortsraum: unklar, sekundäre Fundlage

Zwei speisende Personen, männlich links, weiblich rechts, die sich auf Sessel bzw. Klappstuhl an einer altarähnlichen Struktur gegenüber sitzen. Inschriftenrest nach Özcan 2012, 225 (-p]a-tu), was zum Götternamen Tipatu rekonstruiert werden könnte, vgl. Yazılıkaya (I-Nr. 63: Nr. 65/66),

mit der es auch aus stilistischen Gründen vergleichbar ist. Weiterhin interpretiert er in Analogie Telipinu und Hepat.

Älteres Großreich (ca. 1530–1350)?; laut Literatur ca. 14. Jh.

Literatur: Bossert 1942, 136 Nr. 571; Bossert 1960, 214–226; Laroche 1969, 101–105; Bittel 1976a, 335; Schachner 2006b, 163; Ullman 2010, 165 Anm. 362; Özcan 2012, 221–229; Schachner 2016, 41 f.; Bilgin online

Abb. s. Bittel 1976a, 201 Abb. 230; A. Hunger, <<http://www.megalithic.co.uk/article.php?sid=17776>> (30.10.2022)

62 YALBURT WASSERBECKEN/QUELLHEILIGTUM MIT FELDZUGSBERICHT

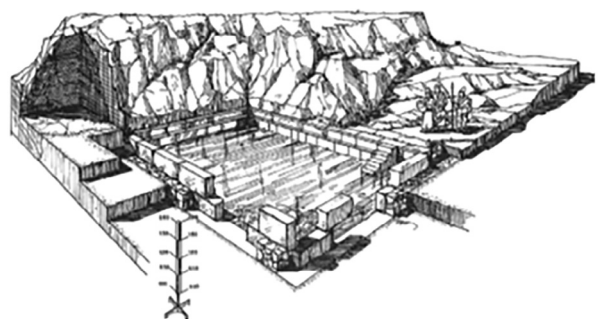
Kalkstein
Becken: 12,6 m × 8,25–8,45 m
Maße der Umarmungsszene: H 0,33 m; B (ges.) 0,47 m; H (rek.) ca. 0,7–0,8 m
Sichtbarkeit: sichtbar
Wasserbezug: ja – Quellbecken
Lage im Ortsraum: Die Blöcke waren als Wasserbecken wie in Eflatun Pınar angeordnet. Oberhalb des Beckens befindet sich eine felsige Geländestufe (kristalliner Kalkstein?, Glimmerschiefer anstehend), aus der ehemals Schichtquellen ausgetreten sein dürften. Heute entspringt ca. 150 m unterhalb eine Quelle. Die Anlage befindet sich auf einer Höhe von ca. 1.340 m. In der Umgebung fanden sich keine Spuren von baulichen Liminalitäten, die den Zugang regelten. Nach Augenschein der Ausgrabungsfotos wurde auch während der Grabung durch Temizer (vergeblich?) nach Spuren weiterer Installationen oberhalb des Beckens gesucht. So sind neben dem eigentlichen Becken in der Landschaft Bodeneingriffe größeren Ausmaßes sichtbar, die nicht vom Straßenbau herzurühren scheinen.

Ob eine hethitische Siedlung in der näheren Umgebung lag, ist nicht zu beurteilen. Erbil – Mouton 2012, 65 nennen Çobankaya (Şuhut Höyük) in 8 km Entfernung. Die Siedlungsspuren oberhalb der Anlage mit massiven Mauerresten und zugehöriger Keramik datieren jedenfalls in die Römerzeit, in der auch das Becken umgearbeitet wurde. Im näheren Umfeld fand der Survey von Ömür Harmanşah 2010 keine spätbronzezeitliche Keramik.

Die umgebende Landschaft ist heute karg und nur spärlich mit Gräsern, Disteln und anderen genügsamen Gewächsen bestanden. Landwirtschaft wird in der weiteren Umgebung in der Ebene in der Nähe des Ilgın-Sees betrieben. Die hügelige Landschaft in der Nähe des Beckens eignet sich eher für Viehhaltung. Geräusche von Vögeln (Käuzchen, Krähen, Spatzen), Insekten (Fliegen, keine Bienen) und weidenden Kühen wurden während eines Besuchs von der Verfasserin wahrgenommen. Trotz der Höhenlage erreichen die Temperaturen im Hochsommer recht hohe Werte (03.08.2009, 31°C). Ein steter Wind streicht jedoch von den Bergen herab. Der Platz liegt ganz-



© Temizer 1988, 172 Abb. 60



© Temizer 1988, 172 Abb. 61



Yalburt. Kartengrundlage Google Earth, Image © 2018 CNES/Airbus – Bearbeitung B. Hemeier

Visionscape (grün)

Umfeld mit r max. 400 m

Soundscape (blau)

Vollkreis mit r max. 300 m

Smellscape (gelb, entspricht Multiscape)

20°-Segment, L 200 m, r 10 m

Negatives Ortsraumpotential (braun)

Steilbereich ca. 7.000m², Becken ca. 105 m² bzw. anteilig (Polygon in Google Earth; eigene GPS-Markierung)



Das Becken mit dem hieroglyphenluwischen Feldzugsbericht © Ehringhaus 2005, 37 Abb. 61



Treppe ins Becken © B. Hemeier, 2009



Rundumblick von der Kuppe über dem Becken (Pfeil markiert Lage des Beckens) © B. Hemeier, 2009

tägig in der Sonne. Die Inschrift ist, sofern man davon ausgeht, dass die heute schlecht erhaltenen Zeichen früher wie die heute noch deutlich lesbaren Blöcke plastischer gearbeitet waren, vollständig ganztägig lesbar.

Im Gesamtbild ist die Anlage unscheinbar und nicht aus größerer Entfernung zu erkennen. Das Becken dürfte in den Boden eingetieft gewesen sein, was dafür spricht, dass es auch in hethitischer Zeit nicht auf die Wirkung in der Entfernung gebaut war, auch wenn es aus allen Richtungen sichtbar war. Auch die sanft ansteigende, nicht zerfurchte Bergkuppe oberhalb des Bassins ist nach heutigen Maßstäben wenig auffällig. Bedingend für das Bauwerk dürften mehrere Quellen oberhalb am Hang gewesen sein, die das Becken speisten, die aber inzwischen versiegt sind.

Hauptbestandteil dieses Monumentes sind 19 erhaltene Blöcke mit hieroglyphenluwischer Inschrift. An Bildwerken ist eine Umarmungsszene mit Berggott (?) und ein nicht definierbares und möglicherweise nicht zeitgleiches Rundbild erhalten. In das Becken führten Stufen.

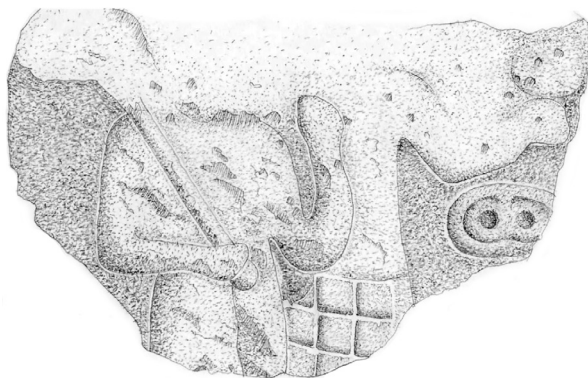
Die Inschrift enthält einen Feldzugsbericht des Tutḫalija in das Flussland und in ein Gebiet, das heute mit Lykien und dem Tal des Xanthos identifiziert wird.

Erwähnenswert ist die Memorierung eines Straßenbaus. Genannte Götter sind der Wettergott Tarḫunt, der den König stark macht, der Berg Patar, dem Opfer zustan-

den, und Kurunta. Woudhuizen 2004, 32 liest der »god (of victory monuments« (»<MASANA+TAMI-> KURUNT<-ti> wa-sà<+r(i)>-ti«), für den der »sacred pool« (heros URA+HANTAWAT) errichtet wurde. Weiterhin wird zum Berg »mountain ?-ta« gegangen und eine Straße gebaut und weiter zu Berg Patara gegangen: (41) »In front of the divine mountain Patara I gave (an offering), erected (stelai), (and) made sculptured corridor-façades«. »PÁRA-na MASANA+WATI pa-ta+ri-a-ha tâ-nu-wa-ha HWI TA₆*202-iā-i-ha«. Hawkins 1995 übersetzt 4, § 1 a–c »... (to) Mount Patara I gave over, I caused to ..., and I made a ›stone stand-place«.

Jüngerer Großreich, Tutḫalija IV. (ca. 1240–1210)

Literatur: Poetto 1988, 171–176; Temizer 1988, S. XXV–XXVII; Hawkins 1992b, 259–275; Poetto 1993; Hawkins 1995, 66–85; Dınçol u. a. 2000, 1–30; Karasu u. a. 2000, 101–112; Bachmann – Özenir 2004, 119 f.; Woudhuizen 2004, 15–46; Ehringhaus 2005, 37–46 Abb. 61. 64–87; Karauğuz 2005, 485–512; Hawkins 2006, 58–60; Hüser 2007, 145; Ullman 2010, 240 f.; Erbil – Mouton 2012, 65; Harmanşah – Johnson 2012, 335–360; Harmanşah – Johnson 2015a, 235–250; Harmanşah – Johnson 2015b, 259–281; Harmanşah u. a. 2015, 217–234; Simon 2017, 35–38; Bilgin online



Umarmungsszene © Ehringhaus 2005, 38 Abb. 62



Block von unklarer Gestalt © Ehringhaus 2005, 38 Abb. 63

63 YAZILIKAYA

Kalkstein

Maße: Gebäude I: Nord-Süd L ca. 32,0 m; West-Ost L ca. 20,0 m (anhand Planmaßstab); Löwenfragmente vom Torbau III: H ca. 0,4 m/0,25 m (anhand Fotomaßstab); Kammer A: L ca. 36,0 m; B ca. 2,5–19,0 m; Kammer B: L ca. 18,0 m (Nord-Süd); B ca. 2,5–4,5 m

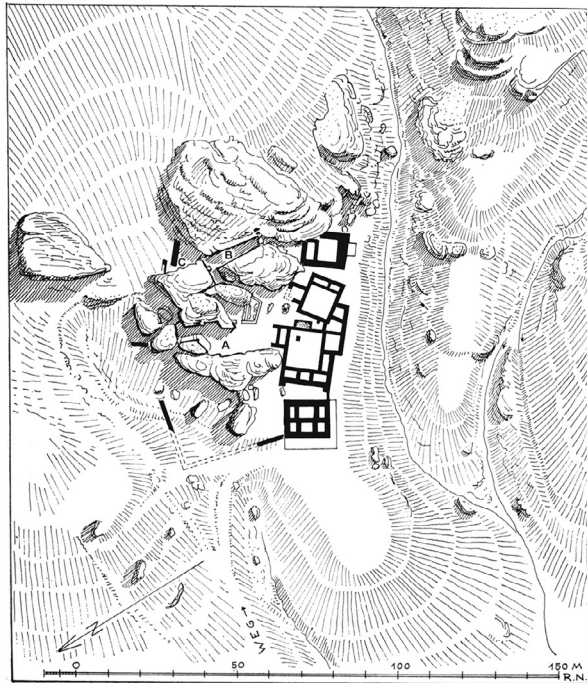
Sichtbarkeit: Bereich vor Torbau III sichtbar; Kammern und Innenbereich des Bauwerks nicht sichtbar

Wasserbezug: nein

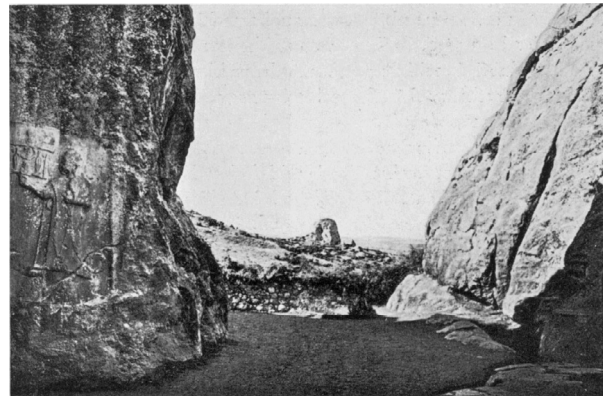
Lage im Ortsraum: Yazılıkaya liegt nordöstlich von Boğazkale auf der Westseite eines nord-südlich verlaufenden

Höhenzuges. Die Luftlinie vom Tor der Büyükkaya zum Torbau III beträgt knapp 1 km und beläuft sich auf ca. 1,6 km von der Büyükkale. Die Anlage durchlief mehrere Umbauphasen und ist an bis zu 12 m hohen Felsblöcken orientiert.

Gebäude I: Die Entwicklung der vorgelagerten Gebäude wurde im Laufe der Zeit komplexer von einer Temenos-mauer (Gebäude I) der althethitischen Zeit zu mehrräumigen Bauanlagen mit mindestens einem Hof.



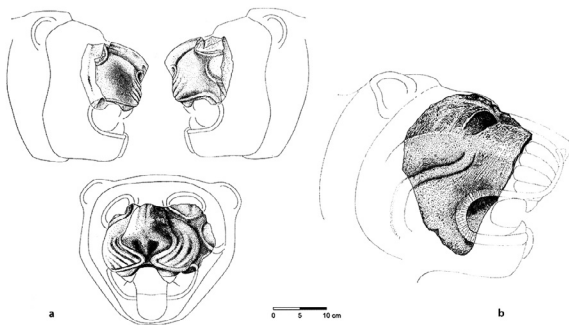
© Seeher 2011, 18 Abb. 10 = Bittel u. a. 1975b, Abb. 5



© Naumann 1975a, 39 Abb. 9 b



Torbau III, Anstieg © B. Hemeier, 2004



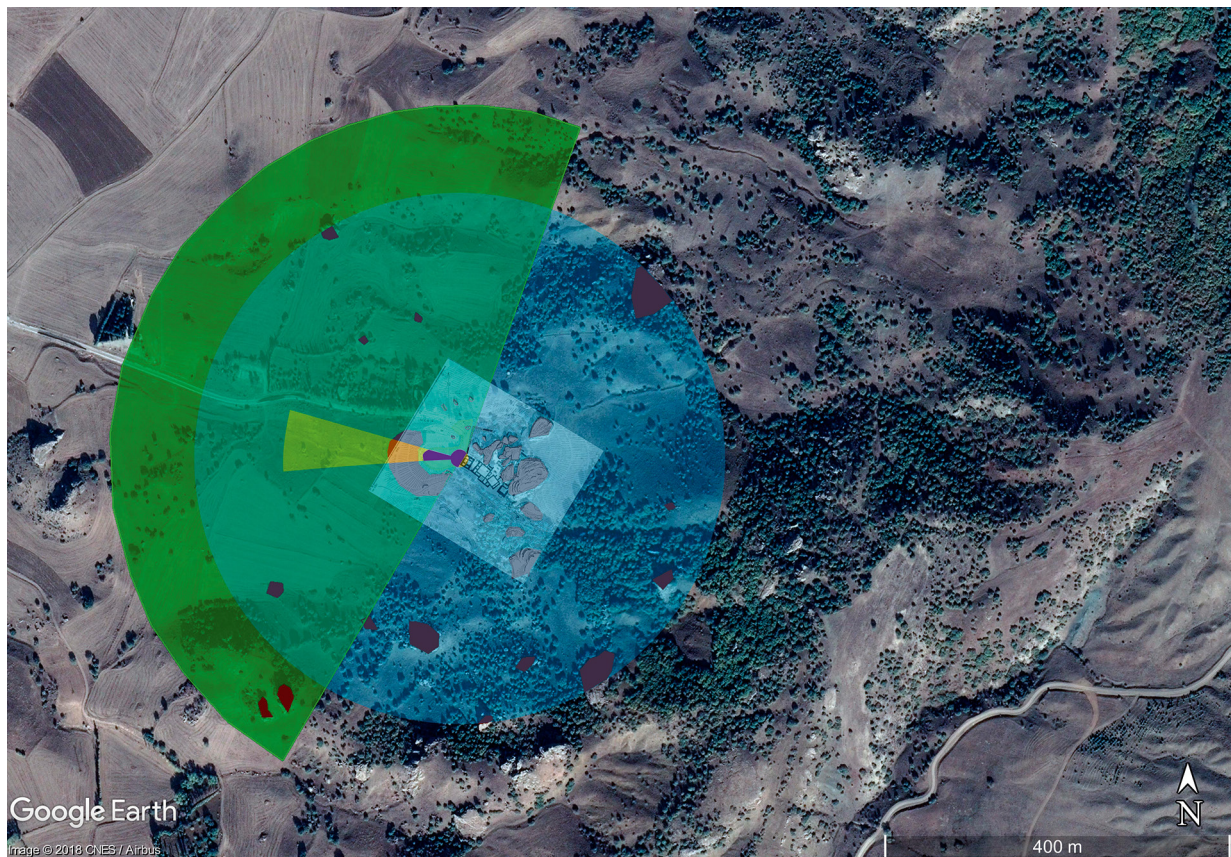
Löwen vom Torbau III © Seeher 2011, 135 Abb. 146 = Bittel u. a. 1975b, Abb. 150. 151

Torbau III: Der vorgelagerte Torbau III mit Treppe oder Rampe wird als Sechskammertor rekonstruiert. Der Bau wurde mit nur leichten Anpassungen an gleicher Stelle bis an das Ende des Jüngerer Großreichs genutzt. Fragmente

vom Kopf einer Löwenkulptur mit aufgerissenem Maul kamen im Bereich des Torbaus III zutage. Die Löwen blickten vermutlich den Ankommenden entgegen.



Magnetische Kartierung zwischen Boğazkale und Yazılıkaya und vorgeschlagener Weg. Kartengrundlage Google Earth, Image © 2022 CNES/Airbus mit referenziertem Plan Seeher 2011, 18 Abb. 10 = Bittel u. a. 1975b, Abb. 5 und magnetischer Kartierung (Schachner 2008a, 9 Abb. unten, erstellt von H. Stümpel) – Bearbeitung B. Hemeier



Yazılıkaya. Scapes von Torbau III. Kartengrundlage Google Earth, Image © 2018 CNES/Airbus mit referenziertem Plan Seeher 2011, 18 Abb. 10 = Bittel u. a. 1975b, Abb. 5 – Bearbeitung B. Hemeier



Yazılıkaya. (Ebene) Fläche auf der Hangkuppe vor Torbau III. Kartengrundlage Google Earth, Image © 2018 CNES/Airbus mit referenziertem Plan Seeher 2011, 18 Abb. 10 = Bittel u. a. 1975b, Abb. 5 – Bearbeitung B. Hemeier

Visionscape (grün)

Annähernder Halbkreis mit r max. 400 m s. vorherige Seite

Soundscape (blau)

Vollkreis mit r 300 m

Smellscape (gelb)

20°-Segment, L 200 m, r 10 m, Emissär vor Torbau, Abtrag hangparallel

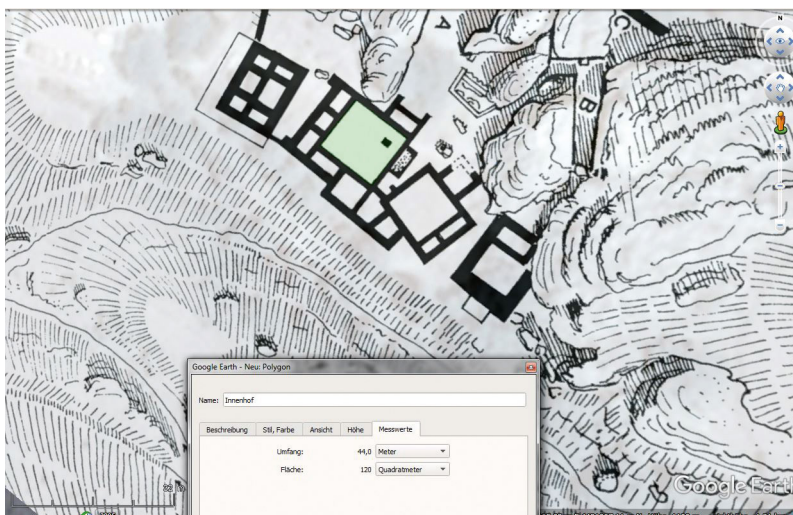
Multiscape (lila)

Schnittmenge der Vision-, Sound- und Smellscape in Ebene

Ebene (pink)

Negatives Ortsraumpotential (braun)

Sichtschatten, steile Felsen, Gebäude/Wandbereiche, ca. 9.000 m² bzw. anteilig, (Abmessung in Google Earth und an referenziertem Plan Seeher 2011, 18 Abb. 10)



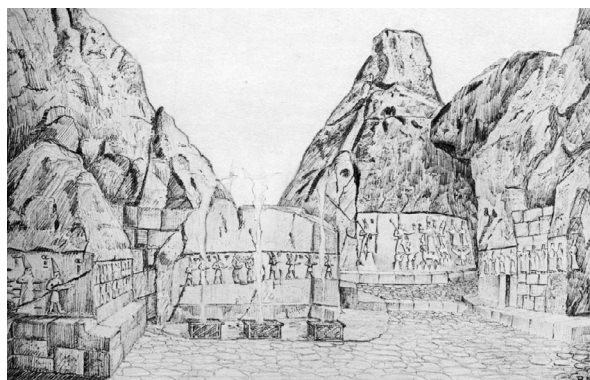
Zentraler Hof von Gebäude II/IV, Gesamtfläche abzüglich Fläche des Podestes von 2,25 m². Kartengrundlage Google Earth, Image © 2018 CNES/Airbus; Plan Seeherr 2011, 18 Abb. 10 = Bittel u. a. 1975b, Abb. 5 – Bearbeitung B. Hemeier

Gebäude II: Das teilweise über der Mauer von Gebäude I erbaute, vorgelagerte Gebäude II war ein Mehrraumbau mit zentralem Hof. In seiner Ausrichtung setzt es sich vom Sechskammertor ab. Der Hof misst etwa 12 m × 10 m. In ihm lag ein behauener Felsblock mit einer Mulde in der Sichtachse zu Kammer A und etwa 7 m vor dem Übergangsraum 21 zur Felskammer. Die Mulde hat einen Durchmesser von 0,28 m auf einer Höhe von ca. 0,8 m über der zeitgleichen Geländeoberkante. Der Übergangsraum 21 zu Kammer A umfasst etwa 5,0 m × 2,3 m, hat einen Seitenraum 22 und war nur in Fundamenthöhe erhalten. Zu diesem Bau gehört bereits eine Röhrenleitung für Wasser.

Gebäude IV übernahm die vorderen Raumbereiche von Bau II und III, bildete im hinteren, östlichen Teil aber einen klaren, axialen Versatz aus (Drehung um 15°). Die Räume 13–19 wurden dafür überbaut. Durch die veränderte Ausrichtung fand eine erkennbare Zweiteilung statt, wodurch die Zugänge zu Kammer A und B nun in ihren Achsen getrennt waren. Neu ist ein Sickerschacht im Hof. Einen Zugang zu Kammer B gab es dennoch wohl nicht direkt aus dem Bau. Die mit bis zu 3 m sehr mächtigen Mauern könnten jedoch auf mehrere Geschosse hinweisen, wodurch von dessen Plattform bzw. Dach ein visueller Kontakt in Kammer B möglich war, auch wenn das Nordende wohl hinter dem Felsen versteckt geblieben sein dürfte.



Gesamtansicht Kammer A © B. Hemeier, 2004

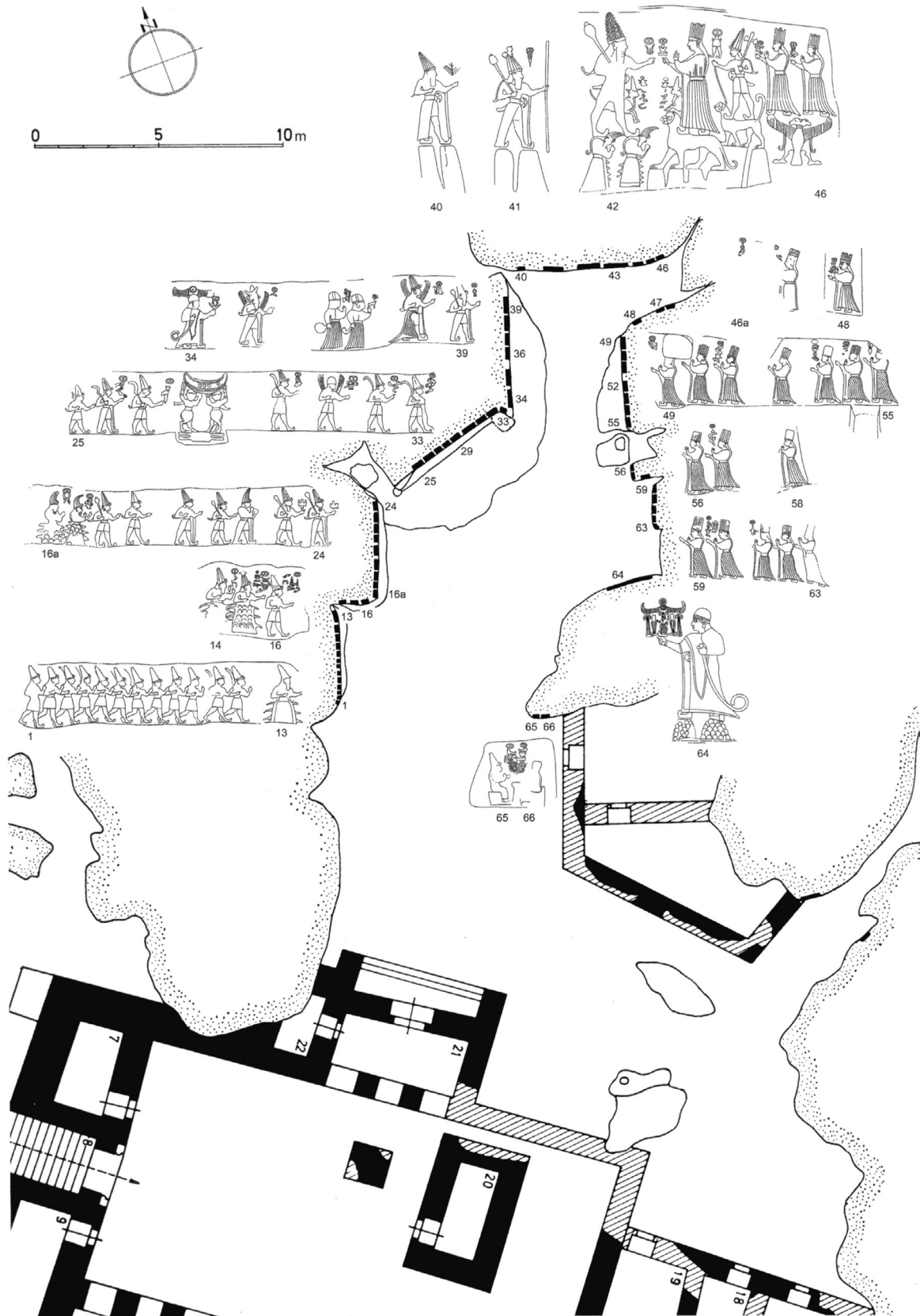


Rekonstruktionsvorschlag Kammer A © Bittel u. a. 1941, Taf. 10, 2

Kammer A – Westseite Nr. 1–39
H 0,7–0,88 m (Nr. 28/29 inkl. Basis und Mondsichel H 0,95 m)

An der Westseite der Kammer Reliefs mit nach rechts blickenden, männlichen Göttern Nr. 1–39 zumeist mit

Namensbeischriften, teilweise lesbar. Im ›männlichen‹ Zug erscheint auch die Ša(w)uška mit ihren beiden Begleiterinnen (Nr. 36–38).



Übersicht Kammer A © Seeher 2011, 32 Abb. 23 = Bittel u. a. 1975b, Abb. 82

Kammer A gesamt:
Visionscape (grün)
 Innenraum: Gesamtfläche abzüglich
 Fläche der Kammer D und Felsblöcke
 vor Durchgang zu Kammer B



Sound-(blau) bzw. Smellscape (gelb)
 Über die Kammer hinaus in angren-
 zenden Bereichen wahrnehmbar



alle Kartengrundlagen Google Earth, Image © 2018 CNES/Airbus; Plan Seeher 2011, 18 Abb. 10 = Bittel u. a. 1975b, Abb. 5 –
 Bearbeitung B. Hemeier



Kammer A – Hauptszene Nr. 40–46

Gottheit Nr. 42: H 1,76 m ohne/2,52 m mit Berggöttern
Hauptszene aus sich gegenüberstehenden Teššup und Hebat und weitere Götter.

Kammer A, Sichtbereich vor den Nr. 40–46. Kartengrundlage Google Earth, Image © 2018 CNES/Airbus; Plan Seeher 2011, 18 Abb. 10 = Bittel u. a. 1975b, Abb. 5 – Bearbeitung B. Hemeier



Kammer A – Ostseite Nr. 47–64

H 0,77–0,89 m; Nr. 64: H 2,2 m ohne/2,6 m mit den Bergkegeln

Nach links blickende, weibliche Gottheiten (Nr. 46 a – 63) sowie Großkönig Tutḫalija (IV.) auf Bergschuppen (Nr. 64), jeweils mit Namensbeischriften.

Nr. 64 © B. Hemeier 2004

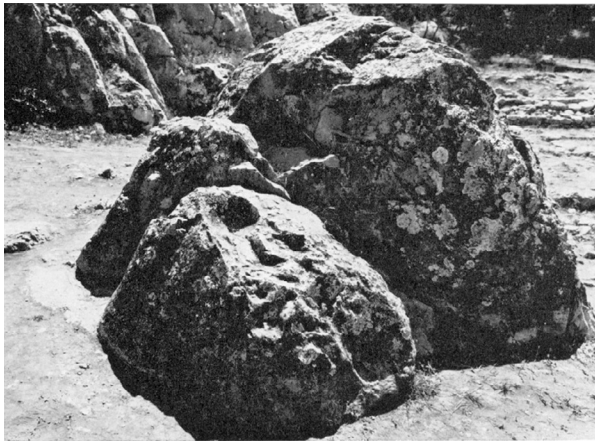


Kammer A – Eingangsbereich Nr. 65/66

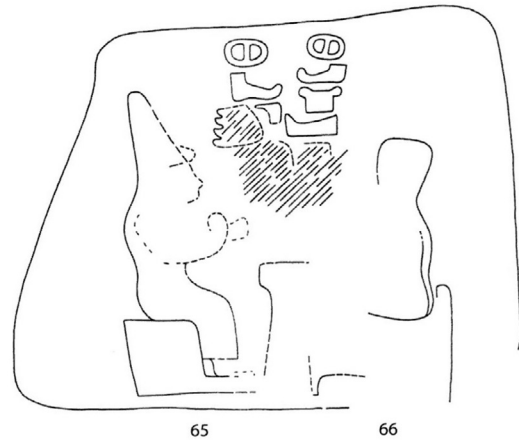
H (Figuren) 0,7–0,82 m; 0,97 m x 1,20 m

Speiseszene mit sitzenden Figuren an Tisch. Beischriften möglicherweise links Tinu (flache, blockhafte Sitzfläche, Nr. 65) und rechts Tipatu (eingewölbte Sitzfläche, Nr. 66). An der Südspitze des Felsen zwischen Kammern A und D liegt ein Felsblock mit Schalenstein zwischen Speiseszene und vorgelagerten Gebäuden.

Kammer A, Sichtbereich vor den Nr. 65/66. Kartengrundlage Google Earth, Image © 2018 CNES/Airbus; Plan Seeher 2011, 18 Abb. 10 = Bittel u. a. 1975b, Abb. 5 – Bearbeitung B. Hemeier



Felsblock mit Schalenstein © Naumann 1975b, 104 Abb. 94



Speiseszene © Seeher 2011, 86 Abb. 93 = Bittel u. a. 1975b, Taf. 61, 65/66

Kammer A – Übergang zu Kammer B
 H 1,01 m bzw. 1,05 m
 Am Durchgang zu Kammer B zwei Mischwesen mit erhobenen Armen (Nr. 67/68).

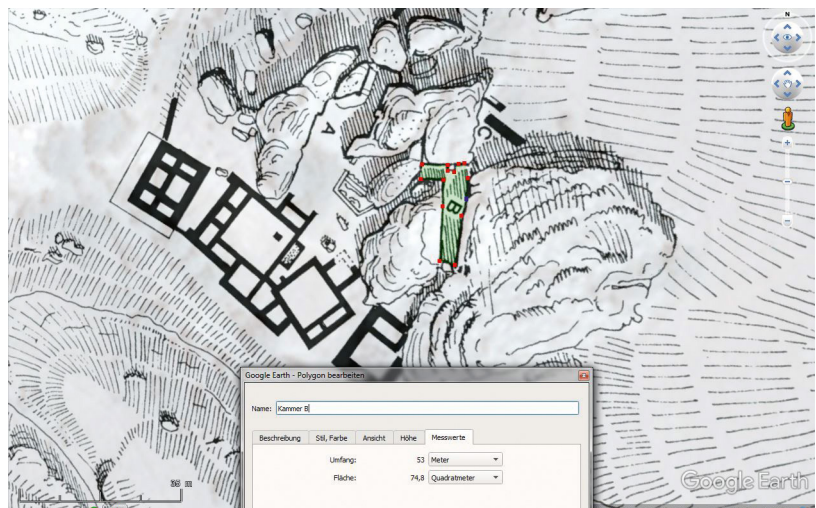


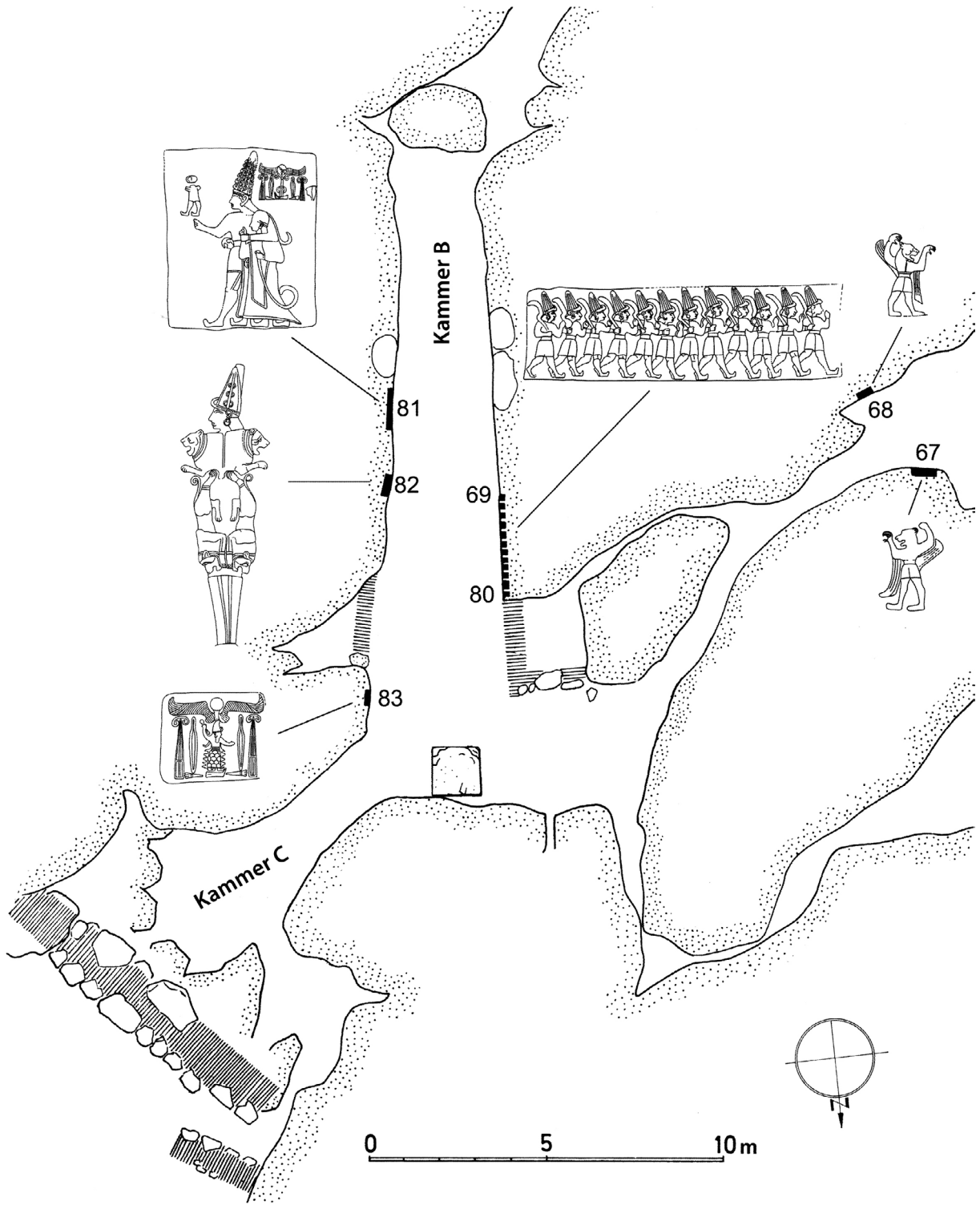
Mischwesen © Ehringhaus 2005, 26 Abb. 39. 40

Kammer B – Nr. 69–83
 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
 In der engeren Kammer B mit steilen Felswänden fanden sich verschiedene anthropomorphe Darstellungen: Zwölf-Götter-Relief mit überschneidenden Gestalten, die ein Sichelschwert auf der Schulter, eine Spitzmütze, aber keine

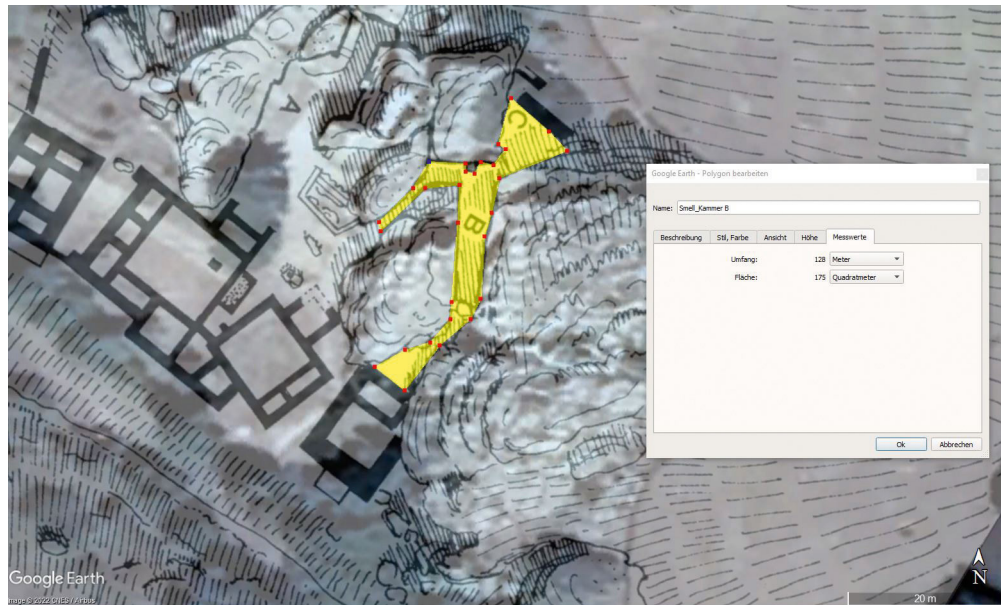
Namensbeischrift tragen (Nr. 9–80); Darstellung des Großkönigs Tutḫalija in Umarmung durch den Gott Šarruma, beide mit Namensbeischrift (Nr. 81); Schwert, dessen Griff mit Löwen dekoriert und in einem Kopf mit Hörnerkrone mündet (Nr. 82); Namenskartusche des Tutḫalija mit Berggott im Schuppenrock bzw. mit austretendem Quellwasser und erhobener rechter Hand, mit der er eine Keule hebt (Nr. 83)

Kammer B Gesamtfläche
Visionscape (grün)
 Innenraum: Gesamtfläche abzüglich der Grundfläche des Statuenpodests im Norden
 Kartengrundlage Google Earth, Image © 2018 CNES/Airbus; Plan Seeher 2011, 18 Abb. 10 = Bittel u. a. 1975b, Abb. 5 – Bearbeitung B. Hemeier





Übersicht Kammer B © Seeher 2011, 100 Abb. 108 = Bittel u. a. 1975b, Beil. 2



Smellscape (gelb)

Über die Kammer hinaus in angrenzenden Bereichen wahrnehmbar

Kartengrundlage Google Earth, Image © 2018 CNES/Airbus; Plan Seeher 2011, 18 Abb. 10 = Bittel u. a. 1975b, Abb. 5 – Bearbeitung B. Hemeier

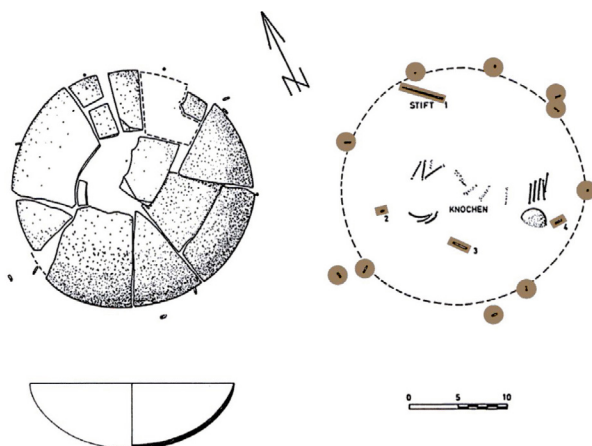
Nebenkammern C, D

Kammer C ca. 3,0 m × 3,0 m; Kammer D ca. 55 m²
 Durch Kammer C führt eine Treppe als Hinterausgang aus Kammer B nach außen, Schichten aus Asche, Holzkohle und Knochen bedeckten den Boden. Die Keramik datiert von Büyükkale IVb bis III (Älteres bis Jüngerer Großreich). Zwischen Kammer A und B liegt ein zurückgesetzter Spalt namens Kammer D mit dem Befund eines Schweineembryo unter einer Schale mit Nägeln (Hauptmann 1975a, 62–75; Hauptmann 1975b, 193–245), s. auch Beschreibung weiterer Spalten, Funde und Befunde I 1.1.3.

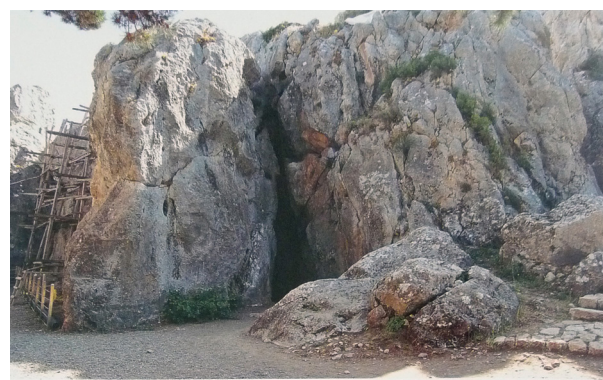
Zur detaillierten Beschreibung des Befundes und der Felsbilder s. Kapitel I 1.1, zur Interpretation I 1.2.

Datierung: Nutzungsspuren ab Chalkolithikum, Bestattungen aus althethitischer Zeit, mehrere Umbauphasen in der Zwischenzeit, letzte Bildgestaltung wohl unter Tutḫalija IV. (ca. 1240–1210)

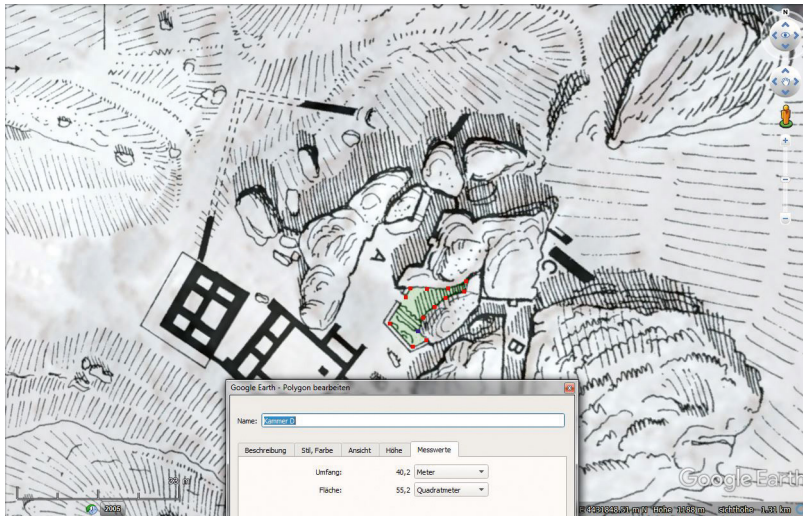
Literatur: Bittel 1934; Bossert 1935, 66–77; Bittel u. a. 1941; Laroche 1969, 61–109; Schirmer 1969b; Bittel 1970, 107. 109; Neve 1973; Bittel u. a. 1975b mit diversen Einzelbeiträgen; Bit-



Schale mit dem Befund eines Schweineembryos © Seeher 2011, 91 Abb. 99 = Bittel u. a. 1975b, Abb. 48



Blick zur Kammer D zwischen Kammer A und B © Seeher 2011, 90 Abb. 96 (Foto: Ulf-Dietrich Schoop)



Kammer D, Gesamtfläche grün markiert. Kartengrundlage Google Earth, Image © 2018 CNES/Airbus; Plan Seeher 2011, 18 Abb. 10 = Bittel u. a. 1975b, Abb. 5 – Bearbeitung B. He-meier

tel 1978/1980, 21–28; E. Masson 1981; Güterbock 1982; Kohlmeyer 1983, 48–67; Alexander 1986; Bittel 1989; Neve 1989a, 345–356; Bryce 2002, 195–201; Seeher 2002c, 20–25; Sago-

na – Zimansky 2009, 276–280; Harmanşah 2011a, 623–651; Seeher 2011; Arroyo Cambronero 2014, 177–208; Schachner 2016, 34–42 (N. Bolatti Guzzo – M. Marazzi – L. Repola)

64 YEKBAŞ WERKSTEIN MIT GÖTTIN

Museum k. A. (Boğazköy?)

Kalkstein

»von gleicher Höhe« ca. H 0,77–0,89 m

Sichtbarkeit: versteckt

Wasserbezug: nein

Lage im Ortsraum: unklar, sekundäre Fundlage. Aus stilistischen Gründen und aufgrund der passenden Größe wohl ursprünglich in Yazılıkaya, Kammer A, verwendet, evtl. aus der Nische zwischen Nr. 55 und 56 oder aus der Spalte neben der Hauptszene.

Darstellung einer weiblichen Göttin, im Rücken Beischrift Šauška/IŠTAR, was sich nicht auf die dargestellte, sondern eine folgende Gottheit bezieht.

Jüngerer Großreich, Tuḫalija IV. (ca. 1240–1210)

Literatur: Bittel u. a. 1975, 145; Kohlmeyer 1983, 50; Seeher 2011, 73



65 YEKBAŞ
WERKSTEIN MIT FÜSSEN



© Seeher 2011, 161 Abb. 167 (Foto: Dieter Johannes)

Museum k. A. (Boğazköy?)

Basalt

Gewicht 1,7 t; Schuhe L 0,68 m; H (rek.) ca. 3,0 m; T 1,04/1,05 m × 1,38–1,4 m

Sichtbarkeit: unklar, sekundäre Fundlage

Wasserbezug: unklar, sekundäre Fundlage

Lage im Ortsraum: unklar, sekundäre Fundlage

Reste von Füßen. Die Verwendung von Kalkstein wäre in dieser Zeit typischer, was neben praktischer Erwägungen des Transportgewichts und der restlosen Beseitigung aller Spuren gegen die ansonsten vermutete Herkunft aus Kammer B spricht.

Großreich (ca. 1530–1180)

Literatur: Neve 1989, 351; Seeher 2011, 160 f.

66 YESEMEK
STEINBRUCH



Dolerit

Nr. 223: H ca. 1,6 m (nach Fotomaßstab); Nr. 175: k. A.;

Berggötter: B ca. 1,0 m (nach Fotomaßstab)

Sichtbarkeit: Steinbruch

Wasserbezug: unklar

Lage im Ortsraum: Insgesamt befinden sich im Steinbruch ca. 300 nicht abtransportierte Steinplastiken, denen somit der Aufstellungskontext fehlt.

Relevant sind im vorliegenden Zusammenhang: ein Beispiel halbplastischer Sphingen für den Portalbereich (Yesemek Nr. 223), ein Beispiel für Portallöwen (Yesemek Nr. 175) und ein Beispiel für frontal dargestellte Berggötter (Yesemek Nr. k. A. [102?])

Überwiegend postgroßreichszeitlich; Berggötter wohl Großreich (ca. 1530–1180)

Literatur: Orthmann 1971, 78 f.; Alkim 1974; Duru 2004; Bilgin online



© Alkim 1974, Taf. 27, 76; Duru 2004, 124 Taf. 14, 1; Orthmann 1971, Taf. 54 g

KATALOG DER PASSIV-MOBILEN OBJEKTE (PM-NR.)

1 STEMPELSIEGEL

Acemhöyük
Stein; Maße k. A.
Grabungs-Nr. k. A.

Links auf Thron in Form einer Ziege sitzende Göttin mit Haube und einer Schale in der vorgestreckten linken Hand. Rechts eine stehende Person, ebenfalls mit spitzer Haube, rechte Hand vorgestreckt mit Kanne in der Hand, die Libation wird nicht vollzogen. Über der schlanken Kanne ein Sonnen-Mond, weitere Füllmotive, unter der Standfläche ein Vierbeiner.

KĀRUM-Zeit II (ca. 1930–1830)

Literatur: Kunst- und Ausstellungshalle der Bundesrepublik Deutschland 2002, 239

Abb. s. Kunst- und Ausstellungshalle der Bundesrepublik Deutschland 2002, 237 Abb. 5 a. b

2 SIEGELABDRUCK MIT STELE

Acemhöyük
Ton; Dm 2,5 cm
Ankara AAM Inv.-Nr. k. A.
Grabungs-Nr. k. A.

Rechts auf Hocker thronende Figur mit Rundkappe und dreiteiligem floralen Objekt in der rechten (?) Hand. Zentral ein spitzes, massives Objekt (Pfeiler?), Gottheit deutlich kleiner als dieses. Links ein Adorant mit schlanker Kanne in der linken Hand, die rechte Hand ist vor den Mund gehoben, Daumen obenauf liegend. Weitere Füllmotive, z. B. scheinen Tierköpfe hinter dem Pfeiler vorzuschauen bzw. ihn als Protome zu schmücken, umlaufendes Flechtband.

KĀRUM-Zeit II (ca. 1930–1830)

Literatur: van Loon 1985, 39 Taf. 10 b; Mellink 1992, 210 Abb.; Kunst- und Ausstellungshalle der Bundesrepublik Deutschland 2002, 239

Abb. s. van Loon 1985, Taf. 10 b (Foto N. Özgüç)

3 SIEGELABDRUCK MIT ALTAR

Acemhöyük
Ton; Maße k. A.
Ankara AAM Inv.-Nr. k. A.
Grabungs-Nr. Ac i 205, i 156, i 117

Adorant von links vor thronender Göttin im langen Gewand und mit Schale in der Hand. Über ihr ein Vogel in einem Baum, der in ihrem Rücken wächst und aus dessen Wurzeln scheinbar Wasser austritt, das die Standebene der Siegelfläche bildet. Zwischen Adorant und Göttin (ohne Kopfbedeckung!) ein Objekt, das wie ein Altar aussieht.

KĀRUM-Zeit II (ca. 1930–1830)

Literatur: N. Özgüç 1980, 85; Mellink 1992, 211 Abb. 12

Abb. s. N. Özgüç 1980, 96 Abb. III-38

4 SIEGELABDRUCK MIT HIRSCHGOTT

Acemhöyük
Ton; Maße k. A.
Museum k. A.
Grabungs-Nr. Ac i 1108

KĀRUM-Zeit II (ca. 1930–1830)

Literatur: N. Özgüç 1980, 83 f. Abb. III-26

Schutzgott der Wildflure (?) auf Hirsch stehend, einen Vogel und einen Hasen in der Hand sowie eine Göttin, die auf einem Bergschaf thront.

Abb. s. N. Özgüç 1980, 94 Abb. III-26

5 MÄNNLICHE STATUETTE

Afyon, Hocalar-Ahurhisar, Altınçukuru (kein Grabungsfund)
Bronze mit Eisenkern [1993: Bleikern]; H 31,5 cm [2002];
H 35,8 cm [1993]; B 13,5 cm; Gewicht 10,8 kg
Afyon Museum Inv.-Nr. E 10393

Großreich (ca. 1530–1180)

Literatur: İlaslı 1993, 301–308; Kunst- und Ausstellungshalle der Bundesrepublik Deutschland 2002, 347 Kat.-Nr. 122; Akdeniz 2004, 34

Männliche Statuette mit Haarband und breitem Gürtel, von der Mitte des Gürtels hängt ein Band bis auf die Knie, kurzer Rock, Beine in Schrittstellung (soweit erhaltungsbedingt erkennbar). In Analogie zu einem weiteren Kopf mit Haarband möglicherweise auch als Darstellung eines Herrschers zu interpretieren (s. **PM-Nr. 37**).

Abb. s. Kunst- und Ausstellungshalle der Bundesrepublik Deutschland 2002, 229 Abb. 12; İlaslı 1993, 302 Abb. 1

6 GÖTTERSTATUETTE

Aktepe, Bolus bei Çiftlik (kein Grabungsfund)
Bronze; H 14,5 cm; T 2,6 cm
Tokat Museum Inv.-Nr. 75.67.1, Nr. 2473

Großreich (ca. 1530–1180)

Literatur: T. Özgüç 1978, 101–105; T. Özgüç 1999, 23–38

Darstellung einer männlichen Gottheit mit Spitzmütze und erhobenem rechten Arm

Provenienz: Raubgrabung und Übergabe durch die ermittelnde Polizei an das zuständige Museum am 1.11.1977, starke Zerstörung durch unsachgemäßen Versuch der Reinigung mit Säure.

Abb. s. T. Özgüç 1999, 32 f. Taf. 1. 2. 4

7 (SONNEN-)GÖTTIN MIT STRAHLENKRANZ

Alaca Höyük
Bronze/Gold, gegossen; H 10,5 cm; B 5,1 cm
Ankara AAM Inv.-Nr. 5684
Grabungs-Nr. Al B/10

Die Göttin sitzt auf einem Hocker, keine Rückenlehne, aber hinten angeblich drei Reliefbänder zu erkennen und die Vorderfüße sind in Tierläufenform ausgearbeitet. Die Kopfbedeckung ist scheibenförmig, Strahlen sind angedeutet, die Arme leicht vorgestreckt, abgebrochen, blockhafte Form, Füße zusammengestellt auf Hocker. Ein knöchellanges Kleid, das nur die Füße mit den Schnabelschuhen frei lässt, ist erkennbar.

Großreich (ca. 1530–1180)

Literatur: Bittel 1976a, 332 Kat.-Nr. 172; Kulaçoğlu 1992, Nr. 139; Kunst- und Ausstellungshalle der Bundesrepublik Deutschland 2002, 345 Kat.-Nr. 111

Abb. s. Bittel 1976a, 161 Abb. 172

8 SCHUTZGOTT DER WILDFLURE, BESCHLAG

Alaca Höyük
Goldblech; H 2,9 cm; B 1,2 cm
Alaca Höyük/(Çorum?) Museum Inv.-Nr. 1-16-81
Grabungs-Nr. Al Kk. 16.18

Beschlag wohl einer hölzernen Götterstatue, möglicherweise Darstellung des Schutzgottes der Wildflure mit erhobenem, kurzem Krummstab in der rechten Hand, allerdings ist das lange Gewand für diesen Gott untypisch.

Großreich (ca. 1530–1180)

Literatur: Kunst- und Ausstellungshalle der Bundesrepublik Deutschland 2002, 346 Kat.-Nr. 118

Abb. s. Kunst- und Ausstellungshalle der Bundesrepublik Deutschland 2002, 175 Abb. 12

9 ÜBERLEBENSGROSSE GÖTTERSTATUE

Alaca Höyük
Kalkstein; H (erh.) 210 cm
Alaca Höyük Museum Inv.-Nr. k. A.

Stehende weibliche (?) Gottheit im langen Gewand und mit Stab (?) in der Hand. Kopf nicht erhalten.

Großreich (ca. 1530–1180)

Literatur: Koşay – Akok 1973, 78 f. Taf. 40. 41; Erwähnung bei Bonatz 2007a, 118; Ullman 2010, 157; Schachner 2012, 146 f.

Abb. s. Ullman 2010, 328 Abb. 39

10 STATUETTE EINES LIEGENDEN STIERS

Alaca Höyük
Bronze, gegossen; H 6,3 cm; L 8,1 cm
Ankara AAM Inv.-Nr. 5686
Grabungs-Nr. Al b/12

Liegender Stier mit nach rechts gewendetem Kopf; theriomorphes Götterbild?

Großreich (ca. 1530–1180)

Literatur: Kunst- und Ausstellungshalle der Bundesrepublik Deutschland 2002, 344 Kat.-Nr. 110

Abb. s. Kunst- und Ausstellungshalle der Bundesrepublik Deutschland 2002, 344 Abb. zu Kat.-Nr. 110

11 STATUETTE EINES LIEGENDEN STIERS

Alaca Höyük
Bronze, gegossen; H 6,2 cm; L 8,2 cm
Ankara AAM Inv.-Nr. 5685
Grabungs-Nr. Al b/11

Großreich (ca. 1530–1180)

Literatur: Kunst- und Ausstellungshalle der Bundesrepublik Deutschland 2002, 344 Kat.-Nr. 109

Liegender Stier mit nach links gewendetem Kopf; theriomorphes Götterbild?

Abb. s. Kunst- und Ausstellungshalle der Bundesrepublik Deutschland 2002, 344 Abb. zu Kat.-Nr. 109

12 PLAKETTE MIT MISCHWESEN

Alaca Höyük
Bronze; H 15,2 cm; B 6,8 cm
Ankara AAM Inv.-Nr. 6242
Grabungs-Nr. Al B/9

Großreich (ca. 1530–1180)

Literatur: Kunst- und Ausstellungshalle der Bundesrepublik Deutschland 2002, 348 Kat.-Nr. 123

Zwei Mischwesen mit Stierköpfen um ›Lebensbaum‹ gruppiert, darüber Flügelsonne und Stern. Die Mischwesen stehen jeweils auf einem Stier und die wiederum auf Bergen. Senkrechte Aufstellung durch Zapfen wahrscheinlich.

Abb. s. Kunst- und Ausstellungshalle der Bundesrepublik Deutschland 2002, 175 Abb. 11; Alp 2003, 27 Zeichnung 4 (Sedat Erkut)

13 RELIEFKERAMIK, MEHRERE SCHERBEN EINES GEFÄSSES

Alaca Höyük
Keramik; Maße k. A.
Ankara AAM Inv.-Nr. k.A
Grabungs-Nr. k. A.

es sich um ein ›Bild im Bild‹ handeln könnte (Wandmalerei?). Weitere, stehende Personen schreiten nach rechts, ganz vorne ein Schwanz eines Vierfüßlers. Ein Sichtbezug zwischen Sitzenden und Stehenden besteht nicht. Daher wird analog zu den Thronenden von Bitik (**PM-Nr. 25**) argumentiert, dass die Thronenden kein Ziel einer Prozession waren.

Oberer Fries 1: Musizierende und andere Personen mit Gewändern dargestellt mit Schraffur;

Fries 2: weitere Musizierende, Punktierungen auf den Gewändern;

Fries 3: drei thronende Gestalten innerhalb eines Gebäudes (?), die in Blickrichtung vordere hat Schale in der rechten Hand, die hintere ein rundes Objekt (Spiegel?). Im Zwischenraum sind Kreise (Strupler: »horror vacui« bzw. Innenraumdarstellung); möglicherweise Hinweis, dass

Fries 4: kaum erhalten.

Ende Althethitisch bis Beginn Älteres Großreich (ca. 1570–1480)

Literatur: Strupler 2012, 2–4

Abb. s. Strupler 2012, 3 Abb. 1

14 GEFÄSS IN FORM EINES KATZENKOPFES

Alışar Höyük
Keramik, dunkelgrauer Überzug; H 8,9 cm; B 8,6 cm
Ankara AAM Inv.-Nr. 12391
Grabungs-Nr. e-1776

Althethitisch (ca. 1650–1530)

Literatur: Kunst- und Ausstellungshalle der Bundesrepublik Deutschland 2002, 336 Kat.-Nr. 80

Gefäß in Form eines Katzenkopfes.

Abb. s. Kunst- und Ausstellungshalle der Bundesrepublik Deutschland 2002, 336 Abb. zu Kat.-Nr. 80

15 RELIEFKERAMIK, SCHERBE

Alışar Höyük
Keramik, rot poliert; H 3,8 cm; T 4,4 cm; B 3,2 cm
Chicago Oriental Institute, Inv.-Nr. A10957
Grabungs-Nr. d-2965

Scherbe; Ausguss in Form eines Stierkopfes

Provenienz: Fundteilung.

Althethitisch (ca. 1650–1530)

Literatur: <<https://oi-idb.uchicago.edu/id/0698b76b-440f-4a44-b246-aed395ec50f9>> (30.10.2022)

Abb. s. <<https://oi-idb.uchicago.edu/id/0698b76b-440f-4a44-b246-aed395ec50f9>>

16 RELIEFKERAMIK, SCHERBE

Alışar Höyük
Keramik, rot poliert; H 16,5 cm; L 4,4 cm; B 25,4 cm
Chicago Oriental Institute, Inv.-Nr. A10953

Scherbe von Reliefkeramik mit Darstellung eines Rehs, das sich nach hinten wendet, evtl. Teil einer Jagdszene.

Provenienz: Fundteilung.

Althethitisch (ca. 1650–1530)

Literatur: Gurney 1995, 175 Abb. 5; <<https://oi-idb.uchicago.edu/id/ac85646e-de42-435b-acc0-a2695c816082>> (30.10.2022)

Abb. s. <<https://oi-idb.uchicago.edu/id/ac85646e-de42-435b-acc0-a2695c816082>>

17 RELIEFKERAMIK, SCHERBE

Alışar Höyük
Keramik, rot poliert; H 7,0 cm; L 1,3 cm; B 10,8 cm
Chicago Oriental Institute, Inv.-Nr. A10949
Grabungs-Nr. d-2518

Scherbe von Reliefkeramik mit Darstellung eines liegenden Stieres

Provenienz: Fundteilung.

Althethitisch (ca. 1650–1530)

Literatur: <<https://oi-idb.uchicago.edu/id/b9cb3561-%20bf93-42a9-aa1e-d180e6611ae7>> (30.10.2022)

Abb. s. <<https://oi-idb.uchicago.edu/id/b9cb3561-bf93-42a9-aa1e-d180e6611ae7>>

18 RELIEFKERAMIK, SCHERBE

Alışar Höyük
Keramik, rot poliert; H 7,0 cm; T 1,3 cm; B 8,3 cm
Chicago Oriental Institute, Inv.-Nr. A65605

Scherbe von Reliefkeramik mit Darstellung von Füßen in Schnabelschuhen in Schrittstellung, Beine unbekleidet. Dreiecke als Laufebene

Provenienz: Fundteilung.

Althethitisch (ca. 1650–1530)

Literatur: <<https://oi-idb.uchicago.edu/id/c2888398-7dc9-46a6-91bf-31d8c423a6ae>> (30.10.2022)

Abb. s. <<https://oi-idb.uchicago.edu/id/c2888398-7dc9-46a6-91bf-31d8c423a6ae>>

19 RELIEFKERAMIK, SCHERBE

Alışar Höyük
Keramik, rot poliert; Maße k. A.
Chicago Oriental Institute, Inv.-Nr. A10958
Grabungs-Nr. d-2935

Althethitisch (ca. 1650–1530)

Literatur: <<https://oi-idb.uchicago.edu/id/71379d17-6f3e-4d06-bbe8-0886f762d95c>> (30.10.2022)

Scherbe von Reliefkeramik mit Darstellung von Person,
Blick nach links, Ritzdekor, Punktmuster

Abb. s. <<https://oi-idb.uchicago.edu/id/71379d17-6f3e-4d06-bbe8-0886f762d95c>>

Provenienz: Fundteilung.

20 RELIEFKERAMIK, SCHERBE

Alışar Höyük
Keramik, rot poliert; H 3,2 cm; T 1,3 cm; B 5,7 cm
Chicago Oriental Institute, Inv.-Nr. A10951
Grabungs-Nr. d-2440

Althethitisch (ca. 1650–1530)

Literatur: <<https://oi-idb.uchicago.edu/id/378663c9-c159-4daa-963a-82973c59ec41>> (30.10.2022)

Scherbe von Reliefkeramik mit Darstellung von bekleideter Person mit Blick nach rechts

Abb. s. <<https://oi-idb.uchicago.edu/id/378663c9-c159-4daa-963a-82973c59ec41>>

Provenienz: Fundteilung.

21 RELIEFKERAMIK, SCHERBE

Alışar Höyük
Keramik, rot poliert; H 5,7 cm; T 1,3 cm; B 8,9 cm
Chicago Oriental Institute, Inv.-Nr. A65619

Althethitisch (ca. 1650–1530)

Literatur: <<https://oi-idb.uchicago.edu/id/720a085e-6435-43c6-9ffe-53de81be789e>> (30.10.2022)

Scherbe von Reliefkeramik mit Resten eines Halses eines Saiteninstruments

Abb. s. <<https://oi-idb.uchicago.edu/id/720a085e-6435-43c6-9ffe-53de81be789e>>

Provenienz: Fundteilung.

22 RELIEFKERAMIK, SCHERBE DES HALSES

Alışar Höyük
Keramik; H 27,9 cm; T 33,0 cm; B 33,0 cm
Chicago Oriental Institute, Inv.-Nr. A11231

Althethitisch (ca. 1650–1530)

Literatur: Erwähnung bei Bittel 1976a, 146; <<https://oi-idb.uchicago.edu/id/cdb9e219-c4ca-4ffa-b452-2160ccf38de3>> (30.10.2022)

Drei männliche Gestalten (Adoranten?) im Profil am Hals einer Vase. Handlungen oder Attribute sind nicht erhalten. Eine der Gestalten steht auf einem Postament und könnte eine Gottheit darstellen.

Abb. s. <<https://oi-idb.uchicago.edu/id/cdb9e219-c4ca-4ffa-b452-2160ccf38de3>>

Provenienz: Fundteilung.

23 RELIEFKERAMIK, SCHERBE MIT RAD

Alışar Höyük
Keramik; Maße k. A.
Grabungs-Nr. d 2997a
Museum k. A. (Ankara AAM?)

Scherbe von Reliefkeramik mit Darstellung eines fünfteiligen Querbalkenrades eines Karrens mit Aufbau, vergleichbar mit Ochsenkarren der Hüseyindede-Vase (**PM-Nr. 84**), jedoch nach oben offen.

Althethitisch (ca. 1650–1530)

Literatur: von der Osten 1937, 115; Boehmer 1983, 37; Yildirim 2008, 850 Taf. 6.3

Abb. s. Yildirim 2008, 850 Taf. 6.3

24 STEPELSIEGEL

Bitik, Nordschnitt
Kalkstein; H 3,2 cm; Basis 1,9 cm × 1,3 cm
Ankara AAM Inv.-Nr. 9381
Grabungs-Nr. BT. 64

Hammerförmiges Siegel, unvollendet. Auf einer Seite Darstellung eines Gottes auf einem Thron mit hoher Lehne, vor ihm Altar, darüber Stern.

Althethitisch (ca. 1650–1530)

Literatur: Kunst- und Ausstellungshalle der Bundesrepublik Deutschland 2002, 341 Kat.-Nr. 96

Abb. s. Kunst- und Ausstellungshalle der Bundesrepublik Deutschland 2002, 341 Abb. zu Kat.-Nr. 96

25 RELIEFVASE

Bitik
Keramik; H 36,5 cm
Ankara AAM Inv.-Nr. 5671

Drei Register: unten zwei Personen mit Stäben oder erhobenen Dolchen (?) vis-à-vis (Bittel 1976a, 142 und Boehmer 1983, 30 deuten es als Wettkampf), mittig schreitende Gabenbringer, oben Schleierhebungsszene in architektonischem Kontext und Rest einer stehenden, jedoch abgewandten Person.

Althethitisch bis Beginn Älteres Großreich (ca. 1650–1450)

Literatur: T. Özgüç 1957, 57–78

Abb. s. T. Özgüç 1957, 61 Abb. 2 (Ausschnitt); Bittel 1976a, 145 Abb. 144

26 STATUETTE EINER TANZENDEN GOTTHEIT

Boğazkale, Hattuša, Tempel 7
Elfenbein; H 5,8 cm; B 3,3 cm
Çorum Museum Inv.-Nr. 1-166-82
Grabungs-Nr. Bo 82/170

Frontal dargestellte Gottheit mit mehrfacher, spitzer Hörnerkrone, Haare enden in Voluten auf Brust (›Hathorlocken‹), Arme seitlich ausgestreckt, Beine umeinandergeschlungen, breiter Gürtel, darin Dolch, kurzer Rock mit Binnenzeichnungen. Als kriegerische *IŠTAR*/Šawuška oder Kriegsgott interpretiert.

Großreich (ca. 1530–1180)

Literatur: Kunst- und Ausstellungshalle der Bundesrepublik Deutschland 2002, 345 Kat.-Nr. 114

Abb. s. Kunst- und Ausstellungshalle der Bundesrepublik Deutschland 2002, 345 Abb. zu Kat.-Nr. 114

27 GÖTTLICHE TRIAS

Boğazkale, Hattuša, Tempel 20
Elfenbein; H 3,7 cm; B 3,7 cm
Çorum Museum Inv.-Nr. 1-164-84
Grabungs-Nr. Bo 84/169

Zentral ein Berggott, umrahmt von je einem Mischwesen mit einem langen Krummstab, der nach unten gehalten wird, überkrönt von einer Flügelsonne.

Großreich (ca. 1530–1180)

Literatur: Kunst- und Ausstellungshalle der Bundesrepublik Deutschland 2002, 345 Kat.-Nr. 113

Abb. s. Kunst- und Ausstellungshalle der Bundesrepublik Deutschland 2002, 345 Abb. zu Kat.-Nr. 113

28 ELFENBEINSCHEIBE

Boğazkale, Hattuša, Unterstadt West
Elfenbein; Dm (rek.) 4,7 cm; T 0,3 cm
Museum k. A.
Grabungs-Nr. k. A.

Durchbrochen gearbeitete Scheibe mit Darstellung von Sphingen mit runden Kappen und Feliden.

Älteres Großreich, Büyükkale IVb (ca. 1530–1400)

Literatur: Boehmer 1972, 182. 186

Abb. s. Boehmer 1972, Taf. 66, 1884

29 BERGGOTT AUS ELFENBEIN

Boğazkale, Hattuša, Dreschplatz
Elfenbein; H 3,6 cm; H (Basis) 1,4 cm
Ankara AAM Inv.-Nr. 136-1-64
Grabungs-Nr. Bo 387/n

Bärtiger Berggott mit Schuppenrock, Füße verdeckt, Hände vor Brust gestreckt und verschränkt. Auf dem Kopf mehrfache Hörnerkrone, stark betonte Ohren, Haare auf dem Rücken zu Dreieck zusammengebunden.

Großreich (ca. 1530–1180)

Literatur: Kunst- und Ausstellungshalle der Bundesrepublik Deutschland 2002, 346 Kat.-Nr. 115

Abb. s. Kunst- und Ausstellungshalle der Bundesrepublik Deutschland 2002, 245 Abb. 3; Boehmer 1972, Taf. 66, 1885

30 ANHÄNGER MIT GÖTTERDARSTELLUNG

Boğazkale, Hattuša, Tempel 4
Bronze; H 4 cm; B 1,5 cm
Boğazköy (Çorum?) Museum Inv.-Nr. 1-545-84
Grabungs-Nr. Bo 84/563

Bärtiger Gott mit Spitzmütze, die sich an der Spitze verbreitert, Hände vor die Brust gehalten, in rechter Hand Krummstab, der auf die rechte Schulter abgelegt ist; linke Hand undefiniert. Kurzer Rock, Standfläche massiv. Ausarbeitung als Anhänger.

Großreich (ca. 1530–1180)

Literatur: Kunst- und Ausstellungshalle der Bundesrepublik Deutschland 2002, 346 Kat.-Nr. 116

Abb. s. Kunst- und Ausstellungshalle der Bundesrepublik Deutschland 2002, 229 Abb. 14; Neve 1992a, 81 Abb. 228

31 STATUETTE EINER SITZENDEN GÖTTIN

Boğazkale, Hattuša, Tempel 8
 Bronze; H 5,7 cm; B 2,6 cm
 Boğazköy (Çorum?) Museum Inv.-Nr. 1-21-84
 Grabungs-Nr. Bo 84/22

Auf einfachem Hocker sitzende Göttin, Haare laut Beschreibung hochgesteckt, Kopfbedeckung nicht erhalten, Hände ebensowenig; sehr blockhaft.

Großreich (ca. 1530–1180)

Literatur: Kunst- und Ausstellungshalle der Bundesrepublik Deutschland 2002, 345 Kat.-Nr. 112

Abb. s. Kunst- und Ausstellungshalle der Bundesrepublik Deutschland 2002, 343 Abb. zu Kat.-Nr. 112

32 THRONENDE (SONNEN-)GÖTTIN

Boğazkale, Hattuša, Kayalıboğaz
 Gold, gegossen; H 1,8 cm; B 0,9 cm
 Ankara AAM Inv.-Nr. 13164
 Grabungs-Nr. Bo 70/L

Thronende Sonnengöttin, auf dem Kopf Band, Ohren entweder extrem groß oder mit einer Art Kopfschmuck bedeckt; Thron halbmondförmig mit Armlehnen (?), aber ohne Rückenlehne. Die Haare hängen auf den Rücken, das Gewand reicht bis zu den Knöcheln, darunter Schnabelschuhe. Sie trägt eine Schale in der Hand. Ausarbeitung als Anhänger.

Großreich (ca. 1530–1180)

Literatur: Bittel 1976a, 332; Akurgal 1976, 81. 83; Kunst- und Ausstellungshalle der Bundesrepublik Deutschland 2002, 53 Abb. 4; 346 Kat.-Nr. 117

Abb. s. Bittel 1976a, 161 Abb. 171; Akurgal 1976, Taf. 53 Mitte, unten

33 IDOL

Boğazkale, Hattuša, Oberstadt
 Bronze; H 4,5 cm
 Museum Inv.-Nr. k. A.
 Grabungs-Nr. k. A.

Idol stehend, Beine zusammen, Kopfbedeckung nicht erhalten, als weiblich interpretiert.

Großreich (ca. 1530–1180)

Literatur: Neve 1992a, 37

Abb. s. Neve 1992a, 37 Abb. 94

34 KOPF EINER WEIBLICHEN STATUE

Boğazkale, Hattuša, Unterstadt
 Chloritschiefer, grün; H 16,0 cm; B 15,0 cm; H (Gesicht) 8,85 cm; mehr als halblebensgroß
 Boğazköy Museum Inv.-Nr. 19-282-72
 Grabungs-Nr. Bo 73/287

Kopf eines weiblichen Rundbildes mit Radkappe, in jüngerem Großreich außer Verwendung, da verbaut.

Älteres Großreich (ca. 1530–1350)

Literatur: Boehmer 1979, 60; Bittel 1984b, 99–106; Schachner 2012

Abb. s. Boehmer 1979, Taf. 36, 3806; Bittel 1984b, 99–106 Taf. 13. 15

35 ZWEI GUSSFORMEN FÜR GÖTTERSTATUEN

Boğazkale, Hattuša

Sandstein; 4,0 cm × 3,4 cm × 1,7 cm; Darstellung: H 1,4–1,5 cm

Boğazköy Museum Inv.-Nr. k. A.
Grabungs-Nr. k. A.

Gussformen für Götterstatue mit Inschrift, die als »Babylon« für Babylonstein (Glaspaste) gedeutet wird.

Links: Männliche Gottheit mit kurzem Gewand in seitlicher Schrittstellung, Spitzmütze mit Horn, kurzer Lituus nach unten, über der vorgestreckten rechten Hand ein rückgewandter Raubvogel (Schutzgott der Wildflure?).

Rechts: Männliche Gottheit mit kurzem Gewand und langem, offenem Mantel mit Borte in seitlicher Schrittstellung. Über der Schulter eine (Doppel)Axt (?). In der rech-

ten, vorgestreckten Hand ein Zeichen, das von Seeher als Anch und damit die Darstellung als Sonnengott angesprochen wird. Im Vergleich mit **PM-Nr. 82** (2.v.l. bzw. oben l.) ist ersichtlich, dass es kein Anch darstellt und somit wohl nicht der Sonnengott ist.

Großreich (ca. 1530–1180)

Literatur: Seeher 2002a, 76 f.; Baykal Seeher – Seeher 2003, 99–110; Seeher 2011, 43

Abb. s. Seeher 2011, 42 Abb. 37 (Fotograf Bekir Köşker); Seeher 2002a, 76 Abb. 20

36 PLAKETTE MIT KRIEGERDARSTELLUNG

Boğazkale, Hattuša, Tal westlich von Sarıkale

Keramik; H ca. 5,0 cm (nach Maßstab)

Boğazköy Museum Inv.-Nr. Bo 08-68-237
Grabungs-Nr. k. A.

Darstellung eines Kriegers mit umgegürtetem Schwert in kurzem Gewand in Schrittstellung nach rechts. In der rechten Hand eine waagrecht gehaltene Lanze, in der linken Hand ein Objekt, das möglicherweise die Innenansicht eines Schildes aus Rohr darstellt.

Althethitisch? (ca. 1650–1530)

Literatur: Schachner 2009b, 26 f.

Abb. s. Schachner 2009b, 27 Abb. 7

37 KOPF EINER ANTHROPOMORPHEN TERRAKOTTE

Boğazkale, Hattuša, Tal westlich von Sarıkale

Keramik; H 6,2 cm

Boğazköy Museum Inv.-Nr. Bo 06-32-109
Grabungs-Nr. k. A.

Kopf einer anthropomorphen Terrakotte mit Haarband, möglicherweise einen Herrscher darstellend.

Großreich (ca. 1530–1180)

Literatur: Schachner 2007, 70 f. Abb. 5a–b; Schachner 2012, 158 Abb. 20; Doğan-Alparslan – Alparslan 2013, 551. 553 f.

Abb. s. Doğan-Alparslan – Alparslan 2013, 554 Abb. 26

38 ANTHROPOMORPHE TERRAKOTTE

Boğazkale, Hattuša, Tal westlich von Sarıkale

Keramik; H (ges. rek.) ca. 20,0 cm

Boğazköy Museum Inv.-Nr. k. A.
Grabungs-Nr. Bo 07-1110-2363

Torso einer Terrakottafigurine.

(Älteres?) Großreich (ca. 1530–1180)

Literatur: Schachner 2008b, 127 f.; Schachner 2012, 157

Abb. s. Schachner 2012, 157 Abb. 18

39 SCHEMATISCHE, ANTHROPOMORPHE TERRAKOTTE

Boğazkale, Hattuša, Tal westlich von Sarıkale
Keramik; H ca. 5,0–6,0 cm (anhand Maßstab)
Boğazköy Museum Inv.-Nr. k. A.
Grabungs-Nr. Bo 08-20-65

Rundplastische, schematische Darstellung einer Person in grober Ausführung, vgl. Fischer 1963, Taf. 130, 1227. 1228. 1231. 1233. 1234. 1236.

Jüngerer Großreich (ca. 1350–1180); laut Literatur ca. 14. Jh.

Literatur: Ekiz 1996; Ekiz 2006; Schachner 2009b, 25 f. Abb. 6 a. b; Schachner 2012, 158 Abb. 21; Doğan-Alparslan – Alparslan 2013, 558

Abb. s. Doğan-Alparslan – Alparslan 2013, 555 Abb. 28

40 AUSGUSS IN STIERFORM

Boğazkale, Hattuša, Tal westlich von Sarıkale
Keramik, weißlich; H ca. 18,0 cm
Boğazköy Museum Inv.-Nr. k. A.
Grabungs-Nr. Bo 07-1587-2739

Ausguss in Tierform mit hoch aufgestelltem Horn, bisher in dieser Form des Ausgusses nicht belegt.

Jüngerer Großreich (ca. 1350–1180); laut Literatur ca. 14. Jh.

Literatur: Schachner 2008b, 132 f.

Abb. s. Schachner 2008b, 132 Abb. 30

41 LIBATIONSGEFÄSSE IN STIERFORM

Boğazkale, Hattuša, Büyükkale, Gebäude E
Keramik, bemalt; H ca. 90,0 cm
Ankara AMM Inv.-Nr. k. A.
Grabungs-Nr. k. A.

Stiere mit Halfter, auf dem Rücken trichterförmiger Einguss, Nüstern als Ausguss gearbeitet; Augen eingelegt; zusammen liegend in einem Raum auf der Büyükkale gefunden.

Älteres Großreich, Büyükkale IVb2 (ca. 1530–1480)

Literatur: Bittel 1976a, 331 Nr. 156; Bittel 1983, 96–99

Abb. s. Bittel 1976a, 151 Abb. 156

42 GEFÄSS MIT AUSGUSS IN STIERKOPFFORM

Boğazkale, Hattuša
Keramik, weiß; H 1,9 m
Boğazköy Museum Inv.-Nr./Grabungs-Nr. k. A.

Weißer Reliefkeramik mit Hals, der in Stierkopf endet.

Jüngerer Großreich (ca. 1350–1180)

Literatur: Schachner 2009b, 36–38

Abb. s. Schachner 2009b, 37 Abb. 21

43 TURMFÖRMIGE VASEN

Boğazkale, Hattuša, Büyükkale
Keramik; H 32,3 cm bzw. 30,9 cm
Ankara AAM Inv.-Nr. k. A.
Grabungs-Nr. Bo 62/148; 62/149

KĀRUM-Zeit Ib, Büyükkale IVd (ca. 1830–1710)

Literatur: Bittel 1976a, 325 Kat.-Nr. 50; Orthmann 1984, 61

Turmartige Gefäße für Flüssigkeiten, insgesamt vier Stierprotome.

Abb. s. Bittel 1976a, 76 Abb. 50

44 LÖWENFÖRMIGES GEFÄSS

Boğazkale, Hattuša, Büyükkale
Keramik; H 60,3 cm
Ankara AAM Inv.-Nr. k. A.
Grabungs-Nr. Bo 350/o

Älteres Großreich (ca. 1530–1350)

Literatur: Fischer 1963, 155 Taf. 132; Schachner 2012, 154 f. – Nach einer Restaurierung (2010): Schachner 2011a, 221 Abb. 105

Rhyton in Form eines Löwen, Ritzdekor.

Abb. s. Schachner 2012, 155 Abb. 16

45 ENTENFÖRMIGES GEFÄSS

Boğazkale, Hattuša, Büyükkale
Keramik; H 38,5 cm
Grabungs-Nr. Bo 381/q

Älteres Großreich, Büyükkale IVb (ca. 1530–1400)

Literatur: Fischer 1962, 34 f.; Neve 1982, 55

Das Impluvium in Raum 1 von Komplex D der Büyükkale enthielt diverse Spuren wie durch Wassereinwirkung entstandene Erdschichten, einen Kanal und Keramikgefäße wie dieses Gefäß in Entenform mit Bemalung (zur Befundbeschreibung s. Kapitel I 2.1).

Abb. s. Fischer 1962, 34 Abb. 25

46 METALLARBEIT MIT DARSTELLUNG

Boğazkale, Hattuša
Bronze; H 4,55 cm
Boğazköy Museum Inv.-Nr. 1-30-66
Grabungs-Nr. Bo 503/o

Althethitisch bis Beginn Älteres Großreich (ca. 1650–1450)

Literatur: Bittel 1976a, 332 Kat.-Nr. 177

Gabenbringer im kurzen Gewand mit Rinder- oder Schafskopf in beiden erhobenen Händen, Flechtband unterhalb. Der Kopf wird als *BIBRU*-Libationsgefäß interpretiert.

Abb. s. Bittel 1976a, 164 Abb. 177

47 RELIEFKERAMIK MIT MUSIKER

Boğazkale, Hattuša
Keramik; H 4,0 cm
Grabungs-Nr. Bo 538/p

Scherbe mit Leierspieler (Kopf, Hände, Saiten).

Althethitisch bis Beginn Älteres Großreich (ca. 1650–1450)

Literatur: Bittel 1976a, 330 Kat.-Nr. 139

Abb. s. Bittel 1976a, 142 Abb. 139

48 RELIEFKERAMIK MIT MUSIKER

Boğazkale, Hattuša
Keramik, rot bemalt; H 14,4 cm
Grabungs-Nr. Bo 795/t

Tamburinschlagendes anthropomorphes Mischwesen mit Ziegen- oder Gazellenkopf (Bezoarziege?).

Althethitisch bis Beginn Älteres Großreich (ca. 1650–1450)

Literatur: Bittel 1976a, 330; Boehmer 1983, 27–29

Abb. s. Bittel 1976a, 144 Abb. 143

49 RELIEFKERAMIK, SCHERBE MIT BEZOAR

Boğazkale, Hattuša, Unterstadt, Haus 19
Keramik; H 34,0 cm
Boğazköy Museum Inv.-Nr. k. A.
Grabungs-Nr. k. A.

Bezoarziegen mit umgewendetem Kopf vor Gefäß mit Strohhalm.

Althethitisch bis Beginn Älteres Großreich (ca. 1650–1450)

Literatur: Bittel 1976a, 331 Kat.-Nr. 145; Boehmer 1983, 59 f. Taf. XXIX–XXXV; Schachner 2012, 159

Abb. s. Bittel 1976a, 146 Abb. 145

50 RELIEFKERAMIK, TANZENDE

Boğazkale, Hattuša, Unterstadt, Haus 25
Keramik; H 25,7 cm; Dm (rek.) 36,0 cm; H (Gefäß) ca. 65,0 cm
Grabungs-Nr. Bo 75/290

Links abgebildetes Fragment: nach links blickende Person, Henkelansatz, zwei Gabenträger, einer mit Kasten (?) auf dem Kopf im langen Gewand nach rechts blickend. Darüber weitere Bildzone, von der nur Füße erhalten sind.
Rechts abgebildetes Fragment: Lautenspieler und Rest eines oberen Frieses mit Füßen.

Althethitisch bis Beginn Älteres Großreich (ca. 1650–1450)

Literatur: Boehmer 1983, 22 f. 26 Kat.-Nr. 10

Abb. s. Boehmer 1983, Farbt. C 10

51 RELIEFKERAMIK MIT TANZENDEN

Boğazkale, Hattuša

Keramik; H (A) 6,6 cm; H (B) 4,0 cm; H (C) 12,1 cm; H (D) 9,3 cm

A) Grabungs-Nr. Bo 62/055

B) Grabungs-Nr. Bo 32/x

C) Grabungs-Nr. Bo 73/51

D) Grabungs-Nr. Bo 589/z

Fragmente von Reliefkeramik mit Tanzenden im kurzen Gewand:

A) zwei einander gegenüber stehende Personen, Hände berühren sich fast, Oberkörper sind nach hinten gelehnt;

B) zwei gegenläufige Füße, die zu zwei Personen gehören und die sich gegenseitig verdecken;

C) schlanke Person mit abgespreizten Armen und zweite Person in langem Gewand, die eventuell ein Musikinstrument in den Händen hielt;

D) Arme vom Oberkörper abgespreizt

Althethitisch bis Beginn Älteres Großreich (ca. 1650–1450)

Literatur: Boehmer 1983, 29 f.

Abb. s. Boehmer 1983, Taf. 9, 26–29

52 RELIEFKERAMIK – GÖTTERDARSTELLUNG

Boğazkale, Hattuša, Unterstadt

Keramik, braun poliert; H 6,7 cm; B (erh.) 6,3 cm

Grabungs-Nr. Bo 76/10

Reste zweier Postamente, auf dem linken sind menschliche (?) Füße und nackte Beine en face erhalten, auf dem rechten die Tatzen eines Tieres, möglicherweise eines Feliden.

Althethitisch bis Beginn Älteres Großreich (ca. 1650–1450)

Literatur: Boehmer 1983, 34 f. Kat.-Nr. 43

Abb. s. Boehmer 1983, Taf. 13, 43

53 WAGENDARSTELLUNGEN

Boğazkale, Hattuša

Keramik; H 12,9 cm; B 8,5 cm

Grabungs-Nr. Bo 009/66 (Nr. 47); Bo 76/239 (Nr. 48); o. Grabungsfundnummer (Nr. 49)

Drei Fragmente von Reliefkeramik mit Wagendarstellung: ein Scheibenrad mit Querbalken sowie zwei sechsspeichige Einachser.

Althethitisch bis Beginn Älteres Großreich (ca. 1650–1450)

Literatur: Bittel 1976a, 330 Kat.-Nr. 142; Bittel 1978, 178–182; Boehmer 1983, 36–42

Abb. s. Boehmer 1983, Taf. 16, 47–49

54 RELIEFKERAMIK MIT ALTARDARSTELLUNG

Boğazkale, Hattuša, Unterstadt

Keramik, rote Oberfläche; H 7,4 cm; B 10,0 cm

Grabungs-Nr. Bo 61/75

Fragment der Reliefkeramik mit Darstellung eines Altars und einer deutlich kleineren Person links, die ein Gefäß in den Händen trägt.

Althethitisch bis Beginn Älteres Großreich (ca. 1650–1450)

Literatur: Boehmer 1983, 31–33 Kat.-Nr. 32

Abb. s. Boehmer 1983, Taf. 11, 32; 12, 32

55 RELIEFKERAMIK, SCHERBE

Boğazkale, Hattuša, Unterstadt
Keramik, hellbraun, feiner Ton, rotbauner Überzug, horizontale Streifen; Dm (Rand) 25,2 cm
Çorum Museum Inv.-Nr. 1-329-75
Grabungs-Nr. Bo 75/333

Darstellung eines Bewaffneten mit Helm mit gekrümmtem Horn und Schweif sowie Schwert. Das Gewand weist Punkte am Oberkörper und eine Schraffur am Ärmel auf. Einrit-

zung auf Innenseite. Der Helm wird als Eberzahnhelm, der Krieger analog dazu als ›Mykenen‹ gedeutet.

Älteres Großreich (ca. 1530–1350); laut Literatur: 15./14. Jh.

Literatur: Bittel 1976b, 9–14; Kunst- und Ausstellungshalle der Bundesrepublik Deutschland 2002, 297 Abb. 3

Abb. s. Bittel 1976b, 10 Abb. 1; 11 Abb. 3

56 RELIEFKERAMIK, SCHERBE

Boğazkale, Hattuša, Unterstadt
Keramik, braun poliert; H 10,6 cm; B 11,3 cm
Grabungs-Nr. Bo 73/130

Scherbe mit Person mit behelmtm Kopf, vor sich gestreckt trägt die Person ein Objekt, das laut Boehmer aus hieroglyphenluwischen Zeichen bestehen soll (Gabenbringer oder – wegen des Freiraums vor der Figur – Wettkämp-

fer nach Boehmer). Möglicherweise ist dieses Objekt ein Räucherständer.

Althethitisch bis Beginn Älteres Großreich (ca. 1650–1450)

Literatur: Boehmer 1983, 30 Kat.-Nr. 30

Abb. s. Boehmer 1983, Taf. 11, 30

57 RELIEFVASE (HALSTOPF) MIT DARSTELLUNG DES WETTERGOTTES VON ALEPPO

Boğazkale, Hattuša, Südteich
Keramik, hell gebrannt, polierter roter Überzug; H (rek.) ca. 60,0–70,0 cm; Dm (max) 30,0 cm; H (Darstellungszone) ca. 10,0 cm
Boğazköy Museum Inv.-Nr. ETD 2005/182

Darstellung des Wettergottes von Aleppo auf ›Adlerwagen‹, dahinter zwei kleine Berggötter sowie zwei nebeneinander angeordnete, geflügelte Sphingen.

Älteres Großreich (ca. 1450–1400); laut Literatur vor 1400

Literatur: Seeher 2007, 707–720

Abb. s. Seeher 2007, 717 Abb. 1

58 VIERKANTSIEGEL

Boğazkale, Hattuša
Speckstein, schwarz; H 1,15 cm; Bodenfläche 1,65 cm × 1,75 cm
Museum k. A.
Grabungs-Nr. Bo 73/170

Thronende Gottheit (bärtig?) auf Lehnstuhl mit Spitzmütze, Hörner, Hände zum Gruß mit Schale vorgestreckt. Tiermotive (Stier, Hirsch, Löwe).

Althethitisch bis Älteres Großreich (ca. 1650–1350)

Literatur: Boehmer – Güterbock 1987, 56 Nr. 148

Abb. s. Boehmer – Güterbock 1987, Taf. 15, 148 k–n

59 SIEGELUNG, BULLA MIT THRONENDER GOTTHEIT

Boğazkale, Hattuša, Unterstadt
Ton; Dm 2,4 cm
Museum k. A.
Grabungs-Nr. Bo 76/123

Althethitisch (ca. 1650–1530)

Literatur: Boehmer – Güterbock 1987, 55 Nr. 145

Links thronende Göttin auf Klapphocker mit Schale und Vogel (?) vor rundem Altar, davor stehender Adorant im kurzen Gewand. Umlaufendes Flechtband.

Abb. s. Boehmer – Güterbock 1987, Taf. 15, 145 d

60 SIEGELABDRUCK

Boğazkale, Hattuša
Ton; Dm 3,3 cm
Museum k. A.
Grabungs-Nr. Bo 209/a

Außerdem Jagdszene mit Bogen auf Hirsch, weiterhin Darstellung von Löwe mit Stier.

Zentral: einzelne Hieroglyphen mit unklarer Namensangabe des Siegelinhabers Tutḫalija und vogelköpfiges Wesen.

Dreiteilige Bildszene auf der Umrandung des Stempelabdrucks: Adorationsszene vor thronender Göttin mit Vogel und Schale in der Hand, sitzend auf Ziegenthron, zwei Gabenbringer nähern sich der Göttin, vor der ein Altar steht, auf dem ein Feuer brennt oder Opfergaben aufgetürmt sind.

Ende Älteres Großreich, Tutḫalija (II.?) (ca. 1380)

Literatur: Beran 1967, 30 Kat.-Nr. 135; Canby 2002, 168

Abb. s. Canby 2002, 191 Abb. 18; Beran 1967, Taf. 3, 135

61 ABDRUCK EINES SIEGELS DES TUTḪALIJA (II.?)

Boğazkale, Hattuša, Büyükkale
Ton; Dm 2,5 cm
Museum k. A.
Grabungs-Nr. Bo 384/o

Darstellung des Wettergottes mit zwei Adoranten, einer wiederum mit Heilszeichen (?). Dritte Gottheit thront auf Schemel, Hand zum Mund erhoben, davor zwei Nackte mit Schnabelkannen.

Dreiteilige Adoration: Person mit Krummstab und Hase, hinter ihr Steinbock oder Hirsch (Schutzgottes der Wildflure?), Altar mit Kanne u. a., davor wiederum zwei (göttliche) Adoranten, einer im Schlitzrock mit einer Kopfüberkrönung, die von Beran als geflügelte Sonnenscheibe angesprochen wird (Sonnengottheit). Dahinter Person im langen Gewand mit Spitzmütze und dreieckigem Zeichen (Heilszeichen?).

Ende Älteres Großreich, Tutḫalija (II.?) (ca. 1380)

Literatur: Beran 1967, 30 f. Kat.-Nr. 136; Boehmer – Güterbock 1987, 52–55 (allg. zu altheth. u. bildl. Gestaltung); Canby 2002, 161–201

Abb. s. Boehmer – Güterbock 1987, 48 Abb. 31 b; Canby 2002, 182 Abb. 4

62 SIEGELRINGABROLLUNG

Boğazkale, Hattuša, Nişantepe
Ton; 2,8 cm × 0,9 cm
Museum k. A.
Grabungs-Nr. 90/1032 e, 91/1093 c

Zwei Adorationsszenen: (göttliche?) Person im langen Mantel, beide Arme erhoben vor thronender Gottheit mit Heilssymbol und Krummstab, sitzend auf Hirsch, Thron angeschrägt, Beischrift nennt Gottheit namens DEUS.

CERVUS₃-ti REX, »Schutzgott des Königs«, dahinter doppeköpfiger Adler; links: Adorationsszene einer Person mit Bogen vor thronender Göttin auf Ziege mit unklarem Symbol: verzerrter Vogel (?) und vor den Mund angewinkelter rechter Arm.

Ungewöhnlich: beide Hände der Adoranten bis vors Gesicht erhoben.

Jüngerer Großreich (ca. 1350–1180)

Literatur: Herboldt 2005, 223 Kat.-Nr. 622; Hawkins 2006, 50

Abb. s. Hawkins 2006, 68 Nr. 622 Abb. 2

63 STEPELSIEGEL MIT LIBATIONSSZENE

Boğazkale?, Hattuša? (kein Grabungsfund)

Hämatit H 3,0 cm; Dm 2,9 cm

London, British Museum BM 115655; Reg.-Nr. 1886,1020.1

Libationsszene vergleichbar mit Hirschrhyton (**PM-Nr. 147**). Hinter einer sitzenden Göttin mit Greifvogel sind ein Hirschgeweih und Beine, eine Jagdtasche, ein Köcher (?), zwei Speere und ein Baum. Vor der Göttin ein Altar mit Objekten, davor ein Libierender mit Vogelkopf und ein Adorierender, zwei Stiermenschen knien jeweils seitlich einer Sonnenscheibe auf einem Podest; Name des Inhabers

Provenienz: 1886 erworben von R.J.A. Edwards in der Nähe von Boğazköy.

Beginn Jüngerer Großreich (ca. 1350)

Literatur: Canby 2002, 193; Dinçol – Dinçol 2008a, 4; <https://www.britishmuseum.org/collection/object/W_1886-1020-1> (30.10.2022)



© The Trustees of the British Museum CC-BY-NC-SA 4.0

Zeichnung s. Collins 2004, 100 Abb. 4 a nach Güterbock 1989, Taf. 17 b

64 SIEGELABDRUCK, BULLA DES ARNUWANDA

Boğazkale, Hattuša

Ton; H 9,0 cm; B 5,7 cm

Boğazköy Museum Inv.-Nr. 1-424-90

Grabungs-Nr. Bo 90/427

Berggottsdarstellung mit Vogel (Adler?) als Namenszeichen des Arnuwanda und Flügelsonne; Arnuwanda mit Titeln.

Jüngerer Großreich, Arnuwanda II. (ca. 1322)

Literatur: Neve 1992a, 55; vgl. auch Kunst- und Ausstellungshalle der Bundesrepublik Deutschland 2002, 352 Kat.-Nr. 140 (falsche Abb., die richtige Abb. findet sich auf S. 93 Abb. 9)

Abb. s. Neve 1992a, 59 Abb. 160

65 SIEGELABDRUCK, BULLA DES MUWATALLI (II.)

Boğazkale, Hattuša, Westbau NW von Nişantepe
Ton; H 9,2 cm; B 5,3 cm
Çorum Museum Inv.-Nr. 1.1025.90
Grabungs-Nr. Bo 90/1029, Umzeichnung von Bo 815/f

Umarmungsgestus (seit Muwatalli belegt); Flügelsonne unter Arm des Wettergottes; Muwatalli (II.) im langen Gewand mit Lituus und Titeln und Gott Piḫaššašši, dem Wettergott des Blitzes.

Jüngerer Großreich, Muwatalli II. (ca. 1290–1270)

Literatur: Beran 1967, 45 Nr. 250 a; Neve 1992a, 54; Kunst- und Ausstellungshalle der Bundesrepublik Deutschland 2002, 352 Kat.-Nr. 142; Herbordt u. a. 2011, 125 Kat.-Nr. 39, 1; Güterbock 1937b, 57

Abb. s. Neve 1992a, 57 Abb. 149; Beran 1967, Taf. XII 250 a

66 SIEGELABDRUCK, BULLA DES MUWATALLI (II.)

Boğazkale, Hattuša, Westbau NW von Nişantepe
Ton; Dm 4,72 cm
Grabungs-Nr. Bo 90/396

Siegelung mit Namenszeichen des Muwatalli II. und der Tanuḫepa unter Flügelsonne.

Jüngerer Großreich, Muwatalli II. (ca. 1290–1270)

Literatur: Neve 1992a, 54; Herbordt u. a. 2011, 136 Kat.-Nr. 47

Abb. s. Neve 1992a, 58 Abb. 158

67 SIEGELABDRUCK, BULLA DES URḪI-TEŠŠUP ALS *tuḫkanti*

Boğazkale, Hattuša
Ton; Dm 3,8 cm
Grabungs-Nr. Bo 91/1915

Umarmungsgestus; Gott Šarruma; Urḫi-Teššup als *tuḫkanti*. Bemerkenswert ist an dem Siegel vor allem, dass es sicherlich zu Lebzeit des Prinzen in Funktion war, ihn aber dennoch vergöttlicht zeigt.

Jüngerer Großreich, Urḫi-Teššup als *tuḫkanti* (ca. 1275–1270)

Literatur: Herbordt 2005, 57 f. 204 Kat.-Nr. 50; Bonatz 2007a, 126

Abb. s. Bonatz 2007a, 127 Abb. 8 nach Herbordt 2005, Taf. 40, 504. 2a

68 SIEGELABDRUCK, BULLA DES MURŠILI III.

Boğazkale, Hattuša
Ton; H 5,8 cm; B 4,4 cm
Boğazköy Museum Inv.-Nr. 1-447-90
Grabungs-Nr. Bo 90/450

Wagenfahrt des Wettergottes mit erhobener Keule im vogelförmigen Wagen (›Adlerwagen‹, typisch für den Wettergott von Aleppo, Hawkins 2003, 169–175), dahinter König im ›Kriegergewand mit Bogen‹, mehrfacher Hörnerkrone; Flügelsonne und Inschrift Muršili III. mit Titeln.

Jüngerer Großreich, Muršili III. (ca. 1270–1265)

Literatur: Güterbock 1993a, 113–116; Kunst- und Ausstellungshalle der Bundesrepublik Deutschland 2002, 352 Kat.-Nr. 141; Hawkins 2003, 169–175; Herbordt u. a. 2011, 157 f. Kat.-Nr. 57

Abb. s. Kunst- und Ausstellungshalle der Bundesrepublik Deutschland 2002, 352 Abb. zu Kat.-Nr. 141

69 SIEGELABDRUCK, BULLA DES ḪATTUŠILI UND DER PUDUḪEPA

Boğazkale, Ḫattuša, Westbau NW von Nişantepe
Ton; Dm 3,0 cm
Grabungs-Nr. Bo 90/1037 (?)

Namenszeichen des Ḫattušili III. und der Puduḫepa unter Flügelsonne.

Jüngerer Großreich, Ḫattušili III. (ca. 1265–1240)

Literatur: Neve 1992a, 54 f.; Herbordt u. a. 2011, 179–181 Kat.-Nr. 82

Abb. s. Neve 1992a, 587 Abb. 152

70 ABROLLUNG EINES SIEGELS DES TUTḪALIJA

Boğazkale, Ḫattuša, Nişantepe
Ton; H 5,0 cm
Grabungs-Nr. Bo 91/1980

Einzigartige Siegelabrollung eines hethitischen Herrschers. Im Umarmungsgestus ist Tutḫalija IV. mit Wettergott Kummanni dargestellt. Die Szene wird substriert von einem Doppeladler und zwei Mischwesen in heraldischer Anordnung. Tutḫalijas Titel werden angeführt.

Jüngerer Großreich, Tutḫalija IV. (ca. 1240–1210)

Literatur: Neve 1992b, 315 Abb. 7 d; Bonatz 2007a, 126; Herbordt 2006, 82–91

Abb. s. Herbordt 2006, Abb. 130. 133

71 SIEGELABDRUCK, BULLA DES TUTḪALIJA

Boğazkale, Ḫattuša
Ton; H 8,5 cm; B 7,3 cm
Boğazköy Museum Inv.-Nr. 1-267-90
Grabungs-Nr. Bo 90/270

Berggottdarstellung mit erhobenem rechten Arm und Keule als Namenszeichen des Tutḫalija und Flügelsonne; Tutḫalija mit Titeln. Die Szene wird substriert von einem Doppeladler und zwei Mischwesen in heraldischer Anordnung.

Jüngerer Großreich, Tutḫalija IV. (ca. 1240–1210)

Literatur: Kunst- und Ausstellungshalle der Bundesrepublik Deutschland 2002, 352 Kat.-Nr. 139

Abb. s. Kunst- und Ausstellungshalle der Bundesrepublik Deutschland 2002, 352 Abb. zu Kat.-Nr. 139

72 SIEGELABDRUCK, BULLA DES ŠUPPILULIUMA

Boğazkale, Ḫattuša
Ton; Dm 3,3 cm
Grabungs-Nr. Bo 91/1150

Šuppiluliuma mit Titeln (inkl. Labarna Zeichen).

Jüngerer Großreich, Šuppiluliuma II. (ca. 1200–1180)

Literatur: Neve 1992a, 55; Herbordt u. a. 2011, 212 Kat.-Nr. 146, 1

Abb. s. Neve 1992a, 59 Abb. 161

73 (SONNEN-)GÖTTIN MIT STRAHLENKRANZ

Çiftlik (kein Grabungsfund)
Gold; H 1,85 cm
Kayseri Museum Inv.-Nr. k. A.

Thronende Göttin mit Strahlenkranz, als Anhänger gearbeitet.

Großreich (ca. 1530–1180)

Literatur: Orthmann 1975, 435 Kat.-Nr. 370 d; Bittel 1976a, 332 Kat.-Nr. 170

Abb. s. Bittel 1976a, 161 Abb. 170; Orthmann 1975, Abb. 370 d

74 WETTERGOTT

Dövlek (kein Grabungsfund)
Bronze; H 11,4 cm
Ankara AAM Inv.-Nr. 8825

Darstellung wohl eines Wettergottes mit einfach behörnter Spitzmütze, über die Schulter nach hinten erhobener rechter Arm und vorgestreckter linker in für Wettergötter typischer Position. Der Gott trägt einen kurzen Schurz und hat einen freien Oberkörper.

Großreich (ca. 1530–1180)

Literatur: N. Özgüç 1949; Canby 1969, 69–74; Seeden 1980, 130 Kat.-Nr. 1828; Kunst- und Ausstellungshalle der Bundesrepublik Deutschland 2002, 338 Kat.-Nr. 88; Akdeniz 2004, 28–30

Abb. s. Kunst- und Ausstellungshalle der Bundesrepublik Deutschland 2002, 229 Abb. 11; Canby 1969, Taf. 41 a

75 KOMPOSITFIGUR EINES GOTTES

Doğantepe-Amasya (kein Grabungsfund)
Bronze; H 21,5 cm; H (rek.) ca. 34,0 cm; B 5,8 cm
Amasya Bibliothek Bayezid Külliyesi Inv.-Nr. A.64-1-1

Kompositfigur eines Gottes. Die Extremitäten fehlen, aber der Rock ist besonders detailliert ausgearbeitet und vergleichbar mit dem Befund am Königstor, Gürtel breit, V-Ausschnitt; Spitzmütze mit Wulst.

Großreich (ca. 1530–1180)

Literatur: Alp 1961/1962, 217–243; Bittel 1976a, 331 Kat.-Nr. 148; Kunst- und Ausstellungshalle der Bundesrepublik Deutschland 2002, 338 Kat.-Nr. 121; Akdeniz 2004, 32 f. Ullman 2010, 152 f.

Abb. s. Bittel 1976a, 147 Abb. 148; Ullman 2010, 325 Abb. 33

76 ZWEI GEFÄSSE IN STIERKOPFFORM

Eskiyapar
Keramik; l.: H 7,2 cm; Dm 5,4 cm bzw. H 7,7 cm; Dm 5,3 cm
Ankara AAM Inv.-Nr. 10238a; Inv.-Nr. 10238b

Zwei Gefäße, jeweils in Form eines Stieres mit eingeritztem Dekor.

Ende Althethitisch bis Beginn Älteres Großreich (ca. 1550–1450)

Literatur: Kunst- und Ausstellungshalle der Bundesrepublik Deutschland 2002, 335 Kat.-Nr. 78. 79

Abb. s. Kunst- und Ausstellungshalle der Bundesrepublik Deutschland 2002, 335 Abb. zu Kat.-Nr. 78. 79

77 KULTGEFÄSS MIT RÖHRE UND LIEGENDEN STIEREN

Eskiyapar
Keramik; H 59,7 cm; Dm (Bauch) 40,5 cm; Dm (Rand) 38,5 cm
Ankara AAM Inv.-Nr. 73-1-67

Hohe Vase mit vier Henkeln und plastischem Dekor in Form von liegenden Stieren. Am Hals innen ist eine befüllbare Röhre für Flüssigkeiten.

Ende Althethitisch bis Beginn Älteres Großreich (ca. 1550–1450)

Literatur: Kunst- und Ausstellungshalle der Bundesrepublik Deutschland 2002, 336 Kat.-Nr. 82

Abb. s. Kunst- und Ausstellungshalle der Bundesrepublik Deutschland 2002, 336 Abb. zu Kat.-Nr. 82

78 GEFÄSS MIT HENKEL UND WIDDERKOPFFÖRMIGEM AUSGUSS

Eskiyapar
Keramik; H 12,3 cm; Dm 12,7 cm
Ankara AAM Inv.-Nr. 109-368-68

Räuchergefäß? Geschlossene Kanne mit Ausguss in Widderkopfform, Henkel und Rehköpfen im Relief.

Ende Althethitisch bis Beginn Älteres Großreich (ca. 1550–1450)

Literatur: Kunst- und Ausstellungshalle der Bundesrepublik Deutschland 2002, 336 Kat.-Nr. 81

Abb. s. Kunst- und Ausstellungshalle der Bundesrepublik Deutschland 2002, 336 Abb. zu Kat.-Nr. 81

79 RELIEFKERAMIK, MEHRERE SCHERBEN EINES GEFÄSSES

Eskiyapar
Keramik; H (geschätzt) 40 cm; Scherbe mit liegendem Rind H 10,0 cm; B 12,0 cm
Liegender Stier: Ankara AAM Inv.-Nr. 121-184-82; Grabungs-Nr. Esy. 184-82
Unterteil Gottheit Ankara AAM Inv.-Nr. 121-184-82 c; Grabungs-Nr. Esy. 184-82 c

Oberes Fries (1): Darstellung zweier liegender Stiere, Scherbe mit Darstellung eines liegenden Stieres, Ansatz einer Schwinge (?), Kopf mit Spitzmütze, eine Hand mit Speer oder anderem Stab, Ansatz eines Halbrunds; Fries 2: Fortsetzung (?) des Körpers eines Gottes in Schrittstellung auf

Hirschen (in Fries 3), kurzer Rock (nicht vom selben Gott wie der im oberen Fries, da die Handhaltungen unpassend ist). Fries 4: zwei Musikanten mit Tamburin und ein Musiker mit Saiteninstrument, Person, die Opfertier führt

Ende Althethitisch bis Beginn Älteres Großreich (ca. 1550–1450)

Literatur: Strupler 2012, 7 f.; Kunst- und Ausstellungshalle der Bundesrepublik Deutschland 2002, 337 Kat.-Nr. 84

Abb. s. Strupler 2012, 6 Abb. 4; Kunst- und Ausstellungshalle der Bundesrepublik Deutschland 2002, 337 Abb. zu Kat.-Nr. 84

80 RUNDES ORNAMENT

Ĝerabluš, Karkemiš
Gold; L (max) 4,14 cm; D 1,6 cm
London, British Museum BM 116244; Reg.-Nr. 1922,0511.377

Rundes Ornament mit Menschen- oder Götterdarstellungen innen und Greifen-Mischwesen mit zentralem Baummotiv außen



© The Trustees of the British Museum CC-BY-NC-SA 4.0

Provenienz: Fundteilung, Ausgrabung Sir L. Woolley.

Jüngerer Großreich (ca. 1350–1180) oder aufgrund der Greifen jünger

Literatur: <https://www.britishmuseum.org/collection/object/W_1922-0511-377> (30.10.2022)

81 17 FRAGMENTE EINES BANDES AUS GOLDFOLIE, ORNAMENT



© The Trustees of the British Museum CC-BY-NC-SA 4.0

Ĝerablu, Karkemiš

Gold; L (max.) 2,5 cm; B (max.) 1,3 cm

London, British Museum BM 116245; Reg.-Nr. 1922,0511.378

Götterdarstellungen, Musizierende, florale (?) Elemente

Provenienz: Fundteilung, Ausgrabung Sir L. Woolley.

Jüngerer Großreich (ca. 1350–1180)

Literatur: <https://www.britishmuseum.org/collection/object/W_1922-0511-378> (30.10.2022)

82 38 EINLAGEN AUS GOLD UND LAPISLAZULI



© The Trustees of the British Museum CC-BY-NC-SA 4.0

Ĝerablu, Karkemiš

Gold; Lapislazuli+Steatit; H 1,67 cm; B 1,3 cm

London, British Museum BM 116232; Reg.-Nr. 1922,0511.365

29 Götterdarstellungen mit Speeren, Vögeln, Blitz, Hammer, »censers« oder Sistrum, 14 blickend nach rechts, 15 nach links; ein Gott aus Goldfolie geschnitten mit Gravur, Flügelsonne, Hammer und Krummstab; sechs Ornamente von Blüten, zwei Korndarstellungen

Provenienz: Fundteilung, Ausgrabung Sir L. Woolley.

Jüngerer Großreich (ca. 1350–1180)

Literatur: Woolley – Barnett 1978, Taf. 64; <https://www.britishmuseum.org/collection/object/W_1922-0511-365> (30.10.2022)

83 ANHÄNGER MIT REITENDER GOTTHEIT

Ĝerablus, Karkemiš ? (kein Grabungsfund)
Gold; Lapislazuli; 4,5 cm × 3,7 cm × 0,5 cm
Baltimore, Walters Art Gallery Inv.-Nr. 57.1593

Reitende Gottheit mit erhobenem Speer und spitzer Kopfbedeckung (mit Krempe?), Reittier angeblich Pferd, doch der Kopf des Tieres scheint von Geweih überkrönt (Capride oder Cervide).

Ungewöhnliche Darstellung aus dem Kunstmarkt mit angeblicher Herkunft Karkemiš

Provenienz: 1929 Erwerb Henry Walters, 1931 Baltimore Walters Art Gallery.

Jüngerer Großreich? (ca. 1350–1180)

Literatur: <<https://art.thewalters.org/detail/13913/pendant-frame-of-goddess-on-horseback/>> (30.10.2022)

Abb. s. <<https://art.thewalters.org/detail/download/28865/>> (30.10.2022)

84 RELIEFVASE A MIT DARSTELLUNG VON RITUALGESCHEHEN

Hüseyindede, Tempel Raum 1
Keramik; H 86,0 cm
Çorum Museum Inv.-Nr. k. A.

Am Rand des Gefäßes Ausgüsse in Form von Stierköpfen. Von oben nach unten und v.l.n.r.

FRIES 1: ein Stehender mit ›Pilgerflasche‹ auf dem Rücken, ein geschlossener, vierrädriger Wagen, auf ihm hinten sitzen sichtbar zwei (Götter-)Figuren, fünf Tanzende bzw. Musizierende laufen.

FRIES 2: zwei Musiker, fünf männliche bzw. weibliche Personen, bringen Gaben und halten verschiedene Gegenstände in den Händen, wobei die vorderen beiden in ähnlichem Gewand auch Adorierende mit langen Stäben sein können, eine architekturartige Darstellung, ein Altar, ein hoher Hocker mit zwei (Götter-)Figuren, außen rechts ein stehender Adorant.

FRIES 3: vier Segmente, drei mit Opfertgabenbringern, erkennbar sind (1) ein Vierfüßler, (2) ein Hirsch an der Leine und (3) ein Widder, (4) ein Musiker mit Harfe davor sowie ein Adorant, eine thronende Gottheit vor einem Altar, nach links blickend.

FRIES 4: vier Segmente mit jeweils einem Stier.

Althethitisch (ca. 1600–1530)

Literatur: Yıldırım 2008, 837–850; Strupler 2012, 1 zur Datierung; Th. Moore 2015, 25–32

Abb. s. Yıldırım 2008, 847 Taf. 1.1; 849 Taf. 3.1. 4.1; 850 Taf. 5.1. 6.1

85 RELIEFVASE B MIT ›STIERSPRUNGSZENE‹

Hüseyindede, Tempel Raum 1
Keramik; H (ges.) 52,0 cm; H (Fries) 7–7,5 cm; L (Fries) 52,0 cm; nur unten ein ursprünglich rotes Band, ca. 0,2–0,3 cm
Çorum Museum Inv.-Nr. 1-1-99

Stiersprung unter musikalischer Begleitung von Laute und Schlaginstrumenten sowie zwei wohl weiblichen Personen, bei denen es sich möglicherweise um Tänzerinnen handelt und die sich an den Händen halten.

Althethitisch (ca. 1600–1530)

Literatur: Sipahi 2000; Sipahi 2001; Yıldırım 2008, 837–850; Th. Moore 2015, 77–79

Abb. s. Sipahi 2000, 67 Abb. 3; Yıldırım 2008, 847 Taf. 1.5

86 ZWEI STIERRYTHA

İnandik
Keramik; H (1) 67,0 cm; L (1) 47,0 cm; H (2) 62,0 cm; L (2) 40,0 cm
Ankara AAM Inv.-Nr. 157-30-67 (i.k. 30/67) und 157-31-67 (i.k. 31/67)

Zwei Gefäße jeweils in Form eines Stieres mit trichterförmigem Einfluss auf dem Rücken.

Beginn Älteres Großreich, İnandik Schicht III (ca. 1550–1480?)

Literatur: T. Özgüç 1988, 111 f.; Kunst- und Ausstellungshalle der Bundesrepublik Deutschland 2002, 335 Kat.-Nr. 76 f.

Abb. s. Kunst- und Ausstellungshalle der Bundesrepublik Deutschland 2002, 255 Abb. 10. 11

87 HENKELTASSE ALS EINBLICK IN TEMPELINNERES

İnandik
Keramik; H 7,0–8,4 cm; Dm (Rand) 12,6 cm
Ankara AAM Inv.-Nr. 109-372-68
Grabungs-Nr. i.k. 372/68

Henkeltasse mit plastischer Innengestaltung. Sitzende Göttin auf Schemel, die ihre Brüste präsentiert, auf dem Kopf Scheiben (?). Davor stehen ein rundplastischer Altar mit einem Halbkreis darauf (Brot?), ein zweites ähnliches Objekt neben der Göttin am Boden und eine große Schnabelkanne am Boden. Dieses Objekt wird als Einblick in ein Tempelinneres gedeutet.

Ende Althethitisch (ca. 1550)

Literatur: Kunst- und Ausstellungshalle der Bundesrepublik Deutschland 2002, 337 Kat.-Nr. 83

Abb. s. Kunst- und Ausstellungshalle der Bundesrepublik Deutschland 2002, 254 Abb. 9

88 RELIEFKERAMIK İNANDIK A

İnandik
Keramik, bemalt; H ca. 82,0 cm
Ankara AAM Inv.-Nr. 157-30-67
Grabungs-Nr. k. A.

Am Rand des Gefäßes umlaufende Röhre, die in Ausgüssen in Form von Stierköpfen endet,

FRIES 4 (oben): Musizierende, Tanzende?, Darstellung Geschlechtsverkehr;

FRIES 3: verschiedene Musizierende, zwei Personen mit Gegenständen in den Händen, Postament mit drei musizierenden (Götter?) Figuren (Alternativdeutung T. Özgüç Musiker auf Tempeldach?), Altar, Pithos, hoher Hocker mit mindestens zwei (Götter-) Figuren (Alternativdeutung T. Özgüç ›Heilige Hochzeit‹ von zwei Menschen mit Schleierhebungsgeste; das sollte nach Baccelli u. a. 2014, 131 unter Verweis auf Yıldırım 2009 neu diskutiert werden);

FRIES 2: Musiker, Präsentation von Kanne, Altar, thronende Gottheit, Träger von Altären, weibliche Adoranten

und ein männlicher, Musiker, Adorant, Schlachtung eines Stieres (?), theriomorpher Wettergott auf Podest;

FRIES 1: Pithoi in Ständern sowie Person, die mit langem Stab darin rührt (?), Bierbrauen oder Grütze, Musikanten und Tanzende mit erhobenen Armen; Kultmahl (Götter?) mit Altar, Person auf Klappstuhl mit Musikbegleitung; nochmals Gefäße mit Ständer, hier kleiner. Für den Konsum von Bier fehlen jedoch Strohhalme.

Ende Althethitisch (ca. 1630–1550); Moore: spätes 16. Jh.

Literatur: T. Özgüç 1988, 84–109; Haas 1994, 523 f.; T. Özgüç 2002a, 49; Yıldırım 2008, 837–850; Taracha 2012b, 111; Th. Moore 2015, 13–25

Abb. s. T. Özgüç 1988, Taf. 40; Yıldırım 2008, 847 Taf. 1. 2; Taracha 2012b, 111 Abb. 3

89 RELIEFSCHERBE MIT PROZESSION

Kabaklı (Kırşehir)
Keramik; Maße k. A.
Museum k. A.

Fragment von Reliefkeramik. Oberer Fries mit der Darstellung eines Umzugs mit Stier als Opfertier und Adoranten. Unterer Fries mit Musikant mit Schlaginstrument und einer Person mit Helm auf dem Kopf und erhobener Hand (Kampfszene?).

Althethitisch bis Beginn Älteres Großreich (ca. 1650–1450)

Literatur: Boehmer 1983, 26; T. Özgüç 1988, 103 Taf. 68, 2; Th. Moore 2015, 47 f.

Abb. s. Boehmer 1983, 25 Abb. 15

90 ANHÄNGER AUS SILBER DES ⁹KAL?

Kalavassos-Ayios Dhimitrios, Zypern
Silber; H 6,2 cm; Gewicht 27,7 g
Museum k. A.
Grabungs-Nr. K-AD 1599

Anhänger mit Darstellung des Hirschgott ⁹KAL aus (Kinder-)Grab 12. Der Krummstab ist nach unten gerichtet.

Späte Bronzezeit (Zypern, ca. 1530–1180), keine stratigraphische Angabe

Literatur: Christou 1993, 734 Abb. 36; South 2012, 45

Abb. s. South 2012, 45 Abb. 5.12 (Foto Alison South)

91 STATUETTE EINER NACKTEN GÖTTIN

Karahöyük (Konya)
Bleibronze; H 6,3 cm
Konya Museum Inv.-Nr. 1971.26.374
Grabungs-Nr. k. A.

Statuette einer nackten, frontal dargestellten Göttin mit angewinkelten, seitlich schulterhoch erhobenen Armen, Flügeln, großen Ohrringen oder Schlaufen am Kopf und unklarem Kopfputz auf einer runden Standplatte.

KĀRUM Ib-Zeit (ca. 1830–1710)

Literatur: Bittel 1976a, 328 Kat.-Nr. 91; Alp 2003, 38 f.; Aruz 2008, 81 Kat.-Nr. 45

Abb. s. Alp 2003, 39 Abb. 31

92 GÖTTERSTATUETTE KARAMAN (MUT?) (KEIN GRABUNGSFUND)

Bronze; H 7,5 cm; B 2,7 cm
Karaman Museum Inv.-Nr. 2626

In Schrittstellung, erhobener rechter Arm, Spitzmütze mit Hörnern, hinten schauen die Haare in Dreiecksform unter der Kappe hervor und reichen bis über die Taille.

Großreich (ca. 1530–1180)

Literatur: Kunst- und Ausstellungshalle der Bundesrepublik Deutschland 2002, 347 Kat.-Nr. 120; Akdeniz 2004, 30 f.

Abb. s. Kunst- und Ausstellungshalle der Bundesrepublik Deutschland 2002, 229 Abb. 13

93 METALLGEFÄSS IN STIERKOPFFORM

Kastamonu, Devrekani, Kinik Köyü, Kulaksızlar Barajı
Bronze; H 12,5 cm; B 14,0 cm
Kastamonu Museum Inv.-Nr. 939

Metallrhyton in Form eines Stierkopfes mit Henkel
(*BIBRU*).

Großreich (ca. 1530–1180)

Literatur: Emre 2002, 231 Abb. 16; Kunst- und Ausstellungshalle der Bundesrepublik Deutschland 2002, 343 Kat.-Nr. 102

Abb. s. Kunst- und Ausstellungshalle der Bundesrepublik Deutschland 2002, 343 Abb. zu Kat.-Nr. 102

94 DREIFUSS

Kastamonu, Devrekani, Kinik Köyü, Kulaksızlar Barajı
Bronze; H 8,7 cm; Dm 8,2 cm
Kastamonu Museum Inv.-Nr. 951

Dreifuß mit Stierprotomen für Gefäße.

Großreich (ca. 1530–1180)

Literatur: Kunst- und Ausstellungshalle der Bundesrepublik Deutschland 2002, 343 Kat.-Nr. 104

Abb. s. Kunst- und Ausstellungshalle der Bundesrepublik Deutschland 2002, 343 Abb. zu Kat.-Nr. 104

95 SCHALE MIT RELIEF

Kastamonu, Devrekani, Kinik Köyü, Kulaksızlar Barajı
Bronze; H 6,4 cm; Dm 18,7 cm
Kastamonu Museum Inv.-Nr. 946

Szene von Hirsch- und Eberjagd mit zahmen Hirsch per Bogen bzw. Speer; Namensinschrift: Taprammi.

Jüngerer Großreich, Taprammi, Zeitgenosse des Tutḫalija?
(ca. 1240–1210) oder Älteres Großreich (1530–1350, s. Schachner 2012, 139 aufgrund Vergleich mit Alaca Höyük)

oder postgroßreichszeitlich (nach 1180, Tutḫalija V., s. Simon 2009)

Literatur: Emre – Çınaroğlu 1993, 675–713; Czichon 1995 5–12; Simon 2009, 247–269; Siegelová – Tsumoto 2011, 295; Schachner 2012, 137 Anm. 16

Abb. s. Siegelová – Tsumoto 2011, 294 Abb. 6.1 nach Emre – Çınaroğlu 1993, 721 Abb. 22; o.S. Abb. 23

96 VIERECKIGE DOSE AUS KERAMIK MIT ZWEI STIERKÖPFEN

Kültepe, Kaneš
Keramik; Seitenlänge (Bein) 4,0 cm
Ankara AMM Inv.-Nr. k. A.

Grabbeigabe; zwei Stierköpfe an den Ecken und einem sich aufbauenden Löwen an der Längsseite in Relief; in den Flächen konzentrische Kreise.

KĀRUM-Zeit II (ca. 1930–1830)

Literatur: Bittel 1976a, 327 Kat.-Nr. 70

Abb. s. Bittel 1976a, 90 Abb. 70

97 SIEGELUNG

Kültepe, Kaneš
Ton; Maße k. A.
Grabungs-Nr. Kt g/k 14

Siegelabrollung mit der Darstellung von Göttern auf Begleitieren und einer auf einer Ziege oder einem Bergschaf thronenden Göttin. Der Thron ist an der hinteren Sitzfläche leicht erhöht.

KĀRUM-Zeit II (ca. 1930–1830)

Literatur: N. Özgüç 1965, 84 Kat.-Nr. 71; Collins 2004, 83

Abb. s. Collins 2004, 99 Abb. 1 nach N. Özgüç 1965, Taf. 24

98 SIEGELUNG

Kültepe, Kaneš
Ton; Maße k. A.
Grabungs-Nr. Kt c/k 428

Darstellung einer thronenden Person mit langem Rock und Kappe, davor Altar mit Vogel (Falke?) und einem stehenden Adoranten mit erhobenen Armen und Kappe. Über dem Altar ein Sonne-Mond Zeichen. Der Thron ist an der hinteren Sitzfläche leicht erhöht.

KĀRUM-Zeit II (ca. 1930–1830)

Literatur: N. Özgüç 1965, 38 Kat.-Nr. 30; Canby 2002, 175

Abb. s. Canby 2002, 200 Abb. 33 nach N. Özgüç 1965, Taf. 10, 30

99 STATUETTE EINES WETTERGOTTES

Kuşadası, Kadıkalesi
Bronze; H (erh.) 7,8 cm
Aydın Museum (?), Inv.-Nr. k. A.
Grabungs-Nr. k. A.

Gottgestalt in Schrittstellung mit Spitzmütze mit Hörnern aus sekundärem byzantinischen Fundkontext. Rechter Arm angewinkelt erhoben, linker Arm angewinkelt und vorgestreckt, linkes Bein vorgestellt, kurzes Gewand.

Großreich (ca. 1530–1180), 14./13. Jh. (Akdeniz: 15./14. Jh., aus stilistischen Gründen)

Literatur: Akdeniz 2004, 21–56

Abb. s. Akdeniz 2004, Taf. 12, 5. 7

100 STIERPAAR

Kuşaklı, Sarissa, Gebäude C
Keramik; H ca. 65,0–70,0 cm; L ca. 40,0 cm; B ca. 35,0 cm (anhand der Maßangaben der Rekonstruktionszeichnung)
Grabungs-Nr. Ku 97/23

Zwei rotpolierte Stiere, auf dem Rücken kein Trichter, Schwanz anliegend.

Älteres Großreich (ca. 1530–1350)

Literatur: Müller-Karpe 1998, 116–119 Abb. 17. 18; Kunst- und Ausstellungshalle der Bundesrepublik Deutschland 2002, 183

Abb. s. Müller-Karpe 1998, 117 f. Abb. 17. 18; Kunst- und Ausstellungshalle der Bundesrepublik Deutschland 2002, 189 Abb. 14

101 ABDRUCK EINES SIEGELS DES KUZU-TEŠŠUP

Lidar Höyük
Ton; Dm ca. 5,0 cm
Museum Urfa Inv.-Nr. k. A.

Siegelung des Kuzi-Teššup von Karkemiš, Sohn des Talmi-Teššup, der letzte belegte Herrscher von Karkemiš.

Darstellung des Wettergottes auf zwei niedergebeugten Berggöttern im Profil, Stier und hieroglyphenluwische Inschrift.

Jüngerer Großreich, Kuzi-Teššup von Karkemiš (ca. 1200–1170)

Literatur: Sürenhagen 1986, 183–190; Hawkins 2000b, 574 f.; Hawkins 2000c, Taf. 328; Bonatz 2007b, 10/29

Abb. s. Hawkins 2000c, Taf. 328 a. c

102 GÖTTERSTATUETTE

Lindos, Rhodos, Nekropole
Bronze; H 21,2 cm
Kopenhagen, Nationalmuseum Inv.-Nr. 10421

Götterstatuette mit kurzem Gewand in Schrittstellung, Arme nicht erhalten

Provenienz: Fundteilung der Ausgrabungen 1902–1914.

Späte Bronzezeit (ca. 1530–1180), keine stratigraphische Angabe

Literatur: Blinkenberg – Kinch 1931, Kol. 395–399 Taf. 64, 1572; Bouzek 1972, 156–164; Seeden 1980, 126; Akdeniz 2004, 41; <<http://samlinger.natmus.dk/AS/asset/22054>> (30.10.2022)

Nationalmuseet, Danmark © CC-BY-SA Fotograf: Arnold Mikelsen, <<http://samlinger.natmus.dk/AS/asset/22054>>

103 STIERE

Maşat Höyük, Tempel
Keramik; Fragment (1) H 10,0 cm; B 9,0 cm
Tokat Museum k. A.
Grabungs-Nr. k. A.

Stierkopf mit eingeritztem Dekor und Fragmente von mehreren Stieren, insg. mindestens drei.

Älteres Großreich, Maşat Höyük Schicht III (ca. 1450–1380)

Literatur: T. Özgüç 1978, 58. 123 f.; T. Özgüç 1982, 153; T. Özgüç 2002b, 170

Abb. s. T. Özgüç 1978, Taf. 46, 1–5; T. Özgüç 2002b, 170 Abb. 3

104 GÖTTERSTATUE

Nezero, Thessalien, Griechenland
Silber; H 7,8 cm; B 3,6 cm
Oxford, Ashmolean Museum A.E. 410

Götterstatuette mit kurzem Gewand in Schrittstellung, erhobenen rechten Arm und vorgestrecktem linken. Spitze Krone mit Ansätzen von Hörnern. Untere Teile der Arme bzw. Beine sind abgeschnitten

Provenienz: vor 1889 Erwerb, Publikation 1889.

Späte Bronzezeit (ca. 1530–1180)

Literatur: Farnell 1889, 169; Evans 1901, 126; Canby 1969, 141–149; Seeden 1980, 125; Akdeniz 2004, 39 f.

Abb. s. Canby 1969, Taf. 39

105 GUSSFORM

Ortaköy, Ağılönü
Stein; H ca. 10,0 cm
Museum k. A., Çorum?
Grabungs-Nr. k. A.

Darstellung einer Adorationsszene vor einer Gottheit, die auf einem Feliden (Löwe?) steht.

Großreich? (ca. 1530–1180)

Literatur: M. Süel 2015, 121

Abb. s. M. Süel 2015, 121 Abb. 15

106 GUSSFORM (FÜR GLASPASTE?)

Ortaköy, Gebäude C
Stein; 2,5 cm × 3,0 cm
Museum k. A., Çorum?
Grabungs-Nr. k. A.

Darstellung eines Vogelwagens und eines Berggottes mit Schuppenrock, Dreizack (?) und Spitzmütze mit gegenständlichem Abschluss. Diese Gussform diente wohl zur Herstellung von kameeartigen Objekten mit plastischer Reliefdarstellung.

Großreich? (ca. 1530–1180)

Literatur: Süel – Süel 2006, 4; Seeher 2007, 713; M. Süel 2015, 121 Abb. 15

Abb. s. Süel – Süel 2006, 8 Abb. 10

107 RELIEFKERAMIK

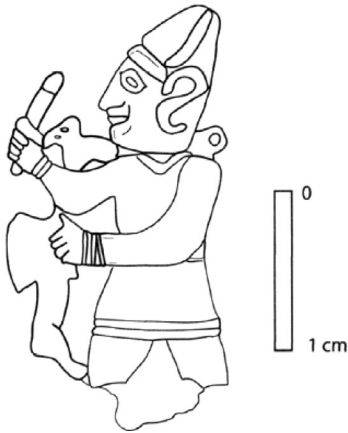
Ortaköy, Ağılönü
Keramik; Maße k. A.
Museum k. A.
Grabungs-Nr. k. A.

Reliefkeramik mit plastischer, nackter Frauendarstellung, Vergleiche *KĀRUM*-zeitliche Applikation Boehmer 1983, Taf. 1, 1; 4, 2.

Großreich? (ca. 1530–1180) oder älter

Literatur: Süel 2015, 109

Abb. s. Süel 2015, 109 Abb. 12

108 DARSTELLUNG EINES HETHITISCHEN GOTTES

© Andrae 1924, Taf. 8 f

Qal'at Scherqat, Assur
Lapislazuli; H ca. 2,0 cm
Berlin, Vorderasiatisches Museum SMB-PK, VA 08756
Grabungs-Nr. S 22400

Oftmals als Anhänger interpretierte Darstellung eines wohl hethitischen Gottes mit Spitzmütze und kurzem Gewand in Schrittstellung nach links. Da eine Befestigung fehlt, kann es sich auch um eine Einlage gehandelt haben.

Provenienz: Fundteilung Assur Grabung W. Andrae 1914; verschollen seit Ende des Zweiten Weltkriegs.

Jüngerer Großreich (ca. 13. Jh.)

Literatur: Andrae 1924, 9 f.; Strupler 2012, 9

109 GÖTTERTRIAS

Ras Schamra, Ugarit (kein Grabungsfund)
Elektron; H 3,3 cm; B 2,7 cm
Privatsammlung Inv.-Nr. 8.521

Auf einer Basis steht mittig ein Mischwesen mit Stierkopf flankiert von zwei Personen mit Krummstab und hohen Kopfbeckungen, vgl. göttliche Trias aus Boğazkale (**PM-Nr. 27**), aber ohne Flügelsonne. Gearbeitet in Form eines Anhängers

Provenienz: vor 1956 Privatsammlung, Publikation 1956.

Jüngerer Großreich (ca. 1350–1180)

Literatur: Schaeffer 1956, 94 f.; Bittel 1976a, 166 Abb. 180; 332 Kat.-Nr. 180; Haas 1994, 1028

Abb. s. Bittel 1976a, 166 Abb. 180

110 SIEGELUNG DES AMANMAŠU

Ras Schamra, Ugarit
Ton; L 4,5 cm; H 3,1 cm
Damaskus, Nationalmuseum
Grabungs-Nr. (Tafel) RS 17.28(76)

V.l.n.r. Wettergott mit Spitzmütze, erhobenem rechten Arm, Wettergottzeichen über dem linken, kurzes Gewand, auf gebeugtem Berggott; davor in gleicher Größe ein aufrecht stehender Berggott; Zeichen; nach links blickende Gottheit mit Kappe, Flügelsonne, ausgestrecktem rechten (?) Arm, auf Greifen/Mischwesen; dahinter in gleicher Blickrichtung Gott mit Spitzmütze und einzelner Horn auf

kniendem Mischwesen, Stab in der vorgestreckten rechten Hand, Bogen über der linken Schulter, kurzer Rock; Keilschriftzeichen; umrahmt von Flechtband.

Jüngerer Großreich, Amanmašu (ca. 13. Jh.)

Literatur: Schaeffer 1956, 42–49 Nr. 16; Bittel 1976a, 332 f. Kat.-Nr. 183

Abb. s. Bittel 1976a, 168 Abb. 183

111 DREI ABDRÜCKE DES SIEGELS DES TAKI-ŠARRUMA

Ras Schamra, Ugarit
 Ton; H (Tafel) 6,3 cm; H (Siegelung) 1,2 cm; L (Siegelung) 2,8 cm
 Damaskus, Nationalmuseum
 Grabungs-Nr. (Tafel) RS 17.251 und 17.403

Jüngeres Großreich, Taki-Šarruma (13. Jh.)

Literatur: Schaeffer 1956, 37 f.; Bittel 1976a, 332 Kat.-Nr. 181

V.l.n.r. Hierogyphen, stehende Gottheit in kurzem Gewand mit langem Mantel nach rechts blickend, geflügelt, Zeichen, Krieger mit Bogen über der Schulter (Bogenträger), rechte Hand zum Gruß angewinkelt und vor den Mund geführt, runde Kappe, kurzes Gewand; weitere Zeichen.

Abb. s. Schaeffer 1956, 41 Abb. 54; Bittel 1976a, 167 Abb. 181

112 ABROLLUNG DES SIEGELS DES INI-TEŠŠUP CS 2

Ras Schamra, Ugarit
 Ton; L 4,8 cm; H 2,7 cm
 Damaskus, Nationalmuseum
 Grabungs-Nr. (Tafel) RS 17.158

Jüngeres Großreich, Ini-Teššup I., ca. Tutḫalija IV. (ca. 1240–1210)

Literatur: Schaeffer 1956, 26–29 Nr. 8; Beyer 2001, 343; Dezzi Bardeschi 2001, 246–266; Dezzi Bardeschi 2003, 306–320; Bonatz 2007a, 129 Abb. 10

V.l.n.r. unter Flügelsonne stehende Person im Sonnengottornat (Beyer 2001, 341–347 zur Ikonographie), darunter Mischwesen; mittig auf Stier Wettergott; von rechts nach links blickend Adorant (Ini-Teššup?) in kurzem, zipfeligem (?) Gewand mit Haarband; hieroglyphenluwische Zeichen; Ini-Teššup, König von Karkemiš und Titulatur.

Abb. s. Schaeffer 1956, 26 Abb. 34;

113 ABROLLUNG DES SIEGELS DES INI-TEŠŠUP CS 3

Ras Schamra, Ugarit
 Ton; L 4,7 cm; H 2,6 cm
 Damaskus, Nationalmuseum
 Grabungs-Nr. (Tafel) RS 17.59

Jüngeres Großreich, Ini-Teššup I., ca. Tutḫalija IV. (ca. 1240–1210)

Literatur: Schaeffer 1956, 23–26 Nr. 7; Bittel 1976a, 332; Beyer 2001, 48 f. A3; Dezzi Bardeschi 2001, 246–266; Dezzi Bardeschi 2003, 306–320

V.l.n.r. springender Vierbeiner, Wettergott nach rechts gewandt mit Keilen in der rechten Hand; beide auf gebeugten Berggöttern mit Schuppenrock, Schriftzeichen; weitere Person (wohl Ini-Teššup) mit Keule und rechter Hand vor den Mund geführt, auf kniendem Mischwesen, nach rechts gewandter Jäger (wohl Ini-Teššup) mit Rundkappe und Lanze, die einen stehenden nach links gewandten Löwen ersticht, auf Stier. Umrandung mit Flechtband; Keilschrift Ini-Teššup, König von Karkemiš und Titulatur (Urenkel des Šuppiluliuma I.).

Abb. s. Bittel 1976a, 167 Abb. 182

114 ABDRUCK EINES SIEGELS DES INI-TEŠŠUP SS1

Ras Schamra, Ugarit
 Ton; Dm 4,6 cm
 Damaskus, Nationalmuseum
 Grabungs-Nr. (Tafel) RS 17.146, RS 17.230 (Variante)

Darstellung des Wettergottes mit einem Mischwesen (Sphinx; Löwengreif) über der linken Hand und Keule auf der rechten Schulter; umlaufende Keilschrift; Ini-Teššup, König von Karkemiš.

Jüngerer Großreich, Ini-Teššup I., ca. Tutḫalija IV. (ca. 1240–1210)

Literatur: Schaeffer 1956, 20 Nr. 5; Bittel 1976a, 333 Kat.-Nr. 186; Dezzi Bardeschi 2001, 246–266; Dezzi Bardeschi 2003, 306–320

Abb. s. Bittel 1976a, 168 Abb. 186

115 ABDRUCK EINES SIEGELS DES TUTḪALIJA IV.

Ras Schamra, Ugarit
 Ton; Dm 5,5 cm
 Damaskus, Nationalmuseum
 Grabungs-Nr. (Tafel) RS 17.159

Tutḫalija IV. in Umarmungsszene, links, stehend entweder Puduḫepa oder die Sonnengöttin von Arinna.

Der Text behandelt eine Scheidungsangelegenheit des ugaritischen Fürsten Ammittamru II. von einer Tochter Bentešinas von Amurru.

Jüngerer Großreich, Tutḫalija IV. (ca. 1240–1210)

Literatur: Schaeffer 1956, 14–19; Bittel 1976a, 333 Kat.-Nr. 192; Bonatz 2007a, 126 f.

Abb. s. Bittel 1976a, 171 Abb. 192

116 ABDRUCK EINES SIEGELS DER PUDUḪEPA IN UMARMUNGSGESTUS

Ras Schamra, Ugarit
 Ton; Maße k. A.
 Museum k. A. (Damaskus?)

Darstellung der Großkönigin Puduḫepa in Umarmungsgeste mit einer Göttin. Angemerkt sei, dass außerhalb der Publikation bei Alp 2003 dieses Siegel in der Literatur nicht gefunden werden konnte.

Jüngerer Großreich, Ḫattušili III. (ca. 1265–1240)

Literatur: Alp 2003, 87

Abb. s. Alp 2003, 87 Abb. 24

117 PRUNKAXT

Sarkışla (kein Grabungsfund)
 Bronze (Kupfer-Nickel-Legierung); L 19,5 cm
 Berlin, Vorderasiatisches Museum SMB-PK, Inv.-Nr. VA 15652

Schaftlochaxt mit figürlicher Gestaltung, von unten nach oben: stumpfe Schneide, die in Vogelköpfen endet, Berggott mit Schuppenrock und stilisiertem Wasseraus-

stritt (?), darüber Löwe, darauf ein Wetter- oder aufgrund des langen Gewandes wahrscheinlicher ein Berggott mit Spitzmütze, links und rechts auskragend Löwenköpfe; neben der Spitzmütze kniende Mischwesen. Aus Mütze und Mischwesen geht die geflügelte Sonnenscheibe hervor, darüber pro Seite drei geflügelte Greifen, links und rechts auskragend erneut Löwen.

Provenienz: 1956 Ankauf.

Großreich (ca. 1530–1180)

Literatur: Kunst- und Ausstellungshalle der Bundesrepublik Deutschland 2002, 354 Kat.-Nr. 147

© Staatliche Museen zu Berlin – Vorderasiatisches Museum Berlin (Foto: Olaf M. Teßmer)



118 RELIEFKERAMIK MIT JAGDDARSTELLUNG

Selimli? (kein Grabungsfund)
Keramik; H 20,0 cm
Schimmel Privatsammlung, New York

Jäger mit Speer und zwei deutlich größere Hirsche

Provenienz: vor 1955 Privatsammlung N. Schimmel, Publikation 1955.

Althethitisch bis Älteres Großreich (ca. 1650–1350?)

Literatur: Bittel 1955, 23–34; Muscarella 1974, 68 Abb. 132; Bittel 1976a, 331 Kat.-Nr. 146

Abb. s. Bittel 1976a, 146 Abb. 146

119 GÖTTERSTATUETTE

Tarsus, Gözlukule
Bergkristall; H 6,0 cm; B (max.) 2,3 cm
Adana Museum Inv.-Nr. k. A.

Figurine mit langem Gewand, Kopfbedeckung ursprünglich auf Zapfen aufgesetzt, an der Seite evtl. Spuren eines umgürteten Schwertes. Eine Ansprache des Gottes ist nicht möglich, aufgrund des langen Gewandes ist er zumindest nicht als Wettergott zu interpretieren.

Hethitisch (?), gefunden in eisenzeitlicher Schicht mit weiteren hethitischen Objekten

Literatur: Goldman 1952, 129–133; Goldman u. a. 1956, 342–344, Taf. 45; Bittel 1976a, 332 Kat.-Nr. 176

Abb. s. Bittel 1976a, 164 Abb. 176

120 WÜRFELHAMMERSIEGEL

Tarsus, Gözlukule? (kein Grabungsfund)
Hämatit; Grundfläche 2,5 cm × 2,3 cm; H (ges.) 3,9 cm
Oxford, Ashmolean Museum Inv.-Nr. 1889.398

Würfelhammersiegel mit fünf Bildflächen, angeblich aus Tarsus

1: links thronende Göttin (?) mit Spitzmütze, Vogel, Dreizack, Schale vor Mund, davor Adorant mit vor Brust erhobener Hand, Stab und Spitzmütze;

2: links: vogelköpfiger Libierender, Altar, hieroglyphenluwische Zeichen, rechts thronende Gottheit mit dreistrahligem Blitz(?)bündel, flacher Kappe, darüber geflügelte Sonnenscheibe; Seitenwange des Throns mit Darstellung;

3: rechts thronende Gottheit mit Greifvogel und Hase in der vorgestreckten Hand auf Klappstuhl und vor Altar mit Aufbau, Lebenszeichen;

4–5: Libationsszene vor Altar und thronender Gottheit in langem Gewand mit scheinbar leicht erhöhtem Sesselrücken. Oberhalb ist eine geflügelte Sonnenscheibe, in den Händen hält die Gottheit Blitzbündel und eine an den Mund geführte Schale; 4: links Adorant mit erhobnem Stab (?), Lebenszeichen anstelle des Altars, rechts thronende Gottheit mit Spitzmütze auf Hocker, Tier in der rechten Hand, Schale in der linken; 5 (Unterseite): umlaufendes Flechtbandmuster, links thronende Gottheit, Objekt in den Händen, davor Adorant in kurzem Gewand.

Provenienz: vor 1920 Ankauf Sammlung Chester, Publikation 1920.

Althethitisch (ca. 1650–1530)

Literatur: Hogarth 1920, 38 Kat.-Nr. 196; Bossert 1942, Taf. 692–696; Akurgal 1976, 114; Canby 2002, 182; (Umzeichnung s. z.B. Boehmer – Güterbock 1987, 54 Abb. 39)

Abb. s. Akurgal 1976, Taf. 52

121 STEINERNER TISCH

Tell Aĉana, Alalaĉ
Basalt; H 89,0 cm; Grundfläche 48,0 cm × 48,0 cm
Antakya Museum Inv.-Nr. k. A.
Grabungs-Nr. AT/39/287

Undatiert; Späte Bronzezeit? eher postgroßreichszeitlich

Literatur: Woolley 1955, 243; Haas 1994, 515

Steinerner Block, der auf allen vier Seiten im Relief mit der Darstellung eines Tisches mit als Vogelköpfen (Schwanenköpfe?) endenden Beinen dekoriert ist.

Abb. s. Woolley 1955, Taf. 52 a

122 SIEGELUNG DES ŠAĤURANUWA

Tell Meskene, Emar
Ton; H 1,7 cm; B 3,0 cm
Damaskus, Nationalmuseum?
Grabungs-Nr. (Tafel) Msk 73.272

Šaĥuranuwa, König von Karkemiš, Vater des Ini-Teššup, (Zeitgenosse Ĥattušilis III., dieser ca. 1265–1240)

Literatur: Beyer 2001, 45 f. A 1; Bonatz 2007a, 129

Darstellung mit verschiedenen Gottheiten, u. a. dem Sonnengott und Mischwesen, Siegel des Šaĥuranuwa, König von Karkemiš, vergleichbar mit Ini-Teššup-Siegeln (**PM-Nr. 112. 113**).

Abb. s. Beyer 2001, 45 A 1

123 SIEGELUNGEN DES ĤEŠMI-TEŠŠUP

Tell Meskene, Emar
Ton; H (1) 1,2 cm; B (1) 2,8 cm; H (2) 1,0 cm; B (2) 2,5 cm
Damaskus, Nationalmuseum?
Grabungs-Nr. (Tafel) Msk 73.57/Msk 73.1001

Ĥešmi-Teššup, Bruder des Ini-Teššup, (Zeitgenosse Tutĥalijas IV., dieser ca. 1240–1210)

Literatur: Beyer 2001, 49 f., Bonatz 2007a, 129

Darstellung von Göttern und Mischwesen sowie dem Siegelinhaber Ĥešmi-Teššup, Bruder des Ini-Teššup. Zwei sehr ähnliche Varianten, beide vergleichbar mit Ini-Teššup-Siegeln.

Abb. s. Beyer 2001, 49 f. A 4 a. b

124 SIEGELUNG DES ITÜR-DAGAN A 78

Tell Meskene, Emar
Ton; L 2,3 cm; H 1,0 cm
Damaskus, Nationalmuseum?
Museum Inv.-Nr. (Tafel) ME13

Darstellung eines Gottes auf Hirschen in Schrittstellung nach links, in der linken Hand ein Greifvogel, rechte Hand unklar. Zweigeteilter Rest des Bildes, unten: Stier und Löwe in Konfrontation; gedrehtes Band als Teiler, oben: hieroglyphenluwische Beschriftung; Adorant mit langem Gewand, Blick nach rechts, Hand er-

hoben, Stab?/stilisierte ausgeschüttete Flüssigkeit?, davor eine stilisierter Altar mit drei Püscheln. Siegelinhaber Itūr-Dagan und in Nachfolge sein Sohn Ba'al-malik.

Jüngerer Großreich (ca. 1350–1180)

Literatur: Beyer 2001, 94 f.; Strupler 2012, 10

Abb. s. Beyer 2001, 94 A 78

125 ELFENBEINPLAKETTE

Tell el-Mutesellim, Megiddo
Elfenbein; H ca. 10,0 cm; B ca. 11,0 cm; T 1,2 cm
Chicago, Oriental Institute OIM Inv.-Nr. A22292

Platte mit figürlichen Darstellungen, insgesamt verteilt auf sechs Register. Im obersten Register zwei geflügelte Sonnenscheiben, jeweils unter dem Zentrum der Sonnenscheibe eine nach links bzw. rechts blickende (Sonnen-)Gottheit im langen Gewand und Symbol in der Hand. Gestützt werden die Spitzen der Flügel durch doppelköpfige Mischwesen im kurzen Gewand. In den Zwischenräumen blicken Berggötter im Schuppenrock, vogelköpfige und stierköpfige Mischwesen, Sphingen frontal aus dem Bild. Im untersten, sechsten Register Stiere mit gesenktem Kopf im Profil und wechselnder Blickrichtung.

Provenienz: Fundteilung.

Jüngerer Großreich (ca. 1350–1180)

Literatur: Alexander 1991, 161–182; Savaş 2008, 670; <<https://oi-idb.uchicago.edu/id/3fdd1f57-9b35-44c9-9078-4383b7850925>> (30.10.2022)

Abb. s. Savaş 2008, 680 Abb. 10; <https://oi-idb-static.uchicago.edu/multimedia/16378/D.%20019152_A22292_MG_4023.1920x1200.jpg> (30.10.2022)

126 GÖTTERSTATUETTE

Tiryns, Griechenland
Bronze; H 7,0–8,8
Athen National Museum, Inv.-Nr. 1582

Gottheit in Schrittstellung mit erhobenem rechten Arm, Spitzmütze mit Pommel, Zapfen unter den Füßen für Aufstellung.

Fundumstände Späthelladisch III C (12. Jh.), stilistisch Großreich (ca. 1530–1180)

Literatur: Canby 1969, 141–149; Seeden 1980, 127 f.; Akdeniz 2004, 39; Aruz 2008, 177 Kat.-Nr. 102

Abb. s. Canby 1969, Taf. 38

127 STIERKOPF

Tokat
Keramik, bemalt; H 15,8 cm
Ankara AAM Inv.-Nr. 8405

Kopf eines Stieres (Gefäß?).

Älteres Großreich (ca. 1530–1350)

Literatur: N. Özgüç 1956, 53–56; Bittel 1976a, 331 Kat.-Nr. 157; Aruz 2008, 189 Kat.-Nr. 114

Abb. s. Bittel 1976a, 152 Abb. 157

128 RELIEFKERAMIK MIT GABENBRINGERN

Yazılıkaya
Keramik; H 6,8 cm; B 7,3 cm
Museum k. A.
Grabungs-Nr. 100/m

Fünf nach rechts schreitende Männer mit breitem Gürtel und halbrunden Mützen, die erste, dritte und fünfte Person hält je zwei Schnabelkannen in den Händen, die vierte eine Schnabelkanne und greift sich mit der freien Hand an die rechte Schulter und die zweite Person ist klatschend

dargestellt. Bei den Schuhen handelt es sich nicht um Schnabelschuhe.

Althethitisch bis Älteres Großreich (ca. 1650–1350?)

Literatur: Bittel 1955, 31 f.; Hauptmann 1975b; Naumann 1975b, 194; Boehmer 1983, 44 f. Taf. 19; 20, 61

Abb. s. Bittel 1955, 31 Abb. 14

129 STREUFUND EINES SIEGELS

Yazılıkaya, Quadrant Y-Z/26 (kein Grabungsfund)
Hämatit; H (Griff mindestens) 3,8 cm; H (Siegel) 2,4; Dm (Siegel) 2,6 cm
Museum k. A.
Grabungs-Nr. k. A.

Libationsszene vor einer thronenden Gottheit, die auf einem Thron mit hoher Lehne sitzt.

Älteres Großreich (ca. 1530–1350)

Literatur: Otto 1941, 156–168

Abb. s. Otto 1941, 156 Abb. 64 (Bogh. Ph. 180/i + 180/i 1, 2, 3)

130 SOLITÄRE GÖTTERDARSTELLUNG

Yeniköy
Steatit; H 6,3 cm
Ankara AAM Inv.-Nr. 12467

Steatitstele mit Darstellung des Schutzgottes der Wildflure auf Hirsch mit gehörnter Spitzmütze, Krummstab über Schulter und Vogel in rechter Hand.

Jüngeres Großreich (ca. 1350–1180)

Literatur: Bittel 1976a, 335 Kat.-Nr. 247; van Loon 1985, 33

Abb. s. van Loon 1985, Taf. 42 b

131 GÖTTERSTATUETTE

Unbekannt

Silber, Kopfbedeckung aus Goldfolie; H 4,3 cm; B (max.) 2,0 cm; 9,02 g

Ankara AAM Inv.-Nr. 10.1.97

Darstellung eines männlichen Gottes, Tahsin Özgüç interpretiert den Dekor auf dem Rock als Bergschuppen, am Rücken eine Öse, unter dem Kinn möglicherweise ein kleiner Bartansatz.

Provenienz: Erwerb des Ankara AAM 1997?, Fundort unbekannt.

Großreich (ca. 1530–1180)

Literatur: T. Özgüç 1999, 23–28

Abb. s. T. Özgüç 1999, Taf. 9. 11

132 NACKTES KIND

Unbekannt

Bergkristall; H 6,9 cm; B 2,7 cm; T 1,9 cm

Baltimore, Walters Art Gallery Inv.-Nr. 42.360

Beide Arme vorgestreckt, ob es Genitalien gab, ist aufgrund eines Ausbruchs nicht mehr zu entscheiden.

Provenienz: 1926 Ankauf durch Henry Walters, Baltimore bei Dikran Kelekian, New York und Paris; seit 1931 Baltimore, Walters Art Museum.

Großreich (ca. 1530–1180) [Onlinekatalog: 16. Jh. Sri Lanka/Goa]

Literatur: Canby 1989, 53–57; <<http://art.thewalters.org/detail/30289/figurine-of-a-child/>> (30.10.2022)

Abb. s. Canby 1989, Taf. 7, 1–4

133 GÖTTERPAAR

Unbekannt

Silber; H 4,9 cm; B 2,4 cm; T 1,5 cm

Baltimore, Walters Art Gallery Inv.-Nr. 57.971

Darstellung von zwei männlichen Gottheiten in Schrittstellung und Spitzmütze, Arme mit geballten Fäusten am Körper langgestreckt.

Aufgrund der stilistischen Merkmale (Gesicht zu breit, Falten des kurzen Rocks wellig), der Form (Zweier-Männer-Gruppe nicht bekannt, Standfläche sonst nur bei ›Anhängern‹) und der plumpen technischen Ausführung trotz hochwertigem Material (Silber) besteht Zweifel an der Authentizität.

Provenienz: 1898 Comte Michel Tyskiewicz Sammlungsverkauf Hôtel des Commissaires-Priseurs, Paris Dikran Kelekian, Paris und New York; 1909 Ankauf Henry Walters, seit 1931 Baltimore, Walters Art Museum.

Großreich (ca. 1530–1180) oder rezente Imitation

Literatur: Canby 1974, 35; <<http://art.thewalters.org/detail/7370/pair-of-dieties/>> (30.10.2022)

Abb. s. <<http://art.thewalters.org/detail/7370/pair-of-dieties/>>

134 SOG. TARKONDEMOS SIEGEL

Unbekannt

Silber; Dm 4,2 cm; H 1,0 cm

Baltimore, Walters Art Gallery Inv.-Nr. 57.1512

Kopie: BM 117907

Herrscher im langen Gewand mit einem vorderen Horn an der Kappe und Speer/Stab in der rechten Hand, Fransen an den Gewandsäume; Lesung als Tarkasnawas von Mira, vgl. Karabel (**I-Nr. 42**) und Torbalı (**I-Nr. 59**).

Provenienz: ca. 1850 »gefunden« in Smyrna; Ankauf Iovanoff, Istanbul; Ankauf Dikran Kelekian, New York und Paris; Ankauf durch Henry Walters, Baltimore 1925, seit 1931 Baltimore, Walters Art Museum.

Tarkasnawas von Mira, Zeitgenosse von Tutḫalija IV. (1240–1210) oder post-Großreich (nach 1180). Der Gebrauch des Großkönigstitels könnte auf post-Großreich verweisen, aber bereits Hawkins 1998a, 20 f. argumentiert für parallele Verwendung des Titels vor dem Ende des Großreichs.

Literatur: Sayce 1882, 294–308; Bittel 1976a, 333 Kat.-Nr. 185; Hawkins 1998a, 1–31; <<http://art.thewalters.org/detail/5130/seal-of-tarkummuwa-king-of-mera>> (30.10.2022)

Abb. s. <<http://art.thewalters.org/detail/5130/seal-of-tarkummuwa-king-of-mera>>; Bittel 1976a, 168 Abb. 185 (Siegelung)

135 GÖTTERSTATUETTE

Sidon, Libanon?

Bronze; Komposittechnik; mit Goldfolie belegt;

H 14,7 cm

Staatliche Museen zu Berlin, Vorderasiatisches Museum
Inv.-Nr. VA 04853

Schreitender Mann (Kopfbeckung nicht erhalten) mit kurzem Wickelrock mit Fransensaum und Kragen oder Halschmuck, Brustwarzen abgebildet; Arme angezapft, der rechte in angewinkelter Position ist erhalten; Ohrstecker.

Provenienz: 1913 Ankauf, angeblich aus Sidon/Libanon.

Großreich (ca. 1530–1180)

Literatur: Kunst- und Ausstellungshalle der Bundesrepublik Deutschland 2002, 347 Kat.-Nr. 119; Akdeniz 2004, 33; Aruz 2008, 179 Kat.-Nr. 104

© Staatliche Museen zu Berlin – Vorderasiatisches Museum
(Foto: Olaf M. Teßmer)

136 SOG. FIGURINEN EINES MUSIKANTEN

Unbekannt

Bronze; VA 07222: H 10,6 cm; B 2,9 cm; T 3,4 cm; Standfläche 3,1 cm × 2,2 cm. – VA 07223: H 11,7 cm; B 3,0 cm; T 4,4 cm; Standfläche 3,1 cm × 2,3 cm

Staatliche Museen zu Berlin, Vorderasiatisches Museum
Inv.-Nr. VA 07222, VA 07223/VA 01150

Stehende Figurinen mit Rahmentrommel/Becken in den Händen. In der Literatur VA 07222 gedeutet als hethitischer Musikant aus Boğazkale, Ḫattuša (Schuol 2004a, 68). Die Figur gleicht VA 07223 (Abb. rechts), deren rechte Hand durchbohrt ist (Halterung für Waffen?), sehr flache Ausarbeitung des Körpers, eher Levante als hethitisch, ohne passende Vergleiche.

Provenienz: 1913 Ankauf, Feiler, Würzburg.

Großreich?/Späte Bronzezeit (ca. 1530–1180)

Literatur: Weber 1920, 18 f.; Schuol 2004a, 68



© Staatliche Museen zu Berlin – Vorderasiatisches Museum, Archiv; s. auch Schuol 2004a, Taf. 10, 33.2;

137 STIERFIGUR

Unbekannt

Keramik, rot; H 35,0 cm; B 22,0 cm; L 69,8 cm

Staatliche Museen zu Berlin, Vorderasiatisches Museum
Inv.-Nr. VA 14593/VA 02664

Stehende Stierfigur aus Keramik mit eingeritztem Dekor, Beine abgebrochen, innen hohl, auf der Brust, an den Ohren und auf dem Nacken regelmäßig kleine Löcher (zur Befestigung eines Gegenstands?) und Maul als Öffnung gearbeitet, im Genick der Ansatz eines Griffes oder Höckers, der abgebrochen ist, ein Gegenstück konnte nicht erkannt werden. Die Hinter- und Unterseite sind ohne roten Überzug. Der Rest des Geschlechtsorgans ist erkennbar.

Provenienz: 1890 Ankauf.

Älteres Großreich (ca. 1530–1350)

Literatur: Bittel 1976a, 152. 331 Kat.-Nr. 158



© Staatliche Museen zu Berlin – Vorderasiatisches Museum (Foto: Christa Begall)

138 STEMPELSIEGEL



© Staatliche Museen zu Berlin – Vorderasiatisches Museum (Foto: Olaf. M. Teßmer); s. auch Jakob-Rost 1975, 41 Abb. 74; Canby 2002, 200 Abb. 32

Unbekannt

Stein, schwarz; H 2,9 cm; Dm 3,3 cm

Staatliche Museen zu Berlin, Vorderasiatisches Museum
Inv.-Nr. VA 03837 (Canby 2002 falsch als VA 08377)

Stempelsiegel mit der Darstellung einer Thronenden mit Stern und insg. acht Einzelfiguren von Göttern, teils stehend, teils sitzend. Auf dem zentralen Stempel Flechtband, in den Zwischenräumen hieroglyphenluwische Zeichen

Provenienz: 1911 Geschenk, angeblich aus Boğazkale oder Alaca Höyük.

(Frühes) Althethitisch (ca. 1650–1600)

Literatur: Jakob-Rost 1975, 40 Kat.-Nr. 74; Canby 2002, 178; Dinçol – Dinçol 2008a, 3

139 FRAGMENT EINES MUSIKINSTRUMENTS (?) – ›SCHWANENGÖTTIN‹; MÖBELTEIL



Unbekannt, Ephesos?

Elfenbein; H 22,5 cm

Staatliche Museen zu Berlin, Antikensammlung, Inv.-Nr. ANT 1964.36

Elfenbeinstatuelette einer Frau mit Polos und faltigem Gewand, langer Zopf, vergleichbar mit einer weiteren silbernen Statuette aus Bayındır, Tumulus D, heute Antalya Museum 1.21.87 (s. Şare 2010, 58 Abb. 5), vgl. auch Kebe (I-Nr. 48).

Provenienz: 1964 Ankauf.

2. Hälfte 7. Jh. (Mellink 1981: Jüngerer Großreich)

Literatur: Mellink 1981, 47–55; Seeher 2011, 25 Abb. 15; <<https://id.smb.museum/object/676851>> (30.10.2022)

© Staatliche Museen zu Berlin – Antikensammlung (Foto: Johannes Laurentius) CC BY-NC-SA 4.0; s. auch Seeher 2011, 25 Abb. 15

140 ›TYSZKIEWICZ-ROLLSIEGEL‹

Unbekannt

Hämatit; H (ges.) 5,8 cm

Boston, Museum of Fine Arts, Inv.-Nr. 98.706

Kombination von Roll- und Stempelsiegel; v.l.n.r. Schleier-hebende *IŠTAR* (?) über Löwen, Gott mit Fuß auf am Boden liegender Person, zwischen zwei weiteren Personen ein auf einer Art Bett Liegender (Toter?/Kranker?) mit aufsteigenden Linien. Am Boden Geschirr, ein weiterer Mensch hebt die Arme im Kniefall, hält ein Fischskelett über den Kopf. Thronende Gottheit mit Insignien, Doppellöwenaltar aus antithetisch angeordneten Löwen, doppelköpfiger Gott *ISIMU*?, alle auf Standlinie, unter der sich wiederum ein Liegender und Gefäße befinden. Rechts zwei weitere Gottheiten im Falbelgewand und eingeführter Herrscher. Oben Schlaufen-, unten doppeltes Spiralbandmuster. Auf Stempel: Köpfe von Menschen und Tieren sowie gehörntes Dreieck (Heilssymbol?). Angeblich auf Zypern gefunden.

Provenienz: 1898 Count Michel Tyszkiewicz Sammlung Verkauf, Paris, Hotel des Commissaires-Priseurs, 9 rue Drouot, Paris, June 8–10, 1898 (Katalog von W. Froehner, 80 f. Nr. 241 Taf. 27), dort erworben durch E. P. Warren; von E. P. Warren Verkauf an Boston Museum of Fine Arts.

KÄRUM-Zeit II? (ca. 1930–1830); laut Literatur 17. Jh.

Literatur: Bittel 1976a, 331 Kat.-Nr. 150–152; Boehmer – Güterbock 1987, 36–38; Canby 2002, 197 Abb. 30 a. b; 198 Abb. 30 c; <<https://collections.mfa.org/objects/186675/stampcylinder-seal-the-tyszkiewicz-seal>> (30.10.2022)

Abb. s. <<https://collections.mfa.org/objects/186675/stampcylinder-seal-the-tyszkiewicz-seal>>; Boehmer – Güterbock 1987, 38 Abb. 24 a

141 STEPELSIEGEL

Unbekannt

Hämatit; H 1,9 cm; Dm 3,1 cm

Dresden, Albertinum, Inv.-Nr. ZV 1769

In Form eines niedrigen Zylinders, etwa mittig längs durchbohrt. Äußerer Ring Libationsszenen. Mit auf Klappstuhl thronender Gottheit, Vogel auf der Hand, rechte Hand mit Schale vor Mund, davor Altar mit Aufbau, libierender Vogelköpfiger, Würdenträger mit Schale in der rechten Hand, Mischwesen, kniend, um geflügelte Sonnenscheibe herum angeordnet, stehende Person. Zweite thronende Gottheit auf Podest, rechte Hand vorm Mund, linke nicht erhalten, Altar?, libierender Vogelköpfiger, dahinter Person mit langem Stab/Lanze?, Hieroglyphen u. a. CERVUS. Mittig Hieroglyphen, mittlerer Ring Wechsel zwischen Heils- und Lebenszeichen, Rosette.

Provenienz: 1899 aus griechischem Privatbesitz in Kayseri, Osmanisches Reich, erworben durch Albert L. Long, Konstantinopel (1. Rechnung vom 24.05.1899).

Ende Älteres Großreich (ca. 1430–1380); laut Literatur ca. spätes 15. Jh., Anfang 14. Jh.

Literatur: Boehmer – Güterbock 1987, 57; zur Datierung: Herboldt 2005, 45 f.



© Skulpturensammlung Dresden; s. auch Taracha 2012b, 112 Abb. 7

142 WEIBLICHES DOPPELIDOL, NACKT

© Museum für Kunst und Gewerbe Hamburg (Foto: Maria Thrun)

Unbekannt

Bergkristall; H 5,6 cm; B 2,8 cm; T 2,2 cm

Hamburg, Museum für Kunst und Gewerbe, Inv.-Nr. 1965.65

Nackte, weibliche Person, Hände auf die Brust gelegt, Beine gerade, Schamdreieck ausgearbeitet, ab Knien nicht erhalten, große Augen. Auf dem Kopf könnte eine Kappe aus anderem Material gewesen sein, Ansätze sichtbar. Zwei Ansichtsflächen, hintere schlecht erhalten.

Vergleich aus der Frühen Bronzezeit: eine Statuette aus Ton, Alaca Höyük Grabungs-Nr. 7027. – Vergleich spätes Neolithikum: Çatal Höyük, Schicht VI, ca. 6500 v. Chr., Ankara AAM Inv.-Nr. 79.452.65, schwarzer Stein, H 15,5 cm (Mellaart 1967, Taf. 80 und 82, s. auch Badisches Landesmuseum Karlsruhe 2007, 323 Kat.-Nr. 236). Neolithikum ist aufgrund der Mohsschen Härte 7 für Bergkristall [Obsidianwerkzeuge haben 5,5] auszuschließen.

Aufgrund der Haltung eher vorgeschichtlich.

Provenienz: 1965 Erwerb von Mohamed Yeganeh in Frankfurt a.M.

Frühe Bronzezeit?; in Literatur Diskussion, ob Großreich

Literatur: Hofmann 1973, 215 f.; Kunze 2010, 99–101 Kat.-Nr. 4.8; Yalçın – Yalçın 2013, 38–49

143 GÖTTERDARSTELLUNG

© The Trustees of the British Museum CC-BY-NC-SA 4.0; s. auch Bittel 1976a, 159 Abb. 168

Unbekannt

Gold; H 3,94 cm; B 1,25 cm

London, British Museum, BM 126389, Reg.-Nr. 1939,0610.1

Gott mit Spitzmütze und Wulstmantel, Stab (scheinbar nicht krumm, British Museum online: Keule) in der rechten Hand; Öse im Rücken.

Provenienz: 1939 Ankauf von James Steward.

Großreich (ca. 1530–1180)

Literatur: Bittel 1976a, 332 Kat.-Nr. 168; Tait 1976, 208 Kat.-Nr. 336; Kulaçoğlu 1999, 127; <<https://www.britishmuseum.org/collection/image/328526001>> (30.10.2022)

144 GÖTTERDARSTELLUNG

Unbekannt

Kupfer; H 4,76 cm

London, British Museum, BM 130661, Reg.-Nr. 1948,1117.1

Darstellung einer Person mit Stirnband, angewinkelt erhobenen rechten Arm und in die Seite gestütztem linken. In Stil (weiche Übergänge) und Form (in Hüfte gestemmter Arm) untypisch für hethitisches Werk.

Provenienz: 1948 erworben in Berkeley Galleries.

Großreich (ca. 1530–1180)

Literatur: <<https://www.britishmuseum.org/collection/image/1561260001>> (30.10.2022)



© The Trustees of the British Museum CC-BY-NC-SA 4.0

145 GÖTTERDARSTELLUNG

Unbekannt

Kupfer; H 12,7 cm; B 2,9 cm

London, British Museum BM 134926, Reg.-Nr. 1967,0623.1

Stehende Gottheit mit Gürtel und Dolch, hohe behörnte Spitzmütze, Beine geschlossen, Zapfen

Provenienz: 1967 erworben von Dr. Hugo Weissmann.

Großreich (ca. 1530–1180)

Literatur: Seeden 1980, 129 Kat.-Nr. 1825; <<https://www.britishmuseum.org/collection/image/165136001>> (30.10.2022)



© The Trustees of the British Museum CC-BY-NC-SA 4.0

146 STEMPELSIEGEL

Unbekannt

Hämatit; Dm 3,3 cm; H 3,0 cm

London, British Museum BM 135063, Reg.-Nr. 1968,1216.2

Vogelköpfiges Wesen libiert vor thronender Gottheit mit Spitzmütze und Krempe, dreifache Wiederholung der Szene; Hieroglyphen und Flechtbandmuster

Provenienz: 1968 Ankauf bei dem Händler J. C. Cohn.



© The Trustees of the British Museum CC-BY-NC-SA 4.0

Althethitisch (ca. 1650–1530)

Literatur: <https://www.britishmuseum.org/collection/object/W_1968-1216-2> (30.10.2022)**147 HIRSCHRHYTON**

© New York, Metropolitan Museum of Fine Arts; s. auch Umzeichnung Taracha 2012b, 113 Abb. 6

Unbekannt

Silber mit Goldeinlage; H 18,0 cm

New York, Metropolitan Museum of Fine Arts, Accessions Nr. 1989.281.10

Gefäß in Form eines auf den Vorderläufen knienden, wohl zahmen Hirsches, Hals mit geflochtenem Band geschmückt. Unterhalb des Gefäßrandes ein Band mit einer Libationsszene vor dem auf einem Hirsch stehenden (Bild des) Schutzgott(es) der Wildflure – Kurunta – in kurzem Gewand mit kurzem Krummstab und Greifvogel auf dem

Arm. Hinter ihm sitzt auf einem Klapphocker eine Person im langen Gewand mit Spitzmütze, ebenfalls mit Greifvogel auf dem linken vorgestreckten Arm. In der rechten Hand hält sie eine Schale. Zwischen ihnen steht ein pilzförmiger Altar. Die hintere Gottheit wird als die Göttin Ala interpretiert, auch wenn die spitze Kopfbedeckung statt der Radhaube zur Diskussion der Wiederholung des Kurunta als präsenste Gottheit und nicht als Götterbild geführt hat.

Hinter der Ala stecken zwei Speere im Erdboden, ein Köcher und eine Jagdtasche hängen an, ein erlegter Hirsch liegt unter einer Pflanze, die palmenartig die Blätter angeordnet hat. Vor dem Gott auf dem Hirsch steht eine menschliche Person, die aus einer Schnabelkanne libiert und die die linke Hand zum Gebetsgestus erhoben hat. Dahinter befinden sich zwei weitere Adoranten. Der mittlere hält entweder ein Schlaginstrument oder ein rundes Brot in die Höhe, der hintere kniet und präsentiert eine weitere Kanne.

Beischriften: auf Hirsch ^oCERVUS, ^oKurunti(ja) ^oLAMMA LÍL = *gimraš* ^oLAMMA = ^oAlá (DEUS, FILIA). *461 (the Tutelary God or the Stag-god/Kurunti(ya) of the Countryside); sitzend.

Aufgrund des Handlings am Henkel dürfte das Gefäß zum Trinken und nicht zum Libieren gedient haben.

Provenienz: 1965 Ankauf Egon Beckenbauer, München; davor Kunstmarkt Istanbul?; 1966 Sammlung Norbert Schimmel, New York; 1970 Leihgabe an Metropolitan Museum (Loan-Nr. 1970.73.3, Loan-Nr. 1973.48, Loan-Nr. 1983.119.1). 1989 Geschenk des Norbert Schimmel Trust.

Großreich (ca. 1530–1180)

Literatur: Alp 1988, 19–23; Güterbock 1989c, 1–5; <<https://www.metmuseum.org/art/collection/search/327399?ft=1989.281.10&offset=0&pp=40&pos=1>> (30.10.2022)

148 RHYTON IN FORM EINES STIERES

Unbekannt

Silber; 18,01 cm × 12,8 cm × 21,49 cm

New York, Metropolitan Museum of Fine Arts, Accessions Nr. 1989.281.11

Gefäß in Form eines auf den Vorderbeinen knienden Buckelstieres. Ob sich wie beim Hirschrhyton (**PM-Nr. 147**) ein Fries am Rand mit einer Darstellung befunden hat, kann nicht festgestellt werden, da der Rand und der Henkel ergänzt sind. Es ist jedoch damit zu rechnen.

Auch dieses Gefäß wurde wie das Hirschrhyton zum Trinken und nicht zum Libieren gebraucht.

Provenienz: 1965 Ankauf Egon Beckenbauer, München; davor Kunstmarkt Istanbul?; 1966 Sammlung Norbert Schimmel, New York; 1983 Leihgabe an Metropolitan Museum (Loan-Nr. 1983.119.2). 1989 Geschenk des Norbert Schimmel Trust.

Großreich (ca. 1530–1180)

Literatur: T. Özgüç 1974, 963–965; <<https://www.metmuseum.org/art/collection/search/327400?ft=1989.281.11&offset=0&rpp=40&pos=1>> (30.10.2022)



© New York, Metropolitan Museum of Fine Arts

149 THRONENDE GÖTTIN MIT KIND AUF DEN KNIEN

Unbekannt

Gold; H 4,3 cm; B 1,7 cm; T 1,9 cm

New York, Metropolitan Museum of Fine Arts, Accessions Nr. 1989.281.12

Sitzende Göttin mit Strahlenkranz, Schale und abgebrochenem Zapfen in den Händen sowie Kind auf Knien. Thron mit Löwenpranken, keine Lehne. Form eines Anhängers. Ob die Standplatte zum Original gehört, erscheint fraglich.

Provenienz: 1965 Ankauf Egon Beckenbauer, München; 1966 Sammlung Norbert Schimmel, New York; 1983 Leihgabe an Metropolitan Museum (Loan-Nr. 1983.119.3). 1989 Geschenk des Norbert Schimmel Trust.

Großreich (ca. 1530–1180)

Literatur: Bittel 1976a, 332 Kat.-Nr. 173; <<http://www.metmuseum.org/collection/the-collection-online/search/327401>> (30.10.2022)



© B. Hemeier mit freundlicher Genehmigung und Unterstützung des Metropolitan Museum of Fine Art, 30.10.2017

150 STATUETTE EINES GOTTES

Unbekannt
Gold; H 3,9 cm
Paris, Louvre Inv.-Nr. AO 9647

Goldene Darstellung eines Wettergottes mit kurzem Gewand und behörnter Spitzmütze in Anhängerform. Man beachte die große Ähnlichkeit zu London BM 126389 (**PM-Nr. 143**).

Provenienz: 1894 Chantre Expedition.

Großreich (ca. 1530–1180)

Literatur: Bittel 1976a, 159 Kat.-Nr. 167; Kulaçoğlu 1999, 127; <<https://collections.louvre.fr/en/ark:/53355/cl010123028>> (30.10.2022)

Abb. s. Bittel 1976a, 159 Abb. 167

151 FIGURINEN VON MUSIKANTEN

Unbekannt
Louvre: Bronze; H 9,6
Paris, Louvre Inv.-Nr. MNB 398

LINKS: In der Literatur gedeutet als hethitische Musikanten aus Boğazkale, Hattuša. Sitzende Figurinen mit Blasinstrument in den Händen, laut Aussage Schuol 2004a, 68 in Berlin. Ein Exemplar wurde für die Staatlichen Museen zu Berlin, Antikensammlung, Museum für Vor- und Frühgeschichte sowie Vorderasiatisches Museum falsifiziert, heutiger Standort unbekannt. RECHTS: Vergleichbarer Blasinstrumentenspieler, heute Louvre.

Provenienz: Publikation 1920.

Großreich?/eher postgroßreichszeitlich (nach 1180)

Literatur: Weber 1920, 18 f.; Joukowsky 1996, 352; Schuol 2004a, 68; Dinçol 2013, 594

Abb. s. Joukowsky 1996, 352 Abb. 9.6; Schuol 2004a, Taf. 10. 33.1 f.

152 ROLLSIEGEL

Unbekannt
Hämatit; H 4,5 cm; Dm 2,2 cm
Paris, Louvre Inv.-Nr. AO 20138

Darstellung einer Wagenfahrt des Wettergottes im Vogelwagen, die vergleichbar mit Imamkulu ist und anderer tendenziell mythologischen Themen, Berggötter; Beischrift, frontal dargestellte Göttin mit geöffnetem Gewand

Provenienz: vor 1951 Erwerb.

KĀRUM-Zeit II (ca. 1930–1830); Dinçol – Dinçol 2008a, 3 f.: ca. 1680–1650

Literatur: Parrot 1951, 180–190; Dinçol – Dinçol 2008a, 3 f.

Abb. s. Parrot 1951, Taf. 13, 1; 14, 4; Leinwand 1992, 167 Abb. 23 nach Parrot 1951, Abb. 1

153 NACKTES KIND

Unbekannt
 Bergkristall; H 12,2 cm
 Rom, Vatikanische Museen, Glassammlung Inv.-Nr. MS 443

Darstellung eines nackten Kindes, möglicherweise männlich, keine Genitalien, beide Arme vorgestreckt.

Provenienz: vor 1975, k. A., publiziert 1975 als Altbestand.

Großreich (ca. 1530–1180)

Literatur: Fremersdorf 1975, Nr. 995 Taf. 73 a–f; Canby 1989, 53–57

Abb. s. Canby 1989, Taf. 7, 5. 6

154 WÜRFELHAMMERSIEGEL

Unbekannt
 Hämatit; H 2,6 cm; Platte 1,6 cm × 1,6 cm
 Wien, Antikensammlung Inv.-Nr. X 69

Grundfläche ungraviert; Seitenflächen: Thronende auf Hocker vor Altar, Blick nach rechts auf Siegel; Stehender mit Scheibe (Brot?) in den Händen (Blick nach rechts auf Siegel); stehende, weibliche Person mit Haarband und Zeichen (Blick nach rechts auf Siegel); Liegender aus Schnabelkanne (Blick nach links)

Provenienz: Accession vor 1865 für die Kaiserlichen Sammlungen

Althethitisch (ca. 1650–1530)

Literatur: Orthmann 1975, 449 Kat.-Nr. 376 a

Abb. s. Orthmann 1975, Abb. zu Kat.-Nr. 376 a

ABKÜRZUNGSVERZEICHNIS

Außer den auf der Homepage des DAI publizierten Abkürzungen <<https://www.dainst.org/de/web/guest/publikationen/publizieren-beim-dai/richtlinien>> (03.09.2022) werden hier noch folgende verwendet:

AAM	Inventarnummer des Ankara Anadolu Medeniyetleri Müzesi, Ankara
Bo	Grabungsnummer Boğazköy
(ü)GOK	(über) Geländeoberkante
I-Nr.	Katalognummer der Immobilien Objekte
k. A.	keine Angabe
KuT	Inventarnummer für Kuşaklı-Texte
PM-Nr.	Katalognummer der Passiv-Mobilen Objekte
rek.	rekonstruiert
Rs	Rückseite
RS	Ras Šamra (Ugarit) Textnummer
VA	Inventarnummer des Vorderasiatischen Museums SMB-PK, Berlin
VAT	Inventarnummer für Keilschrifttexte des Vorderasiatischen Museums SMB-PK, Berlin
Vs.	Vorderseite

Zusätzliche Abkürzungen von Zeitschriften und Reihen

AAA	Annals of Archaeology and Anthropology, Liverpool
AS	Assyriological Studies
BMECCJ	Bulletin of the Middle Eastern Culture Center in Japan
ChS	Corpus der hurritischen Sprachdenkmäler
CRRAI	Compte rendu de Rencontre Assyriologique Internationale
CTH	E. Laroche, Catalogue des textes hittites (Paris 1971), mit Ergänzungen in RHA 30, 1972, 94–133 und RHA 33, 1973, 68–71; s. jetzt S. Košak – G.G.W. Müller, < hethiter.net/ : Catalog> (31.08.2010)
DBH	Dresdner Beiträge zur Hethitologie
DMOA	Documenta et Monumenta Orientis Antiqui
HdO	Handbuch der Orientalistik
IBS	Innsbrucker Beiträge zur Sprachwissenschaft
JAC	Journal of Ancient Civilisations
JANES	Journal of the Ancient Near Eastern Society of Columbia University
JANER	Journal of Ancient Near Eastern Religion
KBo	Keilschrifttexte aus Boghazköi, Berlin
KUB	Keilschrifturkunden aus Boghazköi, Berlin
OBO	Orbis Biblicus et Orientalis
Orbis	Orbis. Bulletin international de documentation linguistique
OLA	Orientalia Lovaniensia Analecta
MVAeG	Mitteilungen der Vorderasiatischen/Vorderasiatisch-Aegyptischen Gesellschaft
Nabu	N.A.B.U. Nouvelles Assyriologiques Brèves et Utilitaires
NEA	Near Eastern Archaeology, Boston
PIHANS	Publications de l'Institut historique-archéologique néerlandais de Stamboul, Uitgaven van het Nederlands Historisch-Archaeologisch Instituut te Istanbul

RGTC	Répertoire Géographique des Textes Cunéiformes
THeth	Texte der Hethiter
TUAT	Texte der Umwelt des Alten Testaments
VS NF	Vorderasiatische Schriftdenkmäler der Staatlichen Museen zu Berlin. Neue Folge

Abkürzungen der zitierten Literatur

A

- Abou Assaf 1990** A. Abou Assaf, Der Tempel von 'Ain Dara (Mainz 1990)
- D'Agostino u. a. 2015** A. D'Agostino – V. Orsi – G. Torri (Hrsg.), Sacred Landscapes of Hittites and Luwians. Proceedings of the International Conference in Honour of Franca Pecchioli-Daddi, Florence, February 6th – 8th 2014 (Florenz 2015)
- Akar Şahingöz u. a. 2015** S. Akar Şahingöz – B. A. Akbulut – E. Örgün, Nutrition and Culinary Culture in the Hittites Period / Hititler Döneminde Beslenme ve Mutfak Kültürü, in: 3. Uluslararası Halk Kültürü Sempozyumu, 08–10 Ekim 2015 (Ankara 2015) 389–395
- Akdeniz 2004** E. Akdeniz, Kuşadası Kadıkalesi Kazısında Bulunan Bir Hitit Heykelçigi, Olba 9, 2004, 21–56
- AK Innenraumlufthilfe BMLFUW 2015** Arbeitskreis Innenraumlufthilfe am Bundesministerium für Land- und Forstwirtschaft, Umwelt und Wasserwirtschaft Österreich (Hrsg.), Leitfaden Gerüche in Innenräumen. Sensorische Bestimmung und Bewertung (Wien 2015) <http://www.innenraumanalytik.at/pdfs/leitfaden_gerueche2.pdf> (03.09.2022)
- Aksakal online** E. Aksakal, Alacahöyük kabartmaları ve kullanım yerleri, <http://www.academia.edu/download/30386156/ALACAHÖYÜK_KABARTMALARI_VE_KULLANIM_YERLERI.docx> (03.09.2022)
- Akurgal 1961** E. Akurgal, Die Kunst der Hethiter (München 1961)
- Akurgal 1976** E. Akurgal, Die Kunst der Hethiter² (München 1976)
- Akurgal – Alkım 1974** E. Akurgal – U. B. Alkım (Hrsg.), Mansel'e Armağan (Ankara 1974)
- Akurgal u. a. 1992** E. Akurgal – H. Ertem – H. Otten – A. Süel (Hrsg.), Hittite and other Anatolian and Near Eastern Studies in Honour of Sedat Alp (Ankara 1992)
- Alaura 2005** S. Alaura, Fleh- und Unterwerfungsgesten in den hethitischen Texten, Aof 32, 2, 2005, 375–385
- Alexander 1968** R. L. Alexander, The Mountain-God at Eflatun Pinar, Anatolica 2, 1968, 7–88
- Alexander 1986** R. L. Alexander, The Sculpture and Sculptors of Yazılıkaya (Newark 1986)
- Alexander 1989** R. L. Alexander, A Great Queen on the Sphinx Piers at Alaca Höyük, AnSt 39, 1989, 151–158
- Alexander 1991** R. L. Alexander, Şauşga and the Hittite Ivory from Megiddo, JNES 50, 2, 1991, 161–182
- Alexander 1993** R. L. Alexander, The Storm-god at Yazılıkaya. Sources and Influences, in: Mellink u. a. 1993, 1–12
- Alexander 1998** R. L. Alexander, Contributions to the Interpretation of the Fıraktın Reliefs, in: Alp – Süel 1998, 15–20
- Alexander 2002** R. L. Alexander, The Storm-God at 'Ayn Dara, in: Yener – Hoffner 2002, 11–20
- Alkım 1974** U. B. Alkım, Yeşemek Taşocağı ve Heykel Atölyesinde Yapılan Kazı ve Araştırmalar, TTKY 5, 32 (Ankara 1974)
- Alp 1961/1962** S. Alp, Eine hethitische Bronzestatue und andere Funde aus Zara bei Amasya, Anatolia 6, 1961/1962, 217–243
- Alp 1973** S. Alp, Eine weitere Hieroglypheninschrift aus Emirgazi und ein Rollsiegel mit Hieroglyphenlegenden aus dem Gebiet von Adiyaman, südöstlich von Malatya, in: Neu – Rüter 1973, 11–15
- Alp 1974** S. Alp, Eine neue hieroglyphenhethitische Inschrift der Gruppe Kizıladağ-Karadağ aus der Nähe von Aksaray und die früher publizierten Inschriften derselben Gruppe, in: Bittel u. a. 1974, 17–27
- Alp 1982** S. Alp, Hititlerin Dinsel Törenlerinde Kullanılan Temizlik Maddesi Tuḫḫuešsar Üzerinde Bir İnceleme [Une étude sur la Matière à Nettoyer (Tuḫḫuešsar) dont Faisaient Usage les Hittites dans les Cérémonies Religieuses], Belleten 46, 1982, 247–259
- Alp 1983a** S. Alp, Beiträge zur Erforschung des hethitischen Tempels, Kultanlagen im Lichte der Keilschrifttexte, Neue Deutungen, TTKY 6, 23 (Ankara 1983)
- Alp 1983b** S. Alp, Die Lage der hethitischen Kultstadt Karahna im Lichte der Maşat-Texte, in: Boehmer – Hauptmann 1983, 43–46
- Alp 1983c** S. Alp, Zum Wesen der kultischen Reinigungssubstanz *tuḫḫuešsar* und die Verbalform *tuḫša*, in: G. Frantz-Szabó (Hrsg.), Festschrift Annelies Kammenhuber, Or (N.S.) 52, 1983, 14–19
- Alp 1988** S. Alp, Einige Bemerkungen zum Hirschrython der Norbert-Schimmel-Sammlung, in: Imparati 1988, 19–23

- Alp 1990** S. Alp, Die Verpflichtungen *šaḫḫan* und *luzzi* in einem Maṣat-Brief, Or (N.S.) 59, 2, 1990, 107–113
- Alp 1991** S. Alp, Hethitische Briefe aus Maṣat-Höyük (Ankara 1991)
- Alp 1995** S. Alp, Zur Lage der Stadt Tarḫuntaša, in: Carruba u. a. 1995, 1–11
- Alp 1998** S. Alp, Zur Datierung des Ulmitešup-Vertrages, AoF 25, 1, 1998, 54–60
- Alp 2000** S. Alp, Song, Music, and Dance of Hittites. Grapes and Wines in Anatolia During the Hittite Period (Ankara 2000)
- Alp 2003** S. Alp, Hitit Güneşi, TÜBITAK Popüler Bilim Kitapları 179 (Ankara 2003)
- Alp – Süel 1998** S. Alp – A. Süel (Hrsg.), Acts of the 3rd International Congress of Hittitology. Çorum, 16–22. September 1996 (Ankara 1998)
- Alparslan – Doğan-Alparslan 2004** M. Alparslan – M. Doğan-Alparslan (Hrsg.), Colloquium Anatolicum = Anadolu Sohbetleri 3 (Istanbul 2004)
- Alparslan – Doğan-Alparslan 2015** M. Alparslan – M. Doğan-Alparslan, The Hittites and their Geography. Problems of Hittite Historical Geography, European Journal of Archaeology 18, 1, 2015, 90–110
- Alparslan u. a. 2007** M. Alparslan – M. Doğan Alparslan – H. Peker (Hrsg.), VITA. Festschrift in Honor of Belkıs Dinçol and Ali Dinçol (Istanbul 2007)
- Ambos – Krauskopf 2010** C. Ambos – I. Krauskopf, The Curved Staff in the Ancient Near East as a Predecessor of the Etruscan Lituus, in: L. Bouke van der Meer (Hrsg.), Material Aspects of Etruscan Religion. Proceedings of the International Colloquium Leiden, 29.–30. Mai 2009, BABesch Suppl. 16, 2010, 127–153
- Andrae 1924** W. Andrae, Hettitische Inschriften auf Bleistreifen aus Assur, Ausgrabungen der Deutschen Orient-Gesellschaft in Assur E. Inschriften 6 = WVDOG 46 (Leipzig 1924)
- Archi 1966** A. Archi, Trono regale e trono divinizzato nell'Anatolia ittita, SMEA 1, 1966, 76–120
- Archi 1971** A. Archi, Rilievo ittito di Hamide, SMEA 14, 1971, 71–74
- Archi 1973** A. Archi, Fêtes de printemps et d'automne et réintégration rituelle d'images de culte dans l'Anatolie hittite, UF 5, 1973, 7–27
- Archi 1975** A. Archi, L'ornitomanzia ittita, SMEA 16, 1975, 119–180
- Archi 1978** A. Archi, Note Sulle Feste Ittite, RSO 52, 1978, 19–26
- Archi 1979a** A. Archi, Das Kultmahl bei den Hethitern, TTKY 8, 1, 1979, 197–213
- Archi 1979b** A. Archi, Auguri per il Labarna, in: Carruba 1979, 27–51
- Archi 2004** A. Archi, The Singer of Kaneš and his Gods, in: Hutter – Hutter-Braunsar 2004, 11–26
- Archi 2006** A. Archi, Hurrian Gods and the Festivals of the Hattian-Hittite Layer, in: Th. van den Hout (Hrsg.) mit C.H. van Zoest, The Life and Times of Ḫattušili III. and Tuḫaliya IV. Proceedings of a Symposium Held in Honour of J. de Roos, 12.–13. December 2003, Leiden, PIHANS 103 (Leiden 2006), 147–164
- Archi 2007** A. Archi, The Soul has to Leave the Land of the Living, JANER 7, 2, 2007, 169–195
- Archi 2009** A. Archi, Orality, Direct Speech and the Kumarbi Cycle, AoF 36, 2009, 209–229
- Archi 2015** A. Archi, Hittite Religious Landscape, in: D'Agostino u. a. 2015, 11–26
- Archi – Francia 2007** A. Archi – R. Francia (Hrsg.), VI. Congresso Internazionale di Ittitologia 1, Roma, 5–9 settembre 2005, SMEA 49, 2007
- Archi – Francia 2008** A. Archi – R. Francia (Hrsg.), VI. Congresso Internazionale di Ittitologia 2, Roma, 5–9 settembre 2005, SMEA 50, 2008
- Archi – Klengel 1980** A. Archi – H. Klengel, Ein hethitischer Text über die Reorganisation des Kultes, AoF 7, 1980, 143–157
- Ardzinba 1986** V. G. Ardzinba, The Birth of the Hittite King and the New Year. Notes on the Haššumaš Festival, Oikumene. Studia ad historiam antiquam et orientalia spectantia 5, 1986, 91–101
- Arık 1937** R. O. Arık, Les fouilles d'Alaca Höyük, entreprises par la Société d'Histoire Turque. Rapport préliminaire sur les travaux en 1935, Publications de la Société d'Histoire Turque 5, 1 (Ankara 1937)
- Arıkan 2002** Y. Arıkan, Hitit Metinlerinde Geçen ^{MUNUS}*zintuḫi* ve ^{LÜ}*zinḫrui* Görevlileri, Archivum Anatolicum 5, 2002, 11–51
- Arıkan 2003** Y. Arıkan, Hitit Çivi Yazılı Belgelerinde *šuhha-*, (düz) *Dam*, *Çati'* ve onun Dinsel ve Sosyal Hayattaki Yeri, Archivum Anatolicum 6, 1, 2003, 11–57
- Arıkan 2006** Y. Arıkan, The Blind in Hittite Documents, AoF 33, 2006, 144–154
- Arıkan 2007a** Y. Arıkan, The Mala River and Its Importance According to Hittite Documents, in: Archi – Francia 2007, 39–48
- Arıkan 2007b** Y. Arıkan, An Official in Hittite Cult: ^{LÜ}*tazzelli-*, in: Groddek – Zorman 2007, 33–58
- Arnhold 2009** S. Arnhold, Das hethitische Gebäude E auf der Akropolis von Kuşaklı, Kuşaklı-Sarissa 4 (Rahden/Westf. 2009)
- Aro 2003** S. Aro, Art and Architecture, in: Melchert 2003a, 281–337
- Arroyo-Cambronero 2010** A. Arroyo-Cambronero, Some Remarks on Hittite Rituals. The Relation between Word and Object, AoF 37, 2, 2010, 353–376
- Arroyo-Cambronero 2012** A. Arroyo-Cambronero, A New Reading for BOĞAZKÖY 12, MDOG 145, 2012, 185–194

- Arroyo-Cambronero 2014** A. Arroyo-Cambronero, El agua dulce en la cultura hitita (unpubl. Dissertation Madrid 2014) <https://repositorio.uam.es/bitstream/handle/10486/662243/arroyo_cambronero_ana.pdf?sequence=1> (03.09.2022)
- Arsebük u. a. 1998** G. Arsebük – M. J. Mellink – W. Schirmer (Hrsg.), Light on Top of the Black Hill. Studies presented to Halet Çambel / Karatepe'deki Işık, Halet Çambel'e sunulan yazılar (Istanbul 1998)
- Aruz 2003** J. Aruz (Hrsg.), Art of the First Cities. The Third Millennium B.C. from the Mediterranean to the Indus. Katalog der Ausstellung im Metropolitan Museum of Art, New York, 08.05. –17.08.2003 (New Haven, Conn. [u. a.] 2003)
- Aruz 2008** J. Aruz (Hrsg.), Beyond Babylon. Art, Trade, and Diplomacy in the Second Millennium BC. Katalog der Ausstellung im Metropolitan Museum of Art, New York, 18.11.2008 – 15.03.2009 (New Haven, Conn. [u. a.] 2008)
- Asan 2014** A. N. Asan, Der Mythos vom erzürnten Gott. Ein philologischer Beitrag zum religionshistorischen Verständnis des Telipinu-Mythos und verwandter Texte, DBH 41 (Wiesbaden 2014)
- Astour 1967** M. C. Astour, Hellenosemitica. An Ethnic and Cultural Study in West Semitic Impact on Mycenaean Greece. With a Foreword by C. H. Gordon²(Leiden 1967)
- Austin 1975** J. L. Austin, How to do Things with Words²(Oxford 1975)
- Azize 2002** J. Azize, Wrestling as a Symbol for Maintaining the Order of Nature in Ancient Mesopotamia, JANER 2, 2, 2002, 1–26
- B**
- Bacelli u. a. 2014** G. Bacelli – B. Bellucci – M. Vigo, 5. Elements for a Comparative Study of Textile Production and Use in Hittite Anatolia and in Neighbouring Areas, in: M. Harlow – C. Michel – M.-L. Nosch (Hrsg.), Prehistoric, Ancient Near Eastern and Aegean Textiles and Dress. An Interdisciplinary Anthology (Oxford 2014) 97–142
- Bachmann 2007** M. Bachmann, Wendepunkt in der Werksteinarchitektur der Hethiter. Das Quellheiligtum Eflatun Pınar, Architectura 37, 2007, 31–42
- Bachmann 2017** M. Bachmann, Manifestation göttlicher Präsenz. Das Quellheiligtum Eflatun Pınar, in: Schachner 2017, 105–120
- Bachmann – Özenir 2004** M. Bachmann – S. Özenir, Das Quellheiligtum Eflatun Pınar, AA 2004/1, 85–122
- Bachvarova 2009** M. R. Bachvarova, Hittite and Greek Perspectives on Travelling Poets, Texts, and Festivals, in: Hunter – Rutherford 2009, 23–45
- Badalı 1989** E. Badalı, Beziehungen zwischen Musik und kultischen Rufen innerhalb der hethitischen Feste, in: E. von Schuler (Hrsg.), 23. Deutscher Orientalistentag vom 16. bis 20. September 1985 in Würzburg. Ausgewählte Vorträge, ZDMG Suppl. 7 (Wiesbaden – Stuttgart 1989) 282–292
- Badalı 1990** E. Badalı, Il significato del verbo ittito *pal-wae-*, in: M. Marazzi – G. Wilhelm (Hrsg.), Gedenkschrift Einar von Schuler (28.10.1930 – 15.02.1990), Or (N.S.) 59, 1990, 130–142
- Badalı 1991** E. Badalı, Strumenti musicali, musici e musica nella celebrazione delle feste ittite, THeth 14, 1 (Heidelberg 1991)
- Badalı – Zinko 1994** E. Badalı – Ch. Zinko, Der 16. Tag des AN.TAḪ.ŠUM-Festes. Text, Übersetzung, Kommentar, Glossar, Scienta 20²(Innsbruck 1994)
- Badisches Landesmuseum Karlsruhe 2007** Badisches Landesmuseum Karlsruhe (Hrsg.), Vor 12.000 Jahren in Anatolien. Die ältesten Monumente der Menschheit / İnsanlığın en eski anıtları. 12000 yıl önce Anadolu. Begleitbuch zur großen Landesausstellung Baden-Württemberg 2007 im Badischen Landesmuseum Schloss Karlsruhe (Stuttgart 2007)
- Bahar 1996** H. Bahar, Ein neues hethitisches Denkmal in Konya-Hatip, Arkeoloji ve Sanat 73, 1996, 1–9
- Bahar 1998** H. Bahar, Hatip-Kurunta Anıtı ve Çevresi Yüzey Araştırmaları, AST 15, 2, 1998, 105–120
- Bahar u. a. 2007** H. Bahar – T. Çay – F. İşcan, The Land and City of Tarhuntassa Geodetic Researches around it. Paper read at the 21. International CIPA Symposium, 01–06 October 2007, Athens, Greece <<http://www.isprs.org/proceedings/XXXVI/5-C53/papers/FP019.pdf>> (03.09.2022)
- Bahn 2010** P. G. Bahn, Prehistoric Rock Art. Polemics and Progress. The 2006 Rhind Lectures for the Society of Antiquaries of Scotland (Cambridge – New York 2010)
- Balkan 1957** K. Balkan, A Letter of King Anum-Hirbi of Mama to King Warshama of Kanish, TTKY 7, 31a (Ankara 1957)
- Baltacıoğlu 1993** H. Baltacıoğlu, Four Reliefs from Alacahöyük, in: Mellink u. a. 1993, 55–60
- Baltacıoğlu 1996** H. Baltacıoğlu, Alaca Sfenksli Kapı Heykeltraşlık Eserlerinin Tarihlendirilmesi, Anadolu Yıl 1996, 274–294

- Baltacıoğlu 2005** H. Baltacıoğlu, Arinna Kentinin Suları Yapıları ve Alaca Höyük, *Archivum Anatolicum* 8, 1, 2005, 1–46
- Balza – Mora 2011** M. E. Balza – C. Mora, »And I Built this Everlasting Peak for Him«. The Two Scribal Tradition of the Hittites, *AoF* 38, 2, 2011, 213–225
- Barjamovic 2011** G. Barjamovic, A Historical Geography of Ancient Anatolia in the Assyrian Colony Period, Carsten Niebuhr Institute Publications 38 (Kopenhagen 2011)
- Barjamovic u. a. 2012** G. Barjamovic – T. Hertel – M. T. Larsen, Ups and Downs at Kanesh. Chronology, History and Society in the Old Assyrian Period, *PIHANS* 120 (Leiden 2012)
- Barnett 1953** R. D. Barnett, The Phrygian Rock Façades and the Hittite Monuments, *BiOr* 10, 1953, 78–82
- Barrelet 1958** M. Th. Barrelet, Deux déesses syro-phéniciennes sur un bronze du Louvre, *Syria* 35, 1, 1958, 27–44
- Barrett 2005** J. C. Barrett, *Habitus*, in: Renfrew – Bahn 2005, 133–137
- Barrett – Ko 2009** J. C. Barrett – I. Ko, A Phenomenology of Landscape. A Crisis in British Landscape Archaeology?, *Journal of Social Archaeology* 9, 3, 2009, 275–294
- Bartsch 1933** G. Bartsch, Eine neue chethitische Skulptur in Mittel-Anatolien, *AfO* 9, 1933, 50–52
- Barsacchi 2015** F. G. Barsacchi, Adapting the Rite to Time and Space. The Hittite Meteorological Ceremonies, in: D’Agostino u. a. 2015, 37–48
- Barsacchi 2017** F. G. Barsacchi, *Le feste ittite del tuono*. Edizione critica di CTH 631, *Studia asiana* 12 (Florenz 2017)
- Baumbach 1990** G. Baumbach, Luftreinhaltung. Entstehung, Ausbreitung und Wirkung von Luftverunreinigungen. Meßtechnik, Emissionsminderung und Vorschriften (Heidelberg 1990)
- Bawanyeck 2004** D. Bawanyeck, Die Rituale der hethitischen Auguren, in: Hutter – Hutter-Braunsar 2004, 31–46
- Bawanyeck 2005** D. Bawanyeck, Die Rituale der Auguren, *THeth* 25 (Heidelberg 2005)
- Bawanyeck 2013** D. Bawanyeck, »Luwian« Religious Texts in the Archives of Ḫattuša, in: Mouton u. a. 2013, 159–176
- Bawanyeck 2016** D. Bawanyeck (Hrsg.), *hethiter.net*: CTH 393, 31.03.2016, <http://www.hethport.uni-wuerzburg.de/txhet_besrit/intro.php?xst=C-TH%20393&prgr=&lg=DE&ed=D.%20Bawanyeck> (03.09.2022)
- Bayburtluoğlu 1989** C. Bayburtluoğlu (Hrsg.), *Akurgal’a Armağan*. Festschrift Akurgal, *Anadolu (Anatolia)* 22, 1989
- Baykal Seeher – Seeher 2003** A. Baykal Seeher – J. Seeher, Götterbilder aus Babylonstein? Eine hethitische Gußform aus Boğazköy-Ḫattuša, *IstMitt* 53, 2003, 99–110
- Beal 1992a** R. H. Beal, The Organisation of the Hittite Military, *THeth* 20 (Heidelberg 1992)
- Beal 1992b** R. H. Beal, The Location of Cilician Ura, *AnSt* 42, 1992, 65–73
- Beal 1993** R. H. Beal, Kurunta of Tarḫuntašša and the Imperial Hittite Mausoleum. A New Interpretation of § 10 of the Bronze Tablet, *AnSt* 43, 1993, 29–39
- Beal 2002a** R. H. Beal, The Hurrian Dynasty and the Double Names of Hittite Kings, in: de Martino – Pechioli-Daddi 2002, 55–70
- Beal 2002b** R. H. Beal, Dividing a God, in: Meyer – Mircecki 2002, 197–208
- Beal 2002c** R. H. Beal, Gleanings from Hittite Oracle Questions on Religion. Society, Psychology and Decision Making, in: Taracha 2002a, 11–37
- Beckman 1982** G. M. Beckman, The Anatolian Myth of Illuyanka, *JANES* 14, 1982, 11–25
- Beckman 1983** G. M. Beckman, Hittite Birth Rituals, *StBoT* 29² (Wiesbaden 1983)
- Beckman 1985** G. M. Beckman, Rez. zu L. Jakob-Rost, Keilschrifturkunden aus Boghazköi 53. Festritual für Telipinu von Kašḫa und andere hethitische Rituale, *KUB* 53 (Berlin 1983) *BiOr* 42, 1985, 142–144
- Beckman 1988** G. M. Beckman, Herding and Herdsmen in Hittite Culture, in: Neu – Rüter 1988, 33–44
- Beckman 1990** G. M. Beckman, Rez. zu Hutter 1988, *BiOr* 47, 1990, 159–162
- Beckman 1997a** G. M. Beckman, The Storm-God and the Serpent (Illuyanka) (1.56), in: Hallo 1997, 150 f.
- Beckman 1997b** G. M. Beckman, Rez. zu van den Hout – de Roos 1995, *JAOS* 117, 1997, 213 f.
- Beckman 1997c** G. M. Beckman, Canonical Compositions, Myth. The Wrath of Telipinu (Nr. 1.57), in: Hallo 1997, 151–153
- Beckman 1997d** G. M. Beckman, 4. Oracles. Excerpt from an Oracle Report, in: Hallo 1997, 204–206
- Beckman 1999a** G. M. Beckman, The City and the Country in Hatti, in: H. Klengel – J. Renger, *Landwirtschaft im Alten Orient*, *Berliner Beiträge zum Vorderen Orient* 18 = *CRRAI* 41 (Berlin 1999) 161–169
- Beckman 1999b** G. M. Beckman, Hittite Diplomatic Texts, *SBL. Writings from the Ancient World* 7² (Atlanta 1999)
- Beckman 1999c** G. M. Beckman, The Tongue is a Bridge. Communication between Humans and Gods in Hittite Anatolia, *ArOr* 67, 4, 1999, 519–534
- Beckman 2000** G. M. Beckman, Hittite Chronology, *Akkadica* 119–120, 2000, 19–32

- Beckman 2002** G. M. Beckman, »My Sun-God«. Reflections of Mesopotamian Conceptions of Kingship among the Hittites, in: A. Panaino – G. Pettinato (Hrsg.), *Ideologies as Intercultural Phenomena. Proceedings of the Third Annual Symposium of the Assyrian and Babylonian Intellectual Heritage Project Held in Chicago, USA, October 27–31, Melammu Symposia 3 (Mailand 2002)* 37–43
- Beckman 2003–2005** RIA 10 (2003–2005) 106–111 s. v. Opfer A II. Nach schriftlichen Quellen, Anatolien (G. M. Beckman)
- Beckman 2004** G. M. Beckman, Sacred Times and Spaces. Anatolia, in: S. I. Johnston (Hrsg.), *Religions of the Ancient World (Cambridge 2004)* 259–264
- Beckman 2011** G. M. Beckman, Blood in Hittite Ritual, *JCS* 63, 2011, 95–102
- Beckman 2013a** G. M. Beckman, Intrinsic and Constructed Sacred Space in Hittite Anatolia, in: D. Ragan (Hrsg.), *Heaven on Earth. Temples, Ritual, and Cosmic Symbolism in the Ancient World. Papers from the Oriental Institute Seminar Held at the Oriental Institute of the University of Chicago 2–3 March 2012, Oriental Institute Seminars 9 (Chicago 2013)* 153–173
- Beckman 2013b** RIA 13, 7–8 (2013) 635–636 s. v. Thron B. Philologisch bei den Hethitern (G. M. Beckman)
- Beckman 2015** G. M. Beckman, Bathing the Goddess (CTH 714), in: S. Yona – E. L. Greenstein – M. I. Gruber – P. Machinist – S. M. Paul (Hrsg.), *Marbeh Hokmah. Studies in the Bible and the Ancient Near East in Loving Memory of Victor Avigdor Hurowitz (Winona Lake, Ind. 2015)* 43–64
- Beckman u. a. 2003** G. M. Beckman – R. Beal – G. McMahon (Hrsg.), *Hittite Studies in Honor of Harry A. Hoffner Jr. on the Occasion of his 65th Birthday (Winona Lake, Ind. 2003)*
- Beekes 1994** R. S. P. Beekes, »Right«, »left« and »naked« in Proto-Indo-European, *Orbis* 37, 1994, 87–96
- Behm-Blancke – Rittig 1970** R. M. Behm-Blancke – D. Rittig, *Der Aslantaş von Eflatun Pınar, MDOG* 102, 1970, 88–99.
- Bell 1992** C. Bell, *Ritual Theory. Ritual Practice (Oxford u. a. 1992)*
- M. R. Bell 1986** M. R. Bell, A Hittite Pendant from Amarna, *AJA* 90, 2, 145–151
- Belliger – Krieger 2006** A. Belliger – D. J. Krieger (Hrsg.), *Ritualtheorien. Ein einführendes Handbuch* ³(Wiesbaden 2006)
- Belliger – Krieger 2008** A. Belliger – D. J. Krieger (Hrsg.), *Ritualtheorien. Ein einführendes Handbuch* ⁴(Wiesbaden 2008)
- Belmonte – González-García 2014** J. A. Belmonte – A. C. González-García, Astral Symbolism and Time-keeping in the Hittite Culture, in: Taracha – Kapelaus 2014, 110–123
- Belmonte – González-García 2015** J. A. Belmonte – A. C. González-García, The Pillars of the Earth and the Sky. Capital Cities, Astronomy and Landscape, *Journal of Skyscape Archaeology* 1, 2015, 9–38
- Bennett 1996** Cl. Bennett, *In Search of the Sacred. Anthropology and the Study of Religions (London u. a. 1996)*
- Beran 1962** Th. Beran, *Ausgewählte Einzelfunde, MDOG* 93, 1962, 36–58
- Beran 1967** Th. Beran, *Die hethitische Glyptik von Boğazköy 1. Die Siegel und Siegelabdrücke der vor- und althethitischen Perioden und die Siegel der hethitischen Grosskönige, WVDOG* 76 = Boğazköy-Ḫattuša 5 (Berlin 1967)
- Bergesen 2006** A. Bergesen, Die rituelle Ordnung, in: Belliger – Krieger 2006, 49–75
- Bergquist 1993** B. Bergquist, Bronze Age Sacrificial *Koine* in the Eastern Mediterranean? A Study of Animal Sacrifice in the Ancient Near East, in: Quaegebeur 1993, 11–43
- Berman 1972** H. Berman, A Ritual for the Newborn, *JAOS* 92, 3, 1972, 466–468
- Berndt-Ersöz 2003** S. Berndt-Ersöz, *Phrygian Rock-Cut Shrines and Other Religious Monuments. A Study of Structure, Function and Cult Practice (Stockholm 2003)*
- Berndt-Ersöz 2006** S. Berndt-Ersöz, *Phrygian Rock-Cut Shrines. Structure, Function and Cult Practice (Leiden 2006)*
- Berndt-Ersöz 2007** S. Berndt-Ersöz, *Phrygian Rock-Cut Step-Monuments. An Interpretation, in: Çilingiroğlu – Sagona 2007, 19–39*
- Beyer 2001** D. Beyer, *Emar. Mission archéologique de Meskéné-Emar. Recherches au pays d'Aštata 4. Les sceaux, OBO* 20 (Fribourg – Göttingen 2001)
- Bickendorf 2006** G. Bickendorf, Die Geschichte und ihre Bilder vom Mittelalter. Zur »longue durée« visueller Überlieferung, in: B. Charqué – D. Mondini – M. Noell (Hrsg.), *Visualisierung und Imagination. Materielle Relikte des Mittelalters in bildlichen Darstellungen der Neuzeit und Moderne 1, Göttinger Gespräche zur Geschichtswissenschaft* 25 (Göttingen 2006) 103–152
- Bietak – Hunger 2004** M. Bietak – H. Hunger (Hrsg.), *Contributions to the Chronology of the Eastern Mediterranean. 2. Proceedings of the SCIAM 2000 – Euroconference, Haindorf 2nd of May – 7th of May, 2001 (Wien 2004)*
- Bilgin 2015** R. T. Bilgin, *Bureaucracy and Bureaucratic Change in Hittite Administration (Ph.D. Dissertation Universität Michigan 2015)* <<https://deepblue.lib.um->

- ich.edu/bitstream/handle/2027.42/116773/rtbilgin_1.pdf?sequence=1&isAllowed=y> (03.09.2022)
- Bilgin online** R. T. Bilgin, Hittitemonuments online <http://www.hittitemonuments.com/> (03.09.2022)
- Binford 1962** L. Binford, *Archaeology as Anthropology*, *American Antiquity* 28, 1962, 217–225
- Birchler 2006** A. Birchler, *Quelques réflexions sur la montagne comme lieu de culte des Hittites*, *Res Antiquae* 3, 1996, 165–177
- Bischoff 2007** W. Bischoff, Nicht-visuelle Dimensionen des Städtischen. Olfaktorische Wahrnehmung in Frankfurt am Main, dargestellt an zwei Einzelstudien zum Frankfurter Westend und Ostend, *WahrnehmungsGeographische Studien* 23 (Oldenburg 2007)
- Bittel 1934** K. Bittel, Die Felsbilder von Yazılıkaya. Neue Aufnahmen der Deutschen Boğazköy-Expedition 1931, *IstForsch* 5 (Bamberg 1934)
- Bittel 1937** K. Bittel, Boğazköy. Die Kleinfunde der Grabungen 1906–1912. 1. Funde hethitischer Zeit, *WVDOG* 60 (Leipzig 1937)
- Bittel 1939–1941** K. Bittel, Die Reliefs am Karabel bei Nif (Kemal Paşa). Nebst einigen Bemerkungen über die hethitischen Denkmäler Westkleinasiens, *AfO* 13, 1939–1941, 181–193
- Bittel 1939a** K. Bittel, Archäologische Funde aus der Türkei 1934–1938, *AA* 54, 1939, 94–207
- Bittel 1939b** K. Bittel, Beobachtungen in Kappadokien 1. Tumuli; 2. Untersuchungen in Fraktin, *AA* 54, 1939, 548–568
- Bittel 1940** K. Bittel, Hethitische Bestattungsbräuche, *MDOG* 78, 1940, 12–28
- Bittel 1941a** K. Bittel, Einleitung, in: Bittel u. a. 1941, 1–3
- Bittel 1941b** K. Bittel, Felsbilder und Inschriften, in: Bittel u. a. 1941, 50–151
- Bittel 1953a** K. Bittel, Beitrag zu Eflatun Pınar, *BiOr* 10, 1953, 2–5
- Bittel 1953b** K. Bittel, Ausgewählte Funde von der Büyükkale, *MDOG* 86, 1953, 24–36
- Bittel 1955** K. Bittel, Vorläufiger Bericht über die Ausgrabungen in Boğazköy im Jahre 1954, *MDOG* 88, 1955, 3–32
- Bittel 1957a** K. Bittel, Untersuchungen auf Büyükkale, *MDOG* 89, 1957, 25–38
- Bittel 1957b** K. Bittel, Versuchsgrabung im nördlichsten Stadtteil, Boğazköy 3. Funde aus den Grabungen 1952–1955 = *ADOG* 2 (Berlin 1957) 23–28
- Bittel 1958** K. Bittel (Hrsg.), Die hethitischen Grabfunde aus Osmankayası, Boğazköy-Hattuša 2 = *WVDOG* 71 (Berlin 1958)
- Bittel 1967** K. Bittel, Karabel, *MDOG* 98, 1967, 5–23
- Bittel 1970** K. Bittel, *Hattusha. The Capital of the Hittites* (Oxford u. a. 1970)
- Bittel 1974** K. Bittel, Bemerkungen zum Löwenbecken in Boğazköy und zum Felsrelief bei Sirkeli, in: Bittel u. a. 1974, 65–72
- Bittel 1975a** K. Bittel, Einleitung, in: Bittel u. a. 1975b, 11–22
- Bittel 1975b** K. Bittel, Bildbeschreibung, in: Bittel u. a. 1975b, 125–166
- Bittel 1975c** K. Bittel, Zusammenfassung und Ergebnisse, in: Bittel u. a. 1975b, 247–255
- Bittel 1976a** K. Bittel, Die Hethiter. Die Kunst Anatoliens vom Ende des 3. bis zum Anfang des 1. Jahrtausends vor Christus (München 1976)
- Bittel 1976b** K. Bittel, Tonschale mit Ritzzeichnung von Boğazkale, in: *Études sur les relations entre Grèce et Anatolie offertes à Pierre Demargne* 1, RA (N.S.) 1, 1976, 9–14
- Bittel 1978** K. Bittel, Fragment einer hethitischen Reliefscherbe mit Wagendarstellung, in: Şahin u. a. 1978, 178–182
- Bittel 1978/1980** K. Bittel, Der Schwertgott in Yazılıkaya, *Anadolu* 21, 1978/1980, 21–28
- Bittel 1981** K. Bittel, High Temples and High Places in Anatolia and North Syria, in: A. Biran (Hrsg.), *Temples and High Places in Biblical Times. Proceedings of the Colloquium in Honor of the Centennial of Hebrew Union College-Jewish Institute of Religion, Jerusalem, 14–16 March 1977* (Jerusalem 1981) 63–73
- Bittel 1983** K. Bittel, Hattuscha. Hauptstadt der Hethiter. Geschichte und Kultur einer altorientalischen Großmacht. (Köln 1983)
- Bittel 1984a** K. Bittel, Denkmäler eines hethitischen Großkönigs des 13. Jahrhunderts vor Christus, *Gerda-Henkel-Vorlesung* (Opladen 1984) 7–44
- Bittel 1984b** K. Bittel, Kopf eines hethitischen Bildwerks aus der frühen Zeit des sogenannten Großreichs, in: Bittel u. a. 1984, 99–106
- Bittel 1986** K. Bittel, Hartapus and Kızıldağ, in: Canby u. a. 1986, 103–111
- Bittel 1989** K. Bittel, Bemerkungen zum hethitischen Yazılıkaya, in: Emre u. a. 1989, 33–38
- Bittel – Güterbock 1935** K. Bittel – H. G. Güterbock, Boğazköy 1. Neue Untersuchungen in der hethitischen Hauptstadt, *Abhandlungen der Preussischen Akademie der Wissenschaften. Philosophisch-historische Klasse* 1 (Berlin 1935)
- Bittel – Naumann 1939** K. Bittel – R. Naumann, Vorläufiger Bericht über die Ausgrabungen in Boğazköy 1938, *MDOG* 77, 1939, 1–46
- Bittel u. a. 1941** K. Bittel – R. Naumann – H. Otto (Hrsg.), Yazılıkaya. Architektur, Felsbilder, Inschriften und Kleinfunde, *WVDOG* 61 (Osnabrück 1941)
- Bittel u. a. 1964** K. Bittel – A. Moortgat – E. Heinrich (Hrsg.), *Vorderasiatische Archäologie. Studien und*

- Aufsätze. A. Moortgart zum 65. Geburtstag (Berlin 1964)
- Bittel u. a. 1974** K. Bittel – Ph. H. J. Houwink ten Cate – E. Reiner (Hrsg.), *Anatolian Studies Presented to Hans Gustav Güterbock on the Occasion of his 65th Birthday*, PIHANS 35 (Istanbul 1974)
- Bittel u. a. 1975a** K. Bittel – H. G. Güterbock – G. Neumann – P. Neve – H. Otten – U. Seidl (Hrsg.), *Boğazköy 5. Funde aus den Grabungen 1970 und 1971*, ADOG 18 (Berlin 1975)
- Bittel u. a. 1975b** K. Bittel – J. Boessnek – B. Damm – H. G. Güterbock – H. Hauptmann – R. Naumann – W. Schirmer, *Das hethitische Felsheiligtum Yazılıkaya, Boğazköy-Hattuša 9* (Berlin 1975)
- Bittel u. a. 1984** K. Bittel – H. G. Bachmann – R. Naumann – P. Neve – W. Orthmann – H. Otten (Hrsg.), *Funde aus den Grabungen bis 1979 (Ausgrabungen des Deutschen Archäologischen Institute)*, Boğazköy-Hattuša 6 (Berlin 1984)
- Black – Green 1992** J. A. Black – A. Green, *Gods, Demons, and Symbols of Ancient Mesopotamia. An Illustrated Dictionary* (London 1992)
- Blam 2004** J.-Fr. Blam, *Le chant de l'océan*. Fragment KBo XXVI 105, in: Mazoyer – Cassabonne 2004, 69–81
- Blinkenberg – Kinch 1931** Ch. Blinkenberg – K. F. Kinch, *Lindos. Fouilles et recherches 1902-1914*. 1. Fouilles de l'acropole 1902-1914. 1. Les petits objets, *Fondation Carlsberg-Copenhague* (Berlin 1931)
- Bloch 1989** M. Bloch, *Ritual, History and Power. Selected Papers in Anthropology*, *London School of Economics Monographs on Social Anthropology* 58 (London 1989)
- Bloch – Bloch 1980** M. Bloch – J. H. Bloch, *Women and the Dialectics of Nature in Cultural Process*, in: C. McCormack – M. Strathern, *Nature, Culture and Gender* (Cambridge 1980) 22–41
- Blocher 1992** F. Blocher, *Gaukler im Alten Orient*, in: V. Haas (Hrsg.), *Außenseiter und Randgruppen*, *Xenia* 32 (Konstanz 1992) 79–111
- Blum u. a. 2002** H. Blum – B. Faist – P. Pfälzner – A.-M. Wittke (Hrsg.), *Brückenland Anatolien? Ursachen, Extensität und Modi des Kulturaustausches zwischen Anatolien und seinen Nachbarn* (Tübingen 2002)
- Bocquet-Birchler 2007** A. Bocquet-Birchler, *Concours sportifs et autres jeux exécutés au cours des fêtes religieuses hittites (Thèse de doctorat en Histoire des religions et anthropologie religieuse Sous la direction de Mireille Hadas-Lebel et de René Lebrun, Soutenue en 2007 à Paris 4 en cotutelle avec l'Institut Catholique de Paris, unpubliziert [2007])*
- Boehm 2004** G. Boehm, *Jenseits der Sprache? Anmerkungen zur Logik der Bilder*, in: Maar – Burda 2004, 28–43
- Böhme 1994a** G. Böhme, »... wodurch die Natur in ihren schönen Formen figurlich zu uns spricht«, in: Wilke 1994b, 39–58
- Böhme 1994b** G. Böhme, *Naturästhetik ohne Natur? Eine Erwiderung auf Ruth und Dieter Groh*, *Merkur* 539, Februar 1994, 183–185
- Böhme 1995** G. Böhme, *Atmosphäre. Essays zur neuen Ästhetik*, Edition Suhrkamp (N.F.) 927 (Frankfurt a. M. 1995)
- Böhme 2010** G. Böhme, *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht*, Edition Suhrkamp (N.F.) 301 (Frankfurt a. M. 2010)
- H. Böhme 1994** H. Böhme, *Transsubstantiation und symbolisches Mahl. Die Mysterien des Essens und die Naturphilosophie*, in: Wilke 1994a, 139–158
- Boehmer 1957–1971** RIA 3 (1957–1971) 479 f. s. v. *Götterprozession in der Bildkunst* (R. M. Boehmer)
- Boehmer 1972** R. M. Boehmer, *Die Kleinfunde von Boğazköy aus den Grabungskampagnen 1931-1939 und 1952-1969*, Boğazköy-Hattuša 7 = WDOG 87 (Berlin 1972)
- Boehmer 1979** R. M. Boehmer, *Die Kleinfunde aus der Unterstadt von Bogazköy. Grabungskampagnen 1970-1978*, Boğazköy-Hattuša 10 (Berlin 1979)
- Boehmer 1983** R. M. Boehmer, *Die Reliefkeramik von Boğazköy. Grabungskampagnen 1906-1912, 1931-1939, 1952-1978*, Boğazköy-Hattuša 13 (Berlin 1983)
- Boehmer – Güterbock 1987** R. M. Boehmer – H. G. Güterbock, *Glyptik aus dem Stadtgebiet von Boğazköy*, Boğazköy-Hattuša 14 (Berlin 1987)
- Boehmer – Hauptmann 1983** R. M. Boehmer – H. Hauptmann (Hrsg.), *Beiträge zur Altertumskunde Kleinasiens*, *Festschrift für Kurt Bittel* 1 (Mainz 1983)
- Bonatz 2002a** D. Bonatz, *Agens Bild. Handlungszusammenhänge altorientalischer Bildwerke*, in: M. Heinz – D. Bonatz (Hrsg.), *Bild – Macht – Geschichte. Visuelle Kommunikation im Alten Orient* (Berlin 2002) 53–70
- Bonatz 2002b** D. Bonatz, *Fremde »Künstler« in Hattuša. Zur Rolle des Individuums beim Austausch materieller Kultur in der Späten Bronzezeit*, in: Blum u. a. 2002, 69–83
- Bonatz 2007a** D. Bonatz, *The Divine Image of the King. Religious Representation of Political Power in the Hittite Empire*, in: M. Heinz – M.H. Feldman (Hrsg.), *Representations of Political Power – Case Histories from Times of Change and Dissolving Order in the Ancient Near East* (Winona Lake, Ind. 2007) 111–136
- Bonatz 2007b** D. Bonatz, *The Iconography of Religion in the Hittite, Luwian, and Aramaean Kingdoms*. Electronic Pre-Publication, Last Revision 26. Februar 2007 <<http://religionswissenschaft.unizh.ch/idd>>
- Bonnet 1987** C. Bonnet, *Typhon et Baal Saphon*, in: E. Lipiński (Hrsg.), *Phoenicia and the Eastern Medi-*

- terranean in the First Millenium B.C., *Studia Phoenicia* 5 (Leuven 1987) 102–143
- Bordreuil 2006** É. Bordreuil, La montagne d'après les données textuelles d'Ougarit, *Res Antiquae* 3, 2006, 179–191
- Börker-Klähn 1977** J. Börker-Klähn, Imamkulu gelesen und datiert?, *ZA* 67, 1977, 64–72
- Börker-Klähn 1980** J. Börker-Klähn, Zur Lesung der Fraktin-Beischrift, *OrAnt* 19, 1980, 37–48
- Börker-Klähn 1982** J. Börker-Klähn, Altvorderasiatische Bildstelen und vergleichbare Felsreliefs, *BaF* 4 (Mainz 1982)
- Börker-Klähn 1983** J. Börker-Klähn, Ḫattušas Stadttore und ihre Benennung, in: Boehmer – Hauptmann 1983, 83–103
- Börker-Klähn 1989** J. Börker-Klähn, Mons Argaius und papana, »Die Berge«, in: Emre u. a. 1989, 237–255
- Börker-Klähn 1993a** J. Börker-Klähn, Noch einmal Iflatun Pınar, in: Mellink u. a. 1993, 339–355
- Börker-Klähn 1993b** J. Börker-Klähn, Zum Kolophon der Bronzetafel aus Boğazköy, *AoF* 20, 1, 1993, 235–237
- Börker-Klähn 1994** J. Börker-Klähn, Der hethitische Areopag. Yerkapı, die Bronzetafel und der »Staatsstreich«, *AoF* 21, 1, 1994, 131–160
- Börker-Klähn 1995a** J. Börker-Klähn, Auf der Suche nach einer Nekropole, *Hattuša, SMEA* 35, 1995, 69–92
- Börker-Klähn 1995b** J. Börker-Klähn, Unterweltskonstruktionen, in: A. Erkanal – H. Erkanal – H. Hüriylmaz – A. T. Ökse – N. Çınardalı – S. Günel – H. Tekin – B. Uysal – D. Yalcıklı (Hrsg.), *In memoriam I. M. Akyurt Bahattin Davam anı kitabı, Gs Akyurt (Istanbul 1995)* 65–78
- Börker-Klähn 1996** J. Börker-Klähn, Grenzfälle. Šunaššura und Sirkeli oder die Geschichte Kizzuwatnas, *UF* 28, 1996, 37–104
- Börker-Klähn 1998** J. Börker-Klähn, ^DKASKALKUR, Bauen oder »feiern«, in: S. de Martino – F. Imparati (Hrsg.), *Studi e Testi* 1, *Eothen* 9 (Florenz 1998) 9–18
- Börker-Klähn 1999** J. Börker-Klähn, Schrift-Bilder, *UF* 31, 1999, 51–73
- Börker-Klähn 2007** J. Börker-Klähn, Die Schlacht um Tuḫanuḫa als »Atlante Storico«, in: Groddek – Zorman 2007, 91–118
- Börker-Klähn – Börker 1976** J. Börker-Klähn – C. Börker, Eflatun Pınar. Zur Rekonstruktion, Deutung und Datierung, *JdI* 90, 1976, 1–41
- Börker-Klähn u. a. 1987** J. Börker-Klähn – L. Meitner – K. Peckeruhn, Neues zu Iflatun Pınar, *ArOr* 55, 1987, 176–179
- Bossert 1935** H. Th. Bossert, Die Felsbilder von Yazılıkaya, *AfO* 10, 1935, 66–77
- Bossert 1942** H. Th. Bossert, Altanatolien. Kunst und Handwerk in Kleinasien von den Anfängen bis zum völligen Aufgehen in der griechischen Kultur, *Die ältesten Kulturen des Mittelmeerkreises* 2 (Berlin 1942)
- Bossert 1946** H. Th. Bossert, *Asia* (Istanbul 1946)
- Bossert 1952** H. Th. Bossert, Das H-H Wort für Malstein, *Belleten* 16, 64, 1952, 495–545
- Bossert 1954** H. Th. Bossert, Das hethitische Felsrelief bei Hanyeri (Gezbeli), *Or (N.S.)* 23, 1954, 129–147
- Bossert 1958** H. Th. Bossert, Die H-H Inschrift von Malkaya, *Or (N.S.)* 27, 1958, 325–350
- Bossert 1959** H. Th. Bossert, Janus und der Mann mit der Adler- oder Greifenmaske, *PIHANS* 5 (Istanbul 1959)
- Bossert 1960** H. Th. Bossert, Reisebericht aus Anatolien 2, *Or (N.S.)* 29, 2, 1960, 214–226
- Boessnek 1975** J. Boessnek, Die Tierknochen aus der Kammer C, in: Bittel u. a. 1975b, 61 f.
- Bourdieu 1977** P. Bourdieu, *Outline of a Theory of Practice*, *Cambridge Studies in Social and Cultural Anthropology* 16 (Cambridge 1977)
- Bourdieu 1982** P. Bourdieu, Die feinen Unterschiede. Kritik der gesellschaftlichen Urteilskraft (Frankfurt a. M. 1982)
- Bourdieu 2006** P. Bourdieu, Sozialer Raum, symbolischer Raum (1989), in: Dünne – Günzel 2006, 354–368
- Bouzek 1972** J. Bouzek, Syrian and Anatolian Bronze Age Figurines in Europe, *ProcPrehistSoc* 38, 1972, 156–164
- Bradley 2000** R. Bradley, *An Archaeology of Natural Places* (London – New York 2000)
- Brandenstein 1939** C. G. von Brandenstein, Zu den hethitischen Jahreszeiten, *Or (N.S.)* 8, 1939, 68–81
- Brandenstein 1943** C. G. von Brandenstein, Hethitische Götter nach Bildbeschreibungen in Keilschrifttexten, *MVAeG* 46, 2 (Leipzig 1943)
- Brauchle u. a. 1998** G. Brauchle – J. Hörtnagl – W. Kofler, Zur Messung von Geruchsbelastungen im komplexen alpinen Raum mit Hilfe des Rastertagebuchverfahrens, in: *Kommission Reinhaltung der Luft* 1998, 423–433
- Braudel 2006** F. Braudel, *Géohistoire* und geographischer Determinismus (1949), in: Dünne – Günzel 2006, 395–408
- Braun-Holzinger – Matthäus 2000** E. Braun-Holzinger – H. Matthäus, Schutzgenien in Mesopotamien und in den angrenzenden Gebieten. Ihre Übernahme in Zypern, Kreta und Griechenland, in: C. Uehlinger (Hrsg.), *Images as Media Sources for the Cultural History of the Near East and the Eastern Mediterranean (1st millennium BCE)*, *OBO* 175 (Fribourg – Göttingen 2000) 283–321
- Bredenkamp 2004** H. Bredenkamp, Drehmomente. Merkmale und Ansprüche des iconic turn, in: Maar – Burda 2004, 15–26

- Bremmer 2001** J. N. Bremmer, The Scapegoat between Hittites, Greeks, Israelites and Christians, in: R. Albertz (Hrsg.), Kult, Konflikt und Versöhnung. Beiträge zur kultischen Sühne in religiösen, sozialen und politischen Auseinandersetzungen des antiken Mittelmeerraumes, AOAT 285 (Münster 2001) 175–186
- Breyer 2011** F. Breyer, Ägypten und Anatolien. Politische, kulturelle und sprachliche Kontakte zwischen dem Niltal und Kleinasien im 2. Jahrtausend v. Chr., Denkschriften der Gesamtakademie 43 = Contributions to the Chronology of the Eastern Mediterranean 25 (Wien 2011)
- Brillat-Savarin 1949** J. A. Brillat-Savarin, The Physiology of Taste (New York 1949)
- Brosch 2014a** C. Brosch, Untersuchungen zur hethitischen Raumgrammatik, Topoi. Berlin Studies of the Ancient World 20 (Berlin 2014)
- Brosch 2014b** C. Brosch, Eine Skizze der Räumlichkeit im Hethitischen, eTopoi 2014/3 <<https://refubium.fu-berlin.de/bitstream/handle/fub188/20108/181-706-1-PB.pdf?sequence=1&isAllowed=y>> (03.09.2022)
- Bru – Labarre 2014** H. Bru – G. Labarre (Hrsg.), L'Anatolie des peuples, des cités et des cultures (IIe millénaire av J-C – Ve siècle ap J-C). Colloque international de Besançon, 26-27 novembre 2010 (Besançon 2014)
- Brück 1999** J. Brück, Ritual and Rationality. Some Problems of Interpretation in European Archaeology, European Journal of Archaeology 2, 3, 1999, 313–344
- Brück 2001** J. Brück, Monuments, Power and Personhood in the British Neolithic, Journal of the Royal Anthropological Institute (N.S.) 7, 4, 2001, 649–667
- Brück 2005** J. Brück, Experiencing the Past? The Development of a Phenomenological Archaeology in British Prehistory, Archaeological Dialogues 12, 1, 2005, 45–72
- Bryce 1974** T. Bryce, The Lukka Problem – and a Possible Solution, JNES 33, 4, 1974, 395–404
- Bryce 1998** T. Bryce, The Kingdom of the Hittites (Oxford 1998)
- Bryce 2002** T. Bryce, Life and Society in the Hittite World (Oxford 2002)
- Bryce 2005** T. Bryce, The Kingdom of the Hittites ²(New York 2005)
- Bryce 2007a** T. Bryce, The Secession of Tarḫuntašša, in: Groddek – Zorman 2007, 119–131
- Bryce 2007b** T. Bryce, The Geopolitical Layout of Late Bronze Age Anatolia's Coastlands. Recent Advances and Important Caveats, in: Alparslan u. a. 2007, 125–131
- Buccellati – Kelly-Buccellati 2001** G. Buccellati – M. Kelly-Buccellati, Überlegungen zur funktionellen und historischen Bestimmung des Königspalastes AP in Urkeš. Bericht über die 13. Kampagne in Tall Mozan/Urkeš, Ausgrabungen im Gebiet AA, MDOG 133, 2001, 59–96
- Buccellati – Kelly-Buccellati 2004** G. Buccellati – M. Kelly-Buccellati, Der monumentale Palasthof von Tell Mozan/Urkes und die stratigraphische Geschichte des äbi, MDOG 136, 2004, 13–40
- Burde 1974** C. Burde, Hethitische Medizinische Texte, STBoT 19 (Wiesbaden 1974)
- Burkert 1979** W. Burkert, Von Ullikummi zum Kaukasus. Die Felsgeburt des Unholds. Zur Kontinuität einer mündlichen Erzählung, WürzJb (N.F.) 5, 1979, 253–261
- Burkert 2006** W. Burkert, Mythen, Tempel, Götterbilder. Von der nahöstlichen Koiné zur griechischen Gestaltung, in: Kratz – Spieckermann 2006b, 3–20
- Burney 2004** Ch. A. Burney, Historical Dictionary of the Hittites, Historical Dictionaries of Ancient Civilizations and Historical Eras 14 (Lanham, Maryland – Boston – Oxford 2004)
- Buxton 1994** R. Buxton, Imaginary Greece. The Contents of Mythology (Cambridge 1994)

C

- Cajanko 2016** M. Cajanko, ›I Took You Up, Ḫukkana, the Lowly Dog ...‹ An Introduction to Social Deixis in Hittite, AoF 43, 1–2, 2016, 17–37
- Calmeyer 1999** P. Calmeyer, Wandernde Berggötter, in: Van Lerberghe – Voet 1999, 1–32
- Cammarosano 2011** M. Cammarosano, Das *talaim(m)i*-Gefäß und ein hethitisches ghost-vessel (^{*DUG}*tatem-mi*), Nabu 2011/1, 25
- Cammarosano 2012** M. Cammarosano, Hittite Cult Inventories 2. The Dating of the Texts and the Alleged ›Cult Reorganization‹ of Tudḫaliya IV., AoF 39, 1, 2012, 3–37
- Canby 1962** J. V. Canby, Relieffragmente aus älterhethitischer Zeit, MDOG 93, 1962, 69–74
- Canby 1969** J. V. Canby, Some Hittite Figurines in the Aegean, Hesperia 38, 2, 1969, 141–149
- Canby 1974** J. V. Canby, The Ancient Near East in the Walters Art Gallery (Baltimore 1974)
- Canby 1975** J. V. Canby, The Walters Gallery Cappadocian Tablet and the Sphinx in Anatolia in the Second Millennium B.C., JNES 34, 1975, 225–248
- Canby 1989** J. V. Canby, A New Hittite Child, in: Emre u. a. 1989, 53–57

- Canby 2002** J. V. Canby, Falconry (Hawking) in Hittite Lands, *JNES* 61, 2002, 161–201
- Canby u. a. 1986** J. V. Canby – E. Porada – B. S. Ridgway – T. Stech (Hrsg.), *Ancient Anatolia. Aspects of Change and Cultural Development. Essays in Honor of M. J. Mellink* (London 1986)
- Carruba 1966** O. Carruba, Das Beschwörungsritual für die Göttin Wišurijanša, *StBoT* 2 (Wiesbaden 1966)
- Carruba 1967** O. Carruba, Rhyta in den hethitischen Texten, *Kadmos* 6, 1967, 88–97
- Carruba 1976** O. Carruba, Le relazioni fra Anatolia e l'Egitto intorno alla metà del II millennio a.C., *OrAnt* 15, 1976, 295–309
- Carruba 1979** O. Carruba (Hrsg.), *Studia Mediterranea* Piero Meriggi Dicata, *StuMed* 1 (Pavia 1979)
- Carruba 1994** O. Carruba, Der Stamm für »Frau« im Hethitischen, in: P. Vavroušek (Hrsg.), *Iranian and Indo-European Studies. Memorial Volume of Otakar Klíma* (Prag 1994) 13–25
- Carruba 2002** O. Carruba, ^{DUTU}^{SI}, in: de Martino – Pechioli-Daddi 2002, 145–154
- Carruba u. a. 1995** O. Carruba – M. Giorgieri – C. Mora (Hrsg.), *Atti del II Congresso Internazionale di Hittitologia. Pavia 28 giugno – 2 Luglio 1993*, *Studia Mediterranea* 9 (Pavia 1995)
- Carstens 2008** A. M. Carstens, Huwasi Rocks, Baityloi, and Open Air Sanctuaries in Karia, Kilikia, and Cyprus, *Olba* 16, 2008, 73–93
- Carter 1962** C. Carter, *Hittite Cult-Inventories* (Dissertation Chicago 1962)
- Carter 1988** C. Carter, Athletic Contests in Hittite Religious Festivals, *JNES* 47, 3, 1988, 185–187
- Carter – Morris 1995** J. B. Carter – S. P. Morris (Hrsg.), *The Ages of Homer. A Tribute to Emily Townsend Vermeule* (Austin 1995)
- Cassirer 1925** E. Cassirer, *Philosophie der symbolischen Formen* 2. Das mythische Denken (Berlin 1925)
- Cassirer 1965a** E. Cassirer, Ideational Contents of the Sign, in: Parsons u. a. 1965, 1004–1008
- Cassirer 1965b** E. Cassirer, Language in the Phase of Sensuous Expression, in: Parsons u. a. 1965, 1170–1178
- Cassirer 2006** E. Cassirer, *An Essay of Man. An Introduction to a Philosophy of Human Culture*. B. Recki (Hrsg.), *Text und Anmerkungen* bearb. von Maureen Lukay, *Gesammelte Werke. Hamburger Ausgabe* 23 (Hamburg 2006)
- Cavalli-Sforza – Cavalli-Sforza 1994** L. Cavalli-Sforza – F. Cavalli-Sforza, Verschieden und doch gleich. Ein Genetiker entzieht dem Rassismus die Grundlage (München 1994)
- Çelik 2008** D. Çelik, Alacahöyük Hitit Barajı, in: E. Genç – D. Çelik (Hrsg.), *Aykut Çınaroğlu'na Armağan. Studies in Honour of Aykut Çınaroğlu* (Ankara 2008) 87–104
- de Certeau 1988** M. de Certeau, *Kunst des Handelns* (Berlin 1988)
- de Certeau 2006** M. de Certeau, Praktiken im Raum (1980), in: Dünne – Günzel 2006, 343–354
- Chaniotis 2010** A. Chaniotis, Introduction. Debating Ritual Agency, in: Chaniotis u. a. 2010, 3–9
- Chaniotis u. a. 2010** A. Chaniotis – S. Leopold – H. Schulze – E. Venbrux – Th. Quartier – J. Wojtkowiak – J. Weinhold – G. Samuel (Hrsg.), *Body, Performance, Agency, and Experience, Ritual Dynamics and the Science of Ritual* 2 (Wiesbaden 2010)
- Chapman 2000** J. Chapman, Fragmentation in Archaeology. People, Places and Broken Objects in the Prehistory of South Eastern Europe (London – New York 2000)
- Cheng – Feldman 2007** J. Cheng – M. Feldman (Hrsg.), *Ancient Near Eastern Art in Context. Studies in Honor of Irene J. Winter by her Students* (Leiden 2007)
- Charpin 1987** D. Charpin, Le bétyle au pays de Sumer, *Nabu* 1987/3, 41
- Chippindale – Taçon 2002** Ch. Chippindale – P. S. C. Taçon (Hrsg.), *The Archaeology of Rock Art* 3 (Cambridge 2002)
- Cholidis – Martin 2010** N. Cholidis – L. Martin (Hrsg.), *Tell Halaf 5. Im Krieg zerstörte Denkmäler und ihre Restaurierung für die Max Freiherr von Oppenheim-Stiftung und das Vorderasiatische Museum der Staatlichen Museen zu Berlin* (Berlin 2010)
- Christiansen 2006** B. Christiansen, *Die Ritualtradition der Ambazzi. Eine philologische Bearbeitung und entstehungsgeschichtliche Analyse der Ritualtexte CTH 391, CTH 429 und CTH 463, StBoT* 48 (Wiesbaden 2006)
- Christiansen 2007** B. Christiansen, Ein Entsühnungsritual für Tuḫalijya und Nikkalmati? Betrachtungen zur Entstehungsgeschichte von KBo 15.10+, in: *Archi – Francia* 2007, 93–107
- Christiansen 2012** B. Christiansen, Schicksalsbestimmende Kommunikation. Sprachliche, gesellschaftliche und religiöse Aspekte hethitischer Fluch-, Segens- und Eidesformeln, *StBoT* 53 (Wiesbaden 2012)
- Christmann-Franck 1971** L. Christmann-Franck, Le rituel des funérailles oyaales hittites, *RHA* 71, 1971, 61–84
- Christou 1993** D. Christou, Chronique des fouilles et découvertes archéologiques à Chypre en 1992, *BCH* 117, 1993, 719–755
- Çilingiroğlu – Sagona 2007** A. Çilingiroğlu – A. Sagona (Hrsg.), *The Proceedings of the Sixth Anatolian Iron Ages Colloquium held at Eskişehir, 16–20 August 2004, Anatolian Iron Ages* 6 (Ankara 2007)

- Çınaroğlu – Çelik 2006** A. Çınaroğlu – D. Çelik, 2004 Yılı Alaca Höyük ve Alaca Höyük Hitit Barajı Kazıları, KST 27, 1, 2006, 1–6
- Çınaroğlu – Çelik 2008** A. Çınaroğlu – D. Çelik, 2006 Yılı Alaca Höyük Kazısı, KST 29, 2, 2008, 525–536
- Çınaroğlu – Genç 2003** A. Çınaroğlu – E. Genç, Alacahöyük ve Alacahöyük Hitit Barajı Kazıları 2002, KST 25, 1, 2003, 279–288
- Çınaroğlu – Genç 2005** A. Çınaroğlu – E. Genç, 2003 Yılı Alaca Höyük ve Alaca Höyük Hitit Barajı Kazıları, KST 26, 1, 2005, 265–276
- Classen 1993** C. Classen, *Worlds of Sense. Exploring the Senses in History and Across Cultures* (London – New York 1993)
- Classen u. a. 1991** C. Classen – D. Howes – A. Synnott, *Aroma. The Cultural History of Smell* (London 1991)
- Cline 1991** E. H. Cline, Hittite Objects in the Bronze Age Aegean, *AnSt* 41, 1991, 133–143
- Cline – Harris-Cline 1998** E. H. Cline – D. Harris-Cline, The Aegean and the Orient in the Second Millennium. Proceedings of the 50th Anniversary Symposium Cincinnati, AEGAEUM 18 (Eupen 1998)
- Cohen 2002** Y. Cohen, Taboos and Prohibition in Hittite Society. A Study of the Hittite Expression *natta āra* (>not permitted<), *THeth* 24 (Heidelberg 2002)
- Cohen u. a. 2010** Y. Cohen – A. Gilan – J. L. Miller (Hrsg.), *Pax Hethitica. Studies on the Hittites and their Neighbours in Honour of Itamar Singer*, *StBoT* 51 (Wiesbaden 2010)
- Collins 1989** B. J. Collins, The Representation of Wild Animals in Hittite Texts (Ph.D. Dissertation Yale University 1989)
- Collins 1990** B. J. Collins, The Puppy in Hittite Ritual, *JCS* 42, 2, 1990, 211–226
- Collins 1995a** B. J. Collins, Greek *ololuzo* and Hittite *palwai-*. Exultation in the Ritual Slaughter of Animals, *Greek, Roman, and Byzantine Studies* 36, 1995, 319–325
- Collins 1995b** B. J. Collins, Ritual Meals in the Hittite Cult, in: Meyer – Mirecki 1995, 77–92
- Collins 1997a** B. J. Collins, 4. Incantations. Purifying a House. A Ritual for the Infernal Deities (1.68), in: *Hallo* 1997, 168–171
- Collins 1997b** B. J. Collins, Ritual and Prayer to Ishtar of Niniveh (1.65), in: *Hallo* 1997, 164 f.
- Collins 1997b** B. J. Collins, 3. Rituals (1.61–1.67), in: *Hallo* 1997, 160–168
- Collins 1997c** B. J. Collins, Establishing a New Tempel for the Goddess of the Night (1.70), in: *Hallo* 1997, 173–177
- Collins 1997d** B. J. Collins, A Statue for the Deity. Cult Images in Hittite Anatolia, *AJA* 101, 2, 1997, 383
- Collins 2002a** B. J. Collins, Necromancy, Fertility and the Dark Earth. The Use of Ritual Pits in Hittite Cult, in: Meyer – Mirecki 2002, 224–242
- Collins 2002b** B. J. Collins, Animals in the Religions of Ancient Anatolia, in: B. J. Collins (Hrsg.), *A History of the Animal World in the Ancient Near East*, *HdO I* 64 (Leiden u. a. 2002) 309–334
- Collins 2003** B. J. Collins, Hittite Dance, *NEA* 66, 3, 2003, 103
- Collins 2004** B. J. Collins, The Politics of Hittite Religious Iconography, in: Hutter – Hutter-Braunsar 2004, 83–116
- Collins 2005** B. J. Collins, A Statue for the Deity. Cult Images in Hittite Anatolia, in: N. H. Walls (Hrsg.), *Cult Image and Divine Representation in the Ancient Near East*, *American Schools of Oriental Research* 10 (Boston 2005) 13–42
- Collins 2006a** B. J. Collins, A Note on Some Local Cults in the Time of Tudḫaliya IV, in: van den Hout 2006, 39–48
- Collins 2006b** B. J. Collins, Pigs at the Gate. Hittite Pig Sacrifice in its Eastern Mediterranean Context, *JANER* 6, 2006, 155–188
- Collins 2010** B. J. Collins, Hittite Religion and the West, in: Cohen u. a. 2010, 54–86
- Collins u. a. 2008** B. J. Collins – M. R. Bachvarova – I. C. Rutherford (Hrsg.), *Anatolian Interfaces. Hittites, Greeks and Their Neighbours. Proceedings of an International Conference on Cross-Cultural Interaction, September 17–19, 2004, Emory University, Atlanta, GA* (Oxford 2008)
- Collon 1972** D. Collon, The Smiting God, *Levant* 4, 1972, 111–134
- Collon 1975** D. Collon, The Seal Impression from Tell Atchana/Alalakh, *AOAT* 27 (Kevelaer – Neukirchen-Vluyn 1975)
- Collon 1994** D. Collon, Bull-Leaping in Syria, *ÄgLev* 4, 1994, 81–88
- Colpe 1970** C. Colpe, Theoretische Möglichkeiten zur Identifizierung von Heiligtümern und Interpretation von Opfern in ur- und parahistorischen Epochen, in: H. Jankuhn (Hrsg.), *Vorgeschichtliche Heiligtümer und Opferplätze in Mittel- und Nordeuropa. Bericht über ein Symposium in Reinhausen bei Göttingen in der Zeit vom 14. bis 16. Oktober 1968*, *AbhGöttingen* 3, 74 (Göttingen 1970) 18–39
- Connerton 2009** P. Connerton, *How Societies Remember* (Cambridge 2009)
- Cooley 1922** C. H. Cooley, *Human Nature and the Social Order* (New York 1922)
- Cooper 1987** J. C. Cooper, *An Illustrated Encyclopedia of Traditional Symbols* (New York 1987)

- Cornelius 1958** F. Cornelius, Geographie des Hethiterreiches, *Or* (N.S.) 27, 1958, 225–251. 373–398
- Cornelius 1970** F. Cornelius, Das hethitische AN-TAḤŠUM^(SAR)-Fest, in: D. O. Edzard (Hrsg.), Gesellschaftsklassen im Alten Zweistromland und in den angrenzenden Gebieten. *Rencontre Assyriologique Internationale*, 29.6.–3.7.1970, München, AbhMünchen (N.F.) 75 = Veröffentlichungen der Kommission zur Erschließung von Keilschrifttexten (Serie A) 6 = CRRAI 18 (München 1970) 171–174
- Cornil 1990** P. Cornil, Liste des noms géographiques des textes hittites. KBo XXIII–XXX, XXXIII, KUB XLV–LVII, *Hethitica* 10, 1990, 7 f.
- Corti 2007a** C. Corti, The So-called »Theogony« or »Kingship in Heaven«. The Name of the Song, in: *Archi – Francia* 2007, 109–121
- Corti 2007b** C. Corti, Notes Regarding Days 12, 13 and 14 of the *nuntarrijašḥaš*-Festival According to the Second Outline Source, in: *Groddek – Zorman* 2007, 163–174
- Corti 2009** C. Corti, Hattušili III. and the Cult Management of the Holy City of Nerik (II), in: *Pecchioli-Dad-di* u. a. 2009, 13–23
- Cosgrove 1993** D. E. Cosgrove, The Palladian Landscape. Geographical Change and Its Cultural Representations in Sixteenth-Century Italy (University Park, Penn. 1993)
- Coşkun 2001** Y. Coşkun, Gefäßnamen, in: *Wilhelm* 2001, 83–88
- Cramer 1994** F. Cramer, Naturformen und Kopfgebirgen. Zur Dynamik biologischer Strukturen, in: *Wilke* 1994b, 59–78
- Cronon 1995** W. Cronon, The Trouble with Wilderness; or, Getting back to the Wrong Nature, in: W. Cronon (Hrsg.), *Uncommon Ground. Toward Reinventing Nature* (New York – London 1995) 69–90
- Cultraro 2004** M. Cultraro, Exercise of Dominance. Boar Hunting in Mycenaean Religion and Hittite Royal Rituals, in: *Hutter – Hutter-Braunsar* 2004, 117–136
- Cummings 2002** V. Cummings, Experiencing Texture and Transformation in the British Neolithic, *Oxf-JA* 21, 3, 2002, 249–261
- Cummings – Whittle 2003** V. Cummings – A. Whittle, Tombs with a View. Landscape, Monuments and Trees, *Antiquity* 77, 296, 2003, 255–266
- Czichon 1995** R. M. Czichon, Zur Komposition der Taprammi-Schale, *IstMitt* 45, 1995, 5–12
- Czichon 2000** R. Czichon, Das Hattuscha/Boğazköy Surveyprojekt, in: *Matthiae* u. a. 2000, 269–277
- Czichon 2003** R. Czichon, Studien zur Regionalgeschichte von Hattuscha/Boğazköy vom Chalkolithikum bis zur Byzantinischen Zeit (Habilitation Julius-Maximilians-Universität Würzburg 2003)
- Czichon 2013** R. M. Czichon, Oymağaç Höyük/Nerik (?), in: M. Doğan-Alparslan – M. Alparslan (Hrsg.), *Hittites. An Anatolian Empire / Hititler. Bir Anadolu İmparatorluğu* (Istanbul 2013) 298–309

D

- Damm 1975** B. Damm, Yazılıkaya. Geologisch Gesehen, in: *Bittel* u. a. 1975b, 23–28
- Danmanville 1962** J. Danmanville, Aperçus sur l'art hittite à propos de l'iconographie d'IŠTAR-Saušga, *RHA* 20, 70, 1962, 37–50
- Danrey 2006** V. Danrey, L'homme-montagne ou l'itinéraire d'un motif iconographique, *Res Antiquae* 3, 2006, 209–217
- Dardano 1997** P. Dardano, L'aneddoto e il racconto in eta' Antico-Hittita. La cosiddetta »cronaca di palazzo«. Con un saggio introduttivo di M. Marazzi, *Bibliotheca di ricerche linguistiche e filologiche* 43 (Rom 1997)
- Dardano 2002** P. Dardano, »La main est coupable«, »le sang devient abondant«. Sur quelques expressions avec des noms de parties et d'éléments du corps humain dans la littérature juridico-politique de l'Ancien et du Moyen Royaume hittite, *Or* (N.S.) 71, 2002, 333–392
- Dardano 2006** P. Dardano, Die hethitische Tontafelkataloge aus Hattusa (CTH 276–282), *StBoT* 47 (Wiesbaden 2006)
- Dardano 2014** P. Dardano, »Halte (dein) Ohr geneigt und höre mir zu!« Zur hethitischen Phraseologie der Kommunikation zwischen Menschen und Göttern, *WO* 44, 2, 2014, 174–189
- Darga 1969** M. Darga, Über das Wesen des *ḥuwaši*-Steines nach hethitischen Kultinventaren, *RHA* 27, 1969, 5–24
- Darga 1992** M. Darga, Hitit Sanatı, Akbank kültür ve sanat kitapları 56 (Istanbul 1992) 129–198.
- Decker 2001a** DNP 11 (2001) 838–846 s. v. Sport (W. Decker)
- Decker 2001b** DNP 11 (2001) 847–855 s. v. Sportfeste (W. Decker)
- Decker 2003** W. Decker, Zum Stand der Erforschung des »Stierspiels« in der Alten Welt, in: R. Dittmann – C. Eder – B. Jacobs (Hrsg.), *Alttertumswissenschaften im Dialog. Festschrift für Wolfram Nagel zur Vollen-*

- dung seines 80. Lebensjahres, AOAT 306 (Münster 2003) 31–79
- della Casa 2010** R. della Casa, A Theoretical Perspective on the Telipinu Myth. Archetypes and Initiation Rites in Historical Contexts, *Antiguo Oriente* 8, 2010, 97–116
- Dezzi Bardeschi 2001** C. Dezzi Bardeschi, Further Studies on the Ini-Tešub Sealing I. Aperçu sur les sceaux d'Ini-Tešub, roi de Karkemiš, AoF 28, 2001, 246–266
- Dezzi Bardeschi 2003** C. Dezzi Bardeschi, Further Studies on the Ini-Tešub Sealing II. The Ini-Tešub, King of Karkemiš, Titulature in the Cuneiform Legend of the Four Seals, AoF 30, 2003, 306–320
- Diakonoff 1971** I. M. Diakonoff, Hurritisch und Urartäisch, MünchStSprWiss (N.F.) Beih. 6 (München 1971)
- Dietrich 2004** M. Dietrich, Der hurritische Kult Ugarits zwischen König und Volk, in: Hutter – Hutter-Braun-sar 2004, 137–156
- Dietrich – Loretz 1994** M. Dietrich – O. Loretz (Hrsg.), Beschreiben und Deuten in der Archäologie des Alten Orient. Festschrift für Ruth Mayer-Opificius mit Beiträgen von Freunden und Schülern (Münster 1994)
- Dietrich u. a. 1989** M. Dietrich – O. Loretz – W. Mayer, Sikkanum »Betyle«, UF 21, 1989, 133–139
- Diñçol 1985** A. M. Diñçol, Ašhella Rituali (CTH 394) ve Hititlerde Salgın Hastalıklara Karşı Yapılan Majik İşlemlere Toplu Bir Bakış [Das Ritual von Ašhella (CTH 394) und ein Überblick über die magischen Handlungen gegen die Seuchen bei den Hethitern], *Belleten* 49, 193, 1985, 1–40
- Diñçol 1990** A. M. Diñçol, Neue hethitische Hieroglyphensiegel in den Staatlichen Museen zu Istanbul, Ereğli, Karaman und im privaten Sadberk-Hanim-Museum, Or (N.S.) 59, 2, 1990, 150–156
- Diñçol 1995** A. M. Diñçol, Ein Überblick auf die achte Tafel des *Hišuwu*-Festes und das *hilištarni*-Opfer, in: Carruba u. a. 1995, 117–122
- Diñçol 1998a** A. M. Diñçol, The Rock Monument of the Great King Kurunta and its Hieroglyphic Inscription, in: Alp – Süel 1998, 159–166
- Diñçol 1998b** A. M. Diñçol, Die Entdeckung des Felsmonuments in Hatip und ihre Auswirkungen über die historischen und geographischen Fragen des Hethiterreichs, TÜBA-Ar 1, 1998, 27–35
- Diñçol 2013** A. M. Diñçol, Hititlerde Müzik ve Dans / Music and Dance among the Hittites, in: Doğan-Alparslan – Alparslan 2013, 582–595
- Diñçol – Diñçol 2008** A. M. Diñçol – B. Diñçol, Die Prinzen- und Beamtsiegel aus der Oberstadt von Boğazköy-Hattuša vom 16. Jahrhundert bis zum Ende der Grossreichszeit, Boğazköy-Hattuša 22 (Mainz 2008)
- Diñçol u. a. 1993** A. M. Diñçol – B. Diñçol – J. D. Hawkins – G. Wilhelm, The Cruciform Seal from Boğazköy-Ḫattuša, *IstMitt* 43, 1993, 87–106
- Diñçol u. a. 2000** A. M. Diñçol – J. Yakar – B. Diñçol – A. Taffet, The Borders of the Appanage Kingdom of Tarhuntassa. A Geographical and Archaeological Assessment, *Anatolica* 26, 2000, 1–30
- Dittmann – Röttger 2010** R. Dittmann – U. Röttger, Innerstädtische Geländebegehungen, in: Schachner 2010, 181–188
- Doğan-Alparslan 2005** M. Doğan-Alparslan, Beispiele Zeremonieller Handlungen im (H)išuwāš-Fest und ihre Beziehung zu Muwatalli II., in: Süel 2005a, 245–258
- Doğan-Alparslan – Alparslan 2013** M. Doğan-Alparslan – M. Alparslan (Hrsg.), *Hititler. Bir Anadolu imparatorluğu / Hittites. An Anatolian Empire* (Istanbul 2013)
- Donceel – Lebrun 1984** R. Donceel – R. Lebrun (Hrsg.), *Archéologie et religions de l'Antatlie Ancienne. Mélanges en l'honneur du Professeur Paul Naster, Homo Religiosus* 10 (Louvain-la-Neuve 1984)
- Dönmez 1954** A. Dönmez, Two Hittite Stelae from the Anti-Taurus Mountains, *Man* 54, 1954, 47 f.
- Donzel 1975** E. J. van Donzel (Hrsg.), *Le Temple et le Culte*, CRRAI 20 = PIHANS 37 (Leiden 1975)
- Dörfler u. a. 2000** W. Dörfler – R. Neef – R. Pasternak, Untersuchung zur Umweltgeschichte und Agrarökonomie im Einzugsbereich hethitischer Städte, *MDOG* 132, 2000, 367–380
- Dörfler u. a. 2011** W. Dörfler – Ch. Herking – R. Neef – R. Pasternak – A. von den Driesch, Environment and Economy in Hittite Anatolia, in: Genz – Mielke 2011a, 99–124
- Douglas 2008** M. Douglas, Purity and Danger. An Analysis of Concepts of Pollution and Taboo⁸ (London – New York 2008)
- Drexler – Klinger 2006** P. Drexler – J. Klinger (Hrsg.), *Bilderwelten. Strategien der Visualisierung in Wissenschaft und Kunst, Literatur, Imagination, Realität, Anglistische, germanistische und romanistische Studien* 40 (Trier 2006)
- Driesch – Boessneck 1981** A. von den Driesch – J. Boessneck, Reste von Haus- und Jagdtieren aus der Unterstadt von Boğazköy-Hattuša. Grabungen von 1958–1977, Boğazköy-Hattuša 11 (Berlin 1981)
- Driesch – Pöllath 2004** A. von den Driesch – N. Pöllath, Vor- und frühgeschichtliche Nutztierhaltung und Jagd auf Büyükkaya in Boğazköy-Ḫattuša, *Zentralanatolien, Boğazköy-Berichte* 7 (Mainz 2004)
- Driesch – Vagedes 1997** A. von den Driesch – K. Vagedes, Archäozoologische Untersuchungen in Kuşaklı, in: Müller-Karpe 1997, 122–134

- Duncan 1990** J. S. Duncan, *The City as Text. The Politics of Landscape Interpretation in the Kandyan Kingdom* (Cambridge u. a. 1990)
- Dünne 2006** J. Dünne, Teil 4. Soziale Räume. Einleitung, in: Dünne – Günzel 2006, 289–303
- Dünne – Günzel 2006** J. Dünne – St. Günzel (Hrsg.), *Raumtheorie. Grundlagentexte aus Philosophie und Kulturwissenschaften* (Frankfurt a. M. 2006)
- Durand 1985** J.-M. Durand, *Le Culte des Bétyles en Syrie*, in: J. M. Durand – J.-R. Kupper (Hrsg.), *Miscellanea Babylonica. Mélanges offerts à M. Birot* (Paris 1985) 79–84
- Durand 1988** J.-M. Durand, 8. *Le nom des Bétyles à Ebla et en Anatolie*, *Nabu* 1988, 1, 5 f.
- Durand 2005** J.-M. Durand, *Le Culte des Pierre et les Monuments Commémoratifs en Syrie Amorrite*, *Florilegium marianum* 8 (Paris 2005)
- Durkheim 1981** É. Durkheim, *Die elementaren Formen des religiösen Lebens* (Frankfurt a. M. 1981)
- Durnford – Akeroyd 2005** S. P. B. Durnford – J. R. Akeroyd, *Anatolian marashanha and the Many Uses of Fennel*, *AnSt* 55, 2005, 1–13
- Duru 2004** R. Duru, *Eski Önyasya Dünyasının En Büyük Heykel Atelyesi Yeşemek* (Istanbul 2004)
- ## E
- Eagleton 1996** T. Eagleton, *The Illusions of Postmodernism* (Oxford 1996)
- Ebbinghaus 1993** J. Ebbinghaus, *Olfaktometrische Messungen an Holzverbrennungen* (Hamburg 1993)
- Edzard 1989** D. O. Edzard, *Altassyrisch NUWA'UM*, in: Emre u. a. 1989, 107–109
- Ehelolf 1925** H. Ehelolf, *Wettlauf und szenisches Spiel im hethitischen Ritual*, *Sitzungsberichte der Preussischen Akademie der Wissenschaften. Philosophisch-historische Klasse* (Berlin 1925) 267–272
- Ehringhaus 1995a** H. Ehringhaus, *Hethitisches Felsrelief der Grossreichszeit entdeckt*, *AW* 26, 1995, 66
- Ehringhaus 1995b** H. Ehringhaus, *Ein neues hethitisches Felsrelief am Sirkeli Höyük in der Çukurova*, *AW* 26, 1995, 118 f.
- Ehringhaus 1995c** H. Ehringhaus, *Das hethitische Felsrelief von Keben*, *AW* 26, 1995, 215–219
- Ehringhaus 1998** H. Ehringhaus, *Die hethitischen Felsreliefs am Sirkeli Höyük in der Türkei. Bemerkungen zu Neufunden in Kilikien und Lykaonien*, *NüBLA* 14, 1997/1998, 89–104
- Ehringhaus 1999** H. Ehringhaus mit M. Bürgle – P. W. Haider – L. Masch – T. Reitmaier – N. Riedmann – U. Töchterle – A. Torggler, *Vorläufiger Bericht über die Ausgrabungen auf dem Sirkeli Höyük. Provinz Adana/Türkei im Jahre 1997*, *IstMitt* 49, 1999, 83–140
- Ehringhaus 2005** H. Ehringhaus, *Götter, Herrscher, Inschriften. Die Felsreliefs der hethitischen Großreichszeit in der Türkei* (Mainz 2005)
- Ehringhaus 2014** H. Ehringhaus, *Das Ende, das ein Anfang war. Felsreliefs und Felsinschriften der luwischen Staaten Kleinasien vom 12. bis 8./7. Jahrhundert v. Chr.* (Mainz 2014)
- Einstein 1980** A. Einstein, *Vorwort*, in: M. Jammer, *Das Problem des Raumes. Die Entwicklung der Raumtheorien* ²(Darmstadt 1980) S. XIII–XVII
- Eisenhardt 1989** K. M. Eisenhardt, *Agency Theory. An Assessment and Review*, *The Academy of Management Review* 14, 1, 1989, 57–74
- Ekiz 1996** H. Ekiz, *Ankara Anadolu Medeniyetleri, Çorum, Karaman ve Konya Müzeleri'nde bulunan bazıları heykelcikleri*. *AnadoluYıl* 1996 (Ankara 1996) 161–172
- Ekiz 2000a** H. H. Ekiz, *Adana Müzesi'nde Bulunan iki Hitit Tanrı Heykelciği*, *İdol* 5, Nisan-Mayıs-Haziran 2000, 27–30 <http://www.academia.edu/6574054/Halil_Hamdi_Ekiz_2000_Adana_M%C3%BCzesi_nde_Bulunan_iki_Hitit_Tanr%C4%B1_Heykelci%C4%9Fi_%C4%B0dol_Nisan-May%C4%B1s-Haziran_2000_Say%C4%B1_5_s.27-30> (03.09.2022)
- Ekiz 2000b** H. H. Ekiz, *Tekirdağ'da Özel bir Koleksiyonda Bulunan iki Hitit Tanrı Heykelciği*, *İdol* 7, Ekim-Kasım-Aralık 2000, 33–35
- Ekiz 2006** H. H. Ekiz, M. Ö. 2. *Bin Hitit Dönemi İnsan Heykelcikleri ile İnsan Tasvirlerinde görülen Başlık Tipleri*, *Kubaba* 8, 2006, 20–35
- Ekiz 2009** H. H. Ekiz, *Adıyaman Müzesi'ne Yeni Kazandırılan Hitit Tanrı Heykelcikleri*, *AST* 26, 1, 2009, 93–104
- Eliade 2008** M. Eliade, *Das Heilige und das Profane. Vom Wesen des Religiösen* (Köln 2008)
- Elias 1986** N. Elias, *Über die Natur*, *Merkur* 40, 1986, 469–481
- Elias 2004** N. Elias, *Über die Zeit*, Norbert Elias gesammelte Schriften 9 (Baden-Baden 2004)
- Emre 1993** K. Emre, *The Hittite Dam of Karakuyu*, in: H. R. H. Mikasa (Hrsg.), *Essays on Anatolian archeology*, *BMECCJ* 7, 1993, 1–42
- Emre 2002** K. Emre, *Felsreliefs, Stelen, Orthostaten. Großplastik als monumentale Form staatlicher und religiöser Repräsentation*, in: *Kunst- und Ausstellungshalle der Bundesrepublik Deutschland 2002*, 218–233

- Emre – Çınaroğlu 1993** K. Emre – A. Çınaroğlu, A Group of Metal Vessels from Kınık-Kastamonou, in: Mellink u. a. 1993, 675–713
- Emre u. a. 1989** K. Emre – M. Mellink – N. Özgüç (Hrsg.), *Anatolia and the Ancient Near East. Studies in Honor of Tahsin Özgüç / Tahsin Özgüç'e armağan* (Ankara 1989)
- Epigraphic Survey 1986** The Epigraphic Survey (Hrsg.), *Reliefs and Inscriptions at Karnak 4. The Battle Reliefs of King Sety I., OIP 107* (Chicago 1986)
- Erbil 2005** Y. Erbil, *Hitit Dönemi Su Kultu / Structures Indicating Water Cult and Their Meanings in the Hittite Periode* (Unpublizierte Ph.D. Dissertation Hacettepe Üniversitesi Ankara 2005)
- Erbil – Mouton 2012** Y. Erbil – A. Mouton, Water in Ancient Anatolian Religions. An Archaeological and Philological Inquiry on the Hittite Evidence, *JNES* 71, 1, 2012, 53–74
- Erikson 1993** K. O. Erikson, Red Lustrous Wheel-made Ware, *SIMA* 103 (Jonsered 1993)
- Erkut 1998** S. Erkut, The Plant AN.TAH.SUM^{SAR} and Its Festival Among the Hittites, *BMECCJ* 11, 1998, 199–205
- Ertuğ 2000** F. Ertuğ, Baharın Müjdecisi. Çiğdem (Crocus) ya da AN.TAH.ŞUM^{SAR} Hititler Devri Anadolu Florasına Küçük Bir Katkı [Harbinger of Spring. Crocus »Çiğdem« or AN.TAH.ŞUM^{SAR}. A Small Contribution to the Anatolian Flora of the Hittite Period], *TÜBA-Ar* 3, 2000, 129–136
- Evans 1901** A. J. Evans, Mycenaean Tree and Pillar Cult and its Mediterranean Relations, *JHS* 21, 1901, 99–204
- Evans-Pritchard 1928** E. E. Evans-Pritchard, The Dance, *Africa* 1, 4, 1928, 446–462
- Evans-Pritchard 1937** E. E. Evans-Pritchard, Witchcraft, Oracles and Magic among the Azande (Oxford 1937)
- Eyre 2014** Ch. Eyre, Funerals, Initiation and Rituals of Life in Pharaonic Egypt, in: Mouton – Patrier 2014a, 287–308

F

- Falkenstein 1965** A. Falkenstein, Die Anunna in der sumerischen Überlieferung, in: Güterbock 1965, 127–140
- Falter 1999** R. Falter, Natur als Landschaft und als Gott. Fluß und Berggötter in der Spätantike, in: Sieferle – Breuniger 1999, 137–179
- Fappas 2011** I. Fappas, Exchange of Ideas in the Eastern Mediterranean during the 14th and 13th Centuries BC. The Case of Perfumed Oil Use and Ideology, *OLA* 202, 2011, 495–510
- Farnell 1889** L. R. Farnell, Origins and Earliest Development of Greek Sculpture, *Archaeological Review* 1889, 167–184
- Fauth 1979** W. Fauth, Sonnengottheit (^dUTU) und »Königliche Sonne« (^dUTU^{si}) bei den Hethitern, *UF* 11, 1979, 227–263
- Feliu u. a. 2013** L. Feliu – J. Llop – A. Millet Albà – J. SanMartín (Hrsg.), *Time and History in the Ancient Near East*, *CRRAI* 56 (Winona Lake, Ind. 2013)
- Fick 2004** S. M. E. Fick, Zur Bedeutung der Baityloi in der Hoch- und Volksreligion. Ausgewählte Zeugnisse des syrischen und kleinasiatischen Raumes, in: Hutter – Hutter-Braunsar 2004, 157–171
- Fischer 1962** F. Fischer, III. Keramik hethitischer Zeit, *MDOG* 93, 1962, 22–35
- Fischer 1963** F. Fischer, Die hethitische Keramik von Boğazköy, *WVDOG* 75 = Boğazköy-İhattuşa 4 (Berlin 1963)
- Fischer-Lichte 2004** E. Fischer-Lichte, *Ästhetik des Performativen*, Edition Suhrkamp 2373 (Frankfurt a. M. 2004)
- Fleming 2006** A. Fleming, Post-Processual Landscape Archaeology. A Critique, *CambrAJ* 16, 3, 2006, 267–280
- Forbes 2007** H. A. Forbes, Meaning and Identity in a Greek Landscape. An Archaeological Ethnography (New York 2007)
- Forlanini 1984** M. Forlanini, Die »Götter von Zalpa«. Hethitische Götter und Städte am Schwarzen Meer, *ZA* 74, 1984, 245–266
- Forlanini 1987**
M. Forlanini, Le mont Sarpa, *Hethitica* 7, 1987, 73–87
- Forlanini 1990** M. Forlanini, Uda, un cas probable d'homonymie, *Hethitica* 10, 1990, 109–127
- Forlanini 1998** M. Forlanini, L'Anatolia occidentale e gli Hittiti. Appunti su alcune recenti scoperte e le loro conseguenze per la geografia storica, *SMEA* 40, 1998, 219–253
- Forrer 1921** E. V. Forrer, Ausbeute aus den Bogazköi Inschriften, *MDOG* 61, 1921, 20–38
- Forrer 1926** E. V. Forrer, *Forschungen* 1, 1. Die Arzava-Länder (Berlin 1926)
- Foucault 1970** M. Foucault, The Order of Things. An Archaeology of the Human Sciences (New York 1970)

- Foucault 1984** M. Foucault, What Is Enlightenment?, in: P. Rabinow (Hrsg.), *The Foucault Reader* (New York 1984) 32–50
- Foucault 2005** M. Foucault, Die Heterotopien / Les hétérotopies. Der utopische Körper / Le corps utopique. Zwei Radiovorträge (Frankfurt a. M. 2005)
- Foucault 2006** M. Foucault, Von anderen Räumen (1967), in: Dünne – Günzel 2006, 317–329
- Fox u. a. 2015** R. Fox – D. Panagiotopoulos – Ch. Tsouparopoulou, Affordanz, in: Th. Meier – M. R. Ott – R. Sauer (Hrsg.), *Materiale Textkulturen 1. Konzepte, Materialien, Praktiken* (Berlin – München 2015) 63–70
- Francia 2004** R. Francia, Montagne grandi (e) piccole (sapete) perchè sono venuto? (in margine a due recitativi del Rituale di Iriya CTH 400–401), *Or (N.S.)* 73, 4, 2004, 390–408
- Frantz-Szabó 2003–2005** RIA 10 (2003–2005) 339 s. v. Parnašša (G. Frantz-Szabó)
- Fredell u. a. 2010** Å. C. Fredell – K. Kristiansen – F. C. Boado (Hrsg.), *Representations and Communications. Creating an Archaeological Matrix of Late Prehistoric Rock Art* (Oxford – Oakville 2010)
- Fremersdorf 1975** F. Fremersdorf, Antikes, islamisches und mittelalterliches Glas sowie kleinere Arbeiten aus Stein, Gagat und verwandten Stoffen in den Vatikanischen Sammlungen Roms (Museo Sacro, Museo Profano, Museo Egizio, Antiquarium Romanum), *Catalogo del Museo sacro della Biblioteca apostolica Vaticana* 5 (Rom 1975)
- Frend 1956** W. H. C. Frend, Two Finds in Central Anatolia, *AnSt* 6, 1956, 95–100
- Freu 1980** J. Freu, Luwiya. Géographie historique des provinces méridionales de l'Empire hittite. Kizzuwatna, Arzawa, Lukka, Milawatta (Nizza 1980)
- Freu 2006** J. Freu, Les montagnes dans l'historiographie et la géographie hittites, *Res Antiquae* 3, 2006, 219–243
- Friedrich 1927** J. Friederich, Zu AO 25/2 (Aus dem hethitischen Schrifttum, 2. Heft), *ZA* 37, 1927, 177–204
- Friedrich 1930** J. Friedrich, Staatsverträge des Hatti-Reiches in hethitischer Sprache 2. Die Verträge Muršiliš' II. mit Manapa-Dattaš vom Lande des Flusses Šeḫa, des Muwattalliš mit Alakšanduš von Wiluša und des Šuppiluliumaš mit Ḫukkanāš und den Leuten von Ḫajaša (mit Indices zum 1. und 2. Teil), *MVAeG* 34, 1 (Leipzig 1930)
- Friedrich 1947–1948** J. Friedrich, Fremde Flexionsformen in hethitischen Texten, *RHA* 8, 47, 1947–1948, 3–18
- Friedrich 1971** J. Friedrich, Die hethitischen Gesetze. Transkription, Übersetzung, sprachliche Erläuterungen und vollständiges Wörterverzeichnis, *DMOA* 7²(Leiden 1971)
- Friedrich 1991** J. Friedrich, Kurzgefaßtes Hethitisches Wörterbuch. Kurzgefaßte kritische Sammlung der Deutungen hethitischer Wörter⁴(Heidelberg 1991)
- Friedrich – Kammenhuber 1975–1984** J. Friedrich – A. Kammenhuber, *Hethitisches Wörterbuch 1 A*²(Heidelberg 1975–1984)
- Friedrich – Kammenhuber 1988** J. Friedrich – A. Kammenhuber, *Hethitisches Wörterbuch 2 E*, Lieferung 9–10²(Heidelberg 1988)
- Fritz 1977** V. Fritz, Tempel und Zelt. Studien zum Tempelbau in Israel und zu dem Zeltheiligtum der Priesterschrift, *Wissenschaftliche Monographien zum Alten und Neuen Testament* 47 (Neukirchen 1977)
- Froning u. a. 1992** H. Froning – T. Hölscher – H. Mielsch (Hrsg.), *Kotinos. Festschrift für Erika Simon* (Mainz 1992)
- Furlani 1942** G. Furlani, Sul Significato delle Strade Processionali nell'Asia Occidentale Antica, *Aegyptus* 22, 1942, 85–99

G

- Gadamer 1986** H.-G. Gadamer, Vom Zirkel des Verstehens, in: H.-G. Gadamer, *Hermeneutik II. Wahrheit und Methode*, Hans-Georg Gadamer, *Gesammelte Werke* 2 (Tübingen 1986) 57–65
- García Trabazo 2002** J. V. García Trabazo, *Textos religiosos hititas. Mitos, plegarias y rituales* (Madrid 2002)
- García Trabazo 2010** J. V. García Trabazo, CTH 419. Ritual de sustitución real. Edición crítica y traducción, *Historiae* 7, 2010, 27–49
- García Trabazo – Groddek 2005** J. V. García Trabazo – D. Groddek, *Hethitische Texte in Transkription*. KUB 58, DBH 18 (Wiesbaden 2005)
- Garelli 1974** P. Garelli, *Le palais et la royauté. Archéologie et civilisation*, *CRRAI* 19 (Paris 1974)
- Garstang 1937** J. Garstang, *Explorations in Cilicia. The Neilson Expedition. Preliminary Report*, *AAA* 24, 1–2, 1937, 52–68
- Garstang 1943** J. Garstang, *Hittite Military Roads in Asia Minor: A Study in Imperial Strategy with a Map*, *AJA* 47, 1, 1943, 35–62

- Garstang 1944** J. Garstang, The Hulaya River Land and Dadassas. A Crucial Problem of Hittite Geography, *JNES* 3, 1944, 14–37
- Garstang – Gurney 1959** J. Garstang – O. R. Gurney, The Geography of the Hittite Empire, Occasional Publications of the British Institute of Archaeology in Ankara 5 (London 1959)
- Gavaz 2016** Ö. S. Gavaz, Hitit Dini inançlarında ^êhešta- ile ilgili yeni düşünceler, *Hitit Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 9, 2, 2016, 838–859
<<http://dx.doi.org/10.17218/hititsosbil.280819>> (03.09.2022)
- Gebauer – Wulf 1998** G. Gebauer – Ch. Wulf, Spiel, Ritual, Geste. Mimetisches Handeln in der sozialen Welt (Hamburg 1998)
- Geertz 1973** C. Geertz, The Interpretation of Cultures. Selected Essays by Clifford Geertz (New York 1973)
- Gehlen 1963** A. Gehlen, Vom Wesen der Erfahrung, in: A. Gehlen, *Anthropologische Forschung. Zur Selbstbegegnung und Selbstentdeckung des Menschen* ²(Reinbek 1963) 26–43
- Gehlen 1986** A. Gehlen, Der Mensch. Seine Natur und seine Stellung in der Welt ¹³(Wiesbaden 1986)
- Gelb 1939** I. J. Gelb, Hittite Hieroglyphic Monuments, *OIP* 45 (Chicago 1939)
- Gell 1998** A. Gell, Art and Agency. An Anthropological Theory (Oxford 1998)
- Gemoll 1997** W. Gemoll, Griechisch-deutsches Schul- und Handwörterbuch ⁹(München 1997)
- van Gennep 2005** A. van Gennep, Übergangsriten. Les rites de passage ³(Frankfurt a. M. 2005)
- Gentili Pieri 1982** F. Gentili Pieri, L'edificio ›sinapsi‹ nei rituali ittiti, in: *Atti e memorie dell'Accademia di Scienze e Lettere La Colombaria* 47, 1982, 1–37
- Genz 2011** H. Genz, Foreign Contacts of the Hittites, in: Genz – Mielke 2011a, 301–331
- Genz – Mielke 2011a** H. Genz – D. P. Mielke (Hrsg.), Insights into Hittite History and Archaeology, *Colloquia Antiqua* 2 (Leuven u. a. 2011)
- Genz – Mielke 2011b** H. Genz – D. P. Mielke, Research on the Hittites: A Short Overview, in: Genz – Mielke 2011a, 1–29
- Gérard 2006** R. Gérard, Le(s) nom(s) de la montagne en louvite, *Res Antiquae* 3, 2006, 245–251.
- Gernhard 2006** R. Gernhard, Lokal-Termin. Autorenle- sung auf CD ²(Freiburg 2006)
- van Gessel 1998** B. van Gessel, Onomasticon of the Hittite Pantheon 1+2, *HdO I* 33 (Leiden u. a. 1998)
- van Gessel 2001** B. van Gessel, Onomasticon of the Hittite Pantheon 3, *HdO I* 33 (Leiden u. a. 2001)
- Giddens 1997** A. Giddens, Die Konstitution der Gesellschaft. Grundzüge einer Theorie der Strukturierung ³(Frankfurt a. M. – New York 1997)
- Gilan 2001** A. Gilan, Kampfspiele in hethitischen Fe- stritualen, eine Interpretation, in: Richter u. a. 2001, 113–124
- Gilan 2007a** A. Gilan, How Many Princes Can the Land Bear? Some Thoughts on the Zalpa Text (CTH 3), in: *Archi – Francia* 2007, 305–318
- Gilan 2007b** A. Gilan, Bread, Wine and Partridges. A Note on the Palace Anecdotes (CTH 8), in: Groddek – Zorman 2007, 299–304
- Gilan 2007c** A. Gilan, Formen der Transaktion im hethitischen »Staatskult«. Idee und Wirklichkeit, in: H. Klinkott – S. Kubisch – R. Müller-Wollermann (Hrsg.), *Geschenke und Steuern, Zölle und Tribute. Antike Abgabenformen in Anspruch und Wirklichkeit, Culture and History of the Ancient Near East* 29 (Leiden 2007) 293–322
- Gilan 2008** A. Gilan, Hittite Ethnicity? Constructions of Identity in Hittite Literature, in: Collins u. a. 2008, 107–115
- Gilan 2015** A. Gilan, Formen und Inhalte althethitischer historischer Literatur (Heidelberg 2015)
- Gilan – Mouton 2014** A. Gilan – A. Mouton, The Enthronement of the Hittite King as a Royal Rite of Passage, in: Mouton – Patrier 2014a, 97–116
- Gilbert 2011a** A. Gilbert, Syro-Anatolian Monumental Art and the Archaeology of Performance, *Topoi. Berlin Studies of the Ancient World/Topoi. Berliner Studien der Alten Welt* 2 (Berlin 2011)
- Gilbert 2011b** A. Gilbert, Die anatolische Sphinx, in: L. Winckler-Horaček (Hrsg.), *Wege der Sphinx. Monster zwischen Orient und Okzident. Eine Ausstellung der Abguss-Sammlung Antiker Plastik des Instituts für Klassische Archäologie der Freien Universität Berlin* (Berlin 2011) 39–50
- Gilbert 2015** A. Gilbert, Religion and Propaganda under the Great Kings of Karkemiš, in: D'Agostino u. a. 2015, 137–156
- Giorgadze 1998** G. Giorgadze, Zum Kauf und Verkauf von Grund und Boden in der hethitischen Gesellschaft, *AoF* 25, 1, 1998, 95–103
- Girbal 2002** Ch. Girbal, Zum hattischen Lexikon, *AoF* 29 2, 249–287
- GIRL 2009** Runderlass des Ministeriums für Umwelt und Naturschutz, Landwirtschaft und Verbraucherschutz, V-3-8851.4.4, Feststellung und Beurteilung von Geruchsimmissionen (Geruchsimmissions-Richtlinie GIRL) <https://recht.nrw.de/lmi/owa/br_text_anzeigen?v_id=10000000000000000350> (05.11.2009 [2022 nicht mehr zugänglich])
- Glatz 2009** C. Glatz, Empire as Network. Spheres of Material Interaction in Late Bronze Age Anatolia, *Journal of Anthropological Archaeology* 28, 2, 2009, 127–141

- Glatz – Plourde 2011** C. Glatz – A. M. Plourde, Landscape Monuments and Political Competition in Late Bronze Age Anatolia. An Investigation of Costly Signaling Theory, *BASOR* 361, 2011, 33–66
- Glocker 1997** J. Glocker, Das Ritual für den Wettergott von Kuliwišna. Textzeugnisse eines lokalen Kultfestes im Anatolien der Hethiterzeit, *Eothen* 6 (Florenz 1997)
- Goedegebuure 2002** P. Goedegebuure, KBo 17.17+. Remarks on an Old Hittite Royal Substitution Ritual, *JANER* 2, 2002, 61–73
- Goedegebuure 2008** P. Goedegebuure, Hattian Origins of Hittite Religious Concepts. The Syntax of ›to Drink (to) a Deity‹ (Again) and Other Phrases, *JANER* 8, 1, 2008, 67–73
- Goethe 1808** J. W. von Goethe, Faust. Eine Tragödie (Tübingen 1808)
- Goetze 1924** A. Goetze, Das hethitische Fragment des Šunaššura-Vertrags, *ZA* 36, 1, 1924, 11–18
- Goetze 1927** A. Goetze, Rez. zu D. G. Hogarth, Kings of the Hittites. The Schweich Lectures, 1924 (London 1926), *OLZ* 30, 1927, 939–944
- Goetze 1930** A. Goetze, Neue Bruchstücke zum großen Text des Hattušilis und den Paralleltexen, *MvAeG* 34, 2 (Leipzig 1930)
- Goetze 1933a** A. Goetze, Die Annalen des Muršili, *MVAeG* 38 (Leipzig 1933)
- Goetze 1933b** A. Goetze, Kulturgeschichte Kleinasiens, *HAW* 3, 1 (München 1933)
- Goetze 1939** A. Goetze, Hittite *tarkuwa(i)*, *Language* 15, 1939, 116–119
- Goetze 1947** A. Goetze, The Priestly Dress of the Hittite King, *JCS* 1, 1947, 176–185
- Goetze 1953** A. Goetze, The Theophorous Elements of the Anatolian Proper Names from Cappadocia, *Language* 29, 1953, 263–277
- Goetze 1955** A. Goetze, Hittite Rituals, Incantations and Descriptions of Festival, in: Pritchard 1955, 346–361
- Goetze 1957a** A. Goetze, Kulturgeschichte Kleinasiens, *HAW* 3, 1 ²(München 1957)
- Goetze 1957b** A. Goetze, The Roads of Northern Cappadocia, *RHA* 15, 61, 1957, 91–103
- Goetze 1960** A. Goetze, Suffixes in ›Kanishite‹ Proper Names, *RHA* 18, 66, 1960, 45–55
- Goetze 1969** A. Goetze, Hittite Rituals, Incantations, and Description of Festival, in: J. B. Pritchard (Hrsg.), *Ancient Near Eastern Texts Relating to the Old Testament* ³(Princeton 1969) 346–361
- Goetze – Pedersen 1934** A. Goetze – H. Pedersen, Muršilis Sprachlähmung Ein hethitischer Text mit philologischen und linguistischen Erörterungen, *Det Kongelige Danske Videnskabernes Selskab, Historisk-filologiske Meddelelser* 21, 1 (Kopenhagen 1934)
- Goffman 2010** E. Goffman, Wir alle spielen Theater. Die Selbstdarstellung im Alltag ⁸(München u. a. 2010).
- Goldman 1952** H. Goldman, A Crystal Statuette from Tarsus, in: G. C. Miles (Hrsg.), *Archaeologica Orientalia in Memoriam Ernst Herzfeld* (Locust Valley 1952) 129–133
- Goldman u. a. 1956** H. Goldman – M. J. Mellink – I. J. Gelb, From the Neolithic through the Bronze Age, Excavations at Gözlü Kule, Tarsus 2 (Princeton 1956)
- Gombrich 1978** E. H. Gombrich, The Story of Art ¹³(Oxford 1978)
- Gombrich 1996** E. H. Gombrich, The Visual Image. Its Place in Communication, in: R. Woodfield (Hrsg.), *The Essential Gombrich. Selected Writings on Art and Culture* (London 1996) 41–64
- Gonella u. a. 2005** J. Gonella – W. Khayyata – K. Kohlmeyer, Die Zitadelle von Aleppo und der Tempel des Wettergottes. Neue Forschungen und Entdeckungen (Münster 2005)
- Gonnet 1968** H. Gonnet, Les montagnes d’Asie Mineure d’après les textes hittites, *RHA* 26, 83, 1968, 93–170
- Gonnet 1992** H. Gonnet, Les espaces hittites du sacrifice, leur aménagement et leur utilisation, in: Otten u. a. 1992, 199–212
- Gonnet 1994** H. Gonnet, The Cemetery and Rock-cut Tombs of Beyköy in Phrygia, in: A. Çilingiroğlu – D. H. French, *Anatolian Iron Ages 3. Proceedings of the Third Anatolian Iron Ages Colloquium held at Van, 6–12 August 1990*, British Institute of Archaeology at Ankara Monographs 16 (Oxford 1994) 75–90
- Gonnet 1998** H. Gonnet, Remarques sur le monument de Beşkardeş à la lumière d’une nouvelle interprétation de Fraktın, in: Alp – Süel 1998, 247–259
- Gonnet 2001** H. Gonnet, Un lieu de culte inconnu. Camızlı Mağara (La Grotte au Buffle), in: Wilhelm 2001, 156–160
- González-García – Belmonte 2011** A. C. González-García – J. A. Belmonte, Thinking Hattusha. Astronomy and Landscape in the Hittite Land, *Journal for the History of Astronomy* 42, 4, 2011, 461–494
- González-García – Belmonte 2014** A. C. González-García – J. A. Belmonte, Astronomy and Landscape in Central LB Age Anatolia, in: Taracha – Kapełuš 2014, 317–331
- Goody 1977** J. Goody, Against ›Ritual‹. Loosely Structured Thoughts on a Loosely Defined Topic, in: S. F. Moore – B. G. Myerhoff (Hrsg.), *Secular Ritual* (Assen u. a. 1977) 25–35
- Goody – Watt 1975** J. Goody – I. Watt, The Consequences of Literacy, in: J. R. Goody (Hrsg.), *Literacy in Traditional Societies* ²(Cambridge 1975) 25–68
- Gordon 1967** E. I. Gordon, The Meaning of the Ideogram ⁴KASKAL.KUR = »Underground Water-Cour-

- se« and its Significance for Bronze Age Historical Geography, in: A. Sachs (Hrsg.), Special Volume Honoring Professor Albrecht Goetze, JCS 21, 1967, 70–88
- Görke 2008** S. Görke, Prozessionen in hethitischen Festritualen als Ausdruck königlicher Herrschaft, in: Prechel 2008, 49–72
- Görke 2014a** S. Görke, Fremde in hethitischen Festritualtexten, in: Neumann u. a. 2014, 363–372
- Görke 2014b** S. Görke, Das Konzept der ›synthetischen Körperauffassung‹ bei den Hethitern, in: K. Müller – A. Wagner (Hrsg.), Synthetische Körperauffassung im Hebräischen und den Sprachen der Nachbarkulturen, AOAT 416 (Münster 2014) 41–54
- Görke 2015** S. Görke (Hrsg.), hethiter.net/: CTH 486, 21.10.2015 <http://www.hethport.uni-wuerzburg.de/txhet_besrit/intro.php?xst=CTH%20486&prgr=&lg=DE&ed=S.%20G%C3%B6rke> (03.09.2022)
- Görke 2017** S. Görke (Hrsg.), hethiter.net/: CTH 414.1, 12.01.2017 <http://www.hethport.uni-wuerzburg.de/txhet_besrit/intro.php?xst=CTH%20414.1&prgr=&lg=DE&ed=S.%20G%C3%B6rke> (03.09.2022)
- Görke – Mouton 2014** S. Görke – A. Mouton, Royal Rites of Passage and Calendar Festivals in the Hittite World, in: Mouton – Patrier 2014a, 117–146
- Gorny 1997** R. L. Gorny, Rez. zu Popko 1994, JAOS 117, 3, 1997, 549–557
- Grabner-Haider 1995** A. Grabner-Haider, Kritische Kulturphilosophie. Europäische und außereuropäische Lebenswelten (Graz 1995)
- Gramsch 2003** A. Gramsch, Landschaftsarchäologie. Ein fachgeschichtlicher Überblick und ein theoretisches Konzept, in: J. Kunow – J. Müller (Hrsg.), Landschaftsarchäologie und geographische Informationssysteme. Prognosekarten, Besiedlungsdynamik und prähistorische Raumordnungen, Forschungen zur Archäologie im Land Brandenburg 8 = Archäoprognose Brandenburg 1 (Wünsdorf 2003) 35–54
- Grapard 1982** A. G. Grapard, Flying Mountains and Walkers of Emptiness. Toward a Definition of Sacred Space in Japanese Religions, History of Religions 21, 3, 1982, 195–221
- Grapard 1992** A. G. Grapard, The Protocol of the Gods. A Study of the Kasuga Cult in Japanese History (Berkeley – Los Angeles 1992)
- Grapard 1994** A. G. Grapard, Geosophia, Geognosis, and Geopiety. Orders of Significance in Japanese Representations of Space, in: R. Friedland – D. Boden – A. Giddens (Hrsg.), NowHere. Space, Time, and Modernity (Berkeley 1994) 372–401
- Grapard 1998** A. G. Grapard, Geotyping Sacred Space. The Case of Mount Hiko in Japan, in: Kedar – Werblowsky 1998, 215–249
- Green 1986** A. Green, The Lion-Demon in the Art of Mesopotamia and Neighbouring Regions. Materials towards the Encyclopaedia of Mesopotamian Religious Iconography I 1, BaM 17, 1986, 141–254
- Green 2003** A. Green, The Storm-God in the Ancient Near East, Biblical and Judaic Studies from the University of California, San Diego 8 (Winona Lake, Ind. 2003)
- Greuel u. a. 1998** L. Greuel – S. Offe – A. Fabian – P. Wetzels – T. Fabian – H. Offe – M. Stadler, Glaubhaftigkeit der Zeugenaussage. Die Praxis der forensisch-psychologischen Begutachtung (Weinheim 1998)
- Groddek 1999a** D. Groddek, Prolegomena zum Ritual des Palliṣa (CTH 475), Hethitica 14, 1999, 27–33
- Groddek 1999b** D. Groddek, Fragmenta Hethitica Dispersa IX, AoF 26, 2, 1999, 201–309
- Groddek 2001** D. Groddek, ›Mausoleum‹ (É.NA₄) und ›Totentempel‹ (Ḫištā) im Hethitischen, UF 33, 2001, 212–218
- Groddek 2004a** D. Groddek, Eine althethitische Tafel des KLLAM-Festes, International Journal of Diachronic Linguistics and Linguistic Reconstruction. Supplement (München 2004)
- Groddek 2004b** D. Groddek, Hethitische Texte in Transkription KUB 20, DBH 13 (Dresden 2004)
- Groddek – Röfle 2004** D. Groddek – S. Röfle (Hrsg.), Šarnikziel. Hethitologische Studien zum Gedenken an Emil Orgetorix Forrer (19.02.1894–10.01.1986), DBH 10 (Wiesbaden 2004)
- Groddek – Zorman 2007** D. Groddek – M. Zorman (Hrsg.), Tabularia Hethaeorum. Hethitologische Beiträge Silvin Koşak zum 65. Geburtstag, DBH 25 (Wiesbaden 2007)
- Groh – Groh 1991** R. Groh – D. Groh, Weltbild und Naturaneignung. Zur Kulturgeschichte der Natur (Frankfurt a. M. 1991)
- Groh – Groh 1994** R. Groh – D. Groh, Natur als Maßstab – eine Kopfgeburt, in: Wilke 1994b, 15–37
- Groh – Groh 1996** R. Groh – D. Groh, Die Außenwelt der Innenwelt. Zur Kulturgeschichte der Natur 2 (Frankfurt a. M. 1996)
- Großheim 1999** M. Großheim, Atmosphären in der Natur. Phänomene oder Konstrukte?, in: Sieferle – Breuniger 1999, 325–365
- Günbattu 2008** C. Günbattu, An Eponym List (KEL G) from Kültepe, AoF 35, 2008, 103–132
- Günel – Herbordt 2010** S. Günel – S. Herbordt, Ein hethitischer Siegelabdruck aus Çine-Tepecik, AA 2010/1, 1–12
- Gurney 1940** O. R. Gurney, Hittite Prayers of Mursili II, AAA 27 (Liverpool 1940)

- Gurney 1954** O. R. Gurney, *The Hittites. A Summary of the Art, Achievements, and Social Organization of a Great People of Asia Minor during the 2nd Millennium B.C. as Discovered by Modern Excavators* ²(London 1954)
- Gurney 1969** O. R. Gurney, *Die Hethiter* (Dresden 1969)
- Gurney 1977** O. R. Gurney, *Some Aspects of Hittite Religion* (Oxford 1977)
- Gurney 1993** O. R. Gurney, *The Treaty with Ulmi-Tešub*, *AnSt* 43, 1993, 13–28
- Gurney 1994** O. R. Gurney, *The Ladder-men at Alaca Höyük*, *AnSt* 44, 1994, 219 f.
- Gurney 1995** O. R. Gurney, *The Hittite Names of Kerkenes Dağ and Kuşaklı Höyük*, *AnSt* 45, 1995, 69–71
- Güterbock 1937a** H. G. Güterbock, *Bemerkungen zu der hethitischen Hieroglypheninschrift von Sirkeli*, *AAA* 24, 1937, 66–68
- Güterbock 1937b** H. G. Güterbock, *3. Schrifturkunden, A. Die Siegel*, *MDOG* 75, 1937, 52–60
- Güterbock 1938** H. G. Güterbock, *Die historische Tradition und ihre literarische Gestaltung bei Babyloniern und Hethitern bis 1200 (2. Teil: Hethiter)*, *ZA* 44, 1938, 45–149
- Güterbock 1940** H. G. Güterbock, *Siegel aus Boğazköy 1. Die Königssiegel der Grabungen bis 1938*, *AfO Beih.* 5 (Berlin 1940)
- Güterbock 1942** H. G. Güterbock, *Siegel aus Boğazköy 2. Die Königssiegel von 1939 und die übrigen Hieroglyphensiegel*, *AfO Beih.* 7 (Berlin 1942)
- Güterbock 1946** H. G. Güterbock, *Rezension zu C.-G. Brandenstein, Hethitische Götter nach Bildbeschreibungen in Keilschrifttexten*, *Or (N.S.)* 15, 1946, 482–496
- Güterbock 1947** H. G. Güterbock, *Alte und neue hethitische Denkmäler, Halil Edhem Hatira Kitabı 1 = TTKY 7, 5 (Ankara 1947)* 59–70
- Güterbock 1948** H. G. Güterbock, *The Hittite Version of the Hurrian Kumarbi Myths. Oriental Forerunners of Hesiod*, *AJA* 52, 1, 1948, 123–134
- Güterbock 1951** H. G. Güterbock, *The Song of Ullikummi. Revised Text of the Hittite Version of a Hurrian Myth*, *JCS* 5, 4, 1951, 135–161
- Güterbock 1952** H. G. Güterbock, *The Song of Ullikummi. Revised Text of the Hittite Version of a Hurrian Myth (Continued)*, *JCS* 6, 1952, 8–42
- Güterbock 1953** H. G. Güterbock, *Yazılıkaya*, *MDOG* 86, 1953, 65–76
- Güterbock 1956a** H. G. Güterbock, *The Deeds of Suppiluliuma as Told by His Son, Mursili II*, *JCS* 10, 1956, 41–68, 75–98, 107–130
- Güterbock 1956b** H. G. Güterbock, *Notes on some Hittite Monuments*, *AnSt* 6, 1956, 53–56
- Güterbock 1957** H. G. Güterbock, *Toward a Definition of the Term »Hittite«*, *Oriens* 10, 1957, 233–239
- Güterbock 1959** H. G. Güterbock, *Gedanken über das Wesen des Gottes Telipinu*, in: Kienle u. a. 1959, 207–212
- Güterbock 1960** H. G. Güterbock, *An Outline of the Hittite AN.TAḪ.ŠUM Festival*, *JNES* 19, 2, 1960, 80–89
- Güterbock 1961a** H. G. Güterbock, *The North-Central Area of Hittite Anatolia*, *JNES* 20, 2, 1961, 85–97
- Güterbock 1961c** H. G. Güterbock, *The God Šuwaliyat reconsidered*, *RHA* 19, 68, 1961, 1–18
- Güterbock 1962** H. G. Güterbock, *Rituale für die Göttin Ḫuwaššanna*, *Oriens* 15, 1962, 345–351
- Güterbock 1964a** H. G. Güterbock, *Religion und Kultus der Hethiter*, in: G. Walsler (Hrsg.), *Neuere Hethiterforschung, Historia-Einzelschriften 7 (Wiesbaden 1964)* 54–73
- Güterbock 1964b** H. G. Güterbock, *Lexicographical Notes [II]*, *RHA* 22, 74, 1964, 95–113
- Güterbock 1965** H. G. Güterbock (Hrsg.), *Studies in Honor of Benno Landsberger on his Seventy-Fifth Birthday April 21*, *AS* 16 (Chicago 1965)
- Güterbock 1967a** H. G. Güterbock, *The Hittite Conquest of Cyprus reconsidered*, *JNES* 26, 1967, 73–81
- Güterbock 1967b** H. G. Güterbock, *Das dritte Monument am Karabel*, *IstMitt* 17, 1967, 63–71
- Güterbock 1969a** H. G. Güterbock, *Hieroglyphische Inschriften*, in: K. Bittel – H. G. Güterbock – R. Naumann (Hrsg.), *Funde aus den Grabungen 1967 und 1968, Boğazköy 4 = ADOG 14 (Berlin 1969)* 49–53
- Güterbock 1969b** H. G. Güterbock, *An Initiation Rite for a Hittite Prince*, in: D. Sinor (Hrsg.), *American Oriental Society, Middle West Branch, Semi-Centennial Volume. A Collection of Original Essays*, *Asian Studies Research Institute. Oriental series 3*, 1969, 99–103
- Güterbock 1969/1970** H. G. Güterbock, *Das Stierbecken von Dokuz*, *IstMitt* 19/20, 1969/1970, 93–95
- Güterbock 1970** H. G. Güterbock, *Some Aspects of Hittite Festivals*, in: A. Finet (Hrsg.), *Actes de la 17e Rencontre Assyriologique Internationale. Université Libre de Bruxelles, 30 juin – 4 juillet 1969, Publications du Comité Belge de Recherches Historiques, Épigraphiques et Archéologiques en Mésopotamie 1 = CRRAI 17 (Brüssel 1970)* 175–180
- Güterbock 1972–1975** *RLA* 4 (1972–1975) 404–405 s. v. Ḫilammar (H. G. Güterbock)
- Güterbock 1974a** H. G. Güterbock, *The Hittite Palace*, in: Garelli 1974, 305–314
- Güterbock 1974b** H. G. Güterbock, *Zwei Hethitische Zeichnungen*, in: Akurgal – Alkım 1974, 421–424
- Güterbock 1975a** H. G. Güterbock, *The Hittite Temple According to Written Sources*, in: Donzel 1975, 125–132

- Güterbock 1975b** H. G. Güterbock, Die Inschriften. Einschlägige Textstellen, in: Bittel u. a. 1975b, 167–192
- Güterbock 1975c** H. G. Güterbock, Yazılıkaya. Apropos a New Interpretation, JNES 34, 4, 1975, 273–277
- Güterbock 1978** H. G. Güterbock, Die Hieroglypheninschrift von Fraktin, in: B. Hruška – G. Komoróczy (Hrsg.), Festschrift Lubor Matouš 1, Assyriologia 4/5 = As Eotvos Lorand Tudományegyetem okori történeti tanszékeinek kiadványai 24/25 (Budapest 1978) 127–136
- Güterbock 1979** H. G. Güterbock, Some Stray Boghazköy Tablets, in: Florilegium anatolicum. Mélanges offerts à Emmanuel Laroche (Paris 1979) 137–144
- Güterbock 1982** H. G. Güterbock, Les hiéroglyphes de Yazılıkaya. A propos d'un travail récent, Recherche sur les grandes civilisations 11 (Paris 1982)
- Güterbock 1983** H. G. Güterbock, Hethitische Götterbilder und Kultobjekte, in: Boehmer – Hauptmann 1983, 203–217
- Güterbock 1986** H. G. Güterbock, Religious Texts from Maşat, AnadoluAraş 10, 1986, 205–214
- Güterbock 1989a** H. G. Güterbock, Hittite *kursa* ›Hunting Bag‹, in: A. Leonard – B. B. Williams (Hrsg.), Essays in Ancient Civilization Presented to Helene J. Kantor, Studies in Ancient Oriental Civilization 47 (Chicago 1989) 113–124
- Güterbock 1989b** H. G. Güterbock, Marginal Notes on Recent Hittitological Publications, JNES 48, 307–311
- Güterbock 1989c** H. G. Güterbock, A Note on the Frieze of the Stag Rhyton in the Schimmel Collection, in: Bayburtluoğlu 1989, 1–5
- Güterbock 1993a** H. G. Güterbock, Gedanken über ein hethitisches Königssiegel aus Boğazköy, IstMitt 43, 1993, 113–116
- Güterbock 1993b** H. G. Güterbock, Sungod or King?, in: Mellink u. a. 1993, 225 f.
- Güterbock 1995** H. G. Güterbock, Reflections on the Musical Instruments *arkammi*, *galgalturi*, and *huḫupal* in Hittite, in: van den Hout – de Roos 1995, 57–72
- Güterbock 1997** H. G. Güterbock, Zum Felsrelief des Muwatalli am Sirkeli Höyük, IstMitt 47, 1997, 104
- Güterbock 1998** H. G. Güterbock, ›To Drink a God‹, in: H. Erkanal – V. Donbaz – A. Uğuroğlu (Hrsg.), XXXI-Veme Rencontre Assyriologique Internationale, Istanbul, 6–10.07.1987, CRRAI 34 (Ankara 1998) 121–129
- Güterbock 2003** H. G. Güterbock, Bull Jumping in Hittite Texts?, in: Beckman u. a. 2003, 127–129
- Güterbock – Alexander 1983** H. G. Güterbock – R. L. Alexander, The Second Inscription on Mount Sipylus, AnSt 33, 1983, 29–32
- Güterbock – Hoffner 1989** H. G. Güterbock – H. A. Hoffner (Hrsg.), The Hittite Dictionary of the Oriental Institute of the University of Chicago 3, L–N (Chicago 1989)
- Güterbock – Hoffner 1997** H. G. Güterbock – H. A. Hoffner (Hrsg.), The Hittite Dictionary of the Oriental Institute of the University of Chicago 4, P (Chicago 1997)
- Güterbock – van den Hout 1991** H. G. Güterbock – Th. van den Hout, The Hittite Instruction for the Royal Bodyguard, AS 24 (Chicago 1991)
- Güterbock – Kendall 1995** H. G. Güterbock – T. Kendall, A Hittite Silver Vessel in the Form of a Fist, in: Carter – Morris 1995, 45–60
- Güterbock u. a. 2002** H. G. Güterbock – H. A. Hoffner – Th. P. van den Hout (Hrsg.), The Hittite Dictionary of the Oriental Institute of the University of Chicago 5, 1, Š (Chicago 2002)
- Güterbock u. a. 2005** H. G. Güterbock – H. A. Hoffner – Th. P. van den Hout (Hrsg.), The Hittite Dictionary of the Oriental Institute of the University of Chicago 5, 2, Š (Chicago 2005)
- Güterbock u. a. 2013** H. G. Güterbock – H. A. Hoffner – Th. P. van den Hout (Hrsg.), The Hittite Dictionary of the Oriental Institute of the University of Chicago 5, 3, Š (Chicago 2013)

H

- Haas 1970** V. Haas, Der Kult von Nerik. Ein Beitrag zur hethitischen Religionsgeschichte, Studia Pohl 4 (Rom 1970)
- Haas 1975** V. Haas, Jasons Raub des goldenen Vlieses im Lichte hethitischer Quellen, UF 7, 1975, 227–233
- Haas 1976** V. Haas, Die Unterwelts- und Jenseitsvorstellungen im hethitischen Kleinasien, Or (N.S.) 45, 1976, 197–212
- Haas 1977a** V. Haas, Bemerkungen zu ^{GIS}*ēja(n)*-, AoF 5, 1977, 269 f
- Haas 1977b** V. Haas, Magie und Mythen im Reich der Hethiter 1. Vegetationskulte und Pflanzenmagie, Merlins Bibliothek 6 (Hamburg 1977)
- Haas 1980** V. Haas, Substratgottheiten des westhurrischen Pantheons, RHA 36, 1978 (1980) = CRRAI 27 (Paris 1980) 59–69
- Haas 1981** V. Haas, Leopard und Biene im Kult »hethitischer« Göttinnen. Betrachtungen zu Kontinuität und Verbreitung altkleinasiatischer und nordsyrischer religiöser Vorstellungen, UF 13, 1981, 101–116

- Haas 1982** V. Haas, Hethitische Berggötter und hurritische Steindämonen. Riten, Kulte und Mythen, Kulturgeschichte der antiken Welt 10 (Mainz 1982)
- Haas 1983** V. Haas, Vorzeitmythen und Götterberge in altorientalischer und griechischer Überlieferung. Vergleiche und Lokalisation, Konstanzer Universitätsreden 145 (Konstanz 1983)
- Haas 1984** V. Haas, Die Serien *itkaḫi* und *itkalzi* des AZU-Priesters. Rituale für Tašmišarri und Tatuḫepa sowie weitere Texte mit Bezug auf Tašmišarri, ChS I 1 (Rom 1984)
- Haas 1985** V. Haas, Betrachtungen der Dynastie von Ḫattuša im mittleren Reich (ca. 1450–1380), AoF 12, 1985, 269–277
- Haas 1986a** V. Haas, Der Wettkampf als Teil des hethitischen Festrituals, in: L. Burgener – K. Kipfer – G. Scheidegger – O. Pfändler (Hrsg.), Sport und Kultur / Sports et civilisations, Europäische Hochschulschriften (Reihe 35) 7 (Bern u. a. 1986) 15–17
- Haas 1986b** V. Haas, Rez. zu H. Otten – Ch. Rüster, Keilschrifttexte aus Boghazköi 29. Luwische Texte und Ḫuwaššanna-Rituale, KBo 29 (Berlin 1983), OLZ 81, 1986, 28 f.
- Haas 1988a** V. Haas, Betrachtungen zur Rekonstruktion des hethitischen Frühjahrsfestes (EZEN *purulliyas*), ZA 78, 1988, 284–298
- Haas 1988b** V. Haas, Magie in hethitischen Gärten, in: Neu – Rüster 1988, 35–41
- Haas 1989** V. Haas, Kompositbogen und Bogenschießen als Wettkampf im Alten Orient, Nikephoros 2, 1989, 27–41
- Haas 1992** V. Haas, Hethitologische Miscellen, SMEA 29, 1992, 99–109
- Haas 1994** V. Haas, Geschichte der hethitischen Religion, HdO I 15 (Leiden u. a. 1994)
- Haas 1996** V. Haas, Rez. zu Popko 1994, OLZ 91, 1996, 34–38
- Haas 1999** V. Haas, Das hethitische Königtum, in: R. Gundlach – W. Seipel, Das ägyptische Königtum, Akten des 2. Symposiums zur ägyptischen Königsideologie in Wien 24.–26.9.1997, Beiträge zur Altägyptischen Königsideologie 2 = Ordo Politicus 36 (Wiesbaden 1999) 171–198
- Haas 2000** V. Haas, Hethitische Bestattungsbräuche, AoF 27, 1, 2000, 52–67
- Haas 2003a** V. Haas, Materia Magica et Medica Hethitica. Ein Beitrag zur Heilkunde im Alten Orient (Berlin – New York 2003)
- Haas 2003b** V. Haas, Betrachtungen zur Traditionsgeschichte hethitischer Rituale am Beispiel des ›Sündenbock‹-Motivs, in: Beckman u. a. 2003, 131–141
- Haas 2004a** V. Haas, Ritual-magische Aspekte in der althethitischen Strafvollstreckung, in: Hutter – Hutter-Braunsar 2004, 213–226
- Haas 2004b** V. Haas, Das Fest der Sphinghen, AoF 31, 1, 2004, 46–56
- Haas 2006** V. Haas, Die hethitische Literatur. Texte, Stilistik, Motive (Berlin – New York 2006)
- Haas 2008** V. Haas, Hethitische Orakel, Vorzeichen und Abwehrstrategien. Ein Beitrag zur hethitischen Kulturgeschichte (Berlin – New York 2008)
- Haas 2009** V. Haas, Ruinenstätten im hethitischen und akkadischen Schrifttum, in: A. C. Hagedorn – H. Pfeiffer (Hrsg.), Die Erzväter in der biblischen Tradition. Festschrift für Matthias Köckert, Beihefte zur Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft 400 (Berlin – New York 2009) 1–8
- Haas – Jakob-Rost 1984** V. Haas – L. Jakob-Rost, Das Festritual des Gottes Telipinu in Ḫanḫana und in Kašḫa. Ein Beitrag zum hethitischen Festkalender, AoF 11, 1984, 10–91. 204–236
- Haas – Wäfler 1974** V. Haas – M. Wäfler, Yazılıkaya und der große Tempel, OrAnt 13, 1974, 211–226
- Haas – Wäfler 1976** V. Haas – M. Wäfler, Bemerkungen zu ^ēḫeštī/ā- (1. Teil), UF 8, 1976, 65–99
- Haas – Wäfler 1977a** V. Haas – M. Wäfler, Zur Topographie von Ḫattuša und Umgebung, OrAnt 16, 1977, 227–238
- Haas – Wäfler 1977b** V. Haas – M. Wäfler, Bemerkungen zu ^ēḫeštī/ā- (2. Teil), UF 9, 1977, 87–122
- Haas – Wegner 1988** V. Haas – I. Wegner, Die Rituale des Beschwörerinnen ^{SAL}ŠU.GI, ChS I 5 (Rom 1988)
- Haas – Wilhelm 1974** V. Haas – G. Wilhelm, Hurritische und luwische Riten aus Kizzuwatna, Hurritologische Studien 1 = AOAT (Sonderreihe) 3 (Kevelaer – Neukirchen-Vluyn 1974)
- Haase 2004** R. Haase, Über Ritus und Magie in der hethitischen Rechtssatzung, Zeitschrift für Altorientalische und Biblische Rechtsgeschichte 10, 2004, 278–286
- Haase 2008** R. Haase, Erwerb von Grundstücken im Hethiter-Reich, WO 38, 2008, 151–156
- Haase 2010** R. Haase, Zum hethitischen Personenrecht. § 34 HES, AoF 37, 1, 2010, 109–112
- Hagenbuchner-Dresel 2002** A. Hagenbuchner-Dresel, Maßangaben bei hethitischen Backwaren, DBH 1 (Dresden 2002)
- Hagenbuchner-Dresel 2004** A. Hagenbuchner-Dresel, Die Fortbewegungsmittel des hethitischen Königs-paares im Kult, in: Groddek – Röble 2004, 361–372
- Haider 1998** P. W. Haider, Ein bisher unbekanntes Schriftsystem in Kilikien?, AW 29, 5, 1998, 399–402
- Hall 1966** E. T. Hall, The Hidden Dimension (Garden City, NY 1966)

- Hall 2008** D. E. Hall, *Musikalische Akustik. Ein Handbuch* (Mainz 2008)
- Hallo 1997** W. W. Hallo (Hrsg.), *The Context of Scripture 1. Canonical Compositions from the Biblical World* (Leiden u. a. 1997)
- Hallo u. a. 1983** W. W. Hallo – J. C. Moyer – L. G. Perdue (Hrsg.), *Scripture in Context 2. More Essays on the Comparative Method* (Winona Lake 1983)
- Hanfmann 1962** G. M. A. Hanfmann, A Hittite ›Priest‹ from Ephesos, *AJA* 66, 1, 1962, 1–4
- Harmanşah 2007** O. Harmanşah, Upright Stones and Building Narratives. Formation of a Shared Architectural Practice in the Ancient Near East, in: Cheng – Feldman 2007, 69–99
- Harmanşah 2011a** O. Harmanşah, Monuments and Memory. Architecture and Visual Culture in Ancient Anatolian History, in: Steadman – McMahon 2011, 623–651
- Harmanşah 2011b** O. Harmanşah, Moving Landscapes, Making Place. Cities, Monuments and Commemoration at Malizi/Melid, *JMedA* 24, 1, 2011, 55–83
- Harmanşah 2014a** O. Harmanşah (Hrsg.), *Of Rocks and Water. Towards an Archaeology of Place*, Joukowskiy Institute Publication 5 (Oxford 2014)
- Harmanşah 2014b** Ö. Harmanşah, Event, Place, Performance: Rock Reliefs and Spring Monuments in Anatolia, in: Harmanşah 2014a, 140–168
- Harmanşah 2014c** O. Harmanşah, Stone Worlds. Technologies of Rock-carving and Place-making in Anatolian Landscapes, in: A. B. Knapp – P. van Dommelen (Hrsg.), *The Cambridge Prehistory of the Bronze and Iron Age Mediterranean* (Cambridge 2014) 379–393
- Harmanşah 2015** O. Harmanşah, *Place, Memory and Healing. An Archaeology of Anatolian Rock Monuments* (London – New York 2015)
- Harmanşah – Johnson 2012** Ö. Harmanşah – P. Johnson, Yalburt Yaylası (Ilgın, Konya) Arkeolojik Yüzey Araştırma Projesi, 2010 Sezonu Sonuçları, *AST* 29, 2, 2012, 335–360
- Harmanşah – Johnson 2015a** Ö. Harmanşah – P. Johnson, Hitit Ülkesi Sınırlarında Peyzaj ve Yerleşim Yalburt Yaylası ve Çevresi Arkeolojik Yüzey Araştırma Projesi Saha Çalışmaları 2014 Sezonu, *AST* 33, 2, 2015, 235–250
- Harmanşah – Johnson 2015b** Ö. Harmanşah – P. Johnson, Landscape, Politics, and Water in the Hittite Borderland: Yalburt Yaylası Archaeological Landscape Research Project 2010–2014, in: S. Steadman – G. McMahon (Hrsg.), *The Archaeology of Anatolia 1. Recent Discoveries (2011–2014)* (Cambridge 2015) 259–281
- Harmanşah u. a. 2015** Ö. Harmanşah – P. Johnson – M. D. Tanrıöver, Kuru Göl Havzası'nda Yerleşim ve Çevre: Yalburt Yaylası ve Çevresi Arkeolojik Yüzey Araştırması 2013 Sezonu, *AST* 33, 2, 2015, 217–234
- Haroutunian 2002** H. Haroutunian, Bearded or Beardless? Some Speculations on the Function of the Beard among the Hittite, in: Yener – Hoffner 2002, 43–52
- Hauptmann 1975a** H. Hauptmann, Die Felsspalte D, in: Bittel u. a. 1975b, 62–75
- Hauptmann 1975b** H. Hauptmann, Die Funde, in: Bittel u. a. 1975b, 193–245
- Hawkins 1990** J. D. Hawkins, The New Inscription from the Südburg of Boğazköy-Ḫattuša, *AA* 1990, H. 3, 305–314
- Hawkins 1992a** J. D. Hawkins, What Does the Hittite Storm-God Hold?, in: Meijer 1992a, 53–82
- Hawkins 1992b** J. D. Hawkins, The Inscriptions of the Kızıldağ and the Karadağ in the Light of the Yalburt Inscription, in: Otten u. a. 1992, 259–275
- Hawkins 1995** J. D. Hawkins, The Hieroglyphic Inscription of the Sacred Pool Complex at Ḫattuša (Südburg), *StBoT Beih.* 3 (Wiesbaden 1995)
- Hawkins 1996** J. D. Hawkins, Eine Stele Tudhaliyas IV. aus Delihasanlı, *AA* 1996, H. 3, 356–359
- Hawkins 1998a** J. D. Hawkins, Tarkasnawa King of Mira. ›Tarkondemos‹, Boğazköy Sealings and Karabel, *AnSt* 48, 1998, 1–31
- Hawkins 1998b** J. D. Hawkins, Home to the Thousand Gods of Hatti, in: J. G. Westenholz (Hrsg.), *Capital Cities. Urban Planning and Spiritual Dimensions. Proceedings of the Symposium Held on May 27–29, 1996, Bible Lands Museum Jerusalem* (Jerusalem 1998) 65–82
- Hawkins 2000a** J. D. Hawkins, *Corpus of Hieroglyphic Luwian Inscriptions 1, 1. Inscriptions of the Iron Age. Text: Introduction, Karatepe, Karkamiş, Tell Ahmar, Maraş, Malatya, Commagene, Untersuchungen zur indogermanischen Sprach- und Kulturwissenschaft (Neue Folge) 8.1* (Berlin – New York 2000).
- Hawkins 2000b** J. D. Hawkins, *Corpus of Hieroglyphic Luwian Inscriptions 1, 2. Inscriptions of the Iron Age. Text: Amuq, Aleppo, Hama, Tabal, Assur Letters, Miscellaneous, Seals, Indices, Untersuchungen zur indogermanischen Sprach- und Kulturwissenschaft. (Neue Folge) 8.1* (Berlin – New York 2000)
- Hawkins 2000c** J. D. Hawkins, *Corpus of Hieroglyphic Luwian Inscriptions 1, 3. Plates, Untersuchungen zur indogermanischen Sprach- und Kulturwissenschaft (Neue Folge) 8.1* (Berlin – New York 2000)
- Hawkins 2003** J. D. Hawkins, The Storm-God Seal of Mursili III., in: Beckman u. a. 2003, 169–175
- Hawkins 2004** J. D. Hawkins, The Stag-God of the Countryside and Related Problems, in: J. H. W. Penney (Hrsg.), *Indo-European Perspectives. Studies in*

- Honour of Anna Morpurgo Davies (Oxford 2004) 355–369
- Hawkins 2005** J. D. Hawkins, VIII 3. Commentaries on the Readings, in: Herbordt 2005, 248–313
- Hawkins 2006** J. D. Hawkins, Tudhaliya the Hunter, in: van den Hout 2006, 49–76
- Hawkins 2009** J. D. Hawkins, Cilicia, the Amuq, and Aleppo. New Light in a Dark Age, Near Eastern Archaeology 72, 4, 2009, 164–172
- Hawkins 2013** J. D. Hawkins, The Luwian Inscriptions from the Temple of the Storm-God of Aleppo, in: K. A. Yener (Hrsg.), Across the Border. Late Bronze-Age Relations between Syria and Anatolia. Proceedings of a Symposium Held at the Research Center of Anatolian Studies, Koç University, Istanbul, May 31 – June 1, 2010, *AncNearEastSt Suppl.* 42 (Leuven u. a. 2013) 493–500
- Hawkins 2015** J. D. Hawkins, Hittite Monuments and their Sanctity, in: D’Agostino u. a. 2015, 1–10
- Hawkins – Weeden 2008** J. D. Hawkins – M. Weeden, The Hieroglyphic Rock Inscription of Malkaya. A New Look, *Anatolian Archaeological Studies, BMEC-CJ* 17, 2008 (2012), 241–249
- Hazenbos 2002** J. Hazenbos, Zum Imamkulu-Relief, in: Taracha 2002a, 147–161
- Hazenbos 2003** J. Hazenbos, The Organization of the Anatolian Local Cults During the Thirteenth Century B. C., *Cuneiform Monographs* 21 (Leiden 2003)
- Hazenbos 2004** J. Hazenbos, Die lokalen Herbst- und Frühlingsfeste in der späten hethitischen Großreichszeit, in: Hutter – Hutter-Braunsar 2004, 241–248
- Heffron 2014** Y. Heffron, The Material Culture of Hittite ›God-drinking‹, *JANER* 14, 2, 2014, 164–185
- Heffron 2016** Y. Heffron, Stone Stelae and Religious Space at Kültepe-Kaneš, *AnSt* 66, 2016, 23–42
- Heinhold-Krahmer 2001** S. Heinhold-Krahmer, Zur Diskussion um einen zweiten Namen Tuthaliyas IV., in: Wilhelm 2001, 180–198
- Held – Schneider 2007** J. Held – N. Schneider, Grundzüge der Kunstwissenschaft. Gegenstandsbereiche – Institutionen – Problemfelder (Köln 2007)
- Helft 2010** S. Helft, Patterns of Exchange. Patterns of Power. A New Archaeology of the Hittite Empire (Ann Arbor 2010)
- Hellbrück – Fischer 1999** J. Hellbrück – M. Fischer, Umweltpsychologie. Ein Lehrbuch (Göttingen 1999)
- Hellenkemper – Wagner 1977** H. Hellenkemper – J. Wagner, The God on the Stag. A Late Hittite Rock-Relief on the River Karasu, *AnSt* 27, 1977, 167–173
- Helskog 2001** K. Helskog (Hrsg.), Theoretical Perspectives in Rock Art Research, *Instituttet for sammenlignende kulturforskning (Serie B) Skrifter* 106 (Oslo 2001)
- Hemeier unpubliziert** B. Hemeier, Pfeiler und Säule im spätbronzezeitlichen Anatolien (unpublizierte Magisterarbeit an der Philosophischen Fakultät der Ruprecht-Karls-Universität Heidelberg, eingereicht am 20.08.2007)
- Hemeier 2022** B. Hemeier, Das hethitische Quellheiligtum von Eflatun Pınar. Die Einbindung seines Landschaftsraumes in die zeitliche und räumliche Praxis des Ritualgeschehens, I. Gerlach – G. Lindström – K. Sporn (Hrsg.), Heiligtümer. Kulttopographie und Kommunikationsformen im sakralen Kontext, Ergebnisse der Clustertagungen (2012–2018), Menschen – Kulturen – Traditionen 19 (Wiesbaden 2022), 1–16
- Herbordt 1998** S. Herbordt, Seals and Sealings of Hittite Officials from the Nişantepe Archive, Boğazköy, in: Alp – Süel 1998, 309–318
- Herbordt 2005** S. Herbordt, Die Prinzen- und Beamten-siegel der hethitischen Grossreichszeit auf Tonbullen aus dem Nişantepe-Archiv in Hattusa, Boğazköy-Ḫattuša 19 (Mainz 2005)
- Herbordt 2006** S. Herbordt, The Hittite Royal Cylinder Seal of Tuthaliya IV. with Umarmungsszene, in: P. Taylor (Hrsg.), The Iconography of Cylinder Seals, Warburg Institute Colloquia 9 (London – Turin 2006) 82–91
- Herbordt u. a. 2011** S. Herbordt – D. Bawanypeck – J. D. Hawkins, Die Siegel der Großkönige und Großköniginnen auf Tonbullen aus dem Nişantepe-Archiv in Hattusa, Boğazköy-Ḫattuša 23 (Darmstadt – Mainz 2011)
- Hethiterportal online** Hethiterportal online, <<https://www.hethport.uni-wuerzburg.de/HPM/index.php>> (03.09.2022)
- Higgins 1981** R. Higgings, Minoan and Mycenaean Art (London 1981)
- Higuchi 1983** T. Higuchi, The Visual and Spatial Structure of Landscapes (Cambridge, Mass. 1983)
- Hillier – Hanson 1984** B. Hillier – J. Hanson, The Social Logic of Space (Cambridge 1984)
- Hillmann 2007** K.-H. Hillmann, Wörterbuch der Soziologie ⁵(Stuttgart 2007)
- Hirschfeld 1887** G. Hirschfeld, Die Felsenreliefs in Kleinasien und das Volk der Hethiter, Philosophisch-historische Abhandlungen der Königlich-Preussischen Akademie der Wissenschaften 1886 (Berlin 1887)
- Hnila 2015** P. Hnila, 7585-7685-7686-7785-7786 Abschlussbericht 2014, Oymaagac-Nerik-Projekt online <<http://www.nerik.de/artikel/artikel.php?artikeliid=193&abschnitt=1241>> (03.09.2022)
- Hodder 1985** I. Hodder, Post-Processual Archaeology, in: M. Schiffer (Hrsg.), Advances in Archaeological Method and Theory 8 (New York 1985) 1–26

- Hodder 1993** I. Hodder, *Social Cognition*, *CambrAJ* 3, 1993, 253–257
- Hodder 2005** I. Hodder, *Post-Processual and Interpretive Archaeology*, in: *Renfrew – Bahn 2005*, 207–211
- Höffe 2008** O. Höffe (Hrsg.), *Immanuel Kant. Kritik der Urteilkraft, Klassiker Auslegen 33* (Berlin 2008)
- Hoffner 1963** H. A. Hoffner Jr., *The Laws of the Hittites* (Dissertation Brandeis University, Waltham 1963)
- Hoffner 1967** H. A. Hoffner Jr., *An English-Hittite Glossary*, *RHA* 25, 80, 1967, 6–99
- Hoffner 1974a** H. A. Hoffner Jr., *Alimenta Hethaeorum. Food Production in Hittite Asia Minor*, *American Oriental Series 55* (New Haven 1974)
- Hoffner 1974b** H. A. Hoffner Jr., *The Arzana House*, in: *Bittel u. a. 1974*, 113–121
- Hoffner 1978** H. A. Hoffner Jr., *Rez. zu Friedrich – Kammenhuber 1975–1984*, *BiOr* 35, 1978, 242–246
- Hoffner 1980** H. A. Hoffner Jr., *Histories and Historians of the Ancient Near East. The Hittites, Or (N.S.)* 49, 1980, 283–332
- Hoffner 1988** H. A. Hoffner Jr., *A Scene in the Realm of the Dead*, in: *E. Leichty – M. D. Ellis – P. Gerardi (Hrsg.), A Scientific Humanist. Study in Memory of Abraham Sachs, Occasional Noah Kramer Fund 9* (Philadelphia 1988) 191–199
- Hoffner 1990** H. A. Hoffner Jr., *Hittite Myths*, *SBL. Writings from the Ancient World 2* (Atlanta 1990)
- Hoffner 1993** H. A. Hoffner Jr., *Akkadian šumma immeru Texts and Their Hurro. Hittite Counterparts*, in: *M. E. Cohen – D. C. Snell – D. B. Weisberg (Hrsg.), The Tablet and the Scroll. Near Eastern Studies in Honor of William W. Hallo* (Bethesda 1993) 116–119
- Hoffner 1995** H. A. Hoffner Jr., *Oil in Hittite Texts*, *BiAr* 58, 2, 1995, 108–114
- Hoffner 1996** H. A. Hoffner Jr., *From Head to Toe in Hittite. The Language of the Human Body*, in: *J. E. Colleson – V. H. Matthews (Hrsg.), >Go to the Land that I will Show You<. Studies in Honor of D. W. Young* (Winona Lake, Ind. 1996) 247–259
- Hoffner 1997a** H. A. Hoffner Jr., *The Laws of the Hittites. A Critical Edition*, *Documenta Et Monumenta Orientis Antiqui 23* (Leiden u. a. 1997)
- Hoffner 1997b** H. A. Hoffner Jr., *The Hittite Conquest of Cyprus. Two Inscriptions of Suppiluliuma II (1.75)*, in: *Hallo 1997*, 192 f.
- Hoffner 1997c** H. A. Hoffner Jr., *The Queen of Kanesh and the Tale of Zalpa (1.71)*, in: *Hallo 1997*, 181 f.
- Hoffner 1998a** H. A. Hoffner Jr., *Hittite Myths*, *SBL. Writings from the Ancient World 2* (Atlanta 1998)
- Hoffner 1998b** H. A. Hoffner Jr., *From the Disciplines of a Dictionary Editor*, *JCS* 50, 1998, 37–40
- Hoffner 2001** H. A. Hoffner Jr., *Alimenta Revisited*, in: *Wilhelm 2001*, 199–212
- Hoffner 2002a** H. A. Hoffner Jr., *New Directions in the Study of Early Anatolian Texts*, in: *Yener – Hoffner 2002*, 193–206
- Hoffner 2002b** H. A. Hoffner Jr., *Before and After. Space, Time, Rank and Causality*, in: *Taracha 2002a*, 163–169
- Hoffner 2003** H. A. Hoffner Jr., *The Disabled and Infirm in Hittite Society*. *Festschrift Prof. Hayim Tadmor, Eretz-Israel* 27, 2003, 84–90
- Hoffner 2009** H. A. Hoffner Jr., *Letters from the Hittite Kingdom*, *SBL. Writings from the Ancient World 15* (Atlanta 2009)
- Hoffner – Beckman 1986** H. A. Hoffner Jr. – G. M. Beckman (Hrsg.), *Kaniššuwār. A Tribute to Hans G. Güterbock on his Seventy-fifth Birthday* May 27, 1983, *AS* 23 (Chicago 1986)
- Hofmann 1973** H. Hofmann, *Museum für Kunst und Gewerbe. Erwerbungen der Antikenabteilung (1962–1971)*. *Alter Orient – Weibliches Doppelidol*, *Jahrbuch der Hamburger Kunstsammlungen* 18, 1973, 215 f.
- Hogarth 1920** D. G. Hogarth, *Hittite Seals. With Particular Reference to the Ashmolean Collection* (Oxford 1920)
- Hölscher 1995** T. Hölscher, *Formen der Kunst und Formen des Lebens*, in: *Hölscher – Lauter 1995*, 11–45
- Hölscher 2000** T. Hölscher, *Einführung*, in: *T. Hölscher (Hrsg.), Gegenwelten zu den Kulturen Griechenlands und Roms in der Antike* (München – Leipzig 2000) 9–18
- Hölscher – Lauter 1995** T. Hölscher – R. Lauter (Hrsg.), *Formen der Kunst und Formen des Lebens. Ästhetische Betrachtungen als Dialog. Von der Antike bis zur Gegenwart und wieder zurück, Positionen zur Gegenwartskunst 1* (Ostfildern-Ruit 1995)
- Holtzmann 1932** R. Holtzmann, *Zum Strator- und Marschalldienst. Zugleich eine Erwiderung*, *HZ* 145, 2, 1932, 301–350
- Honer 2011** A. Honer, *Kleine Leiblichkeiten. Erkundungen in Lebenswelten* (Wiesbaden 2011)
- van den Hout 1987–1990** *RIA* 7 (1987–1990) 517–527 s. v. Maße und Gewichte. Bei den Hethitern (Th. van den Hout)
- van den Hout 1991a** Th. van den Hout, *Hethitische Thronbesteigungsorakel und die Inauguration Tudḫalijas IV.*, *ZA* 81, 1991, 274–300
- van den Hout 1991b** Th. van den Hout, *A Tale of Tiššaruli(ya). A Dramatic Interlude in the Hittite KILAM Festival?*, *JNES* 50, 1991, 193–202
- van den Hout 1994** Th. van den Hout, *Death as Privilege. The Hittite Royal Funerary Ritual*, in: *J. M. Bremer – T. van den Hout – R. Peters (Hrsg.), Hidden Futures. Death and Immortality in Ancient Egypt*, *Anato-*

- lia, the Classical, Biblical and Arabic-Islamic World (Amsterdam 1994) 37–76
- van den Hout 1995a** Th. van den Hout, Tudḫaliya IV. und die Ikonographie hethitischer Großkönige des 13. Jhs., *BiOr* 52, 1995, 545–573
- van den Hout 1995b** Th. van den Hout, Der Ulmitešub-Vertrag. Eine prosopographische Untersuchung, *StBoT* 38 (Wiesbaden 1995)
- van den Hout 1997** Th. van den Hout, Apology of Ḫattušili III. (1.77), in: *Hallo* 1997, 199–204
- van den Hout 1998** Th. van den Hout, The Purity of Kingship. An Edition of CTH 569 and Related Hittite Oracle Inquiries of Tudḫaliya IV, *DMOA* 25 = Studies in the History and Culture of the Ancient Near East 15 (Leiden u. a. 1998)
- van den Hout 1999** Th. van den Hout, Rezension zu Jakob-Rost 1997, *BiOr* 56, 1999, 143–151
- van den Hout 2001** Th. van den Hout, Zur Geschichte des jüngeren hethitischen Reiches, in: Wilhelm 2001, 213–223
- van den Hout 2002** Th. van den Hout, Tombs and Memorials. The (Divine) Stone-House and *ḫegur* Reconsidered, in: Yener – Hoffner 2002, 73–91
- van den Hout 2006** Th. van den Hout (Hrsg.) mit C.H. van Zoest, The Life and Times of Ḫattušili III. and Tudḫaliya IV. Proceedings of a Symposium Held in Honour of J. de Roos, 12.–13. December 2003, Leiden, *PIHANS* 103 (Leiden 2006)
- van den Hout 2007** Th. van den Hout, Rez. zu Peter 2004, *History of Religions* 47, 1, 2007, 104–107
- van den Hout 2009** Th. van den Hout, Reflections on the Origins and Development of the Hittite Tablet Collections in Ḫattuša and Their Consequences for the Rise of Hittite Literacy, *Studia Asiana* 5, 2009, 71–96
- van den Hout 2010** Th. van den Hout, The Hieroglyphic Luwian Signs L. 255 and 256 and Once Again Karatepe XI, in: I. Singer (Hrsg.), ›ipamati kistamati pari tumatimis‹. Luwian and Hittite Studies Presented to J. David Hawkins on the Occasion of his 70th Birthday, *Monograph Series (Makhon le-arkhe'ologyah `a. sh. Sonyah u-Marko Nadler)* 28 (Tel Aviv 2010) 234–243
- van den Hout – de Roos 1995** Th. van den Hout – J. de Roos (Hrsg.), *Studio Historiae Ardens*. Ancient Near Eastern Studies Presented to Philo H.J. Houwink ten Cate on the Occasion of his 65th Birthday, *PIHANS* 74 (Leiden 1995)
- Houwink ten Cate 1961** Ph. H. J. Houwink ten Cate, The Luwian Population Groups of Lycia and Cilicia Aspera during the Hellenistic Period, *DMOA* 10 (Leiden 1961)
- Houwink ten Cate 1986** Ph. H. J. Houwink ten Cate, Brief Comments on the Hittite Calendar. The Outline of the AN.TAH.ŠUM Festival, in: Hoffner – Beckman 1986, 95–110
- Houwink ten Cate 1987** Ph. H. J. Houwink ten Cate, The Sun God of Heaven, the Assembly of Gods and the Hittite King, in: D. van der Plag (Hrsg.), *Effigies Dei. Essays on the History of Religion, Studies in the History of Religion* 51 (Leiden 1987) 13–34
- Houwink ten Cate 1988** Ph. H. J. Houwink ten Cate, Brief Comments on the Hittite Cult Calendar. The Main Recension of the Outline of the *nuntarriyašhaš* Festival, Especially Days 8–12 and 15'–22', in: Neu – Rüter 1988, 167–194
- Houwink ten Cate 1992** Ph. H. J. Houwink ten Cate, The Hittite Storm God. His Role and his Rule According to Hittite Cuneiform Sources, in: Meijer 1992a, 83–148
- Houwink ten Cate 2003** Ph. H. J. Houwink ten Cate, A New Look at the Outline Tablets of the AN.TAH.ŠUM^{SAR} Festival. The Text-copy VS NF 12.1, in: Beckman u. a. 2003, 205–220
- Howes 2006** D. Howes, Sensual Relations. Engaging the Senses in Culture and Social Theory ⁴(Ann Arbor 2006)
- Hrouda 1991** B. Hrouda, *Der Alte Orient. Geschichte und Kultur des alten Vorderasien* (Gütersloh 1991)
- Hrouda 1997a** B. Hrouda mit A. von den Driesch – H. Ehringhaus – H. G. Güterbock – P. W. Haider – C. Hofbauer – S. Kroll – L. Masch – K. Strupp – A. Ünal – C. Wolff – G. Ziegelmayr, Vorläufiger Bericht über die Ausgrabungsergebnisse auf dem Sirkelihöyük/Südtürkei von 1992–1996, *IstMitt* 47, 1997, 91–150
- Hrouda 1997b** B. Hrouda, ›Damnatio memoriae?‹ Neue Beobachtungen am Relief Nr. 2 bei Sirkeli/Türkei, *AW* 28, 1997, 471–474
- Hübner – Hemeier 2019** Ch. Hübner – B. Hemeier, Ergebnisse der geophysikalischen Prospektion, in: M. Novák – E. Kozal – D. Yaşın-Meier (Hrsg.), *Sirkeli Höyük. Ein urbanes Zentrum am Puruna-Pyramos im Ebenen Kilikien. Vorbericht der schweizerisch-türkischen Ausgrabungen 2006–2015* (Wiesbaden 2019), 53–60
- Hübner – Reizammer 1985** B. Hübner – A. Reizammer, *INIM KIENGI* 2. Sumerisch-Deutsches Glossar in zwei Bänden 1, A–L (Marktredwitz 1985)
- Hunter – Rutherford 2009** R. Hunter – I. Rutherford (Hrsg.), *Wandering Poets in Ancient Greek Culture. Travel, Locality, and Pan-Hellenism* (Cambridge 2009)
- Huot 1999** J.-L. Huot, The Archaeology of Landscape, in: Milano u. a. 2000, 29–35

- Hüser 2007** A. Hüser – H. Kapmeyer, Hethitische Anlagen zur Wasserversorgung und Entsorgung, Kuşaklı-Sarissa 3 (Rahden/Westf. 2007)
- Hutter 1988** M. Hutter, Behexung, Entsühnung und Heilung. Das Ritual der Tunnawiya für ein Königspaar aus mittelhethitischer Zeit (KBo XXI 1 – KUB IX 34 – KBo XXI 6), OBO 82 (Fribourg – Göttingen 1988)
- Hutter 1991** M. Hutter, Bemerkungen zur Verwendung magischer Rituale in mittelhethitischer Zeit, AoF 18, 1, 1991, 32–43
- Hutter 1993** M. Hutter, Kultstelen und Baityloi. Die Ausstrahlung eines syrischen religiösen Phänomens nach Kleinasien und Israel, in: Janowski u. a. 1993, 87–108
- Hutter 1995** M. Hutter, Der luwische Wettergott *piḫaššašši* und der griechische Pegasos, in: M. Ofitsch – C. Zinko (Hrsg.), *Studia onomastica et indogemana*. Festschrift für Fritz Lochner von Hüttenbach, Arbeiten aus der Abteilung Vergleichende Sprachwissenschaft Graz 9 (Graz 1995) 79–97
- Hutter 2003** M. Hutter, Aspects of Luwian Religion, in: Melchert 2003a, 211–280
- Hutter 2004a** M. Hutter, Der Gott Tunapi und das Ritual der 'Bappi im Ḫuwaššana-Kult, in: Hutter – Hutter-Braunsar 2004, 249–257
- Hutter 2004b** M. Hutter, Widerspiegelungen religiöser Vorstellungen der Luwier im Alten Testament, in: Novák u. a. 2004, 425–442
- Hutter 2008** M. Hutter, Die Interdependenz von Festen und Gesellschaft bei den Hethitern, in: Prechel 2008, 73–88
- Hutter – Hutter-Braunsar 2004** M. Hutter – S. Hutter-Braunsar (Hrsg.), *Offizielle Religion, lokale Kulte und individuelle Religiosität. Akten des religionsgeschichtlichen Symposiums »Kleinasien und angrenzende Gebiete vom Beginn des 2. bis zur Mitte des 1. Jahrtausends v. Chr.«*. Bonn, 20.– 22. Februar 2003, AOAT 318 (Münster 2004)
- Hutter-Braunsar 2008** S. Hutter-Braunsar, Sport bei den Hethitern, in: Mauritsch u. a. 2008, 25–42
- İçten – Krinzinger 2004** F. İçten – F. Krinzinger, Ein wiederentdecktes Felsrelief aus Ephesos, ÖJH 73, 2004, 159–164
- İlaslı 1993** A. İlaslı, A Hittite Statue Found in the Area of Ahurhisar, in: Mellink u. a. 1993, 301–308
- İmparati 1977** F. İmparati, Le istituzioni del ^{na4}*ḫekur* e il potere centrale ittita, SMEA 18, 1977, 19–64
- İmparati 1988** F. İmparati (Hrsg.), *Studi di storia e filologia anatolica dedicati a Giovanni Pugliese Carratelli*, Eothen 1 (Florenz 1988)
- İmparati 1999** F. İmparati, Il testo oracolare KUB XXII 51 (CTH 577), *Hethitica* 14, 1999, 153–177
- İmparati 2004** F. İmparati, *Studi sulla società e sulla religione degli Ittiti* 2, Eothen 12 (Florenz 2004)
- İmparati – de Martino 1998** F. İmparati – St. de Martino, La ›mano‹ nelle più significative espressioni idiomatiche ittite, in: L. Agostiniani – M. G. Arcamone – O. Carruba – F. İmparati – R. Rizza (Hrsg.), *do-ra-qa-pe-re*. Studi in memoria di A. Quattordio Moreschini (Pisa – Rom 1998) 175–185 [Nachdruck: Eothen 12, 2, 2004, 787–802]
- İnal 2009** I. İnal (Hrsg.), M. Ö. 1250'den Günümüze Hitit Barajı. Anadolu'nun 3250 yıllık tarihi barajı [Hittite Dam from 1250 B. C. Towards Today. An Anatolian Historical Dam 3250 Years Old], 5th World Water Forum Istanbul 2009 (Ankara 2009) 1–47
- İngold 1993** T. Ingold, Globes and Spheres. The Topology of Environmentalism, in: K. Milton, *Environmentalism. The View from Anthropology*, ASA Monographs 32 (London 1993) 31–42
- İngold 2000** T. Ingold, Stop, Look and Listen! Vision, Hearing and Human Movement, in: T. Ingold, *The Perception of the Environment. Essays on Livelihood, Dwelling and Skill* (London – New York 2000) 243–287
- İngold 2007** T. Ingold, Against Soundscape, *Autumn Leaves. Sound and the Environment in Artistic Practice* 2007, 10–13
- İşık 1995** F. Işık, Die offenen Felsheiligtümer Urartus und ihre Beziehungen zu denen der Hethiter und Phryger, *Documenta Asiana* 2 (Rom 1995)
- İşık u. a. 2011**
F. Işık – M. Atıcı – R. Tekeoğlu, Die nachhethitische Königsstele von Karakuyu beim Karabel-Pass, in: E. Schwertheim (Hrsg.), *Studien zum antiken Kleinasien* 7, AMS 66 (Bonn 2011) 1–33 Taf. 1–11

J

- Jackson 1983** M. Jackson, Knowledge of the Body, Man (N.S.) 18, 2, 1983, 327–345
- Jakob-Rost 1963a** L. Jakob-Rost, Zu den hethitischen Bildbeschreibungen 1, MIO 8, 1963, 161–217
- Jakob-Rost 1963b** L. Jakob-Rost, Zu den hethitischen Bildbeschreibungen 2, MIO 9, 1963, 175–239
- Jakob-Rost 1966** L. Jakob-Rost, Zu einigen hethitischen Kultfunktionären, Or (N.S.) 35, 1966, 417–422
- Jakob-Rost 1972** L. Jakob-Rost, Das Ritual der Malli aus Arzawa gegen Behexung (KUB 24.9+), THeth 2 (Heidelberg 1972)
- Jakob-Rost 1974** L. Jakob-Rost, Zu ¹⁰tazzelli-, AoF 1, 1974, 365 f.
- Jakob-Rost 1975** L. Jakob-Rost, Stempelsiegel im Vorderasiatischen Museum (Berlin 1975)
- Jakob-Rost 1997** L. Jakob-Rost, Keilschrifttexte aus Boghazköy im Vorderasiatischen Museum, VS NF 12 (Mainz 1997)
- Janowski – Wilhelm 1993** A. Janowski – G. Wilhelm, Der Bock, der die Sünden hinausträgt. Zur Religionsgeschichte des Azazel-Ritus Lev. 16, 10.21 f., in: Janowski u. a. 1993, 109–169
- Janowski – Wilhelm 2008** B. Janowski – G. Wilhelm (Hrsg.), Omina, Orakel, Rituale und Beschwörungen, TUAT (N.F.) 4 (Gütersloh 2008)
- Janowski u. a. 1993** B. Janowski – K. Koch – G. Wilhelm (Hrsg.), Religionsgeschichtliche Beziehungen zwischen Kleinasien, Nordsyrien und dem Alten Testament, OBO 129 (Fribourg – Göttingen 1993)
- Jasink 2001** A. M. Jasink, Šuppiluliuma and Hartapu. Two »Great Kings« in Conflict, in: Wilhelm 2001, 235–240
- Jasink 2003** A. M. Jasink, Il ruolo di Tarhuntašša da Muwatalli II a Šuppiluliuma II, in: Semitic and Assyriological Studies. Presented to Pelio Fronzaroli by Pupils and Colleagues (Wiesbaden 2003) 269–285
- Jean u. a. 2001** E. Jean – A. M. Dinçol – S. Durugönül (Hrsg.), La Cilicie. Espaces et pouvoirs locaux (2e millénaire av. J.-C. – 4e siècle ap. J.-C.). Actes de la table ronde internationale d'Istanbul, 2–5 novembre 1999, Varia Anatolica 13 (Istanbul – Paris 2001)
- Jennings 2006** Th. W. Jennings Jr., Rituelles Wissen, in: Belliger – Krieger 2006, 157–172
- Jian 1994** L. Jian, Hittite Women Singers. ^{munus}zintuḫi and ^{munus}KI.SIKIL, JAC 9, 1994, 82–94
- Joas 1997** H. Joas, Einführung. Eine soziologische Transformation der Praxisphilosophie – Giddens' Theorie der Strukturierung, in: Giddens 1997, 9–24
- Joukowsky 1996** M. S. Joukowsky, Early Turkey. An Introduction to the Archaeology of Anatolia from Prehistory through the Lydian Period (Dubuque, Iowa 1996)

K

- Kähler 1935** K. Kähler, Die atmosphärische Sicht und ihre Messung, Naturwissenschaften 23, 16, 1935, 253–256
- Kamlah 2012** J. Kamlah (Hrsg.), Temple Building and Temple Cult. Architecture and Cultic Paraphernalia of Temples in the Levant (2.–1. Mill. B. C. E.). Proceedings of a Conference on the Occasion of the 50th Anniversary of the Institute of Biblical Archaeology at the University of Tübingen, 28th – 30th of May 2010, Abhandlungen des Deutschen Palästina-Vereins 41 (Wiesbaden 2012)
- Kammenhuber 1952** A. Kammenhuber, Hethitisch *tuhḫueššar*, in: Münchener Studien zur Sprachwissenschaft. Arbeiten des Sprachwissenschaftlichen Seminars der Universität München Beih. 1 (München 1952) 71–80
- Kammenhuber 1955** A. Kammenhuber, Die protohathitisch-hethitische Bilinguis vom Mond, der vom Himmel gefallen ist, ZA 51, 1955, 102–123
- Kammenhuber 1972** A. Kammenhuber, Keilschrifttexte aus Bogazköi, KBo 17, Rez. zu Otten 1969c, Or (N.S.) 41, 1972, 292–302
- Kammenhuber 1976** A. Kammenhuber, Orakelpraxis, Träume und Vorzeichenschau bei den Hethitern, THeth 7 (Heidelberg 1976)
- Kammenhuber 1986** A. Kammenhuber, Hethitische Opfertexte mit *anaḫi*, *abrushi* und *ḫuprušḫi* und hurrischen Sprüchen I–II, Or (N.S.) 55, 1986, 105–130. 390–423
- Kammenhuber 1991** A. Kammenhuber, Nochmals, der hethitische Gott trinkt NN, in: W. Groß – H. Irsigler – Th. Seidl (Hrsg.), Text, Methode und Grammatik. Wolfgang Richter zum 65. Geburtstag (St. Ottilien 1991) 221–226
- Kaniuth u. a. 2013** K. Kaniuth – A. Löhnert – J. L. Miller – A. Otto – M. Roaf – W. Sallaberger (Hrsg.), Tempel im Alten Orient, 7. Internationales Colloquium der Deutschen Orient-Gesellschaft, 11.–13. Oktober 2009,

- München, Colloquien der Deutschen Orient-Gesellschaft 7 (Wiesbaden 2013)
- Kant online** I. Kant, Kritik der Urteilskraft (Akademieausgabe 1788) <<http://korpora.zim.uni-duisburg-essen.de/Kant/aa05/>> (03.09.2022)
- Kapelúš 2008** M. Kapelúš, Some Remarks on Hittite Royal Funerary Ritual *sallis wastais* (Texts from Building A on Büyükkale), in: *Archi – Francia* 2008, 449–456
- Kapelúš 2011a** M. Kapelúš (Hrsg.), [hethiter.net/CTH_450.1.1.1](http://www.hethiter.net/CTH_450.1.1.1), 17.08.2011 <http://www.hethport.uni-wuerzburg.de/txhet_besrit/intro.php?xst=CTH%20450.1.1.1&prgr=&lg=EN&ed=M.%20Kape%C5%82u%C5%9B> (03.09.2022)
- Kapelúš 2011b** M. Kapelúš (Hrsg.), [hethiter.net/CTH_450.1.1.2](http://www.hethiter.net/CTH_450.1.1.2), 16.02.2011 <http://www.hethport.uni-wuerzburg.de/txhet_besrit/translatio.php?xst=CTH%20450.1.1.2&expl=&lg=EN&ed=M.%20Kape%C5%82u%C5%9B> (03.09.2022)
- Kapelúš 2011c** M. Kapelúš (Hrsg.), [hethiter.net/CTH_450.1.1.3](http://www.hethiter.net/CTH_450.1.1.3), 17.08.2011 <http://www.hethport.uni-wuerzburg.de/txhet_besrit/intro.php?xst=CTH%20450.1.1.3&prgr=&lg=EN&ed=M.%20Kape%C5%82u%C5%9B> (03.09.2022)
- Kapelúš 2011d** M. Kapelúš (Hrsg.), [hethiter.net/CTH_450.1.1.4](http://www.hethiter.net/CTH_450.1.1.4), 17.08.2011 <http://www.hethport.uni-wuerzburg.de/txhet_besrit/intro.php?xst=CTH%20450.1.1.4&prgr=&lg=EN&ed=M.%20Kape%C5%82u%C5%9B> (03.09.2022)
- Karasu u. a. 2000** C. Karasu – M. Poetto – S. Ö. Savaş. New Fragments Pertaining to the Hieroglyphic Luwian Inscription of Yalburt, *Archivum Anatolicum* 4, 2000, 101–112
- Karauğuz 2005** G. Karauğuz, Tuthaliia IV., Yalburt und geographische-historische Relationen, in: A. Süel (Hrsg.), *Acts of Vth International Congress of Hittitology, Çorum, September 2–8, 2002* (Ankara 2005) 485–512
- Karauğuz u. a. 2002** G. Karauğuz – H. Bahar – H. I. Kunt, Kızıldağ üzerine yeni bazı gözlemler, *TüBA-Ar* 5, 2002, 7–34
- Karauğuz u. a. 2009** G. Karauğuz – Ö. Çorumluoğlu – I. Kalaycı – I. Asri, 3D Photogrammetric Model of Eflatunpınar Monument at the Age of Hittite Empire in Anatolia, *Journal of Cultural Heritage* 10, 2, 2009, 269–274
- Kassian 2002** A. S. Kassian, More about Hittite ^{LU.MES}MUHALDIM *hantezzi tijanzi*, *Studia Linguarum* 3. De omnibus linguae rebus scilibus et quibusdam aliis, *Memoriae A. A. Korolev dicata*, 2002, 11–20 <http://www.academia.edu/345682/More_about_Hittite_LU.MES.MUHALDIM_hantezzi_tijanzi> (03.09.2022)
- Kassian u. a. 2002** A. S. Kassian – A. Korolëv – A. Sidël'tsev, *Hittite Funerary Rituals, šalliš waštaiš*, AOAT 288 (Münster 2002)
- Kedar – Werblowsky 1998** B. Z. Kedar – R. J. Z. Werblowsky (Hrsg.), *Sacred Space. Shrine, City, Land. Proceedings of the International Conference in Memory of Joshua Prawer*, Israel Academy of Sciences and Humanities (New York 1998)
- Kellenberger 2009** E. Kellenberger, *Laubhütte/Hütte*, *Bibellexikon online*, 11.2009 <<http://www.bibelwissenschaft.de/stichwort/24665/>> (17.09.2022)
- Kellerman 1978** G. Kellerman, The King and the Sun-God in the Old Hittite Period, *Tel Aviv* 5, 1978, 199–208
- Kellerman 1986** G. Kellerman, The Telipinu Myth Reconsidered, in: Hoffner – Beckman 1986, 115–123
- Kelly-Buccellati 2002** M. Kelly-Buccellati, Ein hurritischer Gang in die Unterwelt, *MDOG* 134, 2002, 131–148
- Kertzer 2006** D. I. Kertzer, Ritual, Politik und Macht, in: *Belliger – Krieger* 2006, 363–388
- Kienast 1965** B. Kienast, Igiu und Anunnaku nach den akkadischen Quellen, in: Güterbock 1965, 141–157
- Kienle u. a. 1959** R. von Kienle – A. Moortgart – H. Otten – E. von Schuler – W. Zaumsei (Hrsg.), *Festschrift Johannes Friederich zum 65. Geburtstag am 27. August 1958 gewidmet* (Heidelberg 1959)
- Klengel 1999** H. Klengel, *Geschichte des Hethitischen Reiches*, HdO I 34 (Leiden u. a. 1999)
- Klengel 2002** H. Klengel, »An der Hand der Gottheit«. Bemerkungen zur »Umarmungsszene« in der hethitischen Tradition, in: Taracha 2002a, 205–210
- Klengel 2006** H. Klengel, *Studien zur hethitischen Wirtschaft 2. Feld- und Gartenbau*, AoF 33, 1, 2006, 3–21
- Klengel 2008** H. Klengel, *Studien zur hethitischen Wirtschaft 4. Das Handwerk. Werkstoffe: Wolle und Leder, Holz und Rohr*, AoF 35, 1, 2008, 68–85
- Klengel – Klengel-Brandt 2009** H. Klengel – E. Klengel-Brandt, »Hurritische Hemden« in der keilschriftlichen Tradition, AoF 36, 2, 2009, 205–208
- Klengel-Brandt 1980a** E. Klengel-Brandt, Ein Kultgefäß aus Assur, *FuB* 20, 1980, 211–218
- Klengel-Brandt 1980b** E. Klengel-Brandt, Bemerkungen zum Kultrelief aus Assur, *Akkadica* 19, 1980, 38–47
- Klinger 1995** J. Klinger, Synchronismen in der Epoche vor Šuppiluliuma I. Einige Anmerkungen zur Chronologie der mittelhethitischen Geschichte, in: Carruba u. a. 1995, 235–248
- Klinger 1996** J. Klinger, Untersuchungen zur Rekonstruktion der hattischen Kultschicht, *StBoT* 37 (Wiesbaden 1996)
- Klinger 2001a** J. Klinger, *Historiographie als Paradigma. Die Quellen zur hethitischen Geschichte und ihre Deutung*, in: Wilhelm 2001, 272–291

- Klinger 2001b** J. Klinger, Instruktionen und Verwandtes 1. Instruktion für die LÚ.MEŠ DUGUD (CTH 272); 2. Urkunde der Königin Asmunikkal (CTH 252); 3. Instruktion für Tempelbediente (CTH 264), TUAT Ergh. 2001, 70–81
- Klinger 2002** J. Klinger, Reinigungsriten und Abwehrzauber. Funktion und Rolle magischer Rituale bei den Hethitern, in: Kunst- und Ausstellungshalle der Bundesrepublik Deutschland 2002, 146–149
- Klinger 2008** J. Klinger, Zalpa, Nerik und Ḫakmiš. Die Bedeutung der nördlichen Peripherie Zentralanatoliens in hethitischer Zeit, in: Wilhelm 2008, 277–290
- Kloekhorst 2008** A. Kloekhorst, Etymological Dictionary of the Hittite Inherited Lexicon (Leiden 2008)
- Knowles 1979** E. S. Knowles, The Proximity of Others. A Critique of Crowding, Research and Integration with the Social Sciences, Population and Environment 2, 1, 1979, 3–17
- Koch 1993** K. Koch, Ḫazzi-Šafôn-Kasion. Die Geschichte eines Berges und seiner Gottheiten, in: Janowski u. a. 1993, 171–223
- Koch 2007** K. Koch, Ḫazzi-Šafôn-Kasion. Die Geschichte eines Berges und seiner Gottheiten, in: F. Hartenstein – M. Rösel, Der Gott Israels und die Götter des Orients. Religionsgeschichtliche Studien 2. Zum 80. Geburtstag von Klaus Koch, Studien zur alttestamentlichen und altorientalischen Religionsgeschichte (Göttingen 2007), 119–170
- A. Koch 2007** A. Koch, Körperwissen. Grundlegung einer Religionsästhetik (unpubl. Habilitationsschrift an der LMU München, März 2007)
<<http://epub.ub.uni-muenchen.de/12438/1/Habilitation-Koch-02.03.07.pdf>> (03.09.2022)
- Koch-Westenholz 1993** U. Koch-Westenholz, Mesopotamian Astrology at Ḫattuša, in: H. D. Galter (Hrsg.), Die Rolle der Astronomie in den Kulturen Mesopotamiens. Beiträge zum 3. Grazer Morgenländischen Symposium, 23.–27. September 1991, Grazer morgenländische Studien 3 (Graz 1993) 231–246
- Kohlmeyer 1983** K. Kohlmeyer, Felsbilder der hethitischen Großreichszeit, ActaPraehistA 15, 1983, 7–154
- Kohlmeyer 2000a** K. Kohlmeyer, Anatolian Architecture Decorations, Statuary, and Stelae, in: J. Sasson – J. Baines – G. M. Beckman – K. S. Rubinson (Hrsg.), Civilizations of the Ancient Near East (Peabody, Mass. 2000) 2639–2660
- Kohlmeyer 2000b** K. Kohlmeyer, Der Tempel des Wettergottes von Aleppo, Gerda Henkel Vorlesung. (Münster 2000)
- Kohlmeyer 2009** K. Kohlmeyer, The Temple of the Storm God in Aleppo during the Late Bronze and Early Iron Ages, Near Eastern Archaeology 72, 4, 2009, 190–202
- Kohlmeyer 2012** K. Kohlmeyer, Der Tempel des Wettergottes von Aleppo. Baugeschichte und Bautyp, räumliche Bezüge, Inventar und bildliche Ausstattung, in: Kamlah 2012, 55–78
- Kommission Reinhaltung der Luft 1998** Kommission Reinhaltung der Luft (Hrsg.), Gerüche in der Umwelt. Innenraum- und Außenluft. Tagung Bad Kissingen, 4.–6. März 1998, VDI Berichte 1373 (Düsseldorf 1998)
- Korfmann 1999** M. O. Korfmann, Troia. Ausgrabungen 1998, StTroica 9, 1999, 22–25
- Korfmann 2000** M. O. Korfmann, Troia. Ausgrabungen 1999, StTroica 10, 2000, 32–37
- Korfmann 2001** M. O. Korfmann, Troia-Wilusa. Ausgrabungen 2000, StTroica 11, 2001, 1–50
- Korfmann 2002** M. O. Korfmann, Troia-Wilusa. Ausgrabungen 2001, StTroica 12, 1–33
- Korfmann u. a. 2000** M. O. Korfmann – A. Mangini – N. Frank, Homers Troja, griechischer Außenposten oder hethitischer Vasall?, Spektrum der Wissenschaften Juli 2000, 64–70
- Košak 1982** S. Košak, Hittite Inventory Texts (CTH 241–250), THeth 10 (Heidelberg 1982)
- Koşay – Akok 1966** H. Z. Koşay – M. Akok, Alaca Höyük Kazısı. 1940–1948 deki çalışmalara ve keşiflere ait ilk rapor, TTKY 5, 6 (Ankara 1966)
- Koşay – Akok 1973** H. Z. Koşay – M. Akok, Alaca Höyük Kazısı. 1963–1967 Çalışmaları ve Keşiflere Ait İlk Rapor [Alaca Höyük Excavations. Preliminary Report on Research and Discoveries 1963–1967], TTKY 5, 28 (Ankara 1973)
- Koselleck – Gadamer 2000** R. Koselleck – H.-G. Gadamer, Historik, Sprache und Hermeneutik. Eine Rede und eine Antwort. Herausgegeben zum 100. Geburtstag von Hans-Georg Gadamer (Heidelberg 2000 [1987])
- Kozal – Novák 2017** E. Kozal – M. Novák, Facing Muwatalli. Some Thoughts on the Visibility and Function of the Rock Reliefs at Sirkeli Höyük, Cilicia, in: E. Kozal – M. Akar – Y. Heffron – Ç. Çilingiroğlu – T. E. Şerifoğlu – C. Çakırlar – S. Ünlüsoy – E. Jean (Hrsg.), Questions, Approaches, and Dialogues in Eastern Mediterranean Archaeology. Studies in Honor of Marie-Henriette and Charles Gates, AOAT 445 (Münster 2017) 371–388
- Kratz 2007** R. G. Kratz, Gottesräume. Ein Beitrag zur Frage des biblischen Weltbildes, Zeitschrift für Theologie und Kirche 102, 4, 2007, 419–434
- Kratz – Spieckermann 2006a** R. G. Kratz – H. Spieckermann (Hrsg.), Götterbilder, Gottesbilder, Weltbilder. Polytheismus und Monotheismus in der Welt der Antike 1. Ägypten, Mesopotamien, Persien, Kleinasien, Syrien, Palästina, Forschungen zum Alten Testament (2. Reihe) 17 (Tübingen 2006)

- Kratz – Spieckermann 2006b** R. G. Kratz – H. Spieckermann, Götterbilder, Gottesbilder, Weltbilder. Polytheismus und Monotheismus in der Welt der Antike 2. Griechenland und Rom, Judentum, Christentum und Islam, Forschungen zum Alten Testament (2. Reihe) 18 (Tübingen 2006)
- Kreppner 2002** F. J. Kreppner, Public Space in Nature. The Case of Neo-Assyrian Rock Reliefs, *AoF* 29, 2, 2002, 367–383
- Krieger – Belliger 2006** D. J. Krieger – A. Belliger, Einführung, in: Belliger – Krieger 2006, 7–34
- Kronasser 1962** H. Kronasser, Das hethitische Ritual KBo IV 2, Sprache 8, 1962, 89–107
- Kronasser 1963** H. Kronasser, Die Umsiedlung der Schwarzen Gottheit. Das hethitische Ritual XXIX 4 (des Ulippi) (Wien 1963)
- Kryszat 1995** G. Kryszat, Ilu-šuma und der Gott aus dem Brunnen, in: M. Dietrich – O. Loretz (Hrsg.), Vom Alten Orient zum Alten Testament. Festschrift für Wolfram Freiherrn von Soden zum 85. Geburtstag am 19. Juni 1993, AOAT 240 (Kevelaer – Neukirchen-Vluyn 1995) 201–213
- Kryszewski 2016** A. Kryszewski, A Historical Geography of the Hittite Heartland, AOAT 437 (Münster 2016)
- Kühne 1980** H. Kühne, Die Bronzestatuetten aus dem »spätbronzezeitlichen« Tempel, in: R. Hachmann, Bericht über die Ergebnisse der Ausgrabungen in Kāmid el-Lōz in den Jahren 1968 bis 1970, SaarBeitr 22 (Bonn 1980) 63–81
- Kühne 2001** H. Kühne, Gavur Kalesi, ein Ort der Ahnenverehrung?, in: Richter u. a. 2001, 227–243
- C. Kühne 1973** C. Kühne, Die Chronologie der internationalen Korrespondenz von Tell el-Armana, AOAT 17 (Kevelaer – Neukirchen-Vluyn 1973)
- C. Kühne 1993** C. Kühne, Zum Vor-Opfer im alten Anatolien, in: Janowski u. a. 1993, 225–284
- Kulaçoğlu 1992** B. Kulaçoğlu, Gods and Goddesses. Museum of Anatolian Civilisations (Ankara 1992)
- Kulaçoğlu 1999** B. Kulaçoğlu, Anadolu Medeniyetleri Müzeleri Altın Serpuşlu Gümüş Tanrı Heykeliği, Anadolu Medeniyetleri Müzeleri 1998 Yılığ, Ankara, 1999, 125–130
- Kümmel 1967** H. M. Kümmel, Ersatzrituale für den hethitischen König, StBoT 3 (Wiesbaden 1967)
- Kümmel 1968** H. M. Kümmel, Ersatzkönig und Sündenbock, ZAW 80, 3, 1968, 289–318
- Kümmel 1973** H. M. Kümmel, Gesang und Gesanglosigkeit in der hethitischen Kultmusik, in: Neu – Rüter 1973, 169–178
- Kümmel 1987** H. M. Kümmel, Rituale in hethitischer Sprache, in: O. Kaiser (Hrsg.), Rituale und Beschwörungen I, TUAT II 2 (Gütersloh 1987) 282–292
- Kunst- und Ausstellungshalle der Bundesrepublik Deutschland 2002** Kunst- und Ausstellungshalle der Bundesrepublik Deutschland, Bonn GmbH (Hrsg.), Die Hethiter und ihr Reich. Das Volk der 1000 Götter. Ausstellungskatalog Bonn (Bonn 2002)
- Kunze 2010** M. Kunze, Götzen, Götter und Idole. Frühe Menschenbilder aus 10 Jahrtausenden. Ausstellungskatalog der Winkelmann-Gesellschaft (Mainz 2010)

L

- Laffineur – Hägg 2001** R. Laffineur – R. Hägg (Hrsg.), Potnia. Deities and Religion in the Aegean Bronze Age. Proceedings of the 8th International Aegean Conference, University of Göteborg, 12.–15. April 2000, Aegaeum 22 (Eupen 2001)
- Lahn – Schröter 2010** M. K. Lahn – M.-G. Schröter, Raumdimensionen im Altertum. Über die Anwendbarkeit des spatial turn in den historischen Wissenschaften, MOSAIKJournal 1, 2010, 1–7
- Lambert 1972–1975** RLA 4 (1972–1975) 134 s. v. Ḫasīsu (W. G. Lambert)
- Landsberger 1934** B. Landsberger, Die Fauna des alten Mesopotamien nach der 14. Tafel der Serie Har-ra-hubullu, AbhLeipzig 42, 6 (Leipzig 1934)
- Landsberger 1948** B. Landsberger, Sam'al-Karatepe Harabelerinin Keşfi ile İlgili Araştırmalar. Birinci Kısım Sam'al [Studien zur Entdeckung der Ruinen-staette Karatepe. Erste Lieferung] (Ankara 1948)
- Landsberger 1965** B. Landsberger, Die Eigenbegrifflichkeit der babylonischen Welt (aus: Islamica 2, 1926–1927, 355–372), Libelli 142 (Darmstadt 1965)
- Landsberger 1967** B. Landsberger, Über Farben im Sumero-Akkadischen, JCS 21, 139–173
- Laroche 1946–1947** E. Laroche, Recherches sur les noms des dieux hittites, RHA 7, 46, 1946–1947, 7–139
- Laroche 1948–1949** E. Laroche, Études de Vocabulaire I, RHA 9, 49, 1948–1949, 10–25
- Laroche 1951a** E. Laroche, Recueil d'onomastique hittite (Paris 1951)
- Laroche 1951b** E. Laroche, Études de Vocabulaire IV, RHA 11, 53, 1951, 61–71
- Laroche 1952** E. Laroche, Le Panthéon de Yazılıkaya, JCS 6, 3, 1952, 115–123
- Laroche 1956** E. Laroche, Documents hiéroglyphiques hittites provenant du palais d'Ugarit, Ugaritica 3, 1956, 97–160

- Laroche 1958a** E. Laroche, Eflatun Pinar, *Anatolica* 3, 1958, 43–47
- Laroche 1958b** E. Laroche, Lécanomancie hittite, *RA* 52, 1958, 150–162
- Laroche 1960** E. Laroche, Les Hiéroglyphes Hittites 1. L'écriture (Paris 1960)
- Laroche 1961** E. Laroche, Toponymie anatolienne, *RHA* 19, 69, 1961, 57–98
- Laroche 1963** E. Laroche, Le dieu anatolien Sarruma, *Syria* 40, 1963, 277–302
- Laroche 1964–1965** E. Laroche, La prière hittite. Vocabulaire et typologie, *AEPHER* 72, 1964–1965, 3–29
- Laroche 1966** E. Laroche, Les Noms des Hittites, *Études linguistiques* 4 (Paris 1966)
- Laroche 1969** E. Laroche, Les Dieux des Yazılıkaya, *RHA* 27, 1969, 61–109
- Laroche 1974** E. Laroche, Les denominations des dieux »antiques« dans les textes hittites, in: Bittel u. a. 1974, 175–185
- Laroche 1975** E. Laroche, La réforme religieuse du roi Tudhaliya IV et sa signification politique, in: F. Dunand – P. Lévêque (Hrsg.), *Les Syncrétismes dans les Religions de l'Antiquité*, Colloque de Besançon, 22–23 Octobre 1973 (Leiden 1975) 87–95
- Laroche 1978–1979** E. Laroche, Glossaire de la langue hourrite, *RHA* 34–35 (Paris 1978–1979)
- Laroche 1983** E. Laroche, Notes sur les Symboles Solaires Hittites, in: Boehmer – Hauptmann 1983, 309–312
- Laroche 1984** E. Laroche, Les Dieux du Paysan Hittite, in: Donceel – Lebrun 1984, 127–133
- Laroche 1989** E. Laroche, Les Reliefs de Fraktin, in: Emre u. a. 1989, 301 f.
- Leach 1977** E. R. Leach, A View from the Bridge, in: M. J. Spriggs (Hrsg.), *Archaeology and Anthropology. Areas of Mutual Interest*, BAR Suppl. 19 (Oxford 1977) 161–176
- Lebrun 1976** R. Lebrun, Samuha. Foyer religieux de l'empire hittite (Louvain la-Neuve 1976)
- Lebrun 1980** R. Lebrun, Hymnes et prières hittites, *Homo Religiosus* 4 (Louvain la-Neuve 1980)
- Lebrun 1982** R. Lebrun, Maliya, une divinité anatolienne mal connue, in: J. Quaegebeur (Hrsg.), *Studia P. Naster oblata II, Orientalia Lovaniensia Analecta* 13 (Leuven 1982) 123–130
- Lebrun 1983** R. Lebrun, *Studia ad civitates Lawazantiya et Samuha pertinentia* 2, *Hethitica* 5, 1983, 51–62
- Lebrun 1993** R. Lebrun, Aspects Particuliers du Sacrifice dans le Monde Hittite, in: Quaegebeur 1993, 225–233
- Lebrun 1994** R. Lebrun, Questions oraculaires concernant le nouveau déroulement de fêtes secondaires de printemps et d'automne = CTH 568, *Hethitica* 12, 1994, 41–77
- Lebrun 2004** R. Lebrun, La fête Hittite du printemps en l'honneur de la grande source, in: Mazoyer u. a. 2004, 77–82
- Lebrun 2006a** R. Lebrun, La montagne dans le monde hittite, *Res Antiquae* 3, 2006, 253–260
- Lebrun 2006b** R. Lebrun, Campagne et nature chez les Hittites, in: Mazoyer u. a. 2006, 237–243
- Lefebvre 1972** H. Lefebvre, *Die Revolution der Städte* (München 1972)
- Lefebvre 1974** H. Lefebvre, *Die Zukunft des Kapitalismus. Die Reproduktion der Produktionsverhältnisse* (München 1974)
- Lefebvre 1975** H. Lefebvre, *Die Stadt im marxistischen Denken* ²(Ravensburg 1975)
- Lefebvre 2001** H. Lefebvre, *The Production of Space* ¹⁶(Oxford 2001)
- Lefebvre 2006** H. Lefebvre, *Die Produktion des Raumes* (1974), in: Dünne – Günzel 2006, 330–342
- Lefèvre-Novaro – Mouton 2008** D. Lefèvre-Novaro – A. Mouton, Aux origins de l'ichthyomancie en Anatolie ancienne. Sources archéologiques et textuelles, *Anatolica* 34, 2008, 7–51
- Leinwand 1992** N. Leinwand, Regional Characteristics in the Styles and Iconography of the Seal Impressions of Level II at Kültepe, *JANES* 21, 1992, 141–172
- Leitl – Schatzmann 1998** B. Leitl – M. Schatzmann, Physikalische Modellierung von Geruchsausbreitungsvorgängen in Grenzschichtwindkanälen, in: *Kommission Reinhaltung der Luft* 1998, 237–248
- Lepši 2009** M. Lepši, *Quelle und Götter – göttliche Quellen. Eine Untersuchung zur Quellverehrung bei den Hethitern*, in: M. Hutter, *Religionswissenschaft im Kontext der Asienwissenschaften. 99 Jahre religionswissenschaftliche Lehre und Forschung in Bonn* (Berlin 2009) 133–150
- Lesky 1926** A. Lesky, Ein ritueller Scheinkampf bei den Hethitern, *Archiv für Religionswissenschaft* 24, 1926, 73–82
- Lévi-Strauss 1981** Cl. Lévi-Strauss, *The Naked Man. Introduction to a Science of Mythology* 4 (New York 1981)
- Lewis-Williams – Dowson 1988** J. D. Lewis-Williams – T. A. Dowson, *The Signs of All Times. Entoptic Phenomena and Upper Palaeolithic Art*, *Current Anthropology* 29, 1988, 201–217. 232–245
- Lipiński 1971** E. Lipiński, El's Abode. Mythological Traditions Related to Mount Hermon and to the Mountains of Armenia, *Orientalia Lovaniensia Periodica* 2, 1971, 13–69
- Lombardi 1996** A. Lombardi, Montagne e Ideologia della Regalità nella Tradizione Antico-Ittita, *Mesopotamia* 31, 1996, 49–80

- Lombardi 1997** A. Lombardi, Il Culto delle Montagne all'Epoca di Tudhaliya IV. Continuità e Innovazione, SMEA 39, 1, 1997, 85–110
- Lombardi 1998** A. Lombardi, Note su Šarpa e Šarlaimmi, montagne sacre di Ĥuṣiṣna, in: de Martino – Imparati 1998, 65–84
- van Loon 1985** M. van Loon, Anatolia in the Second Millennium B. C., Iconography of Religions 15 = Mesopotamia and the Near East 12 (Leiden 1985)
- van Loon 1992** M. van Loon, The Rainbow in Ancient West Asian Iconography, in: Meijer 1992a, 149–168
- Lorenz 2008** U. Lorenz, Sonnengöttin der Erde – Ereškigal – Allani. Einige Bemerkungen zu den hethitischen Unterweltsgöttinnen in der Ritualliteratur, in: Archi – Francia 2008, 501–511
- Lorenz – Rieken 2007** J. Lorenz – E. Rieken, »Auf dem Weg der Stadt Šaššūna ...«, in: Groddek – Zorman 2007, 467–486
- Lorenz – Taş 2012** J. Lorenz – I. Taş, Neue Zusatzstücke zur ersten Tafel der Rituale der Frau Allaituraäi aus Mukis, ZA 102, 1, 2012, 115–129
- Lorimer 1950** H. L. Lorimer, Homer and the Monuments (London 1950)
- Lorra – Stümpel 1999** . Lorra – H. Stümpel, Geophysikalische Prospektion 1998, in: Müller-Karpe 1999, 97–109
- Löw 2001** M. Löw, Raumsoziologie (Frankfurt a. M. 2001)
- LUA NRW 2006** Landesumweltamt Nordrhein-Westfalen (Hrsg.), Leitfaden zur Erstellung von Immissionsprognosen mit AUSTAL2000 in Genehmigungsverfahren nach TA Luft und der Geruchsimmissions-Richtlinie, Merkblatt 56 (Essen 2006)
- Luhmann 1977** N. Luhmann, Funktion der Religion (Frankfurt a. M. 1977)
- Lumsden 1995** S. Lumsden, Gavurkalesi 1993, AST 12, 1995, 267–280
- Lumsden 1996** S. Lumsden, Gavurkalesi 1994, AST 13, 2, 1996, 181–184
- Lumsden 2002** S. Lumsden, Gavurkalesi. Investigations at a Hittite Sacred Place, in: Yener – Hoffner 2002, 111–125
- Lynch 1968** K. Lynch, Das Bild der Stadt, Bauwelt Fundamente 16 (Gütersloh u. a. 1968)
- Lynch 1982** K. Lynch, A Theory of Good City Form² (London 1982)

M

- Maar – Burda 2004** Ch. Maar – H. Burda (Hrsg.), Iconic Turn. Die Neue Macht der Bilder (Köln 2004)
- Macher 2007** H.-J. Macher, Methodische Perspektiven auf Theorien des sozialen Raums. Zu Henri Lefebvre, Pierre Bourdieu und David Harvey, Schriftenreihe des europäischen Masterstudiengangs Gemeinwesenentwicklung, Quartiermanagement und Lokale Ökonomie an der Hochschule München. Studien 6 = Materialien der AG SPAK 210 (Neu-Ulm 2007)
- Macqueen 1959** J. G. Macqueen, Hittian Mythology and Hittite Monarchy, AnSt 9, 1959, 171–188
- Macqueen 1968** J. G. Macqueen, Geography and History in Western Asia Minor in the Second Millennium B. C., AnSt 18, 1968, 169–185
- Macqueen 2013** J. G. Macqueen, The Hittites and their Contemporaries in Asia Minor³ (New York 1986)
- Macridy 1908** B. Macridy, La porte des sphinx à Euyuk, MVAeG 13, 3 (Berlin 1908)
- Malinowski 1965** B. Malinowski, On the Social Functions of Religion, in: Parsons u. a. 1965, 1091–1095
- Maran 2006** J. Maran, Architecture, Power and Social Practice. An Introduction, in: Maran u. a. 2006, 9–14
- Maran u. a. 2006** J. Maran – C. Juwig – H. Schwengel – U. Thaler (Hrsg.), Constructing Power – Architecture, Ideology and Social Practice. Konstruktion der Macht – Architektur, Ideologie und soziales Handeln, Forschung und Wissenschaft 19 (Hamburg u. a. 2006).
- Marazzi 2002** M. Marazzi, Esercitazioni di carri da guerra. Revisione di un passaggio della Cronaca di Palazzo, in: de Martino – Pecchioli-Daddi 2002, 507–518
- Marchetti 2011** N. Marchetti (Hrsg.), Kinku. Sigilli dell'età del bronzo dalla regione di Gaziantep in Turchia. Bologna, Museo Civico Medievale, 29 aprile – 4 settembre 2011, OrientLab 1 (Bologna 2011)
- Marinatos – Hirmer 1960** S. Marinatos – M. Hirmer, Crete and Mycenae (London 1960)
- Marquardt 2004** H. Marquardt, KUB 7.29, in: Groddek – Rößle 2004, 447–453
- de Martino 1983** St. de Martino, La funzione del *tarša(n) zipa* nelle cerimonie culturali ittite, Hethitica 5, 1983, 75–94
- de Martino 1984** St. de Martino, Il ^{LU}ALAN.ZÚ come »mimo« e come »attore« nei testi ittiti, SMEA 24, 1984, 131–148
- de Martino 1985** St. de Martino, Nudità rituale e senso del pudore nella letteratura ittita, OrAnt 24, 1985, 253–262
- de Martino 1987** St. de Martino, Il lessico musicale ittita II. GIŠ^d INANNA = cetra, OrAnt 26, 1987, 171–185

- de Martino 1988** St. de Martino, *Il lessico musicale ittita*. Usi e valori di alcuni verbi, *Hethitica* 9, 1988, 5–16
- de Martino 1989** St. de Martino, *La danza nella cultura ittita*. Espressioni filologiche e formali. (Florenz 1989)
- de Martino 1995** St. de Martino, *Music, Dance, and Processions in Hittite Anatolia*, in: Sasson 1995, 2661–2669
- de Martino 1997** *RIA* 8 (1997) 483–488 s. v. Musik A III. Bei den Hethitern (St. de Martino)
- de Martino 1998** St. de Martino, *L'uso di bruciare aromata presso gli Ittiti*, *AoF* 25, 1, 1998, 141–155
- de Martino 1999** St. de Martino, *Ura and the boundaries of Tarhuntassa*, *AoF* 26, 2, 1999, 291–300
- de Martino 2001** St. de Martino, *A Fragment of a Festival of Old Hittite Tradition*, in: Richter u. a. 2001, 73–80
- de Martino 2003–2005** *RIA* 10 (2003–2005) 579 s. v. Pitašša (St. de Martino)
- de Martino 2004** St. de Martino, *Pork Meat in Food and Worship among the Hittites*, in: C. Grottanelli – L. Milano (Hrsg.), *Food and Identity in the Ancient World, History of the Ancient Near East Studies* 9 (Padua 2004) 49–57
- de Martino – Imparati 1998** St. de Martino – F. Imparati (Hrsg.), *Studi e Testi* 1, *Eothen* 9 (Florenz 1998)
- de Martino – Imparati 2001** St. de Martino – F. Imparati, *Observations on Hittite International Treaties*, in: Wilhelm 2001, 347–363
- de Martino – Imparati 2003** St. de Martino – F. Imparati, *More on the So-Called Puhuanu-Chronicle*, in: Beckman u. a. 2003, 253–263
- de Martino – Pecchioli-Daddi 2002** St. de Martino – F. Pecchioli-Daddi (Hrsg.), *Anatolia Antica. Studi in Memoria di Fiorella Imparati*, *Eothen* 11 (Florenz 2002)
- Marzahn – Salje 2003** J. Marzahn – B. Salje (Hrsg.), *Wiedererstehendes Assur. 100 Jahre deutsche Ausgrabungen in Assyrien* (Mainz 2003)
- Mason 2008** H. J. Mason, *Hittite Lesbos?*, in: Collins u. a. 2008, 55–62
- Masson 1979** E. Masson, *Les inscriptions louvites hiéroglyphiques d'Emirgazi*, *Journal des Savants* 1979, 3–49
- Masson 1980** E. Masson, *Les inscriptions louvites hiéroglyphiques de Köylütölu et Beyköy*, *Kadmos* 19, 1980, 106–122
- Masson 1981** E. Masson, *Le panthéon de Yazilikaya*. Nouvelles lectures, *Recherche sur les grandes civilisations*. Synthèse 3 (Paris 1981)
- O. Masson 1950** O. Masson, *A propos d'un rituel hittite pour la lustration d'armée*. Le rite de purification par le passage entre deux parties d'une victime, *Revue de l'histoire des religions* 137, 1950, 5–25
- Matessi 2016** A. Matessi, *The Making of Hittite Imperial Landscapes. Territoriality and Balance of Power in South-Central Anatolia During the Late Bronze Age*, *Journal of Ancient Near Eastern History* 2016, 3/2, 2016, 117–162
- Matoušová-Rajmová 1989** M. Matoušová-Rajmová, *Der Tanz auf kappadokischen Siegelbildern*, *ArOr* 57, 3, 1989, 247–256
- Matsumura – Okamoto 1997** Sh. Matsumura – K. Okamoto, *Factors Affecting Proximity Among Members of a Wild Group of Moor Macaques During Feeding, Moving, and Resting*, *International Journal of Primatology* 18, 6, 1997, 929–940
- Matthiae 2010** P. Matthiae (Hrsg.), *Proceedings of the 6th International Congress on the Archaeology of the Ancient Near East, May 5th – 10th 2008*, »Sapienza« – Università di Roma (Wiesbaden 2010)
- Matthiae u. a. 2000** P. Matthiae – A. Enea – L. Peyronel – F. Pinnock (Hrsg.), *Proceedings of the 1st International Congress on the Archaeology of the Ancient Near East, May 18th – 23rd 1998*, »Sapienza« – Università di Roma (Rom 2000)
- Maul 1990** St. Maul, *Drei hethitische Tontafelfragmente aus Privatbesitz*, *AoF* 17, 1, 1990, 189 f.
- Mauritsch u. a. 2008** P. Mauritsch – R. Rollinger – W. Petermandl – Ch. Ulf (Hrsg.), *Antike Lebenswelten. Konstanz – Wandel – Wirkungsmacht*. Festschrift für Ingomar Weiler zum 70. Geburtstag, *Philippika. Marburger altertumskundliche Abhandlungen* 25 (Wiesbaden 2008)
- Mayer-Opificius 1984** R. Mayer-Opificius, *Die geflügelte Sonne. Himmels- und Regensdarstellungen im Alten Vorderasien*, *UF* 16, 1984, 189–236
- Mayer-Opificius 1989** R. Mayer-Opificius, *Hethitische Kunstdenkmäler des 13. Jahrhunderts v. Chr.*, in: Emre u. a. 1989, 357–363
- Mayer-Opificius 1993a** R. Mayer-Opificius, *Die Götter von Alaca Höyük*, in: Mellink u. a. 1993, 453–459
- Mayer-Opificius 1993b** R. Mayer-Opificius, *Hethitische Kunstdenkmäler des 13. Jahrhunderts v. Chr.*, in: Mellink u. a. 1993, 357–363
- Mazoyer 2001** M. Mazoyer, *Le Mythe de Telipinu et les rituels du Kizzuwatna*, in: Jean u. a. 2001, 115–122
- Mazoyer 2002** M. Mazoyer, *À propos des sanctuaires de Telipinu*, *Hethitica* 15, 2002, 183–194
- Mazoyer 2003a** M. Mazoyer, *Télipinu, le dieu au maréage*. Essai sur les mythes fondateurs du royaume hittite, *Collection Kubaba (Série Antiquité)* 2 (Paris 2003)
- Mazoyer 2003b** M. Mazoyer, *Les divinités de la campagne dans le panthéon hittite*, in: M. Mazoyer (Hrsg.), *La Campagne Antique. Espace sauvage, terre domestique*, *Cahiers Kubaba* 5 (Paris 2003) 169–183
- Mazoyer 2004** M. Mazoyer, *La Fête sur la Montagne*, in: Mazoyer u. a. 2004, 83–91

- Mazoyer 2005** M. Mazoyer, À propos de la montagne Ammuna et du mythe de Telipinu, in: *Syro Anatolica Scripta Minora* 6, Le Muséon 118, 2005, 210–213
- Mazoyer 2006a** M. Mazoyer, Quand la Montagne se rend à la ville, *Res Antiquae* 3, 2006, 261–270
- Mazoyer 2006b** M. Mazoyer, Connexions entre la nature sauvage et la nature domestiquée à l'époque hittite, in: *Mazoyer u. a. 2006*, 261–267
- Mazoyer 2007** M. Mazoyer, Inara et Télipinu dans la Mythologie hittite, in: *Groddek – Zorman 2007*, 507–512
- Mazoyer – Cassabonne 2004** M. Mazoyer – O. Cassabonne (Hrsg.), *Antiquus Oriens. Mélanges offerts au Professeur René Lebrun* 1, Collection Kubaba (Série Antiquité) 5 (Paris 2004)
- Mazoyer – Roudart 1997–1998** M. Mazoyer – L. Roudart, Histoire des agricultures du monde. Du néolithique à la crise contemporaine (Brüssel 1997–1998)
- Mazoyer u. a. 2004** M. Mazoyer – J. Pérez Rey – F. Malbran Labat – R. Lebrun (Hrsg.), La fête. La rencontre des dieux et des hommes. Actes du 2^e Colloque International de Paris »La fête. La rencontre du sacré et du profane«, 6 et 7 décembre 2002, Collection Kubaba (Série Actes) 4 (Paris 2004)
- Mazoyer u. a. 2006** M. Mazoyer – J. Pérez Rey – F. Malbran Labat – R. Lebrun (Hrsg.), L'homme et la nature. Histoire d'une colonisation, Collection Kubaba (Série Actes) 9 (Paris 2006)
- Mazzoni 2013** S. Mazzoni, Arts and Cross-cultural Communication in the Early 1st Millennium. The Syro-Anatolian Contact, in: *Yener* 2013, 465–538
- Mazzoni – D'Agostino 2015** S. Mazzoni – A. D'Agostino, Research at Uşaklı Höyük (Central Anatolian Plateau), in: *Steadman – McMahan 2015*, 149–179
- McLean 2014** K. McLean, Smellmap. Amsterdam, a Olfactory Art & Smell Visualisation, <http://create.canterbury.ac.uk/13456/1/McLean_Kate_Smellmap_VI-SAP14_41_2.pdf> (03.09.2022)
- McMahan 1991** G. McMahan, The Hittite State Cult of the Tutelary Deities, *AS* 25 (Chicago 1991)
- McMahan 1997a** G. McMahan, 3. Instructions. Instructions to Priests and Temple Officials (1.83), in: *Hallo 1997*, 217–221
- McMahan 1997b** G. McMahan, 3. Instructions. Instructions to Commanders of Border Garrison (*BEL MAD-GALTI*) (1.84), in: *Hallo 1997*, 221–225
- McMahan 1997c** G. McMahan, 3. Instructions. Instructions for the Royal Bodyguards (*MEŠEDI* Protocol) (1.85), in: *Hallo 1997*, 225–230
- McMahan 2003** G. McMahan, Cultural Boundaries in Hittite Ritual, in: *Beckman u. a. 2003*, 265–280
- Meier 2009** Th. Meier, Umweltarchäologie – Landschaftsarchäologie, in: *S. Brather – D. Geuenich – C. Huth (Hrsg.), Historia archaeologica. Festschrift Heiko Steuer, Reallexikon der Germanischen Altertumskunde Ergänzungsband 70* (Berlin – New York 2009) 697–734
- Meijer 1992a** D. J. W. Meijer (Hrsg.), *Natural Phenomena. Their Meaning, Depiction and Description in the Ancient Near East*, Koninklijke Nederlandse Akademie van Wetenschappen. Verhandelingen, Afdeling Letterkunde 152 (Amsterdam 1992)
- Meijer 1992b** D. J. W. Meijer, Introduction. Natural Phenomena and Interpretation, in: *Meijer 1992a*, 1–4
- Meijer 2008** D. J. W. Meijer, Seeing and Understanding, in: *D. Bonatz – R. M. Czichon – F. J. Kreppner (Hrsg.), Fundstellen. Gesammelte Schriften zur Archäologie Altvorderasiens ad honorem Hartmut Kühne* (Wiesbaden 2008) 327–334
- Melchert 1980** H. C. Melchert, The Use of IKU in Hittite Texts, *JCS* 32, 1, 1980, 50–56
- Melchert 1981** H. C. Melchert, God Drinking. A Syntactic Transformation in Hittite, *Journal of Indo-European Studies* 9, 1981, 245–254
- Melchert 1984** H. C. Melchert, Studies in Hittite Historical Phonology, *ZVerglSprF Ergh.* 32 (Göttingen 1984)
- Melchert 1986** H. C. Melchert, Hittite *uwaš* and Congeners, *IndogermF* 91, 102–115
- Melchert 1990** H. C. Melchert, *Rez. zu Otten 1988*, *Kratylos* 35, 1990, 204–206
- Melchert 1994** H. C. Melchert, Anatolian Historical Phonology, *Leiden Studies in Indo-European* 3 (Amsterdam – Atlanta 1994)
- Melchert 1998a** H. C. Melchert, Hittite *arku-* »Chant, Intone« vs. *arkuwa(i)* »Make a Plea«, *JCS* 50, 1998, 45–51
- Melchert 1998b** H. C. Melchert, Poetic Meter and Phrasal Stress in Hittite, in: *J. Jasanoff – H. C. Melchert – L. Oliver (Hrsg.), Mír Curad. Studies in Honor of Calvert Watkins*, *IBS* 92 (Innsbruck 1998) 483–494
- Melchert 2001** H. C. Melchert, Hittite *damnaššara-* »Domestic«/»*Damnaššareš*« »Household Deities«, *JANER* 1, 2002, 150–157
- Melchert 2003a** H. C. Melchert (Hrsg.), *The Luwians*, *HdO* I 68 (Leiden u. a. 2003)
- Melchert 2003b** H. C. Melchert, Hittite *antaka-* »loins« and an Overlooked Myth about Fire, in: *Beckman u. a. 2003*, 281–287
- Melchert 2007a** H. C. Melchert, The Borders of Tarhun-tassa Revisited, in: *Alparslan u. a. 2007*, 507–513
- Melchert 2007b** H. C. Melchert, Hittite *hūuapp-*, *hūppā(i)-* and *hūppija*, in: *Groddek – Zorman 2007*, 513–519
- Melchert 2007c** H. C. Melchert, PIE *h₂esp- »to Cut«, in: *A. J. Nussbaum (Hrsg.), Verba Docenti. Studies in*

- Historical and Indo-European Linguistics Presented to Jay H. Jasanoff by Students, Colleagues, and Friends (Ann Arbor, N. Y. 2007) 253–258
- Mellaart 1962** J. Mellaart, The Late Bronze Age Monuments of Eflatun Pınar and Fassılar Near Beyşehir, *AnSt* 12, 1962, 111–117
- Mellaart 1967** J. Mellaart, Çatal Hüyük. Stadt aus der Steinzeit (Bergisch Gladbach 1967)
- Mellink 1959** J. M. Mellink, Book Reviews of »Die hethitischen Grabfunde aus Osmanakayası«, *AJA* 63, 3, 1959, 291 f.
- Mellink 1970** M. Mellink, Observations on the Sculptures or Alaca Höyük, *Anatolia* 14, 1970, 15–27
- Mellink 1972** M. Mellink, Archaeology in Asia Minor, *AJA* 76, 2, 165–188
- Mellink 1981** M. Mellink, East Greek or Hittite?, *Anadolu* 22, 1981, 47–55
- Mellink 1992** M. Mellink, Rivers in Anatolian Art?, in: Meijer 1992a, 193–214
- Mellink u. a. 1993** M. Mellink – E. Porada – T. Özgüç (Hrsg.), Aspects of Art and Iconography. Anatolia and Its Neighbours. Studies in Honour of Nimet Özgüç = Nimet Özgüç'e armağan (Ankara 1993)
- Merbitz 2013** H. Merbitz, Untersuchung und Modellierung der raumzeitlichen Variabilität urbaner und regionaler Feinstaubkonzentrationen (Disseration TH Aachen 2013) <<http://publications.rwth-aachen.de/record/229273/files/4724.pdf>> (03.09.2022)
- Meriggi 1975** P. Meriggi, Manuale di Eteo geroglifico 2 Testi. 2a e 3a Serie / Tavole. 2a e 3a Serie, *Incunabula Graeca* 15/1–2 (Rom 1975)
- Merleau-Ponty 1966** M. Merleau-Ponty, Phänomenologie der Wahrnehmung, Phänomenologisch-psychologische Forschungen 7 (Berlin 1966)
- Messerschmidt 1906** L. Messerschmidt, *Corpus Inscriptionum Hettitarum*. Zweiter Nachtrag, *MVAeG* 11, 5 (Berlin 1906)
- Messink u. a. 2008** M. Messing – N. Müller – K. Schorrmann, Zuschauer beim antiken Agon und bei den Olympischen Spielen in Athen 2004. Anthropologische Grundmuster und geschichtliche Figuretionen, in: Mauritsch u. a. 2008, 211–237
- Metzger 1985** M. Metzger, Königsthron und Gottes-thron. Thronformen und Throndarstellungen in Ägypten und im Vorderen Orient im dritten und zweiten Jahrtausend vor Christus und deren Bedeutung für das Verständnis von Aussagen über den Thron im Alten Testament, *AOAT* 15 (Kevelaer – Neukirchen-Vluyn 1985)
- Metzner-Nebelsick 2003** C. Metzner-Nebelsick, Vorwort, in: Metzner-Nebelsick u. a. 2003, 7 f.
- Metzner-Nebelsick u. a. 2003** C. Metzner-Nebelsick – O. Dally – A. Hausleiter – E. Kaiser – H. Peter-Röcher – I. Prohl – J. F. Quack – F. Rumschied (Hrsg.), *Rituale in der Vorgeschichte, Antike und Gegenwart. Studien zur Vorderasiatischen, Prähistorischen und Klassischen Archäologie, Alten Geschichte, Theologie und Religionswissenschaft. Interdisziplinäre Tagung vom 1.–2. Februar 2002 an der Freien Universität Berlin, Internationale Archäologie. Arbeitsgemeinschaft, Symposium, Tagung, Kongress 4 (Rahden 2003)*
- Meyer 1995** J.-W. Meyer, Ergänzende Bemerkungen zur Topographie von Hattuša, *AoF* 22, 1995, 125–136
- Meyer 2001** J.-W. Meyer, Zur Bedeutung der Bootsmodele aus dem Alten Orient, in: Richter u. a. 2001, 267–283
- Meyer – Mirecki 1995** M. Meyer – P. Mirecki (Hrsg.), *Ancient Magic and Ritual Power, Religions in the Graeco-Roman World* 129 (Leiden u. a. 1995)
- Meyer – Mirecki 2002** P. Mirecki – M. Meyer (Hrsg.), *Magic and Ritual in the Ancient World, Religions in the Graeco-Roman World* 141 (Leiden u. a. 2002)
- Michaels 1995** A. Michaels, *Die Natur als Gott*, Uni-Press Bern 85, Juni 1995, 39 f.
- Michaels 1998** A. Michaels, Le rituel pour le rituel?, *unimagazin. Zeitschrift der Universität Zürich* 1, 1998 <<http://www.kommunikation.uzh.ch/static/unimagazin/archiv/1-98/ritual.html>> (03.09.2022)
- Michaels 2006** A. Michaels, Sakrale Landschaften und religiöse Raumgefühle, *AA* 2006/1, 275–284
- Michel 2014a** P. M. Michel, *Le culte des pierres à Emar à l'époque hittite*, *OBO* 266 (Fribourg – Göttingen 2014)
- Michel 2014b** P. M. Michel, Hittite Cults in Emar, in: Taracha – Kapelusz 2014, 507–515
- Mielke 2004** D. P. Mielke, Die Ausgrabung des Nord-west-Tores, in: Müller-Karpe, *Untersuchungen in Kuşaklı* 2003, *MDOG* 136, 146–157
- Mielke 2006a** D. P. Mielke, Dendrochronologie und hethitische Archäologie. Einige kritische Anmerkungen, in: Mielke u. a. 2006a, 77–94
- Mielke 2006b** D. P. Mielke, İnanlıktepe und Sarissa. Ein Beitrag zur Datierung althethitischer Fundkomplexe, in: Mielke u. a. 2006a, 251–276
- Mielke 2006c** D. P. Mielke, Die Keramik vom Westhang, *Kuşaklı-Sarissa* 2 (Rahden/Westf. 2006)
- Mielke 2007** D. P. Mielke, Red Lustrous Wheelmade Ware from Hittite Contexts, in: I. Hein (Hrsg.), *The Lustrous Wares of Late Bronze Age Cyprus and the Eastern Mediterranean. Papers of a Conference, Vienna 5th–6th of November 2004, Contributions to the Chronology of the Eastern Mediterranean* 13 = *Österreichische Akademie der Wissenschaften. Denkschriften der Gesamtakademie* 41 (Wien 2007) 155–168
- Mielke – Wilms 2000** D. P. Mielke – M. Ch. Wilms, *Paläogeographische Studien in der Umgebung von*

- Kuşaklı, in: A. Müller-Karpe, Untersuchungen in Kuşaklı 1999, MDOG 132, 2000, 311–353: 335–348
- Mielke u. a. 2006a** D. P. Mielke – U. D. Schoop – J. Seeher (Hrsg.), Strukturierung und Datierung in der hethitischen Archäologie. Voraussetzungen – Probleme – Neue Ansätze / Structuring and Dating in Hittite Archaeology. Requirements – Problems – New Approaches, BYZAS. Veröffentlichungen des Deutschen Archäologischen Instituts Istanbul 4 (Istanbul 2006)
- Mielke u. a. 2006b** D. P. Mielke – U. D. Schoop – J. Seeher, Zu diesem Workshop, in: Mielke u. a. 2006a, 1–4
- van de Mieroop 2000** M. van de Mieroop, Sargon of Agade and His Successors in Anatolia, SMEA 42, 1, 2000, 133–159
- Milano u. a. 2000** L. Milano – St. de Martino – F. M. Fales – G. B. Lanfranchi (Hrsg.), Landscapes, Territories, Frontiers and Horizons in the Ancient Near East. Papers Presented to the 44 Rencontre Assyriologique Internationale, Venezia, 7–11 July 1997. Part II. Geography and Cultural Landscapes, History of the Ancient Near East. Monographs 3, 2 = CRRAI 44 (Padua 2000)
- Miller 2008** J. L. Miller, Ein Ritual zur Reinigung eines Hauswesens durch eine Beschwörung der Unterirdischen (CTH 446), in: Janowski – Wilhelm 2008, 206–217
- Miller 2011** RIA 13, 1–2 (2011) 88–91 s. v. Stadttor B. Philologisch. Bei den Hethitern (J. L. Miller)
- Miller 2012a** J. L. Miller, Rezension zu A. Mouton, Les Rituels de Naissance Kizzuwatniens. Un exemple de rite de passage en Anatolie hittite, Paris 2008, JNES 71, 1, 2012, 123–128
- Miller 2012b** J. L. Miller, Royal Hittite Instructions and Related Administrative Texts, Writings from the Ancient World 31 (Atlanta, Ga. 2012)
- Miller 2012c** J. L. Miller, The (City-)Gate and the Projection of Power in Ḫatti, in: Wilhelm 2012, 675–686
- Minkowski 1908** H. Minkowski, Die Grundgleichungen für die elektromagnetischen Vorgänge in bewegten Körpern, Nachrichten aus der Gesellschaft der Wissenschaften zu Göttingen. Mathematisch-Physikalische Klasse 1908, 53–111
- Mitchell 1994** W. J. T. Mitchell, Picture Theory. Essays on Verbal and Visual Representation (Chicago – London 1994)
- del Monte 1991/1992** G. del Monte, Ulmitešub. Re di Tarḫuntaša, EgVicOr 14/15, 1991/1992, 123–146 148?
- del Monte 1992** G. del Monte, Die Orts- und Gewässernamen der hethitischen Texte. Supplement, RGTC 6, 2 = TAVO Beih. (Reihe B) 7 (Wiesbaden 1992)
- del Monte 1993** G. del Monte, L'annalistica ittita, Tesi del Vicino Oriente Antico 4 = Letterature dell'Asia Minore 2 (Brescia 1993)
- del Monte – Tischler 1978** G. del Monte – J. Tischler, Die Orts- und Gewässernamen der hethitischen Texte, RGTC 6, 1 = TAVO Beih. (Reihe B) 6 (Wiesbaden 1978)
- Moore 1974** G. C. Moore, The Disappearing Deity Motif in Hittite Texts. A Study in Religious History (Dissertation Oxford 1974)
- Th. Moore 2015** Th. Moore, Old Hittite Polychrome Relief Vases and the Assertion of Kingship in 16th Century BCE Anatolia (Master Thesis Ankara Bilkent Universität 2015)
<<http://www.thesis.bilkent.edu.tr/0006968.pdf>> (03.09.2022)
- Mora – Balatti 2012** C. Mora – S. Balatt, Stelae from Tuwana, in: G. B. Lanfranchi – D. M. Bonacossi – C. Pappi – S. Ponchia (Hrsg.), Leggo! Studies Presented to Frederick Mario Fales on the Occasion of His 65th Birthday, Leipziger Altorientalistische Studien 2 (Wiesbaden 2012) 527–538
- Morgan 2005** D. Morgan, The Sacred Gaze. Religious Visual Culture in Theroy and Practine (Berkeley 2005)
- Morris 1987** B. Morris, Anthropological Studies of Religion. An Introductory Text (Cambridge 1987)
- Mouton 2003** A. Mouton, Usages privés et publics de l'incubation d'après les textes Hittites, JANER 3, 2003, 73–91
- Mouton 2004a** A. Mouton, *Tarpalli-*, *tarpašša-* et *PUḪU* dans les rituels de substitution hittites, Nouvelles Assyriologiques Brèves et Utilitaires 54, 2004, 1 f.
- Mouton 2004b** A. Mouton, Anatomie animale. Le festin carné des dieux d'après les textes hittites I. Les membres antérieurs, in: Alparslan – Doğan – Alparslan 2004, 67–92
<http://halshs.archives-ouvertes.fr/docs/00/10/50/44/PDF/AM.Anatomie_animale_I.pdf> (03.09.2022)
- Mouton 2005** A. Mouton, Anatomie animale. Le festin carné des dieux d'après les textes hittites II. Les membres postérieurs et d'autres parties anatomiques, in: M. Alparslan – M. Doğan – Alparslan (Hrsg.), Colloquium Anatolicum/Anadolu Sohbetleri 4 (Istanbul 2005) 139–154
- Mouton 2006a** A. Mouton, Le porc dans les textes religieux Hittites, in: B. Lion – C. Michel (Hrsg.), De la domestication au tabou. Le cas des suidés au Proche-Orient ancien, Travaux de la Maison Archéologie & Ethnologie, René-Ginouvès 1 (Paris 2006) 255–265
- Mouton 2006b** A. Mouton, Les Rites de Passage de l'Anatolie Hittite. Un projet de recherche. Deuxième rencontres doctorales Orient-Express, 2003, 9–15 HAL Id: <[halshs-00105115](https://halshs.archives-ouvertes.fr/halshs-00105115)> <<https://halshs.archives-ouvertes.fr/halshs-00105115>> (03.09.2022)
- Mouton 2007a** A. Mouton, Rêves hittites. Contributions à une histoire et une anthropologie du rêve en Anatolie ancienne, Culture and History of the Ancient Near East 28 (Leiden u. a. 2007)

- Mouton 2007b** A. Mouton, *Anatomie animale. Le festin carné des dieux d'après les textes hittites III. Le traitement des viandes*, RA 101, 2007, 81–94
<<http://www.cairn.info/revue-d-assyriologie-2007-1-page-81.htm>> (03.09.2022)
- Mouton 2008a** A. Mouton, *Quelques différences régionales concernant le sacrifice sanglant en Anatolie hittite*, in: *Archi – Francia* 2008, 565–573
- Mouton 2008b** A. Mouton, *Les Rituels de Naissance Kizzuwatniens. Un exemple de rite de passage en Anatolie hittite* (Paris 2008)
- Mouton 2011** A. Mouton, *Réflexions autour de la notion de rituel initiatique en Anatolie hittite. Au sujet de la fête hašsumaš (CTH 633)*, JANER 11, 1, 2011, 1–38
- Mouton 2012** A. Mouton, *Le concept de pureté/impureté en Anatolie hittite*, in: P. Rösch – U. Simon (Hrsg.), *How Purity is Made* (Wiesbaden 2012) 69–87
- Mouton 2013** A. Mouton, *Temporalité et spatialité dans les rites de passage de l'Anatolie hittite*, in: *Feliu u. a.* 2013, 229–244
- Mouton 2014** A. Mouton, *Liminarité, impureté et franchissements rituels en Anatolie hittite*, in: *Mouton – Patrier* 2014a, 441–452
- Mouton 2015** A. Mouton, *Violence ritualisée en Anatolie hittite*, ZA 105, 2015, 69–85
- Mouton 2016** A. Mouton (Hrsg.), *hethiter.net/*: CTH 402, 23.03.2016 <http://www.hethport.uni-wuerzburg.de/txhet_besrit/intro.php?xst=CTH%20402&prgr=&lg=FR&ed=A.%20Mouton> (03.09.2022)
- Mouton 2017** A. Mouton, *L'individu et son corps en Anatolie hittite. Un nouveau projet*, in: A. Mouton (Hrsg.), *Hittitology Today. Studies on Hittite and Neo-Hittite Anatolia in Honor of Emmanuel Laroche's 100th Birthday / L'Hittitologie Aujourd'hui. Études sur l'Anatolie Hittite et Néo-hittite à l'occasion du centenaire de la naissance d'Emmanuel Laroche, 5èmes Rencontres d'Archéologie de l'IFÉA, Istanbul 21–22 novembre 2014* (Istanbul 2017) 101–112
- Mouton – Patrier 2014a** A. Mouton – J. Patrier (Hrsg.), *Life, Death, and Coming of Age in Antiquity. Individual Rites of Passage in the Ancient Near East and its Surroundings*, PIHANS 124 (Leiden 2014)
- Mouton – Patrier 2014b** A. Mouton – J. Patrier, *Introduction*, in: *Mouton – Patrier* 2014a, 1–23
- Mouton u. a. 2013** A. Mouton – I. Rutherford – I. Yakubovich (Hrsg.), *Luwian Identities. Culture, Language and Religion Between Anatolia and the Aegean, Culture and History of the Ancient Near East* 64 (Leiden – Boston 2013)
- Moyer 1969** J. C. Moyer, *The Concept of Ritual Purity among the Hittites* (Dissertation Brandeis University, Waltham 1969)
- Mühlenbruch 2011** T. Mühlenbruch, *Kayalıpınar – ein hethitisches Zentrum mit »Palastbezirk«*. Die Red Lustrous Wheelmade-Ware aus »Gebäude B«, *ÄgLev* 21, 2011, 291–303
- Mühlenbruch 2014** T. Mühlenbruch, *Hethitische Keramik im Kontext. Das Gebäude B von Kayalıpınar und die Nutzung institutioneller Gebäude des 2. Jt.s v. Chr. im ostmediterranen Raum*, *Kayalıpınar 1 = Marburger Studien zur Vor- und Frühgeschichte* 26 (Rahden/Westf. 2014)
- Müller-Karpe 1997** A. Müller-Karpe, *Untersuchungen in Kuşaklı* 1996, MDOG 129, 1997, 103–142
- Müller-Karpe 1998** A. Müller-Karpe, *Untersuchungen in Kuşaklı* 1997, MDOG 130, 1998, 93–174
- Müller-Karpe 1999** A. Müller-Karpe, *Untersuchungen in Kuşaklı* 1998, MDOG 131, 1999, 57–113
- Müller-Karpe 2000** A. Müller-Karpe, *Untersuchungen in Kuşaklı* 1999, MDOG 132, 2000, 311–353
- Müller-Karpe 2003a**
A. Müller-Karpe, *Remarks on Central Anatolian Chronology of the Middle Hittite Period*, in: M. Bietak (Hrsg.), *The Synchronization of Civilisations in the Eastern Mediterranean in the Second Millennium B. C. Proceedings of the SCIEEM 2000 – EuroConference, Haindorf 2nd of May – 7th of May 2001*, *Denkschriften der Gesamtakademie* 29 = *Contributions to the Chronology of the Eastern Mediterranean* 4 (Wien 2003) 383–394
- Müller-Karpe 2003b** A. Müller-Karpe, *Die Stele von Altınyayla. Ein neues Relief der hethitischen Großreichszeit*, in: M. Özdoğan – H. Hauptmann – N. Başgelen (Hrsg.), *From Villages to Towns 1. Studies Presented to Ufuk Esin* (Istanbul 2003) 313–319
- Müller-Karpe 2009** A. Müller-Karpe, *Recent Research on Hittite Archaeology in the »Upper Land«*, in: *Pecchioli-Daddi u. a.* 2009, 109–117
- Müller-Karpe 2013** A. Müller-Karpe, *Einige archäologische sowie archäoastronomische Aspekte hethitischer Sakralbauten*, in: *Kaniuth u. a.* 2013, 335–354
- Müller-Karpe 2015** A. Müller-Karpe, *Planning a Sacred Landscape. Examples from Sarissa and Hattuša*, in: *D'Agostino u. a.* 2015, 83–92
- Müller-Karpe 2017** A. Müller-Karpe, *Sarissa. Die Wiederentdeckung einer hethitischen Königsstadt* (Mainz 2017)
- Müller-Karpe – Müller-Karpe 2009** A. Müller-Karpe – V. Müller-Karpe mit Beiträgen von E. Rieken – T. Mühlenbruch – Ch. Salzmann – M. Zeiler – J. Wangen, *Untersuchungen in Kayalıpınar und Umgebung 2006–2009*, MDOG 141, 2009, 173–238
- Müller-Karpe u. a. 2009** A. Müller-Karpe – V. Müller-Karpe – A. Schrimpf, *Geometrie und Astronomie*

im Stadtplan des hethitischen Sarissa, MDOG 141, 2009, 45–64

Murat 2012 L. Murat, Hititlerde Su Kültü, Tarih Araştırmaları Dergisi 51, 2012, 125–158

N

Nakamura 1997 M. Nakamura, Weitere Überlegungen zum hethitischen Stelenkult, *Orient* 32, 1997, 9–16

Nakamura 2002 M. Nakamura, Das hethitische *nuntar-riyašha*-Fest, *PIHANS* 94 (Leiden 2002)

Nash – Chippindale 2002 G. Nash – C. Chippindale (Hrsg.), *European Landscapes of Rock Art* (London 2002)

Naumann 1941 R. Naumann, Die Architektur, in: Bittel u. a. 1941, 4–49

Naumann 1963 R. Naumann, II. Die hethitische Brücke über die Schlucht Büyükkaya (Boğazköy), MDOG 94, 1963, 24–32

Naumann 1971 R. Naumann, Architektur Kleinasien. Von ihren Anfängen bis zum Ende der Hethitischen Zeit (Tübingen 1971)

Naumann 1974 R. Naumann, Einige Beobachtungen in Eflatun Pınar, in: Akurgal – Alkım 1974, 467–474

Naumann 1975a R. Naumann, Die Architektur. Lage und Topographie des Felsheiligtums. Die Felskammern. Kammer A, Kammer B, in: Bittel u. a. 1975b, 29–49

Naumann 1975b R. Naumann, Die Architektur. Die Bauanlagen. Die bauliche Entwicklung, Datierung und Deutung, in: Bittel u. a. 1975b, 91–124

Naumann 1979 R. Naumann, Das hethitische Hilar-mar, Ankara 11–15 Ekim 1976, Kongreye Sunulan Bildiriler, TTK 8, 1 = TTKY 9, 8 (Ankara 1979) 227–232

Neiva 1999 E. Neiva, *Mythologies of Vision. Image, Culture and Visuality, Semiotics and the Human Sciences* 15 (New York u. a. 1999)

Neu 1970 E. Neu, Ein althethitisches Gewitterritual, *StBoT* 12 (Wiesbaden 1970)

Neu 1974 E. Neu, Der Anitta-Text, *StBoT* 18 (Wiesbaden 1974)

Neu 1980 E. Neu, Althethitische Ritualtexte in Umschrift, *StBoT* 25 (Wiesbaden 1980)

Neu 1983 E. Neu, Glossar zu den althethitischen Ritualtexten, *StBoT* 26 (Wiesbaden 1983)

Neu 1986 E. Neu, Zur unechten Nominalkomposition im Hethitischen, in: A. Etter (Hrsg.), *o-o-pe-ro-si*. Festschrift für Ernst Risch zum 75. Geburtstag (Berlin – New York 1986) 107–116

Neu 1998 E. Neu, Der hethitische König zu Pferd?, in: P. Anreiter (Hrsg.), *Man and the Animal World. Studies in Archaeozoology, Archaeology, Anthropology*

Muscarella 1974 O. W. Muscarella (Hrsg.), *Ancient Art. The Norbert Schimmel Collection* (Mainz 1974)

and Palaeolinguistics in memoriam Sándor Bökönyi (Budapest 1998) 641–647

Neu 1999 E. Neu, Land aus loser Erde, Häuser aus Silber und Gold. Zu einem hethitischen Textfragment, *Hethitica* 14, 1999, 71–79

Neu – Rüter 1973 E. Neu – Ch. Rüter (Hrsg.), Festschrift Heinrich Otten, 27. Dezember 1973 (Wiesbaden 1973)

Neu – Rüter 1988 E. Neu – Ch. Rüter (Hrsg.), *Documentum Asiae Minoris Antiquae*. Festschrift für Heinrich Otten, zum 75. Geburtstag (Wiesbaden 1988)

Neumann 1961 G. Neumann, Untersuchungen zum Weiterleben hethitischen und luwischen Sprachgutes in hellenistischer und römischer Zeit (Wiesbaden 1961)

Neumann u. a. 2014 H. Neumann – R. Dittmann – S. Paulus – G. Neumann – A. Schuster-Brandis (Hrsg.), *Krieg und Frieden im Alten Vorderasien*. 52e Rencontre Assyriologique Internationale, Münster, 17.–21. Juli 2006, AOAT 401 = CRRAI 52 (Münster 2014)

Neve 1969/1970 P. Neve, Eine hethitische Quellgrotte in Boğazköy, *IstMitt* 19/20, 1969/1970, 97–107

Neve 1971 P. Neve, Regenkult-Anlagen in Boğazköy-Hattuša. Ein Deutungsversuch, *IstMitt Beih.* 5 (Tübingen 1971)

Neve 1976 P. Neve, Eine hethitische Hieroglyphen-Inschrift am Löwentor von Boğazköy, *IstMitt* 26, 1976, 9–11

Neve 1977/1978 P. Neve, Schalensteine und Schalenfelsen in Boğazköy-Hattuša, *IstMitt* 27/28, 1977/1978, 61–72

Neve 1982 P. Neve, Büyükkale. Die Bauwerke. Grabungen 1954–1966, Boğazköy-Hattuša 12 (Berlin 1982)

Neve 1984a P. Neve, Ein älter-hethitisches Relief von Büyükkale, in: Bittel u. a. 1984, 91–98

Neve 1984b P. Neve, Die Ausgrabungen in Boğazköy-Hattuša 1983, AA 1984, H. 3, 329–381

Neve 1986 P. Neve, Die Ausgrabungen in Boğazköy-Hattuša 1985, AA 1986, H. 3, 365–406; H. 4, 795–796

Neve 1987 P. Neve, Boğazköy-Hattuša. Ergebnisse der Ausgrabungen in der Oberstadt, *Anatolica* 14, 1987, 41–88

Neve 1988 P. Neve, Ein hethitisches Stierrelief aus Derbent bei Boğazköy, in: Neu – Rüter 1988, 263–272

- Neve 1989** P. Neve, Einige Bemerkungen zu der Kammer B in Yazılıkaya, in: Emre u. a. 1989, 345–356
- Neve 1990** P. Neve, Die Ausgrabungen in Boğazköy-Ḫattuša 1989, AA 1990, H. 3, 267–303
- Neve 1992a** P. Neve, Ḫattuša. Stadt der Götter und Tempel, AW Sondernummer 23 (Mainz 1992)
- Neve 1992b** P. Neve, Die Ausgrabungen in Boğazköy-Ḫattuša 1991, AA 1992, H. 3, 307–338
- Neve 1993** P. Neve, Die Ausgrabungen in Boğazköy-Ḫattuša 1992, AA 1993, H. 4, 621–652
- Neve 1994** P. Neve, Datierung des Sphinxtores von Alaca Hüyük, in: Dietrich – Loretz 1994, 213–226
- Neve 1996a** P. Neve, Bemerkungen zu einem neuentdeckten Felsrelief in Sirkeli, AW 27, 1, 19–21
- Neve 1996b** P. Neve, Schalensteine und Schalenfelsen in Boğazköy-Ḫattuša 2, IstMitt 46, 1996, 41–56
- Neve 1999** P. Neve (Hrsg.), Die Oberstadt von Ḫattuša. Die Bauwerke 1. Die Bebauung im zentralen Tempelviertel, Boğazköy-Ḫattuša 16 (Berlin 2001)
- Neve 2001** P. Neve, Die Oberstadt von Ḫattuša. Die Bauwerke 2. Die Bastion des Sphinxtores und die Tempelviertel am Königs- und Löwentor, Boğazköy-Ḫattuša 17 (Mainz 2001)
- Newman 1972** O. Newman, Defensible Space. People and Design in the Violent City (London 1972)
- Niehr 2001** H. Niehr, Ein weiterer Aspekt zum Totenkult der Königs von Sam'al im 9. und 8. Jh. v. Chr., StEpigrLing 18, 2001, 83–97
- Nolte 1978** R. B. Nolte, Einführung in die Sprechakttheorie John R. Searles. Darstellung und Prüfung am Beispiel der Ethik, Praktische Philosophie 7 (Freiburg – München 1978)
- Novák 2001** M. Novák, Zur Verbindung von Mondgott und Wettergott bei den Aramäern im 1. Jahrtausend v. Chr., UF 33, 2002, 437–465
- Novák 2004** M. Novák, Die Religionspolitik der aramäischen Fürstentümer im 1. Jahrtausend v. Chr., in: Hutter – Hutter-Braunsar 2004, 319–346
- Novák 2012** M. Novák, The Temple of 'Ain Dāra in the Context of Imperial and Neo-Hittite Architecture and Art, in: Kamlah 2012, 41–54
- Novák u. a. 2004** M. Novák – F. Prayon – A.-M. Wittke (Hrsg.), Die Außenwirkung des späthethitischen Kulturraums. Gütertausch – Kulturkontakt – Kulturtransfer. Akten der zweiten Forschungstagung des Graduiertenkollegs »Anatolien und seine Nachbarn« der Eberhard-Karls-Universität Tübingen, 20. bis 22. November 2003, AOAT 323 (Münster 2004)
- Nunn 2010** A. Nunn, Bildhaftigkeit und Bildlosigkeit im Alten Orient. Ein Widerspruch?, in: D. Shehata – F. Weiershäuser – K. V. Zand (Hrsg.), Von Göttern und Menschen. Beiträge zu Literatur und Geschichte des Alten Orients. Festschrift für Brigitte Groneberg, Cuneiform Monographs 41 (Leiden – Boston 2010) 131–168
- Oettinger 1979** N. Oettinger, Die Stammbildung des hethitischen Verbuns, Erlanger Beiträge zur Sprach- und Kunstwissenschaft 64 (Nürnberg 1979)
- Oettinger 1986** N. Oettinger, Anatolische »Kurzgeschichten«, Zeitschrift für vergleichende Sprachforschung auf dem Gebiete der indogermanischen Sprachen 99, 1986, 43–53
- Oettinger 2002** N. Oettinger, Hethitisch *warhuizna* »Wald, heiliger Hain« und *tiyessar* »Baumpflanzung« (mit einer Bemerkung zu dt. Wald, engl. wold), in: Taracha 2002a, 253–260
- Oettinger 2004** N. Oettinger, Entstehung von Mythos aus Ritual. Das Beispiel des hethitischen Textes CTH 390A, in: Hutter – Hutter-Braunsar 2004, 347–356
- Oettinger 2010** N. Oettinger, Sündenbock, Pandora und hethitisch *dammili pedi*, Hethitica 16, 2010, 111–120
- Ökse 1999** A. T. Ökse, Grabungen am Quellteich Šuppitaššu, in: Müller-Karpe 1999, 86–91
- Ökse 2001** A. T. Ökse, Sivas İli 1999 Yüzey Araştırması, AST 18, 2, 89–100
- Ökse 2006** A. T. Ökse, Eski Önasya'dan Günümüze Yeni Yıl Bayramları. Bereket ve Yağmur Yağdırma Törenleri, bilig 36, 2006, 47–68
<<http://yayinlar.yesevi.edu.tr/files/article/5.pdf>> (11.11.2008 [2022 nicht mehr zugänglich])
- Ökse 2007** T. Ökse, Ancient Mountain Routes Connecting Central Anatolia to the Upper Euphrates Region, AnSt 57, 2007, 35–45
- Ökse 2011** A. T. Ökse, Open-Air Sanctuaries of the Hittites, in: Genz – Mielke 2011a, 219–240
- Oliva 2017** J. Oliva, On *ḫšerri*, *ḫhurri*, and *petari* at Šapinuwa, Nabu 2017/4, 177
- Onians 1951** R. B. Onians, The Origins of European Thought. About the Body, the Mind, the Soul, the World, Time, and Fate (Cambridge 1951)
- Onurlu 2004** S. Onurlu, Symbol, Space and Meaning in Hittite Architecture (Thesis Submitted to the Graduate School of Social Sciences of Middle East Technical University Ankara 2004)
<<http://etd.lib.metu.edu.tr/upload/12604911/index.pdf>> (03.09.2022)

O

- Opfermann 1993** R. Opfermann, Das Löwenbecken aus Hattuscha, *IstMitt* 43, 1993, 209–211
- Opfermann 1998** R. Opfermann, War für die Hethiter Yazılıkaya ein »hékur«?, in: H. Erkanal – V. Donbaz – A. Uguroghlu (Hrsg.), *Relations between Anatolia and Mesopotamia, Rencontre Assyriologique Internationale* 34 = CRRAI 34 = TTKY 26. Dizi – Sa. 3 (Ankara 1998) 229–237
- Oreshko 2013** R. Oreshko, »The Achaean Hides, Caged in Yonder Beams«. The Value of Hieroglyphic Luwian Sign *429 Reconsidered and a New Light on the Cili-cian Ahhiyawa, *Kadmos* 52, 1, 2013, 19–33
- Ornan 2001** T. Ornan, The Bull and His Tow Masters. Moon and Storm Deities in Relation to the Bull in Ancient Near Eastern Art, *IEJ* 51, 2001, 1–26
- Orthmann 1964** W. Orthmann, Hethitische Götterbilder, in: Bittel u. a. 1964, 221–229
- Orthmann 1971** W. Orthmann, Untersuchungen zur späthethitischen Kunst, *SaarBeitr* 8 (Bonn 1971)
- Orthmann 1975** W. Orthmann, *Der Alte Orient*, PKG 14 (Berlin 1975)
- Orthmann 1984** W. Orthmann, Keramik aus den ältesten Schichten von Büyükkale, in: Bittel u. a. 1984, 9–62
- von der Osten 1933** H. H. von der Osten, Discoveries in Anatolia 1930–31, *Oriental Institute Communications* 14 (Chicago 1933)
- von der Osten 1937** H. H. von der Osten, The Alishar Hüyük 1930. Part 2, *Researches in Anatolia* 8 = OIP 29 (Chicago, Ill. 1937)
- Östenberg 2009** I. Östenberg, *Staging the World. Spoils, Captives, and Representations in the Roman Triumphal Procession*, *Oxford Studies in Ancient Culture and Representations* (Oxford 2009)
- Otten 1940a** H. Otten, Ein Totenritual hethitischer Könige, *MDOG* 78, 1940, 3–11
- Otten 1940b** H. Otten, Ein Bestattungsritual hethitischer Könige, *ZA* 46, 1, 1940, 206–224
- Otten 1942** H. Otten, Die Überlieferungen des Teli-pinu-Mythus, *MVAeG* 46, 1 (Leipzig 1942)
- Otten 1950** H. Otten, Mythen vom Gotte Kumarbi. Neue Fragmente, *Institut für Orientforschung* 3 (Berlin 1950)
- Otten 1953** H. Otten, Luvische Texte in Umschrift, *Institut für Orientforschung* 17 (Berlin 1953)
- Otten 1955** H. Otten, Rez. zu M. Çiğ – H. Kızılay, *Istanbul Arkeoloji Müzelerinde Bulunan Boğazköy Tabletleri 3/Boğazköy-Tafeln im Archäologischen Museum zu Istanbul* 3 (Istanbul 1954) *OLZ* 50, 1955, 389–394
- Otten 1956** H. Otten, Ein Text zum Neujahrsfest aus Boğazköy, *OLZ* 51, 1956, 101–105
- Otten 1958** H. Otten, Hethitische Totenrituale, *Institut für Orientforschung* 37 (Berlin 1958)
- Otten 1959** H. Otten, Zur Kontinuität eines altanatolischen Kultes, *ZA* 53, 1959, 174–184
- Otten 1961** H. Otten, Eine Beschwörung der Unterirdischen aus Boğazköy, *ZA* 54, 1961, 114–157
- Otten 1962** H. Otten, Aitologische Erzählungen von der Überquerung des Taurus, *ZA* 55, 1962, 156–168
- Otten 1963** H. Otten, Neue Quellen zum Ausklang des hethitischen Reiches, *MDOG* 94, 1963, 1–23
- Otten 1967** H. Otten, Zur Datierung und Bedeutung des Felsheiligtums von Yazılıkaya. Eine Entgegnung, *ZA* 58, 1967, 222–240
- Otten 1969a** H. Otten, Die Berg- und Flusslisten im *hišuwā*-Festritual, *ZA* 59, 1969, 247–260
- Otten 1969b** H. Otten, Noch einmal hethitisch »Löwe«, *WO* 5, 1969, 94 f.
- Otten 1971a** H. Otten, Ein hethitisches Festritual (KBo XIX 128), *StBoT* 13 (Wiesbaden 1971)
- Otten 1971b** H. Otten, Materialien zum hethitischen Lexikon, *StBoT* 15 (Wiesbaden 1971)
- Otten 1972–1975a** *RIA* 4 (1972–1975) 369 s. v. *Ḫešti* (H. Otten)
- Otten 1972–1975b** *RIA* 4 (1972–1975) 241 s. v. *Hazizi* (H. Otten)
- Otten 1973** H. Otten, Eine althethitische Erzählung um die Stadt Zalpa, *StBoT* 17 (Wiesbaden 1973)
- Otten 1975** H. Otten, *Puduḫepa*. Eine hethitische Königin in ihren Textzeugnissen, *AbhMainz* 1 (Mainz 1975)
- Otten 1976–1980** *RIA* 5 (1976–1980) 463–464 s. v. *KASKALKUR* (H. Otten)
- Otten 1980–1983** *RIA* 6 (1980–1983) 303 s. v. *Kulel(l)a* (H. Otten)
- Otten 1983** H. Otten, »Brücken« im hethitischen Schrifttum, in: Boehmer – Hauptmann 1983, 433 f.
- Otten 1988** H. Otten, Die Bronzetafel aus Boğazköy. Ein Staatsvertrag *Tuthalijas IV.*, *StBoT Beih.* 1 (Wiesbaden 1988)
- Otten 1989** H. Otten, Die 1986 in Boğazköy gefundene Bronzetafel, *IBS* 42 (Innsbruck 1989), 5–35
- Otten 1993a** H. Otten, Ein Siegel *Tuthalijas IV.* und sein dynastischer Hintergrund, *IstMitt* 43, 1993, 107–112
- Otten 1993b** H. Otten, Zu einigen Neufunden hethitischer Königssiegel, *AbhMainz* 13 (Stuttgart 1993)
- Otten – Rüter 1975** H. Otten – Ch. Rüter, Textanschlüsse und Duplikate von Boğazköy-Tafeln (31–40), *ZA* 64, 1975, 241–249
- Otten – Rüter 1978** H. Otten – Ch. Rüter, Textanschlüsse und Duplikate von Boğazköy-Tafeln (51–60), *ZA* 68, 1978, 150–159
- Otten – Siegelová 1970** H. Otten – J. Siegelová, Die hethitischen Guls-Gottheiten und die Erschaffung der Menschen, *AfO* 23, 1970, 32–38

- Otten – Souček 1969** H. Otten – V. Souček, Ein althethitisches Ritual für das Königspaar, *StBoT* 8 (Wiesbaden 1969)
- Otten u. a. 1992** H. Otten – H. Ertem – E. Akurgal – A. Süel (Hrsg.), *Hittite and Other Anatolian and Near Eastern Studies in Honor of Sedat Alp* (Ankara 1992)
- Otto 1941** H. Otto, Die Kleinfunde, in: Bittel u. a. 1941, 152–182
- R. Otto 1917** R. Otto, *Das Heilige* (Breslau 1917)
- Ouzman 2002** S. Ouzman, 3. Towards a Mindscape of Landscape. Rock-Art as Expression of World-Understanding, in: Chippindale – Taçon 2002, 30–41
- Özcan 2012** A. Özcan, Yağrı Steli/Yağrı Stele, in: Y. Turgul – M. A. Kaya – A. Sina (Hrsg.), *Ömer Çapar’a Armağan* (Ankara 2012) 221–229
- Özcan 2014** A. Özcan, Gavurkale Hittite Rock Reliefs, *Belleten* 78, 282, 2014, 373–406
- Özenir 2001** S. Özenir, Eflatun Pınar Hitit Kutsal Anıt-Havuz 1998 Yılı Çalışmaları, in: Wilhelm 2001, 532–540
- N. Özgüç 1949** N. Özgüç, Dövlek Köyünden (Şarkışla İlçesi) Getirilen Eti Heykelciği, *Türk Tarih, Arkeoloji ve Etnografi Dergisi* 5, 1949, 45–51
- N. Özgüç 1955** N. Özgüç, Finds at Fırakdin, *Belleten* 19, 1955, 301–307
- N. Özgüç 1956** N. Özgüç, Ein hethitischer Stier aus Tokat, *Anadolu (Anatolia)* 1, 1956, 53–58
- N. Özgüç 1965** N. Özgüç, The Anatolian Group of Cylinder Seal Impressions from Kültepe, *Publications de la Société d’histoire turque (Série 5) = TTKY* 22 (Ankara 1965)
- N. Özgüç 1980** N. Özgüç, Seal Impressions from the Palaces at Acemhöyük, in: E. Porada (Hrsg.), *Ancient Art in Seals. The Franklin Jasper Walls Lectures* (Princeton, NJ 1980) 61–100
- T. Özgüç 1957** T. Özgüç, The Bitik Vase, *Anatolia* 2, 1957, 57–78
- T. Özgüç 1974** T. Özgüç, A Bull Shaped Drinking-Cup Discovered in the Vicinity of Kirşehir, in: Akurgal – Alkim 1974, 963–965
- T. Özgüç 1978** T. Özgüç, Maşat Höyük Kazıları ve Çevresindeki Araştırmalar [Excavations at Maşat Höyük and Investigations in its Vicinity] (Ankara 1978)
- T. Özgüç 1982** T. Özgüç, Maşat Höyük 2. Boğazköy’ün Kuzeydoğusunda Bir Hitit Merkezi [A Hittite Center Northeast of Boğazköy] (Ankara 1982)
- T. Özgüç 1988** T. Özgüç, İnandıktepe. Eski Hitit çağında önemli bir kült merkezi (Ankara 1988)
- T. Özgüç 1994** T. Özgüç, A Boat-shaped Cult-vessel from the Karum of Kanish, in: H. Gasche – M. Tanret – C. Janssen – A. Degraeve (Hrsg.), *Cinquante-deux réflexions sur le Proche-Orient ancien. Offerts en hommage à Léon De Meyer, Mesopotamian History and Environment. Occasional Publications 2* (Leuven 1994) 369–375
- T. Özgüç 1999** T. Özgüç, The Metal Figurines of Two Hittite Gods, *BMECCJ* 11, 1999, 23–38
- T. Özgüç 2002a** T. Özgüç, Die Keramik der althethitischen Zeit. Kultgefäße, in: *Kunst- und Ausstellungshalle der Bundesrepublik Deutschland 2002*, 248–255
- T. Özgüç 2002b** T. Özgüç, Maşathöyük, in: *Kunst- und Ausstellungshalle der Bundesrepublik Deutschland 2002*, 168–171
- Özgüç – Özgüç 1949** T. Özgüç – N. Özgüç, Ausgrabungen in Karahöyük (Elbistan), *TTKY* 5, 7 (Ankara 1949)
- Özyar 2006** A. Özyar, A Prospectus of Hittite Art Based on the State of our Knowledge at the Beginning of the 3rd Millennium AD, in: Mielke u. a. 2006a, 125–148

P

- Page u. a. 1998** T. Page – J.-M. Duyckaerts – P. Deprelle, Berechnung der Geruchsausbreitung aus bodennahen Quellen nach GIFFORD für mäandrierende Fahnen, in: *Kommission Reinhaltung der Luft* 1998, 523–526
- Pappi 2007** C. Pappi, The Religious Landscape of Qatna during the Mari Period, in: D. Morandi Bonacossi (Hrsg.), *Urban and Natural Landscapes of an Ancient Syrian Capital. Settlement and Environment at Tell Mishrifeh/Qatna and in Central-Western Syria. Proceedings of the International Conference Held in Udine, 9.–11. December 2004*, *Studi archeologici su Qatna 1 = Documents d’archéologie syrienne* 12 (Udine 2007) 319–328
- Parker 1989** S. B. Parker, KTU 1.16 III, the Myth of the Absent God and 1 Kings 18, *UF* 23, 1989, 283–296
- Parker 1999** V. Parker, Reflections on the Career of Hattušili III. until the Time of this Coup d’État, *AoF* 26, 2, 1999, 269–290
- Parrot 1951** A. Parrot, Un cylindre nouvellement acquis, *Louvre AO* 20138, *Syria* 28, 3, 1951, 180–190
- Parsons u. a. 1965** T. Parsons – E. Shils – K. D. Naegle – J. R. Pitts, *Theories of Society. Foundations of Modern Sociological Theory* (New York 1965)
- Pasternak 1997** R. Pasternack, Zwischenbericht über die Arbeiten an den botanischen Funden aus Kuşaklı, Bereich westliche Akropolis, in: Müller-Karpe 1997, 120–122

- Pasternak 1998** R. Pasternack, Übersicht über die Ergebnisse der archaeobotanischen Arbeiten in Kuşaklı 1994–1997 und ein Interpretationsansatz zu den Befunden, in: Müller-Karpe 1998, 160–170
- Pasternak 1999** R. Pasternack, Bericht über die archaeobotanischen Arbeiten in Kuşaklı, in: Müller-Karpe 1999, 109–111
- Pasternak 2000** R. Pasternack, Archäobotanische Arbeiten 1999. Die Bearbeitung eines Massenfundes von Gersten im Nordflügel des Gebäudes C, in: Müller-Karpe 2000, 348–350.
- Payne 2012** A. Payne, Iron Age Hieroglyphic Luwian Inscriptions, *Writings from the Ancient World* 29 (Atlanta 2012)
- Pecchioli-Daddi 1982** F. Pecchioli-Daddi, Mestieri, professioni e dignità nell'Anatolia ittita, *Incunabula Graeca* 79 (Rom 1982)
- Pecchioli-Daddi 1987** F. Pecchioli-Daddi, Aspects du culte de la divinité hattite Teteshapi, *Hethitica* 8, 1987, 361–380
- Pecchioli-Daddi 2004** F. Pecchioli-Daddi, ^{LÜ}*zilipuriyatta* and ^{LÜ/MUNUS}*huwaššannalla*. Some Observations on Two Particular Religious Orders, in: Hutter – Hutter-Braunsar 2004, 357–367
- Pecchioli-Daddi 2014** F. Pecchioli-Daddi, Messengers of the Gods. NIN.DINGIR and Tetešhapi, *WO* 44, 2, 2014, 289–300
- Pecchioli-Daddi – Polvani 1990** F. Pecchioli-Daddi – A. M. Polvani, La mitologia ittita, *Testi del Vicino Oriente Antico* 41 1 (Brescia 1990)
- Pecchioli-Daddi u. a. 2009** F. Pecchioli-Daddi – G. Torri – C. Corti (Hrsg.), Central-North Anatolia in the Hittite Period. New Perspectives in Light of Recent Research. Acts of the International Conference Held at the University of Florence, 7–9 February 2007 = *Studia Asiana* 5 (Rom 2009)
- Pedde 2009** B. Pedde, Altorientalische Tiermotive in der mittelalterlichen Kunst des Orients und Europas (Weimar 2009)
- Peker 2017** H. Peker, Some Remarks on the Imperial Hittite Sealings from the 2017 Excavations at Karke-mish, *Nabu* 2017/4, 178–179
- Peschlow-Bindokat – Herbordt 2001** A. Peschlow-Bindokat – S. Herbordt, Eine hethitische Großprinzeninschrift aus dem Latmos. Vorläufiger Bericht, *AA* 2001, H. 3, 363–378
- Peschlow-Bindokat 2002** A. Peschlow-Bindokat, Die Hethiter im Latmos. Eine hethitisch-luwische Hieroglyphen-Inschrift am Suratkaya (Beşparmak/West-türkei), *AW* 33, 2002, 211–215
- Peter 2004** H. Peter, Götter auf Erden. Hethitische Rituale aus Sicht historischer Religionsanthropologie, *Lund Studies in African and Asian Religions* 14 (Stockholm 2004)
- Picard 1937** Ch. Picard, La date de la grande procession hittite de lasily Kaya, *RA* 10, 1937, 256
- Pierallini 2000** S. Pierallini, Observations on the Lower City of Ḫattuša. A Comparison between the Epigraphic Sources and the Archaeological Documentation, *AoF* 27, 2, 2000, 325–345
- Pierallini 2002a** S. Pierallini, Luoghi di Culto sulla Citadella di Ḫattuša, in: de Martino – Pecchioli-Daddi 2002, 627–636
- Pierallini 2002b** S. Pierallini, L'edificio *tarnu* e le porte urliche di Hattuša, in: Taracha 2002a, 269–272
- Pierallini – Popko 1998** S. Pierallini – M. Popko, Zur Topographie von Hattuša. Wege zur Burg, in: de Martino – Imparati 1998, 117–129
- Pirson 2003** F. Pirson, Zwischen sozialer Promiskuität und kontrollierter Öffentlichkeit. Die räumliche Organisation pompejanischer Stadthäuser, in: M. Droste – A. Hoffmann (Hrsg.), *Wohnformen und Lebenswelten im interkulturellen Vergleich* (Frankfurt a. M. u. a. 2003) 37–50
- Planderer Orozco 2017** A. Planderer Orozco, The Hittite Title *tuhkanti* Revisited. Towards a Precise Characterisation of the Office, *AnSt* 67, 2017, 109–127
- Podella 1993** T. Podella, Notzeit-Mythologem und Nichtigkeitsfluch, in: Janowski u. a. 1993, 472–454
- Poetto 1988** M. Poetto, In margine alla seconda iscrizione luvio-geroglifico del monte Spylos, *VicOr* 7, 1988, 171–176
- Poetto 1993** M. Poetto, L'iscrizione luvio-geroglifica di Yalburt. Nuove acquisizioni relative alla geografia dell'Anatolia sud-occidentale, *Studia Mediterranea* 8 (Pavia 1993)
- Poetto 1998** M. Poetto, Traces of Geography in Hieroglyphic Luwian Documents of the Late Empire and Early Post-Empire Period (BOĞAZKÖY-SÜDBURG and KIZILDAĞ IV): the Case of Maša, in: Alp – Süel 1998, 469–479
- Poliakoff 1987** M. Poliakoff, Combat Sports in the Ancient World. Competition, Violence, and Culture (New Haven 1987)
- Polvani 1988** A. M. Polvani, La terminologia dei minerali nei testi ittiti 1, *Eothen* 3 (Florenz 1988)
- Polvani 2001** A. M. Polvani, Temi di Mitologia Anatolica tra Oriente e Occidente. Il dio scomparso, in: S. Ribichini – M. Rocchi – P. Xella (Hrsg.), *La Questione delle influenze vicino orientali sulla religione greca*. Atti di Colloquio Internazionali, Roma 20–22 maggio 1999 (Rom 2001) 413–420
- Polvani 2004** A. M. Polvani, Relations between Rituals and Mythology in Official and Popular Hittite Religion, in: Hutter – Hutter-Braunsar 2004, 369–376

- Pongratz-Leisten 1994** B. Pongratz-Leisten, Ina šulmi irub. Die kulttopographische und ideologische Programmatik der *akitu*-Prozession in Babylon und Assyrien im 1. Jahrtausend v. Chr., BaF 16 (Mainz 1994)
- Popko 1978** M. Popko, Kultobjekte in der hethitischen Religion (nach keilschriftlichen Quellen), Rozprawy Uniwersytetu Warszawskiego 161 (Warschau 1978)
- Popko 1980** M. Popko, ^{GIS}Z.A.LAM.GAR in den hethitischen religiösen Texten, in: J. Braun (Hrsg.), Anniversary Volume Dedicated to Rudolf Ranzoszek on his Eighty-Fifth Birthday, Rocznik Orientalistyczny 41 (Warschau 1980) 101–104
- Popko 1986a** M. Popko, Ein neues Fragment des hethitischen *nuntarrijašḥaš*-Festrituals, AoF 13, 2, 1986, 219–223
- Popko 1986b** M. Popko, Die kleinasiatischen Stadtnamen Kulila und Matila, AoF 13, 1, 1986, 176–179
- Popko 1988** M. Popko, Die Götter von Zippalanda, Šulmu III (Prag 1988) 273–286
- Popko 1993** M. Popko, Anikonische Götterdarstellungen in der altanatolischen Religion, in: Quaegebeur 1993, 319–327
- Popko 1994** M. Popko, Zippalanda. Ein Kultzentrum im hethitischen Kleinasien, THeth 21 (Heidelberg 1994)
- Popko 1995a** M. Popko, Religions of Asia Minor (Warschau 1995)
- Popko 1995b** M. Popko, Zur Geographie des nördlichen Zentralanatoliens in der Hethiterzeit, in: van den Hout – de Roos 1995, 253–259
- Popko 1998** M. Popko, Zum Wettergott von Halab, AoF 25, 1998, 119–125
- Popko 1999** M. Popko, Berg als Ritualschauplatz. Ein Beitrag zur Kenntnis der hethitischen Religion, Hethitica 14, 1999, 97–108
- Popko 2001** M. Popko, Die Priester von Arinna, in: Richter u. a. 2001, 327–331
- Popko 2002a** M. Popko, Zu einigen Kultstätten zwischen Ḫattuša und Arinna, in: de Martino – Pecchioli-Daddi 2002, 665–670
- Popko 2002b** M. Popko, Zum Tempel des Teššup von Ḫalap in Ḫattuša, AoF 29, 2002, 73–80
- Popko 2004** M. Popko, Weitere Fragmente zum Zippalanda-Textcorpus, SMEA 46, 2004, 259–264
- Popko 2005** M. Popko, Der hethitische Gott und seine Kultbilder, JANER 5, 1, 2005, 79–87
- Popko 2007** M. Popko, Althethitisch? Zu den Datierungsfragen in der Hethitologie, in: Groddek – Zorman 2007, 575–581
- Popko 2009** M. Popko, Arinna. Eine heilige Stadt der Hethiter, StBoT 50 (Wiesbaden 2009)
- Popko – Taracha 1988** M. Popko – P. Taracha, Der 28. und der 29. Tag des hethitischen AN.TAḪ.ŠUM-Festes, AoF 15, 1, 1988, 82–113
- Popper 1994** K. Popper, Logik der Forschung ¹⁰(Tübingen 1994)
- Porteous 1985** D. J. Porteous, Smellscape, Progress in Human Geography 9, 3, 1985, 356–378
- Porteous 1990** D. J. Porteous, Landscapes of the Mind. Worlds of Sense and Metaphor (Toronto – Boston 1990)
- Portnoff 2006** A. Portnoff, Casius, le mont sacré de la monde Méditerranée orientale, Res Antiquae 3, 2006, 271–289
- Pozza – Gasbarra 2014** M. Pozza – V. Gasbarra, Multidirectional Lexical Borrowings in the Ancient Near East in the 2nd Millennium BC, Athens Journal of Philology 1, 4, 2014, 245–257
- Prechel 2008** D. Prechel (Hrsg.), Fest und Eid. Instrumente der Herrschaftssicherung im Alten Orient, Kulturelle und sprachliche Kontakte 3 (Würzburg 2008)
- Prechel – Torri 2014** D. Prechel – J. Torri, Vorwort, WO 44, 2, 2014, 148–150
- Pritchard 1955** J. B. Pritchard (Hrsg.), Ancient Near Eastern Texts. Relating to the Old Testament ²(Princeton 1955)
- Puchstein 1912** O. Puchstein, Boghasköi. Die Bauwerke, WVDOG 19 (Leipzig 1912)
- Puhvel 1983** J. Puhvel, Rezension zu Friedrich – Kammenhuber 1975–1984, JAOS 103, 2, 1983, 478–480
- Puhvel 1984** J. Puhvel, Hittite Etymological Dictionary 1–2. Words Beginning with A. Words Beginning with E and I, Trends in Linguistics. Documentation 1 (Berlin u. a. 1984)
- Puhvel 1988** J. Puhvel, Hittite Athletics as Prefigurations of Ancient Greek Games, in: Raschke 1988, 26–31
- Puhvel 1991** J. Puhvel, Hittite Etymological Dictionary 3. Words Beginning with H, Trends in Linguistics. Documentation 5 (Berlin u. a. 1991)
- Puhvel 1997** J. Puhvel, Hittite Etymological Dictionary 4. Words Beginning with K, Trends in Linguistics. Documentation 14 (Berlin u. a. 1997)
- Puhvel 2001** J. Puhvel, Hittite Etymological Dictionary 5. Words Beginning with L. Indices to Volumes 1–5, Trends in Linguistics. Documentation 18 (Berlin u. a. 2001)
- Puhvel 2004** J. Puhvel, Hittite Etymological Dictionary 6. Words Beginning with M, Trends in Linguistics. Documentation 22 (Berlin u. a. 2004).
- Puhvel 2007** J. Puhvel, Hittite Etymological Dictionary 7. Words Beginning with N, Trends in Linguistics. Documentation 26 (Berlin u. a. 2007).
- Puhvel 2011** J. Puhvel, Hittite Etymological Dictionary 8. Words Beginning with PA, Trends in Linguistics. Documentation 29 (Berlin u. a. 2011)
- Puhvel 2015** J. Puhvel, Discharge of Duty. Hittite *šahḫan luzzi*, JCS 67, 2015, 65 f.

Q

Quaegebeur 1993 J. Quaegebeur (Hrsg.), *Ritual and Sacrifice in the Ancient Near East*. Proceedings of the International Conference Organized by the Ka-

tholieke Universiteit Leuven 17th – 20th April 1991, OLA 55 (Leuven 1993)

R

Radcliffe-Brown 1931 A. R. Radcliffe-Brown, *The Social Organization of Australian Tribes*, The Oceania Monographs 1 (Melbourne – London 1931)

Radcliffe-Brown 1965 A. R. Radcliffe-Brown, *On Taboo*, in: Parsons u. a. 1965, 951–958

Raimond 2002 É. Raimond, *Patara. Un foyer religieux aux II^e et I^{er} millénaires a. C.*, *Hethitica* 15, 2002, 195–215

Raimond 2006 É. Raimond, *Les cultes montagnes dans le monde louvite*, *Res Antiquae* 3, 2006, 291–298

Ramsay – Bell 1909 W. M. Ramsay – G. L. Bell, *The Thousand and One Churches* (London 1909)

Rapoport 1982 A. Rapoport, *The Meaning of the Built Environment. A Nonverbal Communication Approach* (Beverly Hills 1982)

Rappaport 1979 R. A. Rappaport, *Ecology, Meaning and Religion* (Berkeley 1979)

Rappaport 2008 R. A. Rappaport, *Ritual und performative Sprache*, in: Belliger – Krieger 2008, 191–210

Raschke 1988 W. J. Raschke (Hrsg.), *The Archaeology of the Olympics. The Olympics and Other Festivals in Antiquity* (Madison – London 1988)

Ratzel 2006 F. Ratzel, *Über die geographische Lage* (1894), in: Dünne – Günzel 2006, 386–394

Reckwitz 2014 A. Reckwitz, *Die Materialisierung der Kultur*, in: F. Elias – A. Franz – H. Murmann – U. W. Weiser (Hrsg.), *Praxeologie. Beiträge zur interdisziplinären Reichweite praxistheoretischer Ansätze in den Geistes- und Sozialwissenschaften*, *Materiale Textkulturen* 3 (Berlin – München 2014) 13–25

Reiner 1956 E. Reiner, *Lipšur Litanies*, *JNES* 15, 1956, 129–149

Renfrew 1985 C. Renfrew, *The Archaeology of Cult. The Sanctuary at Phylakopi*, *The British School of Archaeology at Athens* 18 (London 1985)

Renfrew 1987 C. Renfrew, *Problems in Modelling of Socio-Cultural Systems*, *European Journal of Operational Research* 30, 1987, 179–192

Renfrew 1988 C. Renfrew, *The Minoan-Mycenaean Origins of the Panhellenic Games*, in: Raschke 1988, 13–25

Renfrew 1994a C. Renfrew, *The Archaeology of Religion*, in: Renfrew – Zubrow 1994, 47–54

Renfrew 1994b C. Renfrew, *Towards a Cognitive Archaeology*, in: Renfrew – Zubrow 1994, 3–12

Renfrew 2005 C. Renfrew, *Cognitive Archaeology*, in: Renfrew – Bahn 2005, 41–45

Renfrew – Bahn 2005 C. Renfrew – P. Bahn (Hrsg.), *Archaeology. The Key Concepts* (London – New York 2005)

Renfrew – Zubrow 1994 C. Renfrew – E. B. W. Zubrow (Hrsg.), *The Ancient Mind. Elements of Cognitive Archaeology*, *New Directions in Archaeology* (Cambridge 1994)

Richter 2002 T. Richter, *Entlehnung mesopotamischer Kulturelemente nach Anatolien in der vor- und frühen althethitischen Zeit (19.–16. Jahrhundert v. Chr.)*, in: Blum u. a. 2002, 295–322

Richter u. a. 2001 T. Richter – D. Prechel – J. Klinger (Hrsg.), *Kulturgeschichten. Altorientalische Studien für Volkert Haas zum 65. Geburtstag* (Saarbrücken 2001)

Rieken 1999 E. Rieken, *Untersuchungen zur nominalen Stammbildung des Hethitischen*, *StBoT* 44 (Wiesbaden 1999)

Rieken 2009a E. Rieken u. a. (Hrsg.), http://www.hethport.uni-wuerzburg.de/txhet_myth/translatio.php?xst=CTH%20344&expl=&lg=DE&ed=E.%20Rieken%20et%20al (03.09.2022)

Rieken 2009b E. Rieken u. a. (Hrsg.), http://www.hethport.uni-wuerzburg.de/txhet_myth/intro.php?xst=CTH%20345.I.1&prgr=&lg=DE&ed=E.%20Rieken%20et%20al (03.09.2022)

Rieken 2009c E. Rieken u. a. (Hrsg.), http://www.hethport.uni-wuerzburg.de/txhet_myth/exemplar.php?xst=CTH%20361.I.1&expl=B&lg=DE&ed=E.%20Rieken%20et%20al (03.09.2022)

Rieken 2009d E. Rieken u. a. (Hrsg.), http://www.hethport.uni-wuerzburg.de/txhet_myth/translatio.php?xst=CTH%20362.1&expl=&lg=DE&ed=E.%20Rieken%20et%20al (03.09.2022)

Rieken 2012 E. Rieken u. a. (Hrsg.), http://www.hethport.uni-wuerzburg.de/txhet_myth/translatio.php?xst=CTH%20324.1, 08.06.2012

- 324.1&expl=&lg=DE&ed=E.%20Rieken%20et%20al.#f-nobT55> (03.09.2022)
- Rieken 2014** E. Rieken, Sprachliche Merkmale religiöser Textsorten im Hethitischen, *WO* 44, 2, 2014, 162–173
- Riemschneider 1971** M. Riemschneider, Das hethitische Brettspiel, in: M. Lurker (Hrsg.), Beiträge zu Geschichte, Kultur und Religion des alten Orients. In Memoriam Eckhard Unger (Baden-Baden 1971) 103–110
- Rigter – Thumm-Doğrayan 2004** W. Rigter – D. Thumm-Doğrayan, Ein hohlgeformter Stier aus Troia, *StTroica* 14, 2004, 87–99
- Rilke 2008** R. M. Rilke, Duineser Elegien (Leipzig 2008)
- Ritter 1989** J. Ritter, Landschaft (1963). Zur Funktion des Ästhetischen in der modernen Gesellschaft, in: J. Ritter, Subjektivität⁸ (Frankfurt a. M. 1989) 141–163
- Robb 2005** J. Robb, Agency, in: Renfrew – Bahn 2005, 3–7
- Röckle – Richter 1998** R. Röckle – C.-J. Richter, Ausbreitung von Geruchsstoffen in Kaltluftabflüssen. Messungen und Modellrechnungen, in: Kommission Reinhaltung der Luft 1998, 249–260
- Rojas – Sergueenkova 2014** F. Rojas – V. Sergueenkova, Traces of Tarhuntas. Greek, Roman, and Byzantine Interaction with Hittite Monuments, *JMedA* 27,2, 2014, 135–160
- Röllig 1992** W. Röllig, Die Anfänge der Braukunst im Zweistromland, in: E. M. Ruprechtsberger (Hrsg.), Bier im Altertum, Linzer Archäologische Forschungen Sonderheft 8 (Linz 1992) 9–14
- de Roos 1984** J. de Roos, Hittitische geloften. Een teksteditie van Hettitische geloften met inleiding, vertaling en critische noten Dissertation an der Universität von Amsterdam, 30.3.1984, Amsterdam
- de Roos 1989** J. de Roos, *KBo* 33, 216. A Votive Text of Tutḫaliaš IV., *JAC* 4, 1989, 39–48
- de Roos 1995** J. de Roos, Early Travellers to Boğazköy, in: van den Hout – de Roos 1995, 261–269
- de Roos 2007a** J. de Roos, Hittite Votive Texts, *PIHANS* 109 (Istanbul – Leiden 2007)
- de Roos 2007b** J. de Roos, Animals in Hittite Texts, *Journal for Semitics* 16, 3, 2007, 624–634
- Rossner 1988** E. P. Rossner, Die hethitischen Felsreliefs in der Türkei. Ein archäologischer Reiseführer, Felsdenkmäler in der Türkei 1² (Nördlingen 1988)
- Rost 1953** L. Rost, Ein hethitisches Ritual gegen Familienzwist, *MIO* 1, 1953, 345–379
- von Rüden – Jungfleisch 2017** C. von Rüden – J. Jungfleisch, Incorporating the Other. A Transcultural Perspective on some Wall Painting Fragments from Hattusha, in: Schachner 2017, 61–84
- Rüster 1992** Ch. Rüster, Zu einem neuen Fragment des Telipinu Mythos, in: Otten u. a. 1992, 475–482
- Rüster – Neu 1991** Ch. Rüster – E. Neu, Deutsch – Sumerographisches Wörterverzeichnis. Materialien zum Hethitischen Zeichenlexikon, *StBoT* 35 (Wiesbaden 1991)
- Rüster – Wilhelm 2012** Ch. Rüster – G. Wilhelm, Landschenkungsurkunden hethitischer Könige, *StBoT Beih.* 4 (Wiesbaden 2012)
- Rutherford 2001** I. Rutherford, The Song of the Sea (ŠA A.AB.BA ŠĪR). Thoughts on KUB 45.63, in: Wilhelm 2001, 598–609
- Rutherford 2004** I. Rutherford, Women Singers and the Religious Organisation of Hatti. On the Interpretation of CTH 235.1, CTH 235.2 and Other Texts, in: Hutter – Hutter-Braunsar 2004, 377–394
- Rutherford 2005** I. Rutherford, The Dance of the Wolf-Men of Ankuwa. Networks, Amphictionies and Pilgrimage in Hittite Religion, in: Süel 2005a, 623–640
- Rutherford 2008a** I. Rutherford, The Songs of the *Zintuḫis*. Chorus and Ritual in Anatolia and Greece, in: Collins u. a. 2008, 73–83
- Rutherford 2008b** I. Rutherford, »When you go to the Meadow ...«. The Lament of the *taptara*-Women in the Hittite *Šalliš Waštaiš* Ritual, in: A. Suter (Hrsg.), Laments. Studies in the Ancient Mediterranean and Beyond (Oxford 2008) 53–69

S

- Sagona – Zimansky 2009** A. G. Sagona – P. Zimansky, Ancient Turkey (New York 2009)
- Şahin – Tekeoğlu 2003** S. Şahin – R. Tekeoğlu, A Hieroglyphic Stele from Afyon Archaeological Museum, *Athenaeum* 91, 2, 2003, 540–545
- Şahin u. a. 1978** S. Şahin – E. Schwertheim – J. Wagner (Hrsg.), Studien zur Religion und Kultur Kleinasiens. Festschrift für Friedrich Karl Dörner zum 65. Geburtstag (Leiden 1978)
- Sallaberger 1993** W. Sallaberger, Der kultische Kalender der UR III-Zeit, Untersuchungen zur Assyriologie und vorderasiatischen Archäologie 7 (Berlin u. a. 1993)
- Salvini 1992** M. Salvini, Collazioni di Sigilli Reali Ittiti, *SMEA* 29, 1992, 149–158
- Salvini – Wegner 1986** M. Salvini – I. Wegner, Rituale des Azu Priesters, *ChSI* 2 (Rom 1986)
- Şare 2010** T. Şare, An Archaic Ivory Figurine from a Tumulus near Elmalı. Cultural Hybridization and a New Anatolian Style, *Hesperia* 79, 1, 2010, 53–78

- Sarre 1896** F. Sarre, Reise in Phrygien, Lykaonien und Pisidien, *Archaeologisch-epigraphische Mitteilungen aus Österreich-Ungarn* 19, 1, 1896, 15–23
- Sasson 1973** J. M. Sasson, The Worship of the Golden Calf, in: H. A. Hoffner Jr. (Hrsg.), *Orient and Occident*, AOAT 22 (Kevelaer – Neukirchen-Vluyn 1973) 151–159
- Sasson 1995** J. M. Sasson (Hrsg.), *Civilisations of the Ancient Near East* (Peabody, Mass. 1995)
- Savaş 2008** S. Ö. Savaş, The Fist of the Storm God and the ›Rundbau = ^εtarnu-structure‹, in: *Archi – Francia* 2008, 657–680
- Sayce 1882** A. H. Sayce, The Bi-lingual Hittite and Cuneiform Inscription of Tarkondemos, *Transactions of the Society of Biblical Literature* 7, 1882, 294–308
- Schachner 1998** A. Schachner, Grabungen am Südost-Tor, in: Müller-Karpe 1998, 130–132
- Schachner 2003–2005** RIA 10 (2003–2005) 111–113 s. v. Opfer B. II In der Bildkunst. Anatolien (A. Schachner)
- Schachner 2006** A. Schachner, Rez. zu H. Ehringhaus, Götter, Herrscher, Inschriften. Die Felsreliefs der hethitischen Großreichszeit (Mainz 2005), *OLZ* 101, 2, 2006, 161–165
- Schachner 2007** A. Schachner mit S. Herbordt – G. Wilhelm, Die Ausgrabungen in Boğazköy-Hattuša 2006, *AA* 2007/1, 67–93
- Schachner 2008a** A. Schachner, Neue Blickwinkel auf eine alte Stadt. Geophysikalische Untersuchungen in Boğazköy-Hattuša, *DAI Istanbul* 6/2008 (Istanbul 2008) 9
- Schachner 2008b** A. Schachner mit R. Dittmann – U. Röttger – U. Schoop, Die Ausgrabungen in Boğazköy-Hattuša 2007, *AA* 2008/1, 113–161
- Schachner 2008c** A. Schachner, Babylonier und Achämeniden auf dem Dülük Baba Tepesi. Kulturelle Vielfalt in der Späten Eisenzeit im Spiegel der vor-hellenistischen Funde, in: Winter 2008, 69–96
- Schachner 2009a** A. Schachner, Assyriens Könige an einer der Quellen des Tigris. Archäologische Forschungen im Höhlensystem von Birkleyn und am so genannten Tigris-Tunnel, *IstForsch* 51 (Tübingen 2009)
- Schachner 2009b** A. Schachner, Vom Plan zur Durchführung. Gedanken zur Planung und Baudurchführung in hethitischer Zeit, in: M. Bachmann (Hrsg.), *Bautechnik im antiken und vorantiken Kleinasien*, *Byzas* 9 (Istanbul 2009) 107–118
- Schachner 2009c** A. Schachner, Die Ausgrabungen in Boğazköy-Hattuša 2008, *AA* 2009/1, 21–72
- Schachner 2010** A. Schachner, Die Ausgrabungen in Boğazköy-Hattuša 2009, *AA* 2010/1, 161–221
- Schachner 2011a** A. Schachner, Hattuscha. Auf der Suche nach dem sagenhaften Großreich der Hethiter (München 2011)
- Schachner 2011b** A. Schachner, Von einer anatolischen Stadt zur Hauptstadt eines Großreichs – Entstehung, Entwicklung und Wandel Hattušas in hethitischer Zeit, *Mesopotamia* 46, 2011, 79–101
- Schachner 2012** A. Schachner, Gedanken zur Datierung, Entwicklung und Funktion der hethitischen Kunst, *AoF* 39, 1, 2012, 130–166
- Schachner 2013** A. Schachner, Die Arbeiten in Boğazköy-Hattuša 2012, *AA* 2013/1, 147–193
- Schachner 2014** A. Schachner, Die Arbeiten in Boğazköy-Hattuša 2013, *AA* 2014/1, 31–86
- Schachner 2015a** A. Schachner, Die Ausgrabungen in Boğazköy-Hattuša 2014, *AA* 2015/1, 69–107
- Schachner 2015b** A. Schachner, Die Ausgrabungen in der Unterstadt von Hattuša (2009–2014). Erste vorläufige Ergebnisse, in: D’Agostino u. a. 2015, 67–82
- Schachner 2016** A. Schachner, Die Ausgrabungen in Boğazköy-Hattuša 2015, *AA* 2016/1, 1–47
- Schachner 2017** A. Schachner (Hrsg.), *Innovation versus Beharrung. Was macht den Unterschied des hethitischen Reichs im Anatolien des 2. Jahrtausends v. Chr.?. Internationaler Workshop zu Ehren von Jürgen Seeher*, Istanbul, 23.–24. Mai 2014, *BYZAS* 23 (Istanbul 2017)
- Schachner – Seeher 2016** A. Schachner – J. Seeher (Hrsg.), *Ausgrabungen und Forschungen in der westlichen Oberstadt von Hattuša 1, Boğazköy-Hattuša* 24 (Berlin 2016)
- Schaeffer 1938** C. F. A. Schaeffer, Les Foilles de Ras Shamra-Ugarit. Neuvième Campagne, *Printemps* 1937. *Rapport Sommaire*, *Syria* 19, 1938, 313–334
- Schaeffer 1956** C. F. A. Schaeffer, *Ugaritica III. Sceaux et cylindres Hittite, épée gravée du cartouche de Mineptah, tablettes Chypro-Minoennes et autres découvertes nouvelles de Ras Shamra*, *Mission Archéologique de Ras Shamra* 8 (Paris 1956)
- Schaeffer – Nougayrol 1956** C. F.-A. Schaeffer – J. Nougayrol (Hrsg.), *Le Palais royal d’Ugarit 4. Textes Accadiens des Archives Sud* (*Archives Internationales*), *Mission de Ras Shamra* 9 (Paris 1956)
- Schama 1995** S. Schama, *Landscape and Memory* (New York 1995)
- Schaubergger – Piringger 1998** G. Schaubergger – M. Piringger, Vergleich von empirischen Abstandsregelungen mit dem Gauß’schen Ausbreitungsmodell im Hinblick auf Geruch aus der Nutztierhaltung, *Biomedizinische Technik/Biomedical Engineering* 43, 2, 1998, 103–105
- Schechner 1990** R. Schechner, *Theater-Anthropologie. Spiel und Ritual im Kulturvergleich* (Reinbek 1990)
- Schechner 2008** R. Schechner, *Performance Theory* ²(London – New York 2008 [1977])

- Schenk 2009** W. Schenk, Was meint »Kulturlandschaft« in der Raumplanung und Regionalentwicklung?, in: Akademie für Raumforschung und Landesplanung (ARL). Leibniz-Forum für Raumwissenschaften in Zusammenarbeit mit dem Verband der Schulgeographen (Hrsg.), Kulturlandschaften in Geographie und Raumplanung (Bretten 2009) 12–15
- Schirmer 1975a** W. Schirmer, Die Kammer C, in: Bittel u. a. 1975b, 49–60
- Schirmer 1975b** W. Schirmer, Die Felspalten und die Grabungsflächen auf der Nord- und Ostseite des Heiligtums, in: Bittel u. a. 1975b, 75–90
- Schlerath 1952** B. Schlerath, Rezension zu Beiheft 1 und 2 der Münchener Studien zur Sprachwissenschaft. Arbeiten des Sprachwissenschaftlichen Seminars der Universität München. Veröffentlicht zu Ferdiand Sommers fünfzigjährigem Professorenjubiläum am 9. April 1952 (München 1952), Oriens 5, 2, 1952, 343 f.
- Schloen – Fink 2009** J. D. Schloen – A. S. Fink, New Excavations at Zincirli Höyük in Turkey (Ancient Sam'al) and the Discovery of an Inscribed Mortuary Stele, BASOR 356, 2009, 1–13
- Schmid 1987** S. Schmid, Ausbreitungsrechnung in einer Mittelgebirgslandschaft, Gesellschaft für Strahlen- und Umweltforschung München, GSF-Bericht 4, 87 (München 1987)
- Schmid 2005** Ch. Schmid, Stadt, Raum und Gesellschaft. Henri Lefebvre und die Produktion des Raumes, Sozialgeographische Bibliothek 1 (Stuttgart 2005).
- Schmitt 2006** C. Schmitt, Das Recht als Einheit von Ordnung und Ortung (1950), in: Dünne – Günzel 2006, 409–419
- Schoop 2008** U.-D. Schoop, Wo steht die Archäologie in der Erforschung der hethitischen Kultur? Schritte zu einem Paradigmenwechsel, in: Wilhelm 2008, 35–60
- Schoop – Seeher 2006** U.-D. Schoop – J. Seeher, Absolute Datierung in Boğazköy-Ḫattuša. Das Potential der Radiokarbonaten, in: Mielke u. a. 2006a, 53–75
- von Schuler 1957** E. von Schuler, Hethitische Dienstanzweisungen für höhere Hof- und Staatsbeamte. Ein Beitrag zum antiken Recht Kleinasiens, AfO Beih. 10 (Graz 1957)
- Schuol 2000** M. Schuol, Darstellungen von hethitischen Musikinstrumenten unter Berücksichtigung der Schriftzeugnisse, in: E. Hickmann – I. Laufs – R. Eichmann – H. Hickmann, Musikarchäologie früher Metallzeiten. Vorträge des 1. Symposiums der International Study Group on Music Archaeology im Kloster Michaelstein, 18.–24. Mai 1998, Studien zur Musikarchäologie 2 = Orient-Archäologie 7 (Rahden/Westf. 2000) 159–170
- Schuol 2004a** M. Schuol, Hethitische Kultmusik. Eine Untersuchung der Instrumental- und Vokalmusik anhand hethitischer Ritualtexte und von archäologischen Zeugnissen (Rahden/Westf. 2004)
- Schuol 2004b** M. Schuol, Die Tradierung von Musik im anatolischen Raum – Mündlichkeit versus Schriftlichkeit?, in: E. Hickmann – R. Eichmann (Hrsg.), Musikarchäologische Quellengruppen = Music-Archaeological Sources. Finds, Oral Transmission, Written Evidence. Papers from the 3rd Symposium of the International Study Group on Music Archeology at Monastery Michaelstein, 9–16 June 2002, Studien zur Musikarchäologie 4 = Orient-Archäologie 14 (Rahden/Westf. 2004) 133–138
- Schuol 2004c** M. Schuol, Betrachtungen zu einem hethitischen Gefäß in Form einer geballten Faust, AoF 31, 2, 2004, 320–339
- Schuster 1974** H. S. Schuster, Die hattischen-hethitischen Bilinguen 1. Einleitung, Texte und Kommentar, DMOA 17, 1 (Leiden 1974)
- Schütz – Luckmann 1984** A. Schütz – T. Luckmann, Strukturen der Lebenswelt 2 (Frankfurt a. M. 1984)
- Schütz – Luckmann 1988** A. Schütz – T. Luckmann, Strukturen der Lebenswelt 1³ (Frankfurt a. M. 1988 [Originalausgabe 1973])
- Schwemer 1995** D. Schwemer, Das alttestamentliche Doppelritual *lwt wšlmnym* im Horizont der hurritischen Opfertermini *ambašši* und *keldi*, in: D. I. Owen – G. Wilhelm (Hrsg.), Edith Porada Memorial Volume, Studies on the Civilization and Culture of Nuzi and the Hurrians 7 (Bethesda 1995) 81–116
- Schwemer 1998** D. Schwemer, Akkadische Ritualtafeln aus Ḫattuša. Die Sammeltafel KBo XXXVI 29 und verwandte Fragmente, THeth 23 (Heidelberg 1998)
- Schwemer 2001** D. Schwemer, Die Wettergottgestalten Mesopotamiens und Nordsyriens im Zeitalter der Keilschriftkulturen. Materialien und Studien nach den schriftlichen Quellen (Wiesbaden 2001)
- Schwemer 2002** D. Schwemer, Leberschau, Losorakel, Vogelflug und Traumgesicht. Formen und Funktionen der Vorzeichendeutung, in: Kunst- und Ausstellungshalle der Bundesrepublik Deutschland 2002, 140–145
- Schwemer 2004** D. Schwemer, Von Taḫurpa nach Ḫattuša. Überlegungen zu den ersten Tagen des AN.DAḪ.ŠUM-Festes, in: Hutter – Hutter-Braunsar 2004, 395–412
- Schwemer 2006a** D. Schwemer, Das hethitische Reichspantheon. Überlegungen zu Struktur und Genese, in: Kratz – Spieckermann 2006a, 241–265
- Schwemer 2006b** D. Schwemer, Zwei hethitische Fragmente, AoF 33, 2, 2006, 237–241
- Schwemer 2009** D. Schwemer, Rez. zu Taggar-Cohen 2006, Or (N. S.) 78, 2009, 97–105
- Schwemer 2015** D. Schwemer, Hittite Prayers to the Sun-god for Appeasing an Angry Personal God. A

- Critical Edition of CTH 372–374 (with a glossary by Ch. Steitler), in: M. Jaques, ›Mon dieu, qu' ai-je donc fait ?‹ Les prières pénitentielles (dingir-ša-dab-ba) et l'expression de la piété privée en Mésopotamie, OBO 273 (Fribourg – Göttingen 2015), 349–394
- Seeden 1980** H. Seeden, The Standing Armed Figurines in the Levant, PBF 1, 1 (München 1980)
- Seeher 1996** J. Seeher, Die Ausgrabungen in Boğazköy-Ḫattuša 1995, AA 1996, H. 3, 333–362
- Seeher 2000a** J. Seeher, Hattuša/Boğazköy'ün Yerleşim Tarihine Yeni Katkılar. Büyükkaya Kazılarında Toplu Bir Bakış [Neue Aspekte der Besiedlungsgeschichte von Hattuša/Boğazköy. Die Grabungen auf Büyükkaya], TüBA-Ar 3, 2000, 15–34
- Seeher 2000b** J. Seeher, Getreidelagerung in unterirdischen Großspeichern. Zur Methode und ihrer Anwendung im 2. Jahrtausend v. Chr. Am Beispiel der Befunde in Ḫattuša, SMEA 42, 2, 2000, 261–301
- Seeher 2001** J. Seeher, Die Ausgrabungen in Boğazköy-Ḫattuša 2000, AA 2001, H. 3, 334–362
- Seeher 2002a** J. Seeher, Die Ausgrabungen in Boğazköy-Ḫattuša 2001, AA 2002/1, 59–78
- Seeher 2002b** J. Seeher, Hattuscha Führer. Ein Tag in der hethitischen Hauptstadt ²(Istanbul 2002)
- Seeher 2002c** J. Seeher, Eine in Vergessenheit geratene Kultur gewinnt Profil. Die Erforschung der Hethiter bis 1950, in: Kunst- und Ausstellungshalle der Bundesrepublik Deutschland 2002, 20–25
- Seeher 2002d** J. Seeher, Ein Einblick in das Reichspantheon, in: Kunst- und Ausstellungshalle der Bundesrepublik Deutschland 2002, 112–117
- Seeher 2006a** J. Seeher, Ḫattuša-Tuḫalija Stadt? Argumente für eine Revision der Chronologie der hethitischen Hauptstadt, in: van den Hout 2006, 131–146
- Seeher 2006b** J. Seeher, Chronology in Hattusa. New Approaches to an Old Problem, in: Mielke u. a. 2006a, 197–214
- Seeher 2006c** J. Seeher, Die hethitischen Ostteiche, in: J. Seeher (Hrsg.), Ergebnisse der Grabungen an den Ostteichen und am mittleren Büyükkale-Nordwesthang in den Jahren 1996–2000, Boğazköy-Berichte 8 (Mainz 2006) 3–23
- Seeher 2007** J. Seeher, Eine Kultvase mit der Darstellung des Wettergottes von Halab aus Hattuša, in: Alparslan u. a. 2007, 707–720
- Seeher 2008** J. Seeher, Abschied von Gewusstem. Die Ausgrabungen in Ḫattuša am Beginn des 21. Jahrhunderts, in: Wilhelm 2008, 1–13
- Seeher 2009** J. Seeher, Der Landschaft sein Siegel aufdrücken. Hethitische Felsbilder und Hieroglyphenschriften als Ausdruck des herrscherlichen Macht- und Territorialanspruchs, Aof 36, 1, 2009, 119–139
- Seeher 2010** J. Seeher, Zur Wasserversorgung und Wassernutzung in der Unterstadt von Hattuša, IstMitt 60, 2010, 67–80
- Seeher 2011** J. Seeher, Götter in Stein gehauen. Das hethitische Felsheiligtum Yazılıkaya (Istanbul 2011)
- Seeher 2012** J. Seeher, Natürliche und künstliche, unbewusste und beabsichtigte Landmarken. Menschliche Wahrnehmung und herrscherliche Betonung der Besetzung von Landschaften und Territorien, in: F. Pirson (Hrsg.), Manifestationen von Macht und Hierarchien in Stadtraum und Landschaft, BYZAS 13 (Istanbul 2012) 25–42
- Seel 1991** M. Seel, Ästhetik der Natur, Suhrkamp Taschenbuch Wissenschaft 1231 (Frankfurt a. M. 1991)
- Seidlmayer 2006** S. J. Seidlmayer, Landschaft und Religion. Die Region von Aswân, AA 2006/1, 223–236
- Seiffert 2006** H. Seiffert, Einführung in die Wissenschaftstheorie 2. Geisteswissenschaftliche Methoden: Phänomenologie, Hermeneutik und historische Methode, Dialektik ¹¹(München 2006 [1969])
- Şenyurt 1998** S. Y. Şenyurt, Ein Überblick über die hethitischen Jenseitsvorstellungen, in: Alp – Süel 1998, 573–585
- Seton-Williams 1954** M. V. Seton-Williams, Cilician Survey, AnSt 4, 1954, 121–174
- Sevinç 1999** M. G. Sevinç, Kırşehir Kızılırmak Yayılışında Üç Hitit Anıtı, Arkeoloji ve Sanat 92, 1999, 33–41
- Shafer 1998** A. T. Shafer, The Carving of an Empire. Neo-Assyrian Monuments on the Periphery (Dissertation der Harvard Universität (ProQuest Dissertations and Theses online 1998))
- Shafer 2007** A. Shafer, Assyrian Royal Monuments in the Periphery. Ritual and the Making of Imperial Space, in: Cheng – Feldman 2007, 133–159
- Shields 1991** R. Shields, Places on the Margin. Alternative Geographies of Modernity (London 1991)
- Sieferle – Breuniger 1999** P. Sieferle – H. Breuniger (Hrsg.), Natur-Bilder. Wahrnehmungen von Natur und Umwelt in der Geschichte (Frankfurt a. M. 1999)
- Siegelová 1971** J. Siegelová, Appu-Märchen und Ḫedammu-Mythus, StBoT 14 (Wiesbaden 1971)
- Siegelová 1995** RIA 8, 5–6 (1995) 330–334 s. v. Möbel. A II. Bei den Hethitern (H. Otten)
- Siegelová 2001** J. Siegelová, Der Regionalpalast in der Verwaltung des hethitischen Staates, Aof 28, 2, 2001, 193–208
- Siegelová – Tsumoto 2011** J. Siegelová – H. Tsumoto, Metals and Metallurgy in Hittite Anatolia, in: Genz – Mielke 2011a, 275–300
- Simmel 1922** G. Simmel, Soziologie. Untersuchungen über die Form der Vergesellschaftung ²(München u. a. 1922)

- Simmel 1957** G. Simmel, Das Schöne und die Kunst. Philosophie der Landschaft, in: G. Simmel, Brücke und Tür. Essays des Philosophen zur Geschichte, Religion, Kunst und Gesellschaft (Stuttgart 1957) 141–152
- Simon 2009** Zs. Simon, Die ANKARA-Silberschale und das Ende des hethitischen Reiches, ZA 99, 2009, 247–269
- Simon 2010** Zs. Simon, Das Problem des luwischen Nomadismus, in: Matthiae 2010, 545–556
- Simon 2012** Zs. Simon, Hethitische Felsreliefs als Repräsentation der Macht. Einige ikonographische Bemerkungen, in: Wilhelm 2012, 687–698
- Simon 2017** Zs. Simon, Das hieroglyphen-luwische Toponym VITIS in YALBURT und SÜDBURG, Nabu 2017/4, 35–38
- Singer 1975** I. Singer, Hittite *ḫilammar* and Hieroglyphic Luwian **ḫilana*, ZA 65, 1975, 69–103
- Singer 1983** I. Singer, The Hittite KLLAM Festival 1, StBoT 27 (Wiesbaden 1983)
- Singer 1984** I. Singer, The Hittite KLLAM Festival 2, StBoT 28 (Wiesbaden 1984)
- Singer 1985** I. Singer, The Battle of Niḫriya and the End of the Hittite Empire, ZA 75, 1985, 100–123
- Singer 1986** I. Singer, The Huwasi of the Storm-God in Hattusa, TTKY 9 (Ankara 1986) 245–252
- Singer 1996a** I. Singer, Muwatalli's Prayer to the Assembly of Gods Through the Storm-God of Lightning (CTH 381), ASOR Books 2 (Atlanta 1996)
- Singer 1996b** I. Singer, Great Kings of Tarhuntašša, SMEA 38, 1996, 63–71
- Singer 1998** I. Singer, A City of Many Temples. Hattuša, Captial of the Hittites, in: Kedar –Werblowsky 1998, 32–44
- Singer 2002a** I. Singer, Danuḫepa and Kurunta, in: de Martino – Pecchioli-Daddi 2002, 739–752
- Singer 2002b** I. Singer, Hittite Prayers, SBL. Writings from the Ancient World 11 (Atlanta 2002)
- Singer 2007** I. Singer, The Origin of the »Canaanite« Myth of Elkunirša and Ašertu Reconsidered, in: Groddek – Zorman 2007, 631–642
- Singer 2008** I. Singer, Purple-Dyers in Lazpa, in: Collins u. a. 2008, 21–43
- Singer 2009** I. Singer, »In Hattuša The Royal House Declined«. Royal Mortuary Cult in 13th Century Hattī, in: Pecchioli-Daddi u. a. 2009, 169–191
- Sipahi 2000** T. Sipahi, Eine althethitische Reliefvase vom Hüseyindede Tepesi, IstMitt 50, 2000, 63–85
- Sipahi 2001** T. Sipahi New Evidence from Anatolia Regarding Bull-Leaping Scenes in the Art of the Aegean and the Near East, Anatolica 27, 2001, 107–125
- Sipahi 2014** T. Sipahi, Son Yıllardaki Çalışmaların ve Bununtuların Işığında Eski Hiti Kabartmalı Vazoları Üzerine Değerlendirmeler, Anadolu 40, 2014, 21–43
- Slusser 1989** G. E. Slusser (Hrsg.), Mindscapes. The Geographies of Imagined Worlds. 9. Annual J. Lloyd Eaton Conference on Science Fiction and Fantasy Literature held April 10–12, 1987 at the University of California, Riverside (Carbondale 1989)
- Smith 1965** W. R. Smith, On Sacrifice, in: Parsons u. a. 1965, 1096 f.
- J.Z. Smith 1978** J. Z. Smith, Map is Not Territory. Studies in the History of Religions, Studies in Judaism in Late Antiquity 23 (Leiden 1978)
- J.Z. Smith 1982** J. Z. Smith, Imagining Religion. From Babylon to Jonestown (Chicago 1982)
- J. Z. Smith 1996** J. Z. Smith, To Take Place, Toward Theory in Religion 6 (Chicago 1996)
- J. Z. Smith 2008** J. Z. Smith, Ritual und Realität, in: Belliger – Krieger 2008, 211–224
- P. Smith 2007** Blackwell Encyclopedia of Sociology 8 (2007) 3936–3938 s. v. Ritual (P. Smith)
- von Soden 1965** W. von Soden, Akkadisches Handwörterbuch 1. A–L (Wiesbaden 1965)
- von Soden 1972** W. von Soden, Akkadisches Handwörterbuch 2. M–S (Wiesbaden 1972)
- von Soden 1981** W. von Soden, Akkadisches Handwörterbuch 3. S–Z (Wiesbaden 1981)
- Soja 1989** E. Soja, Postmodern Geographies. The Reassertion of Space in Critical Social Theory (London 1989)
- Soja 1996** E. Soja, Thirdspace. Journeys to Los Angeles and Other Real-and-Imagined Places (Oxford 1996)
- van Soldt 1997** W. van Soldt, Studies in the Topography of Ugarit 2. The Borders of Ugarit , UF 29, 1997, 683–704
- Sommer 1932** F. Sommer, Die *Aḫḫijawā*-Urkunden, AbhMünchen 6 (München 1932)
- Souček 1959** V. Souček, Die hethitischen Feldertexte, ArOr 27, 1959, 5–43. 379–395
- Souček 1961** V. Souček, Bemerkungen zur Schlussformel der hethitischen Gesetze, ArOr 29, 1961, 1–29
- South 1997** A. K. South, Kalavastos-Ayios Dimitrios 1992–1996, Report of the Département of Antiquities of Cyprus 1997, 151–175
- South 2012** A. K. South, Tinker, Tailor, Farmer, Miner. Metals in the Late Bronze Age Economy at Kalavastos, in: V. Kassianidou – G. Pappasavvas (Hrsg.), Eastern Mediterranean Metallurgy and Metalwork in the Second Millennium BC (Oxford 2012) 35–47
- Soysal 1987** O. Soysal, KUB 31.4 + KBo 3.41 und 40 (Die Puhanu-Chronik). Zum Thronstreit Hattušilis I., Hethitica 7, 1987, 173–253
- Soysal 1999** O. Soysal, Beiträge zur althethitischen Geschichte 1. Ergänzende Bemerkungen zur Puḫanu-Chronik und zum Menschenfresser-Text, Hethitica 14, 1999, 109–145

- Soysal 2004a** O. Soysal, Hattischer Wortschatz in hethitischer Textüberlieferung, *Handbook of Oriental Studies*. Section 1. The Near and Middle East 74 (Leiden 2004)
- Soysal 2004b** O. Soysal, The Angry Priest in a Hittite Narrative, *JANER* 4, 2004, 75–98
- Soysal 2005** O. Soysal, Beiträge zur althethitischen Geschichte 3. Kleine Fragmente historischen Inhalts, *ZA* 95, 2005, 121–144
- Soysal 2006** O. Soysal, Rez. Yoram Cohen, Taboos and Prohibitions in Hittite Society. A Study of the Hittite Expression *natta arā* (>Not Permitted<), *JNES* 65, 2, 2006, 129–134
- Soysal 2010** O. Soysal, Zu den Trinkgefäßen bei den Hethitern auch in Verbindung mit Kulttrinken, in: J. Fincke (Hrsg.), *Festschrift für Gernot Wilhelm anlässlich seines 65. Geburtstages am 28. Januar 2010* (Dresden 2010) 335–354
- Spingou 2018** F. Spingou, Rezension zu S. Ashbrook Harvey – M. Mullett (Hrsg.), *Knowing Bodies, Passionate Souls. Sense Perceptions in Byzantium*, *Dumbarton Oaks Byzantine Symposia and Colloquia* (Washington D. C. 2017), *Bryn Mawr Classical Review* 2018.07.34
<<http://bmcr.brynmawr.edu/2018//2018-07-34.html>> (03.09.2022)
- Staal 1979** F. Staal, The Meaninglessness of Ritual, *Numeren* 26, 1, 1979, 2–22
- Staal 1989** F. Staal, Rules Without Meaning. Ritual, Mantras and the Human Sciences, *Toronto Studies in Religion* 4 (New York 1989)
- von Stackelberg 2009** K. T. von Stackelberg, *The Roman Garden. Space, Sense, and Society* (London – New York 2009)
- Stafford 2004** B. M. Stafford, Neuronale Ästhetik. Auf dem Weg zu einer kognitiven Bildgeschichte, in: Maar – Burda 2004, 103–125
- Starke 1977** F. Starke, Die Funktionen der dimensionalen Kasus und Adverbien im Althethitischen, *StBoT* 23 (Wiesbaden 1977)
- Starke 1985** F. Starke, Die keilschriftliche-luwischen Texte in Umschrift, *StBoT* 30 (Wiesbaden 1985)
- Starke 1990** F. Starke, Untersuchungen zur Stammbildung des keilschriftluwischen Nomens, *StBoT* 31 (Wiesbaden 1990)
- Starke 1995** F. Starke, Ausbildung und Training von Streitwagenpferden. Eine hippologisch orientierte Interpretation des Kikkuli-Textes, *StBoT* 41 (Wiesbaden 1995)
- Starke 1997** F. Starke, Troia im Kontext des historisch-politischen und sprachlichen Umfeldes Kleinasiens im 2. Jahrtausend, *StTroica* 7, 1997, 447–487
- Steadman – McMahon 2011** S. R. Steadman – G. McMahon (Hrsg.), *The Oxford Handbook of Ancient Anatolia. 10,000–323 BCE* (Oxford – New York 2011)
- Steadman – McMahon 2015** S. R. Steadman – G. McMahon (Hrsg.), *The Archaeology of Anatolia 1. Recent Discoveries 2011–2014* (Cambridge 2015)
- Steinherr 1972** P. Steinherr, Die Grosskönigsinschrift von Nişantaş (Boğazkale), *IstMitt* 22, 1972, 1–13
- Steinherr 1975** P. Steinherr, Zu den Felsinschriften Taşçı I und II, *IstMitt* 25, 1975, 313–317
- Steitler 2014** Ch. Steitler, Sakralsprache gelöst vom ursprünglichen Kontext? Das Beispiel einer Tafel des hethitischen Monatsfestes, *WO* 44, 2, 2014, 301–308
- Stivala 2011** G. Stivala, Format und Überlieferung der hattischen Strophengesänge, *WO* 41, 2, 2011, 191–200
- Stokkel 2005** P. J. A. Stokkel, A New Perspective on Hittite Rock Reliefs, *Anatolica* 31, 2005, 171–188
- Stol 1979** M. Stol, On Trees, Mountain and Millstones in the Ancient Near East, *Mededelingen en verhandelingen van het Vooraziatisch-Egyptisch genootschap »Ex Oriente Lux«* 21 (Leiden 1979)
- Straff 2005** W. Straff, Anwendung von Duftstoffen. Was ist mit den Nebenwirkungen?, *Bundesgesundheitsblatt – Gesundheitsforschung – Gesundheitsschutz* 48, Dezember 2005, 1400–1405, DOI: 10.1007/s00103-005-1170-y
<http://www.apug.de/archiv/pdf/Duftstoffe_Bundesgesundheitsblatt.pdf> (18.08.2018 [2022 nicht mehr zugänglich])
- Strauß 2002** R. Strauß, Elemente mesopotamischer Ritualisitik in hethitischen Texten. Das »Šamuḫa-Ritual« (CTH 480), in: Blum u. a. 2002, 323–338
- Strauß 2006** R. Strauß, Reinigungsrituale aus Kizzuwatna. Ein Beitrag zur Erforschung hethitischer Ritualtradition und Kulturgeschichte (Berlin u. a. 2006)
- Strauß 2010** R. Strauß (Hrsg.), *hethiter.net*: CTH 471, 03.11.2010
<http://www.hethport.uni-wuerzburg.de/txhet_besrit/translatio.php?xst=CTH%20471&expl=&lg=DE&ed=R.%20Strau%C3%9F> (03.09.2022)
- Strobel 2008** K. Strobel, A Hittite Fortress on Çevre Kale, Yaraşlı? Some Notes, in: T. Tarhan – A. Tibet – E. Konyar, *Muhibbe Darga Armağanı* (Istanbul 2008) 451–456
- Strobel 2010** K. Strobel, Cihanpaşa. Ein monumentales *hekur* vor den Toren von Ḫattuša, in: *Süel* 2010, 793–816
- Ströker 1965** E. Ströker, Philosophische Untersuchungen zum Raum, *Philosophische Abhandlungen* 25 (Frankfurt a. M. 1965)
- Strupler 2012** N. Strupler, Reconstitution des vases à reliefs monochromes d'Alaca Höyük et d'Eskiyapar, *Anatolia Antiqua* 20, 1, 2012, 1–12

- Strupler 2013** N. Strupler, Neue Radiocarbon-Datierungen aus den Grabungen in der Unterstadt, in: Schachner 2013, 159–164
- Stümpel 1998** H. Stümpel, Geophysikalische Prospektion 1997, in: Müller-Karpe 1998, 144–153
- Sturtevant – Bechtel 1935** E. H. Sturtevant – G. Bechtel, A Hittite Chrestomathy (Philadelphia 1935)
- Süel 2005a** A. Süel (Hrsg.), Acts of 5th International Congress of Hittitology, Çorum, September 2–8, 2002 (Ankara 2005)
- Süel 2005b** A. Süel, Ortaköy-Şapinuwa »D« Yapısı. Hitit Dini Mimarisinde Değişik bir Yorum, in: Süel 2005a, 687–700
- Süel 2010** A. Suel (Hrsg.), Acts of the 7th International Congress of Hittitology, Çorum, August 25–31, 2008 (Ankara 2010)
- Süel 2015** A. Suel, The Religious Significance and Sacredness of the Hittite Capital City Sapinuwa, in: D’Agostino u. a. 2015, 101–112
- M. Süel 2008** M. Süel, Ortaköy Şapinuwa. Bir Hitit Başkenti (Ankara 2008)
- M. Süel 2010** M. Süel, Ortaköy Şapinuwa Ağlönü Kutsal Alanı ve Kurban Çukurları, Arkeoloji ve Sanat Dergisi 134 (Istanbul 2010) 31–52
- M. Süel 2015** M. Süel, The Sacred City of Hittites Sapinuwa. The New Excavations, in: D’Agostino u. a. 2015, 113–121
- Süel – Soysal 2003** A. Süel – O. Soysal, A Practical Vocabulary from Ortaköy, in: Beckman u. a. 2003, 349–365
- Süel – Süel 2006** A. Süel – M. Süel, Ortaköy/Şapinuwa 2007 Yılı Kazı Çalışmaları, KST 27, 2, 2007, 1–8
- Summers – Özen 2007** G. D. Summers – E. Özen, A Hittite Quarry and Sculpture Workshop at Karakız Kasabası, Kerkenes News 10, 2007, 10 f.
- Summers – Özen 2012** G. D. Summers – E. Özen, The Hittite Stone and Sculpture Quarry at Karakız Kasabası and Hapis Boğazi in the District of Sorgun, Yozgat, Central Anatolia, AJA 116, 3, 2012, 507–519
- Sürenhagen 1986** D. Sürenhagen, Ein Königssiegel von Kargamiş, MDOG 118, 1986, 183–190
- Sürenhagen 1992** D. Sürenhagen, Untersuchungen zur Bronzetafel und weiteren Verträgen mit der Sekundogenitur in Tarhuntašša, OLZ 87, 1992, 341–371
- Sürenhagen 1996** D. Sürenhagen, Rez. zu Otten 1993b, BiOr 53, 1996, 136–138
- Sürenhagen 2008** D. Sürenhagen, Hartapus. Ein Sohn Mursilis II.?, in: Archi – Francia 2008, 729–738
- Symington 1996** D. Symington, Hittite and Neo-Hittite Furniture, in: G. Herrmann (Hrsg.), The Furniture of Western Asia, Ancient and Traditional. Papers of the Conference held at the Institute of Archaeology, University College London, 28.–30. Juni 1993 (Mainz 1996) 111–138
- Szabó 1971** G. Szabó, Ein hethitisches Entsühnungsritual für das Königspaar Tutḫalija und Nikkalmati, THeth 1 (Heidelberg 1971)
- Szabó 1973** G. Szabó, Rez. zu Haas 1970, BiOr 30, 1973, 75 f.

T

- Taggar-Cohen 2002** A. Taggar-Cohen, The EZEN *pulaš*. A Hittite Installation of a New Priest, JANER 2, 2002, 127–159
- Taggar-Cohen 2006** A. Taggar-Cohen, Hittite Priesthood, THeth 26 (Heidelberg 2006)
- Taggar-Cohen 2010** A. Taggar-Cohen, The Prince, the KAR.KID Women and the *arzana*-house. A Hittite Royal Festival to the Goddess Kataḫḫa (CTH 633), AoF 37, 1, 113–131
- Taggar-Cohen 2011** A. Taggar-Cohen, Biblical Covenant and Hittite *išḫiul* Reexamined, Vetus Testamentum 61, 2011, 461–488
- Taracha 1985** P. Taracha, Zu den hethitischen »*taknāz da*«-Ritualen, AoF 12, 1985, 278–282
- Taracha 1986** P. Taracha, Zum Festritual des Gottes Te-lipinu in Ḫanḫana und in Kašḫa, Rez. zu Haas – Jakob-Rost 1984, AoF 13, 1986, 180–183
- Taracha 1989** P. Taracha, Rez. zu Hutter 1988, ZA 79, 1989, 293–297
- Taracha 1990** P. Taracha, More about the Hittite *taknāz da* Rituals, Hethitica 10, 1990, 171–184
- Taracha 1998a** P. Taracha, Neues zu Sprache und Kultur der Hattier. Rez. zu Klinger 1996a, OLZ 93, 1, 1998, 9–18
- Taracha 1998b** P. Taracha, Was gab man dem König zu essen? Betrachtungen zur hethitischen Küche, in: Alp – Süel 1998, 587–592
- Taracha 2000** P. Taracha, Ersetzen und Entsühnen. Das mittelhethitische Ersatzritual für den Großkönig Tutḫalija (CTH *448.4) und verwandte Texte, Culture and History of the Ancient Near East 5 (Leiden u. a. 2000)
- Taracha 2001a** P. Taracha, Aspekte der Hurrisierung Kleinasiens. Ein Beschwörungsritual aus mittelhethitischer Zeit, in: Wilhelm 2001, 685–695
- Taracha 2001b** P. Taracha, Hethitisch ^É*kippa*- und das Sumerogramm (É.)GI.PAD mesopotamischer Texte, AoF 28, 2001, 132–146

- Taracha 2002a** P. Taracha (Hrsg.), *Silva Anatolica. Anatolian Studies Presented to Maciej Popko on the Occasion of His 65th Birthday* (Warschau 2002)
- Taracha 2002b** P. Taracha, Bull-Leaping on a Hittite Vase. New Light on Anatolian and Minoan Religion, *Archaeologica* 53, 2002, 7–20
- Taracha 2004** P. Taracha, Fremde Gottheiten und ihre anatolischen Namen. Betrachtungen zur hethitischen Religion der Großreichszeit, in: Hutter – Hutter-Braunsar 2004, 451–460
- Taracha 2009** P. Taracha, Religions of Second Millennium Anatolia, *DBH* 27 (Wiesbaden 2009)
- Taracha 2011** P. Taracha, The Iconographic Program of the Sculptures of Alacahöyük, *JANER* 11, 2, 2011, 132–147
- Taracha 2012a** P. Taracha, Hittitology Up to Date. Issues and New Approaches, *Rocznik Orientalistyczny* 65, 2012, 212–223
- Taracha 2012b** P. Taracha, The Sculptures of Alacahöyük. A Key to Religious Symbolism in Hittite Representational Art, *NEA* 75, 2, 2012, 108–114
- Taracha – Kapelusz 2014** P. Taracha – M. Kapelusz (Hrsg.), *Proceedings of the 8th International Conference of Hittitologists* (Warschau 2014)
- Taş 2011** İ. Taş, A Phenomenon in Hittite Religion. Ratching God by Burning Fire in the Hearth, in: J. Che – N. C. J. Pappas (Hrsg.), *The Traditional Mediterranean. Essays from the Ancient to the Early Modern Era* (Athen 2011) 11–20
- Taş – Weeden 2010** İ. Taş – M. Weeden, A Stele of Prince Anaziti in the Yozgat Museum, *JAOS* 130, 3, 2010, 349–360
- Taş u. a. 2013** İ. Taş – Ö. Yılmaz – Ö. S. Gavaz, Identification of an Unfinished Statue Found in a Quarry at Karakiz, Yozgat, Turkey, in: L. Feliu (Hrsg.), *Time and History in the Ancient Near East*, *CRRAI* 56 (Winona Lake, Ind. 2013) 833–838
- Taşyürek 1976** O. A. Taşyürek, The Keben Hittite Rock Relief from Silifke, *TAD* 23, 1976, 99–102
- Temizer 1988** R. Temizer, Introduction, in: T. Özgüç 1988, S. XXIII–XXXII
- Texier 1839** Ch. Texier, *Description de l'Asie Mineure faite par ordre du Gouvernement Français, de 1833 à 1837, et publiée par le Ministère de l'Instruction publique. Ouvrage Dédié au Roi, Beaux-arts, monuments historiques, plans et topographie des cités antiques, gravures de Lemaitre* (Paris 1839)
- Texier 1862** Ch. Texier, *Asie Mineure. Description Géographique, Historique et Archéologique. Des Provinces et des Villes de la Chersonnèse d'Asie* (Paris 1862)
- Thomas 1983** K. Thomas, *Man and the Natural World. Changing Attitudes in England 1500–1800* (London 1983)
- Thomas 1998** N. Thomas, Foreword, in: Gell 1998, S. VII–XIII
- Tilley 1991** Ch. Y. Tilley, *Material Culture and Text. The Art of Ambiguity* (London – New York 1991)
- Tilley 1994** Ch. Y. Tilley, *A Phenomenology of Landscape. Places, Paths and Monuments* (Oxford u. a. 1994)
- Tilley 2005** Ch. Y. Tilley, Phenomenological Archaeology, in: Renfrew – Bahn 2005, 201–207
- Tilley – Bennet 2004** Ch. Y. Tilley – W. Bennet, *The Materiality of Stone. Explorations in Landscape Phenomenology* (New York u. a. 2004)
- Tischler 1983** J. Tischler, *Hethitologisches Etymologisches Glossar 1. A–K*, IBS 20, 1 (Innsbruck 1983)
- Tischler 1990–1991** J. Tischler, *Hethitologisches Etymologisches Glossar 2. L–N*, IBS 20, 2 (Innsbruck 1990–1991)
- Tischler 1993** J. Tischler mit G. Neumann – E. Neu, *Hethitologisches Etymologisches Glossar 3. T*, IBS 20, 3 (Innsbruck 1993)
- Tischler 2001** J. Tischler, *Hethitisches Handwörterbuch. Mit dem Wortschatz der Nachbarsprachen*, IBS 102 (Innsbruck 2001)
- Torri 1999** G. Torri, *Lelwani. Il culto di una dea ittita*, Università di Roma ›La Sapienza‹, Dipartimento di Scienze storiche, archeologiche e antropologiche dell'antichità, Sezione di Vicino Oriente. *Quaderno* 2 (Rom 1999)
- Torri 2003** G. Torri, *La similitudine nella magia analogica ittita*, *Studia Asiana* 2 (Rom 2003)
- Torri 2008** G. Torri, *Der Kult der königlichen Statuen in den hethitischen, keilschriftlichen Quellen*, in: *Prechel* 2008, 173–190
- Trémouille 2004** M.-Cl. Trémouille, *I rituali magici ittiti*, *Res Antiquae* 1, 2004, 157–203
- Trümpler 2010** Ch. Trümpler (Hrsg.), *Das Große Spiel. Archäologie und Politik zur Zeit des Kolonialismus 1860–1940* (Köln 2010)
- Tuan 1977** Y. F. Tuan, *Space and Place. The Perspective of Experience* (Minneapolis 1977)
- Tuchelt 1962** K. Tuchelt, *Tiergefäße in Kopf- und Protomengestalt. Untersuchungen zur Formgeschichte tierförmiger Giessgefäße*, *IstForsch* 22 (Berlin 1962)
- Turner 1967** V. W. Turner, *The Forest of Symbols. Aspects of Ndembu Ritual*, Cornell Paperbacks 101 (Ithaca N. Y. 1967)
- Turner 2000** V. W. Turner, *Das Ritual. Struktur und Anti-Struktur*, Studienausgabe (Frankfurt a. M. 2000)
- Turner 2002** V. W. Turner, *Dramatisches Ritual, rituelles Theater. Performative und reflexive Ethnologie*, in: *Wirth* 2002a, 193–209

U

- Uhri u. a. 2010** A. Uhri – Ü. M. Solak – A. Albayerak, Hitit mutfak kültürüne deneyssel ve etnoarkeolojik bir yaklaşım, in: Süel 2010, 901–916
- Ullman 2010** L. Z. Ullman, Movement and the Making of Place in the Hittite Landscape (Diss. Columbia University 2010)
- Ullman 2014** L. Z. Ullman, The Significance of Place. Rethinking Hittite Rock Reliefs in Realtion to the Topography of the Land of Hatti, in: Harmanşah 2014a, 101–127
- Ünal 1973** A. Ünal, Zum Status der »Augures« bei den Hethitern, RHA 31, 1973, 27–56
- Ünal 1974** A. Ünal, Ḫattušili III. 1. Ḫattušili bis zu seiner Thronbesteigung. Historischer Abriß, THeth 4 (Heidelberg 1974)
- Ünal 1975–1976** A. Ünal, Einige Gedanken über das Totenopfer bei den Hethitern, Anadolu 19, 1975–1976, 175–183
- Ünal 1978** A. Ünal, Ein Orakeltext über die Intrigen am hethitischen Hof (KUB XXIII 70 – Bo 2011), THeth 6 (Heidelberg 1978)
- Ünal 1985** A. Ünal, Beiträge zum Fleischverbrauch in der hethitischen Küche. Philologische Anmerkungen zu einer Untersuchung von A. von den Driesch und J. Boessneck über die Tierknochenreste aus Bogazköy-Ḫattuša, Or (N. S.) 54, 1985, 419–438
- Ünal 1987–1990** RLA 7 (1987–1990) 267–270 s. v. Mahlzeit B. Nach den hethitischen Quellen (A. Ünal)
- Ünal 1988** A. Ünal, Hittite Architect and a Rope-Climbing Ritual, Belleten 52, 205, 1988, 1469–1503
- Ünal 1992** A. Ünal, Parts of Trees in Hittite According to a Medical Incantation Text (KUB 43.62), in: Akurgal u. a. 1992, 493–500
- Ünal 1993a** A. Ünal, Ritual Purity versus Physical Impurity in Hittite Anatolia. Public Health and Structures for Sanitation. According to Cuneiform Texts and Archaeological Remains, in: T. Mikasa (Hrsg.), Essays in Anatolian Archaeology, BMECCJ 7 (Wiesbaden 1993) 119–139
- Ünal 1993b** A. Ünal, Grundsätzliches zur Korrelation archäologischer und philologischer Daten im hethitzeitlichen Anatolien, IstMitt 43, 1993, 117–122
- Ünal 1994a** A. Ünal, The Textual Illustration of the »Jester Scene« on the Sculptures of Alaca Höyük, AnSt 44, 1994, 207–218
- Ünal 1994b** A. Ünal, Zur Beschaffenheit des hethitischen Opfertisches aus philologischer und archäologischer Sicht, in: P. Calmeyer – K. Hecker – L. Jakob-Rost – C. B. F. Walker (Hrsg.), Beiträge zur Altorientalistischen Archäologie und Altertumskunde. Festschrift für Barthel Hrouda zum 65. Geburtstag (Wiesbaden 1994) 283–291
- Ünal 1994c** A. Ünal, Hethitisch-altanatolische Mythen, Legenden, Epen und Märchen aus dem Staatsarchiv von Hattuscha. Hurro-hethitische Bilinguen, in: O. Kaiser (Hrsg.), TUAT III 4, 2 (Gütersloh 1994) 802–865
- Ünal 1997** A. Ünal, Zur historischen Geographie von Kizzuwatna und Lage von Sirkeli. Eine Bilanz, in: B. Hrouda, Vorläufiger Bericht über die Ausgrabungsergebnisse auf dem Sirkeli Höyük/Südtürkei von 1992–1996, IstMitt 47, 1997, 143–150
- Ünal 1998a** A. Ünal, Hittite and Ḫurrian Cuneiform Tablets from Ortaköy (Çorum), Central Turkey (Istanbul 1998)
- Ünal 1998b** A. Ünal, Weitere Deutungsversuche der Orthostatenreliefs am Sphinxor von Alaca Höyük aus philologischer Sicht. Zur Identität des nackten Menschen auf dem Westfries, in: Alp – Süel 1998, 593–604
- Ünal 1999** A. Ünal, A Hittite Mycenaean Type B Sword from the Vicinity of Kastamonu, Northwest Turkey, BMECCJ 11, 1999, 207–226
- Ünal 2005** A. Ünal, Bier im Alltagsleben und im Kult der altanatolischen Völker, in: Yalçın u. a. 2005, 167–170
- Ünal 2007** A. Ünal, Multilinguales Handwörterbuch des Hethitischen (Hamburg 2007)
- Ussishkin 1975** D. Ussishkin, Hollows, »Cup-marks«, and Hittite Stone Monuments, AnSt 25, 1975, 85–103
- Ussishkin 1993** D. Ussishkin, A Hittite Stele from Atabey Köyü Near Malatya, in: Mellink u. a. 1993, 635–637

V

- Van Lerberghe – Voet 1999** K. Van Lerberghe – G. Voet (Hrsg.), Languages and Cultures in Contact. At the Crossroads of Civilizations in the Syro-Mesopotamian realm, CRRAI 42 = Orientalia Lovaniensia Analecta 96 (Leuven 1999)
- Vanschoonwinkel 2004** J. Vanschoonwinkel, La double hache minoenne et l'Anatolie, Res Antiquae 1, 2004, 409–428
- Vanséveren 2007** S. Vanséveren, Hitt. *gimant-*. Analyse Morphologique, in: Groddek – Zorman 2007, 703–717

- Vanséveren 2008** S. Vanséveren, Hitt. *gim(ma)ra-* ›step-
pe«. Questions d'étymologie, in: *Archi – Francia* 2008,
783–796
- Varlik u. a. 2016** A. Varlik – H. Z. Selvi – İ. Kalay-
cı – G. Karağuz – S. Öğütçü, Investigation of the
Compatibility of Fassilar and Eflatunpınar Hittite
Monuments with Close-Range Photogrammetric
Technique, *Mediterranean Archaeology & Archaeo-
metry* 16, 1, 2016, 249–256
- Vidal 2004** J. Vidal, The Sacred Landscape of the King-
dom of Ugarit, *JANER* 4, 2004, 143–153
- W**
- Wäfler 1975** M. Wäfler, Zum Felsrelief von Imamkulu,
MDOG 107, 1975, 17–26
- Wagner-Durand 2015** E. Wagner-Durand, Mehr
als (Ab-)Bilder! Bildwahrnehmung in der ers-
ten Hälfte des ersten vorchristlichen Jahrtausends
in Mesopotamien, *Visual Past. A Journal for the
Study of Past Visual Cultures* 2, 1, 2015, 347–388
<[http://www.visualpast.de/archive/pdf/vp2015_0347.
pdf](http://www.visualpast.de/archive/pdf/vp2015_0347.pdf)> (18.08.2018 [2022 nicht mehr zugänglich])
- Wallace-Hadrill 1988** A. Wallace-Hadrill, The Social
Structure of the Roman House, *BSR* 56, 1988, 43–97
- Watkins 1995** C. Watkins, How to Kill a Dragon. As-
pects of Indo-European Poetics (New York 1995)
- Watkins 2008** C. Watkins, »Hermit Crabs«, or New
Wine in Old Bottles. Anatolian and Hellenic Con-
nections from Homer and before to Antiochus I. of Co-
magenae and after, in: Collins u. a. 2008, 135–141
- Wazana 2001** B. Wazana, Border Descriptions and Cul-
tural Barriers, in: Wilhelm 2001, 696–710
- Weber 1880** G. Weber, *Le Sipylos et ses Monuments.*
Ancienne Smyrne (Navlochon), Monographie Histori-
que et Topographique (Paris 1880)
- Weber 1920** O. Weber, Die Hethiter, *Orbis Pictus* 9
(Bern u. a. 1920)
- Weeden 2011** M. Weeden, Hittite Logograms and Hitti-
te Scholarship, *StBoT* 54 (Wiesbaden 2011)
- Wegner 1978** I. Wegner, Regenzauber im Hatti-Land,
UF 10, 1978, 403–409
- Wegner 1981** I. Wegner, Gestalt und Kult der Ištar-Ša-
wuška in Kleinasien, *Hurritologische Studien* 3,
AOAT 36 (Kevelaer – Neukirchen-Vluyn 1981)
- Wegner 2002** I. Wegner, Hurritische Opferlisten aus
hethitischen Festbeschreibungen 2. Texte für Teššub,
Hebat und weitere Gottheiten, *ChS I* 3, 2 (Rom 2002)
- Wegner – Salvini 1991** I. Wegner – M. Salvini, Die
hethitisch-hurritischen Ritualtafeln des (*h*)išuwa-Fes-
tes, *ChS I* 4 (Rom 1991)
- Vieyra 1939** M. Vieyra, Rites de purification hittites, *Re-
vue de l'histoire des religions* 119, 1939, 121–153
- Vieyra 1957** M. Vieyra, Ištar de Ninive, *ZA* 51, 1957,
83–102. 130–138
- Vigo 2014** M. Vigo, The Use of (Perfumed) Oil in Hit-
tite Rituals with Particular Emphasis on Funerary
Practices. Consumption of Perfumed Oil in the An-
cient Mediterranean and Near East, *Funerary Rituals
and Other Case Studies, Journal of Intercultural and
Interdisciplinary Archaeology* 2014/1, 25–37
- Wehler 1988** H.-U. Wehler (Hrsg.), *Die Herausforde-
rung der Kulturgeschichte* (München 1998)
- Weiler 2004** I. Weiler, Das Verhalten der Zuschauer bei
Wettkämpfen in der Alten Welt [1987], in: P. Mau-
ritsch – W. Petermandl – B. Mauritsch-Bein (Hrsg.),
I. Weiler, *Die Gegenwart der Antike. Ausgewählte
Schriften zu Geschichte, Kultur und Rezeption des
Altertums* (Darmstadt 2004) 133–149
- Weisman 2005** A. Weisman, Earth without People.
What Would Happen to our Planet if the Mighty
Hand of Humanity Simply Disappeared?, *Discover
Magazine* 26, 2, 2005
<[http://www.discover.com/printer-friend-
ly/?pid=105454](http://www.discover.com/printer-friendly/?pid=105454)> (15.05.2009 [2022 nicht mehr zu-
gänglich])
- Weisman 2007** A. Weisman, *Die Welt ohne uns. Reise
über eine unbevölkerte Erde* (München 2007)
- Weißl 2012** M. Weißl, Torgottheiten. Studien zum sak-
ralen und magischen Schutz von griechischen Stadt-
und Burgtoren unter Einbeziehung der benachbarten
Kulturen, (Disseration Universität Wien 2012)
<<https://core.ac.uk/download/pdf/11597467.pdf>>
(03.09.2022)
- Welsch 1994** W. Welsch, Einleitung, in: W. Welsch
(Hrsg.), *Wege aus der Moderne. Schlüsseltexte der
Postmoderne-Diskussion, Acta humaniora* 2 (Berlin
1994) 1–43
- Werblowsky 1998** R. J. Z. Werblowsky, Introduction.
Mindscape and Landscape, in: Kedar – Werblowsky
1998, 9–17
- Wheatley – Gillings 2000** D. Wheatley – M. Gillings,
Vision, Perception and GIS. Developing Enriched
Approaches to the Study of Archaeological Visibility,
in: G. R. Lock (Hrsg.), *Beyond the Map. Archaeology
and Spatial Technologies* (Amsterdam u. a. 2000) 1–27
- Whitelaw 1994** T. M. Whitelaw, Order Without Archi-
tecture. Functional, Social, and Symbolic Dimensi-
ons in Hunter-Gatherer Settlement Organisation, in:

- M. Parker Pearson – C. Richards (Hrsg.), *Architecture and Order. Approaches to Social Space* (London New York 1994) 217–243
- Whitley 2001** D. S. Whitley (Hrsg.), *Handbook of Rock Art Research* (Walnut Creek, California 2001)
- Wightman 2007** G. J. Wightman, *Sacred Spaces. Religious Architecture in the Ancient World*, *AncNearEastSt Suppl.* 22 (Leuven u. a. 2007)
- Wilhelm 1983** RLA 6 (1980–1983) 570 f. s. v. Leichenverbrennung, A. Philologisch (G. Wilhelm)
- Wilhelm 1995a** G. Wilhelm, Zur Ritual- und Redaktionsgeschichte des althethitischen Gewitterrituals CTH 631.1, in: Carruba u. a. 1995, 381–388
- Wilhelm 1995b** G. Wilhelm, Die Tontafelfunde der 2. Ausgrabungskampagne 1994 in Kuşaklı, MDOG 127, 1995, 37–42
- Wilhelm 1997** G. Wilhelm, Keilschrifttexte aus Gebäude A, Kuşaklı-Sarissa 1, 1 (Rahden/Westf. 1997)
- Wilhelm 1999** G. Wilhelm, Reinheit und Heiligkeit. Zur Vorstellungswelt altanatolischer Ritualistik, in: H. J. Fabry – H.-W. Jüngling (Hrsg.), *Levitikus als Buch*, *Bonner Biblische Beiträge* 19 (Berlin – Bodenheim b. Mainz 1999) 197–217
- Wilhelm 2000** G. Wilhelm, Ein weiterer Tontafelfund aus dem Gebäude A in Kuşaklı, MDOG 132, 2000, 324–328
- Wilhelm 2001** G. Wilhelm (Hrsg.), *Akten des 4. Internationalen Kongresses für Hethitologie*, Würzburg, 4.–8. Oktober 1999, *StBoT* 45 (Wiesbaden 2001)
- Wilhelm 2002a** G. Wilhelm, »Gleichsetzungstheorie«, »Synkretismus« und »Gottesspaltungen« im Polytheismus Anatolien, in: M. Krebernik – J. van Oorschot (Hrsg.), *Polytheismus und Monotheismus in den Religionen des Vorderen Orients*, *AOAT* 298 (Münster 2002) 53–70
- Wilhelm 2002b** G. Wilhelm, Die Keilschriftfunde der Kampagne 2001 in Kuşaklı, MDOG 134, 2002, 342–351
- Wilhelm 2008** G. Wilhelm (Hrsg.), *Ḫattuša – Boğazköy. Das Hethiterreich im Spannungsfeld des Alten Orients*, 6. Internationales Colloquium der Deutschen Orient Gesellschaft (Wiesbaden 2008)
- Wilhelm 2009** RLA 12, 1–2 (2009) 61–62 s. v. Šarišša, A. Philologisch (G. Wilhelm)
- Wilhelm 2012** G. Wilhelm (Hrsg.), *Organisation, Repräsentation und Symbole von Macht in Alt Vorderasien*, *CRRAI* 52 (Winona Lake, Ind. 2012)
- Wilhelm 2014** G. Wilhelm (Hrsg.), *hethiter.net/: CTH 41.I.1–4*
<http://www.hethport.uni-wuerzburg.de/txhet_svh/intro.php?xst=CTH%2041.I.2&prgr=&lg=DE&ed=G.%20Wilhelm> (03.09.2022)
- Wilhelm 2015** G. Wilhelm, The Sacred Landscape of Sarissa, in: D'Agostino u. a. 2015, 93–100
- Wilhelm 2016** G. Wilhelm (Hrsg.), *hethiter.net/: CTH 51.I*, 10.01.2016
<http://www.hethport.uni-wuerzburg.de/txhet_svh/intro.php?xst=CTH%2051.I&prgr=&lg=DE&ed=G.%20Wilhelm> (03.09.2022)
- Wilke 1994a** J. Wilke (Hrsg.), *Zum Naturbegriff der Gegenwart 1. Kongreßdokumentation zum Projekt »Natur im Kopf«*, Stuttgart 21.–26. Juni 1993 (Stuttgart 1994)
- Wilke 1994b** J. Wilke (Hrsg.), *Zum Naturbegriff der Gegenwart 2. Kongreßdokumentation zum Projekt »Natur im Kopf«*, Stuttgart 21.–26. Juni 1993 (Stuttgart 1994)
- Williams 1997** M. Williams, *Rez. zu Schama 1995*, *Annals of the Association of American Geographers* 87, 3, 1997, 564 f.
- Williams-Forte 1993** E. Williams-Forte, *Symbols of Rain, Lightning and Thunder in the Art of Anatolia and Syria*, in: Mellink u. a. 1993, 185–190
- Winckler – Puchstein 1907** H. Winckler – O. Puchstein, *Vorläufige Nachrichten über die Ausgrabungen in Boghazköi im Sommer 1907*, MDOG 35, 1907, 1–71
- Winter 2008** E. Winter (Hrsg.), *Patris Panthrophos Kommagene. Neue Funde und Forschungen zwischen Taurus und Euphrat*, *AMS* 60 (Bonn 2008)
- Winzeler 2008** K. Winzeler, *Mischwesen auf aramäisch-luwischen Flachbildern und Rundbildern* (Lizentiatsarbeit Bern 2008)
- Wirth 2002a** U. Wirth (Hrsg.), *Performanz. Zwischen Sprachphilosophie und Kulturwissenschaften* (Frankfurt a. M. 2002)
- Wirth 2002b** U. Wirth, *Der Performanzbegriff im Spannungsfeld von Illokution, Iteration und Indexikalität*, in: Wirth 2002a, 9–60
- H. Wirth 2010** H. Wirth, *Die linke Hand. Wahrnehmung und Bewertung in der griechischen und römischen Antike*, *Heidelberger Althistorische Beiträge und Epigraphische Studien* 47 (Stuttgart 2010)
- Wittgenstein 1922** L. Wittgenstein, *Tractatus Logico-Philosophicus* [Englische Fassung], C. K. Ogden (Hrsg.), *International Library of Psychology, Philosophy and Scientific Method* (London u. a. 1922)
- Wittgenstein 1984** L. Wittgenstein, *Tractatus Logico-Philosophicus. Tagebücher 1914–1916. Philosophische Untersuchungen 1* Suhrkamp-Taschenbuch Wissenschaft 501 (Frankfurt a. M. 1984)
- Wolff 1950** K. H. Wolff (Hrsg.), *The Sociology of Georg Simmel* (Glencoe 1950)
- Woolley 1955** C. L. Woolley, *Alalakh. An Account of the Excavations at Tell Atchana in the Hatay, 1937–1949* (Oxford 1955)
- Woolley – Barnett 1978** C. L. Woolley – R. D. Barnett, *The Excavations in the Inner Town and the Hittite*

Inscriptions, Carchemish. Report on the Excavations at Jerablus on behalf of the British Museum 3 (London 1952)

Woudhuizen 2002 F. C. Woudhuizen, The Luwian Hieroglyphic Inscriptions of the Emirgazi Stone Altars, *Ancient West & East* 1, 1, 2002, 67–86

Woudhuizen 2004 F. C. Woudhuizen, Luwian Hieroglyphic Monumental Rock and Stone Inscriptions from the Hittite Empire Period, *Innsbrucker Beiträge zur Kulturwissenschaft* 116 (Innsbruck 2004)

Woudhuizen 2014 F. C. Woudhuizen, 89. Note on the Second Column in Line 2 of the Luwian Hieroglyphic

Inscription on the Stele Çalapverdi 3, *Nabu* 2014, 4, 138 f.

D. P. Wright 1986 D. P. Wright, The Gesture of Hand Placement in the Hebrew Bible and in Hittite Literature, *JAOS* 106, 3, 1986, 433–446

Wright 1995 J. C. Wright, The Archaeological Correlates of Religion. Case Studies in the Aegean, in: R. Lafineur – W.-D. Niemeier (Hrsg.), *Politeia. Society and State in the Aegean Bronze Age. Proceedings of the 5th International Aegean Conference, University of Heidelberg, Archäologisches Institut 10–13 April 1994, Aegaeum* 12 (Eupen 1995), 341–348

X

Xiao 2016 J. Xiao, A Case Study to Explore Smellscape in Open Spaces around Railway Stations from the Well-being Perspective, in: R. Coles – S. Costa – S. Watson (Hrsg.), *Well-Being 2016. The Third International Conference Exploring the Multi-dimensions of Well-being. Co-Creating Pathways to Well-being, Birmingham city University, Birmingham, UK, 5.–6. September 2016 (Birmingham 2016)* 86–89

<https://www.researchgate.net/profile/Carolyn_Blackburn/publication/307978707_The_value_of_relational_pedagogy_and_professional_love_to_early_intervention_and_childfamily_well-being_for_children_with_complex_disabilities/links/57d5bf0508ae601b39aa6f8b.pdf#page=86> (03.09.2022)

Y

Yakubovich 2005 I. Yakubovich, Were Hittite Kings Divinely Anointed? A Palaic Invocation to the Sun-God and its Significance for Hittite Religion, *JANER* 5, 1, 2005, 107–137

Yakubovich 2006 I. Yakubovich, The Free-Standing Genitive and Hypostasis in Hittite, *JNES* 65, 2006, 39–50

Yalçın 2011 Ü. Yalçın, A Study of Cultural Interaction in the Eastern Mediterranean during the Late Bronze Age: Adaptation of the Winged Sun Disc by the Hittites, in: K. Duistermaat – I. Reguluski (Hrsg.), *Intercultural Contacts in the Ancient Mediterranean. Proceedings of the International Conference at the Netherlands-Flemish Institute in Cairo, 25th to 29th October 2008, Orientalia Lovaniensia Analecta* 202 (Leuven u. a. 2011) 521–535

Yalçın – Yalçın 2013 Ü. Yalçın – H. G. Yalçın, Reassessing Anthropomorphic Metal Figurines of Alaca Höyük, *Anatolia, NEA* 2013, 1, 38–49

Yalçın u. a. 2005 Ü. Yalçın – C. Pulak – R. Slotta (Hrsg.), *Das Schiff von Ulu Burun. Welthandel vor 3000 Jahren. Katalog der Ausstellung des Deutschen Bergbau-Museums Bochum vom 15. Juli 2005 bis 16. Juli 2006 (Bochum 2005)*

Yekutieli 2006 Y. Yekutieli, Is Somebody Watching You? Ancient Surveillance Systems in the Southern Judean Desert, *JMedA* 19, 1, 2006, 65–89

Yener 2013 K. A. Yener (Hrsg.), *Across the Border. Late Bronze-Iron Age Relations between Syria and Anatolia. Proceedings of a Symposium held at the Research Center of Anatolian Studies, Koç University, Istanbul, May 31–June 1, 2010 (Leuven 2013)*

Yener – Hoffner 2002 K. A. Yener – H. A. Hoffner Jr. (Hrsg.), *Recent Developments in Hittite Archaeology and History. Papers in Memory of Hans G. Güterbock (Winona Lake 2002)*

Yener u. a. 2014 K. A. Yener – B. Dinçol – H. Peker, 88. Prince Tuthaliya and Princess Ašnuhepa, *NABU* 2014, 4, 136–138

Yiğit 2016 T. Yiğit, The Political and Cultural Meanings of the Hittite Empire Period Rock Monuments, *Athens Journal of History*, Januar 2016, 59–67

Yıldırım 2008 T. Yıldırım, New Scenes on the Second Relief Vase from Hüseyindede and Their Interpretation in the Light of the Hittite Representative Art, in: *Archi – Francia* 2008, 837–850

Yoshida 1992 D. Yoshida, Das AN.TAḪ.ŠUM^{SAR}-Fest im Tempel der Sonnengöttin, in: T. Mikasa (Hrsg.),

Cult and Ritual in the Ancient Near East, BMECCJ 6 (Wiesbaden 1992) 121–158

Yoshida 1996 D. Yoshida, Untersuchungen zu den Sonnengottheiten bei den Hethitern, THeth 22 (Heidelberg 1996)

Z

Zatelli 1998 I. Zatelli, The Origin of the Biblical Scapegoat Ritual. The Evidence of Two Eblaite Texts, *Vetus Testamentum* 48, 2, 1998, 254–263

Zeifelder 2000 S. Zeifelder, Heth. *tuhhuessar* und der Thymian, in: M. Ofitsch – Ch. Zinko (Hrsg.), 125 Jahre Indogermanistik in Graz (Graz 2000) 497–508

Zimansky 2002 P. Zimansky, The ›Hittites‹ at ‘Ayn Dara, in: Yener – Hoffner 2002, 177–191

Zinko 1987 Ch. Zinko, Betrachtungen zum AN.TAH.ŠUM-Fest. Aspekte eines hethitischen Festrituals, *Scienta* 8 (Innsbruck 1987)

Zinko 1994 Ch. Zinko, Die Hethiter. Ein Volk zwischen indogermanischer Tradition und kleinasiatisch-au-tochtonen Einflüssen, *Mitteilungen der Grazer Morgenländischen Gesellschaft* 4, 1994, 54–82

M. Zinko 2004 M. Zinko, Bedeutungswandel im Hethitischen. Zum semantischen Feld KRANKHEIT im Hethitischen, in: Groddek – Rößle 2004, 667–690

Zinko – Zinko 2007 M. Zinko – Ch. Zinko, Hethitisch *heu-* »Regen« unter dem Aspekt der historischen Semantik, in: Groddek – Zorman 2007, 733–752

Zipf 2003 G. Zipf, Formalisierung, Reduzierung, Inszenierung. Zur wissenschaftlichen Konzeption von Ritualen und ihrer Umsetzung in der Interpretation archäologischer (Be-)Funde, in: Metzner-Nebelsick u. a. 2003, 9–16

Zorman 2007 M. Zorman, Sprachtabu als Motiv der Verwendung von Glossenkeilen I. Wörter von A bis I, in: Groddek – Zorman 2007, 753–769

ZUR ERSCHLIESSUNG DES BUCHES (REGISTER)

Besonders relevante Stichworte sind bei erstmaliger Nennung durch Sperrungen im Text markiert. Auf sie wird im Folgenden verwiesen, um Redundanzen zu vermeiden.

In diesem Register sind diese Stichworte alphabetisch aufgeführt und Seitenverweise kursiv gesetzt.

- Adler III 1.3.2.3 206
AdressatInnen II 4.1.2 136
adupli- III 2.2.1.1 272 *Anm.* 2800
Affordanz II 1.1.2.2 90
Agency II 4.1.3 137 *f.*
aḥa III 3.1.2 343
aḥrushī- III 4.1 352
Akpinar III 2.1.3.2 259
Aktiv-mobil: Lebensformen II 1.1.2.2; III 2.3 91.
324–334
Alaca Höyük (Mikroebene) III 2.1.3.2 256 *f.*
^{LÜ}ALAM.ZU₉ III 3.1.2 342 *Anm.* 3593
altanni- I 2.2.1.1 71 *Anm.* 765
Altarbegriffe III 2.2.6.1 307–310
(^{MUNUS})AMA.DINGIR III 2.3.1.2 328 *Anm.* 3461
Amanus (Berg[gottheit]) III 1.3.2.2 203 *f. Anm.* 2177
Ammuna (Berg[gottheit]) III 1.3.2.1 197 *Anm.* 2118
AN.TAḤ.ŠUM(^{SAR})
(Fest) I 1.2.1 22 *f.*
(Pflanze) III 1.5 226 *f.*
Anunuwa (Ortschaft) III 1.3.1.1 176 *Anm.* 1915
api-/ābi- III 1.3.3.2 214
Arbeitshypothesen II 77
(^{GIS})arḥuz(z)ana-/^(GIS)warḥuizna- I 1.2.1.1.1.5 32 *f.*
Anm. 336
Arinnanda (Berg[gottheit]) III 1.2 170 *Anm.* 1842
arkam(m)i- III 3.1.1 336 *Anm.* 3526
^Ēarkiu- III 1.3.1.1 176 *Anm.* 1900
arkuwar- III 3.1.2 340 *Anm.* 3570
Arlanta/Arlanda (Berg[gottheit]) III 1.3.2.1 197
Anm. 2117
Arnuwanda (Berg[gottheit]) III 1.3.2.1 195 *Anm.* 2091
^DArunaš III 1.3.3.1 212
(^Ē)arzana- I 1.2.1.1.1.5 33 *Anm.* 337
^{EZEN}ašannaš- (Fest) I 1.2.3 58
ashērâ III 2.2.6.1 309 *Anm.* 3201
Aškašepa III 1.3.2.2 201 *Anm.* 2161
Ašuša III 1.3.1.1 177 *f.*
Ätiologie II 1.2.1 105
Atmosphäre II 1.2 100 *f.*
Aurija (Berg[gottheit]) III 1.3.2.1 196
Axis Mundi II 1.2.1; III 1.3.2.3; III 2.2.5.2.2.2; IV 1.3 106.
205–207. 299 *f.* 410 *f.*
^{LÜ}AZU III 2.3.1.2; III 3.1.2 326 *Anm.* 3444; 342
(^{GIS})BALAG/BALAG.DI III 3.1.1 336 *Anm.* 3526
(^{GIS})BANŠUR(.SISKUR) III 2.2.6.1 308 *f.*
(^{TÜG})BAR.»TE« III 2.2.1.1 273
Bauwerk Kammer D (Yazılıkaya) I 1.1.3 11
BEL MADGALTI I 1.2.1.1.1.3 29 *Anm.* 290
Berge (Mindscape) III 1.3.2.1 184–207
Berggottheiten (Kapitel) III 1.3.2.2 199–205
Berggottheiten und *Axis Mundi* (Mindscape)
III 1.3.2.3 205–207
Bergnamen III 1.3.2.1 194–196
Bestattungen (Yazılıkaya, Beschreibung) I 1.1.3;
I 1.1.6 11. 18
Bevölkerungszahl II 5 147
Bewegung II 2.4 117
BIBRU III 2.2.4.1 288 *Anm.* 2975
Bišaišabhi (Berg[gottheit]) III 1.3.2.2 204 *f. Anm.* 2179
Blickrichtung (Mikroebene) III 6.2.1.3 393
Botschaften II 4.1.2 136
Bradley, Richard (Forschungsfragen) III 2.1.2 236 *f.*
Bühnenbild II 4.2 140
communitas II 3.1.3 122
Container II 1 81
Daḥa (Berg[gottheit]) III 1.3.2.1 187 *Anm.* 2025
(^{GIS})daḥanga- III 2.2.6.1 307 *f. Anm.* 3171
damnaššara (Theriomorphe Gottheiten) III 1.3.2.1;
III 2.2.5.2.3 195 *Anm.* 2095; 304
dānit III 2.2.6.1 308 *Anm.* 3171
Datierung (Yazılıkaya) I 1.1.6 19 *f.*
Dichte II 5 147
do ut des II 3.2 124
Doline (Befund bei Kuşaklı) I 2.1.4 69 *f.*
Donnergrollen III 1.5 227
Doppeladler (Theriomorphe Gottheiten) III 2.2.5.2.3
304
DUMU^{MES} Ē.GAL III 2.3.1.2 326 *Anm.* 3438

- duškaratta* (Touchscape) III 6.1.3; III 6.2.3 373–375.
396
- ^(TÜG)E.ĪB III 2.2.1.1 271 *Anm.* 2792
- É.NA₄ (DINGIR^{LM}) I 1.2.2.4 53 f.
- Ebene Bereiche (Mediuebene) III 2.1.2.3 244
- Efficacy II 3.2 124
- EMĒDU ŠA DĀ-ŠU I 1.2.2.1.1 45 *Anm.* 457
- Emirgazi (Bezeichnungen) III 2.2.6.2 310. 313 f.
- emphatisch II 4.3.2 143
- Ensemble II 4.3.1 141
- Erinnerung(squalitäten) II 1.1.3 92
- Ersatzkönigritual III 1.4.1 223 f.
- ^(GIS)eya- I 1.2.1.2.2 41 *Anm.* 423
- Fackeln anzünden III 1.5.2 230
- Farbe II 5.2.1 148
- farbenfroh (Visionscape) III 2.2.1.1 274 f.
- Faust-/Boxkämpfe III 6.1.3.1 377 *Anm.* 3969
- Fenster III 2.2.6.1 308 *Anm.* 3179
- Fischorakel III 1.3.3.3 219
- Flächen (Brandaltäre Yazılıkaya) I 1.1.4 13
- Fleisch (Tastescape) III 5.1.2 361
- Fortbewegungsmittel III 2.2.9 321–323
- ^(TÜG)GAD.DAM^{MES} III 2.2.1.1 271 *Anm.* 2794
- ^(DUG)GAL III 2.2.4.1 288 *Anm.* 2971
- ^{LÜ}GALA III 3.1.1 334
- galgalturi-* III 3.1.1 336 *Anm.* 3526
- Gâvurkalesi I 1.2.2.2.5; III 6.2.1.1; III 7.2.3 49. 390. 405
- Gefäße (Kapitel) III 2.2.4 287–291
- Gesten (Körperhaltung) III 6.2.1.1 389
- Gewitter III 1.5 227
- Gewitterrituale III 1.5 227
- GI.GĪD III 3.1.1 336 *Anm.* 3526
- ^(GIS)GIGIR III 2.2.9 321 f.
- gimra-* III 1.4.1 221
- ginus(s)arija-* III 6.1.1.1 366 *Anm.* 3862
- GIŠ^PINANNA III 3.1.1 336
- Gottheiten ohne Sterbliche (Mikroebene) III 2.1.3.2;
III 2.1.3.5 259. 267
- GöttInnensitze II 1.2.1 107
- Grenzen/Grenzzonen (Berge als) III 1.3.2.1 196 f.
- Gründe II 1.2.1 106
- ^(TÜG)GÚ.È.A HURRI III 2.2.1.1 271 *Anm.* 2791
- ^(GIS)GU.ZA III 2.2.7.1 314 f.
- GU₇-zi NAG-zi III 5.1 358
- ^{LÜ}GUDU₁₂ III 2.3.1.2 329 *Anm.* 3463
- GUNNI/*hašši-* III 2.2.6.1 308 *Anm.* 3176
- (*h*)išuwa- (Fest) III 1.3.3.2 216 *Anm.* 2293
- Habitus II 2.3 115 f.
- Ḫaḫarwa/Ḫarḫarwa (Berg[gottheit]) III 1.3.2.1 188
Anm. 2027
- ^{LÜ}*halli(ja)ri* III 3.1.1 334
- Ḫalmašuit (Berg[gottheit]) III 1.3.2.1 199 *Anm.* 2127
- ^(LÜ)*hamina-* III 2.3.1.2 327 *Anm.* 3455
- Hände (Körperhaltung; Berührung; Spacing) III 6.1.1.1;
III 6.1.1.2; III 6.2.1.1 367. 369. 390
- ^(GIS)*hapšalli-* III 2.2.7.1 315
- Ḫarana (Berg[gottheit]) III 1.3.2.3 206
- ḫarpa-* III 1.3.2.3 207
- ḫaršanalli-* III 2.2.2.1 280 *Anm.* 2885
- ^(DUG)*ḫarši-*, ^(DUG)*ḫaršijalli-* III 2.2.4.1 288 f.
- ^(GIS)*ḫaššalija-* III 2.2.7.1 315
- ^{EZEN}*ḫaššumaš* (Fest) I 1.2.3 58
- ḫateššar-* III 1.3.3.2 214 *Anm.* 2282
- ḫattareššar-* I 1.2.2.5.1 55 *Anm.* 584
- HauptdarstellerIn II 4.3.1 142
- Ḫauwa/Ḫawa (Berg[gottheit]) III 1.3.2.1 197 *Anm.* 2112
- ^{MUNUS}*ḫazkara/ḫazgara* III 3.1.1 336
- Ḫazzi (und Namni) (Berg[gottheit]) III 1.3.2.1 185
Anm. 2014
- Heer (Reinigungsritual, KUB 17. 28) III 1.3.3.2 215
Anm. 2292
- heilig [sakral]/profan Dichotomie II 3.1.2; II 3.1.3; III 1.6;
IV 1.1 102–105. 122. 231. 407 f.
- Heilssymbol I 1.2.2.2.2.5 50
- ^(NA₄/É)*ḫekur-* I 1.2.2.1 43–46
- ^(NA₄)*ḫekur*
(Nišantaš/Nišantepe als) I 1.2.2.2.2.3 48
(Sirkeli als) I 1.2.2.2.2.6 50
(Yazılıkaya als) I 1.2.2.2.2.1 47 f.
(Yenicekale als) I 1.2.2.2.2.2 48
- ^(NA₄)*ḫekur* SAG.UŠ I 1.2.2.2 46 f.
- ^É*ḫešta-* I 1.2.2.3 51–53
- Heterotopie II 1.2.2 108 f.
- Hethitisch/north-central Anatolian (Identitätsfragen) Exkurs 117–120
- NA₄^{HLA} *ḫaya ḫayaya*-Steine III 1.3.1.1 179 *Anm.* 1958
- Hierophanie II 4.1.3 138
- ḫilammar-/ḫilamni-* I 1.2.1.1.2 38
- Hinterbühne II 4.1.5 139
- Hirsch (Gefäß) III 2.2.5.1 293 f. *Anm.* 3033
- Hofstaat II 4.3.1 142
- horizontal (Mikroebene) III 2.1.3.2 255
- ^{LÜ(MES)}ḪUB.BI III 6.1.3.3 386 *Anm.* 4071
- ḫuhupal-* III 3.1.1 336 *Anm.* 3526
- Ḫulaja (Çarşamba Suyu) III 1.3.3.1 209 *Anm.* 2223
- Ḫulla (Berg[gottheit]) III 1.3.2.1 189 *Anm.* 2032
- Ḫullušiwanda (Berg[gottheit]) III 1.3.2.1 195 *Anm.* 2090
- ^(GIS)*ḫuluganni-* III 2.2.9 321 f.
- ḫupiga-* III 2.2.2.1 280 *Anm.* 2883
- ḫupitanza-* III 2.2.2.1 280 *Anm.* 2884
- ^(DUG)*ḫuppar* III 2.2.4.1 287

- ĥuprušĥi III 4.1 352
 Ĥuwaš(š)an(n)a (Berg[gottheit]) III 1.3.2.1 185 *Anm.* 2010
^(NA₄)ĥuwaši I 1.2.1.1; III 2.2.6.2 24–39. 313 *f.*
 Ĥuwatnuwanda/Ĥuwalanuwanda (Berg[gottheit])
 III 1.3.2.1 195 *Anm.* 2092

 Idariš (Berg[gottheit]) III 1.3.2.1 189 *Anm.* 2036
 Identität II 2.2 114
 illokutionär II 3.3.1 126
 Image II 5.2.1 149
 imitativ (Ritual) II 5.6 162
 immobil II 1.1.2.2 90
 Impluvium (Boğazkale) I 2.1.4 68 *Anm.* 726
in illo tempore II 3.3.4 131
 Individuum II 2.1 113
 inkorporativ II 4.3.2 143
 Instrumente III 3.1.1 334–340
 inter-subjektiv II 3.1.1 121
 ipal(i)- III 6.1.1.3 371 *Anm.* 3906
^{LÜ}išĥamatalla- III 3.1.1 334
 Išĥara (Berg[gottheit]) III 1.3.2.2 204 *f. Anm.* 2180
išĥuz(z)in- III 2.2.1.1 272 *Anm.* 2801
ištanana- III 2.2.6.1 309
 İSTAR(-Quelle) I 2.2.1.2; III 1.3.2.2 72; 203 *Anm.* 2176

 (MONS) IUDEX(?).QUINQUE (Berg[gottheit]) III 1.3.2.1
 196 *Anm.* 2108
 Jugend- oder Zweitname (Tuḥalıja IV.) I 1.2.3 58

 Kallištabi/Kallištapi (Berg[gottheit]) III 1.3.2.1 184
Anm. 2002
kalmuš- III 2.2.3.1 284
kalwišanija- III 1.3.1.2 181 *Anm.* 1987
 Kandura/Kanzura (Berg[gottheit]) III 1.3.2.1 186
Anm. 2017
^(GIS)KANNU III 2.2.6.1 307 *Anm.* 3168
^(MUNUS)KAR.KID III 2.3.1.2 326 *Anm.* 3432
 Karahöyük (Elbistan) I 1.2.1.1.2 38 *Anm.* 380
 Karten (Mindscape) II 1.2 102
 Kartusche, Mauerblöck C, gestaltet (Yazılıkaya) I 1.1.5
 18
^{LÜ}KAŠ₄E III 6.1.3.1 379 *Anm.* 3985
^DKASKAL.KUR I 1.2.2.5; I 2.2.3 55–57. 74
^Ekaškaštapa- III 1.3.1.1 176 *Anm.* 1911
 Kaššu (Berg[gottheit]) III 1.3.2.2 201 *Anm.* 2163
 Katala (Berg[gottheit]) III 1.3.2.1 193 *Anm.* 2082
^{E/GIS}katapuzna- III 2.2.6.1 308 *Anm.* 3180
kattiluri- III 2.2.1.1 272 *Anm.* 2802
 Keben III 2.1.3.1 252
kešĥi- III 2.2.7.1 314 *Anm.* 3266
 KILAM (Fest) III 1.3.1.1 175–179
 Kieselsteine III 1.3.3.2 217
^(E)kippa- III 2.2.8.1 320

^{LÜ}kīta- III 3.1.2 342 *Anm.* 3595
 Kızlarkayası (Boğazkale) I 1.2.1.2.2 40
 Klasse(n) II 2.3 115
 Knie(scheiben) III 2.2.1.2 278
 kognitive Distanz II 1 78
 KonsumentInnen II 4.1.2 136
 Körperhaltung III 6.1.1.1 366
 Körperhaltung (Touchscape) III 6.2.1.1 389–391
 Körperlichkeit (Touchscape) III 6.1.2 372 *f.*
 Krummstab III 2.2.3.2 285
 Kubaba III 1.3.2.2 203 *Anm.* 2175
 Kumarbi-Mythos III 1.3.2.1 185 *Anm.* 2016
kupti- III 3.1.1 336 *Anm.* 3526
^(GIS)kurakki- III 2.2.6.1 308 *Anm.* 3181
kureššar- III 2.2.2.1 280 *Anm.* 2881
 Kuriwanda (Berg[gottheit]) III 1.3.2.1 195 *Anm.* 2093
kurša- I 1.2.1.2.2 42 *Anm.* 424
 Kurušta (Berg[gottheit]) III 1.3.2.2 201 *Anm.* 2163
kurutauwant- III 2.2.2.1 280
 Kuşaklı/Şarišša sog. ^(NA₄)ĥuwaši I 1.2.1.1.2 38 *f.*
kušiši- III 2.2.1.1 272 *Anm.* 2807
 Kuwa(kuwa)lijatta (Berg[gottheit]) III 1.3.2.1 195 *f.*
Anm. 2099
^(PÜ)Kuwannanija III 1.3.3.1 209 *Anm.* 2221

 Lage (Makroebene) III 2.1.1 232–235
^(GIS)lahĥura- III 2.2.6.1 309
^(GIS)lahĥumuzi- III 2.2.6.1 308 *Anm.* 3183
 Lallupija (Männer von) III 6.1.3.2 383
 Landschaft(f)t II 1.1.3 91–93
 Lebensform II 2.1 113 *f.*
 Lebenswelt II 1.1.5 96 *f.*
 Leistungsfähigkeit II 1.1.2.2 91
 Libanon (Berg[gottheit]) III 1.3.2.2 204 *Anm.* 2178
 Libationsarme III 2.2.4.2 291
 Lied des Königtums III 3.1.1 335 *Anm.* 3513
 Liluri/Lelluri (Berg[gottheit]) III 1.3.2.2 203 *f. Anm.* 2177
 links/rechts II 1.2.1 107. 393–395
 lokutionär II 3.3.1 126
 Löw, Martina; ohne Menschen keine (sozialer) Raum
 II 1.1.2.1 90
 TÚG LUGAL-UTTI-ja- III 2.2.1.1 271
 Lula (Berg[gottheit]) III 1.3.2.1 197 *Anm.* 2112
luli(ja)- I 2.2.1 70–73
^(TÜG)lupanni- III 2.2.2.1 280

 Macht II 3.3.4 132
 Magie II 3.2 124
 Magnetische Kartierung bei Yazılıkaya I 1.1.1 9
 Makroebene II 5.2.3 151
makzi- I 1.2.2.3 52 *Anm.* 543
 Māla (Euphrat) III 1.3.3.1 209 *f. Anm.* 2224
 Malijaš III 1.3.3.1 210 *Anm.* 2227

- Malkaya (Mikroebene) III 2.1.3.4 262 f.
Mann im Mantel III 2.2.1.2 276 Anm. 2852
^(GIS)MAR.GÍD.DA III 2.2.9 321 f.
Maraššanta(ija) (Kızılırmak) III 1.3.3.1 209 Anm. 2222
^(GIS)māri-/mārit- III 3.1.1 336 Anm. 3526
^(GIS)marin(na)- III 2.2.3.1 284 Anm. 2925
Maša (Männer von) III 6.1.3.2 381 f.
Mediumbene II 5.2.3 151–153
Meer III 1.3.3.1 212
^(LÜ)MEŠEDI III 2.3.1.2 326 Anm. 3437
Mikroebene II 5.2.3 154
Mindscape II 1.1.3; II 5.1; III 1 92 f. 147 f. 168–231
Mischwesen Nr. 28/29 (Yazılıkaya) I 1.1.4; III 1.5.2 14.
230 f.
(Modell-)Boote III 1.3.3.2 216 f.
Mu(wa)ti (Berg[gottheit]) III 1.3.2.1 195 Anm. 2098
mugawar- III 3.1.2 340 Anm. 3570
^(LÜ)MUḪALDIM III 5.1.1 359
^(GIS)mukar- III 3.1.1 336 Anm. 3526
mukeššar- III 3.1.2 340 Anm. 3570
Multiscape II 5.7 163
Musik II 5.3 155 f.
- Nacktheit, Nackte III 2.2.1.2; III 2.2.1.2; III 2.2.5.2.1 274.
278. 296
Näheindex II 5.6 163
Namni (und Ḫazzi) (Berg[gottheit]) III 1.3.2.1 185
Anm. 2015
^(LÜ)NAR III 3.1.1 334
Natur und Umwelt II 1.1.4 93–96
Natur(raum) II 1.1.4 93–95
neun (Zahl) III 1.3.3.2 215 Anm. 2288
^(MUNUS)NIN.DINGIR III 2.3.1.2 328 Anm. 3462
Niobe (Berg[gottheit]) III 1.3.2.2 203 Anm. 2174
nuntarrijašhaš (Fest) III 1.3 172
- Obsidian III 1.3.3.2 218
>offener Raum< II 1.1.2.1 87. 98 f.
Öffnen/Schließen des ^(DUG)harši III 1.5 227 f.
Opfer für Berge III 1.3.2.2 202 f.
Opferzurüstung III 5.1.2 359–361
Ornithomantie III 1.3.3.3 218
Ortaköy (Becken) I 2.1.4 68 f. Anm. 728
Ortsraum II 1.1.2.1 85
Ortsraumpotential II 1.1.2.1 86
Osmankayası I 1.1.1 8 f. Anm. 44
Ostteiche (Boğazkale) I 2.1.4 68 Anm. 724
Oymaağaç (Poterne) I 2.1.4 69 Anm. 729
- ^(GIS)PA III 2.2.3.1 284
^(LÜ/MUNUS)palwatalla- III 3.1.2 342 Anm. 3594
Partizipationsstufen II 5.7 163
passiv-mobil II 1.1.2.2 90 f.
- ^(NA₄)paššu- I 1.2.1.1.1.5 31
^(LÜ)patili- III 2.3.1.2 327 Anm. 3446
Performanz II 3.3.1 126 f.
^(NA₄)peruna- I 1.2.2.1.1 44 Anm. 446
Pferde- oder Wagenrennen III 6.1.3.1 378
Phänomenologie, neutrale Beschreibung II 1.3 110 f.
Anm. 1193
Pi/uškurunuwa (Berg[gottheit]) III 1.3.2.1 189
Anm. 2036
Pitašša (Land) III 1.3.2.1 197 Anm. 2112
primäre Bedeutung von Ritualen II 3.2 123–125
privat II 1.1.2.1 89
Produktion II 1.1.2.1 88
Publikum II 4.3.1 143
purulli(ja)- (Fest) III 1.3.3.2 216 Anm. 2294
Puruna (Ceyhan) III 1.3.3.1 210 Anm. 2225
- Quellen, Flüsse, Wasser III 1.3.3 208–220
- Raum Begriffe II 1.1.2.1 84–91
Raumkonzept II 1.1.2.1 86
Mantik I 2.2.2 73
RaumpflegerIn III 6.2.2 395
Regenbecken (Boğazkale) I 2.1.4 68 Anm. 725
RegisseurIn II 4.3.1 141
Reinigung mit Wasser (Touchscape, Reinigungs-
ritual) III 6.1.2 372 f.
Reinigungshandlungen zu Beginn III 6.2.2 395 f.
relationale (An-)Ordnung II 1.1.2.1 89
res extensa/res cogitans II 1.1.1 82
RezipientInnen II 4.1.2 136
Richtungsangabe (Körperhaltung) III 6.1.1.1 367
Ringkampf III 6.1.3.1 376 Anm. 3968
Ritual
(Definition) II 3.1.1 120 f.
-beauftragte III 2.3.1.2 324–329
-geschehen II 3.1.2 121 f.
- ŠA LUGAL-UTTI.Ī.DÜG.GA III 4.1 352 f.
^(GIS)ŠĀ.A.TAR III 3.1.1 336 Anm. 3526
^(LÜ)SAGI III 5.1.1 359 Anm. 3764
^(LÜ)šahtarili- III 3.1.1 334
šaknuwant- III 1.4.1 222
Sakralisierung von Zeit II 1.2.1 108
Šalawaneš (Gottheiten) III 1.3.1.1 177 Anm. 1927
Šaluwant(a) (Berg[gottheit]) III 1.3.2.1 196 Anm. 2101
^(LÜ)SANGA III 2.3.1.2 328 Anm. 3459
^(MUNUS)SANGA III 2.3.1.2 328 Anm. 3460
Šarlaimmi (Berg[gottheit]) III 1.3.2.2 202 Anm. 2165
Šarpa (Berg[gottheit]) III 1.3.2.1 187
Šarruma (Berg[gottheit]) III 1.3.2.1 197 f. Anm. 2121
Šarrumanni (Berg[gottheit]) III 1.3.2.1 198 Anm. 2083
šawatar- III 3.1.1 336 Anm. 3527

- Schalensteine III 2.1.2.4 246 f.
- Scheinkampf und Imitationen III 6.1.3.2 380–385
- Schemel/Lehne an Stühlen III 2.2.7.2 316 f.
- Schuhe III 2.2.1.1 271 *Anm.* 2795
- Schutzgott der Wildflure (Mikroebene) III 2.1.3.1 252
Anm. 2642
- Schweine(embryo) I 1.1.3; I 1.2.4 12. 59–61
- Segregation II 4.1.5 139
- sekundäre Bedeutung von Ritualen II 3.3 125
- Šeri(š) und Ĥurri(š) III 2.1.3.3 261 *Anm.* 2699
- Šidduwa (Berg[gottheit]) III 1.3.2.1 193 f. *Anm.* 2083
- sieben Tore III 1.4.1 221
- SIKANNU I 1.2.1.1.1 25
- š^éšⁱⁿapšⁱ- III 1.3.3.2 215 *Anm.* 2291
- Sinne (Wahrnehmung) II 1.3 110–113
- ^(TÜG)šⁱpaḥⁱ- III 2.2.1.1 272 *Anm.* 2808
- ^(MUNUS)SĪR III 3.1.1 334
- Sitzgelegenheiten (Kapitel) III 2.2.7 314–317
- Smellscape II 5.4; III 4 157–161. 350–357
- Soja, Edward II 1.1.2.1 85
- Solitärdarstellungen (Mikroebene) III 2.1.3.5 266
- Sonnengöttin der Erde III 1.3.3.2 214 *Anm.* 2278
- Sonnengottornat III 2.2.1.2 276
- Soundscape II 5.3 154–157
- Spacing II 1.1.2.1 89
- Spalten (Mediuebene) III 2.1.2.4 247 f.
- ›spatial turn‹ II 1 81
- Speiseszene Nr. 65/66 (Yazılıkaya) I 1.1.4; III 2.1.2.1 16.
238 f.
- Sphingen (Theriomorphe Gottheiten) III 2.2.5.2.3 304
- Sprechakt(theorie) II 3.3.1; III 3.1.2 126. 340–345
- Steinbau (Sirkeli) I 1.2.2.2.6 50
- Steinblock (Eflatun Pinar) I 2.1.3 67
- Steine
stoßen III 6.1.3.1 377 *Anm.* 3972
-Heben III 1.3.1.2 180 f.
- stellvertretend (Ritual) II 5.6 162 f.
- Stier
(Mikroebene) III 2.1.3.3 260
(Opfertier) III 5.1.2 360
(Theriomorphe Gottheit) III 2.2.5.2.3 303 f.
-protome (Eflatun Pinar) I 2.1.3 67
-rython III 2.2.4.2 291
- Straße I 1.2.2.5.1 55
- ^(GİS)ŠŪ.A III 2.2.7.1 314 *Anm.* 3264
- ^(MUNUS)ŠŪ.GI III 2.3.1.1 325 f. *Anm.* 3429
- Südburgkomplex (Boğazkale) I 1.2.2.5.2.1 56 f.
- ^(GİS)ŠUKUR III 2.2.3.1 284
- Sündenbockritual III 1.4.1 222 f.
- š^uppi- III 1.3.3.2 213
- š^uppitaš^{šu}- (Šarišša) I 2.2.2 73
- š^ura- I 1.2.1.1.1.5 33 *Anm.* 336
- Šuraššura III 3.1.2 341 *Anm.* 3581
- sympathische (Technik) III 1.4.1 220
- (syn)ästhetisch II 1.3 111–113
- synchron III 166
- Syntheseleistung II 1.1.2.1 89
- taḥ(a)tumar(a) III 4.1 351
- Tapala (Berg[gottheit]) III 1.3.2.1 193 *Anm.* 2081
^(MUNUS)taptara III 3.1.1 335
- š^étarnu I 1.2.1.2 39–42
- tarpa tija- III 6.1.3.4 388
- Tastescape II 5.5; III 5 161 f. 357–364
- Tauben III 1.3.2.2 203 *Anm.* 2176
- Tawinija-Tor I 1.2.1.2.2 40
- ^(LÜ)tazelli- III 2.3.1.2 327 *Anm.* 3454
- Telipinu-Mythos III 1.5.1 229 f.
- TEXT KBo 12.38 I 1.2.2.2.2.1 48
- TEXT KBo 2. 8 (Fest) III 1.3.1.2 179–182
- ^(GİS)TIBULA III 3.1.1 336 *Anm.* 3526
- Tiermenschen III 6.1.3.2 384
- Tigris, Aranza III 1.3.3.1 210 *Anm.* 2225
- Tippuwa (Berg[gottheit]) III 1.3.2.1 190 *Anm.* 2040
- Tišsarulija III 6.1.3.2 383
- Tiwatašša (Berg[gottheit]) III 1.3.2.1 195 *Anm.* 2096
- Tore II 3.1.3; III 1.3.1.3; III 1.4.2 123. 183. 225 f.
- Totenritual, CTH 450 I 1.2.2 42 *Anm.* 428
- Touchscape II 5.6; III 6 162 f. 364–401
- Tradition II 3.3.4 131
- ›tree factor‹ II 5.2.3 152
- Trennung I- und PM-Katalog II 1.1.2.2 90 f.
- Trinken der Gottheit (DINGIR eku-) III 5.1.1 359
- ^(GİS)TÜG I 1.2.1.2.1 40
- tuh^hueššar- III 4.1 351
- ^(LÜ)tuh^kkanti- III 2.3.1.1 325 *Anm.* 3424
- Tuḥalija (Berg[gottheit]) III 1.3.2.1 198
- über (Höhenqualität) III 2.1.2.4; III 2.1.3.2 247. 258
- Übergangsritual II 3.1.3 122 f.
- Umarmungsgeste III 2.1.3.2; III 6.2.1.2 255. 392 f.
- Umfassen der Knie (Körperhaltung) III 6.1.1.1 366 f.
- Umsetzungsraum II 1.1.2.1 87
- Umwelt II 1.1.4 95 f.
- Untersuchte ›offene Räume‹ (insgesamt) III 2.1.2.3
242
- Unterwelt III 1.3.3.2 213
- upati- I 1.2.1.1.1.5 35 *Anm.* 353
- Verhalten II 4.3.2 143
- vertikale
Achse (Mikroebene) III 2.1.3.2 255
Verteilung (Spacing) III 6.2.1.2 392 f.
- View-Shed-Analysis II 5.2.3 152
- Visionscape II 5.2; III 2 148–154. 232–333
- Vokal- und Instrumentalmusik III 3.1.1 334–340

- Vorbild II 4.3.2 143
 Vorderbühne II 4.1.5 139
 Vorderster (Spacing) III 6.1.1.2 369
 Vor-Verständnis II 1 78
- waniza- I 1.2.1.1.1 26
- Wasser
 (Mindscape) III 1.3.3.2 212–220
 als Kontaktzone zur Unterwelt III 1.3.3.2 213–215
 zur Reinigung III 1.3.3.2 212–218
- wattaru-* III 1.3.3.1 208
- Weg durch den Taurus III 1.2 171
- Werijatu III 1.3.2.1 189 *Anm.* 2036
- Wettkämpfe III 6.1.3.1 376–380
- ^(GIS)ZA.LAM.GAR III 2.2.8.1 318–320
- Zacken (Berggottheiten) I 2.1.2 64
- ^(GIS)ZAG.GAR.RA III 2.2.6.1 309
- Zalijanu (Berg[gottheit]) III 1.3.2.2 202 *Anm.* 2171
- Zašhapuna (Berg[gottheit]) III 1.3.2.2 203 *Anm.* 2173
- Zeit(aspekte) II 1.1.2.1; III 1.5 88. 226–229
- Zelt III 2.2.8 318–321
- ^(DUG)zeri- III 2.2.4.1 288 *Anm.* 2971
- Zielgruppe II 1.1.5 97
- ^(LÜ/MUNUS)zintuḫis- III 6.1.3.3 386 *Anm.* 4082
- Ziwana (Berg[gottheit]) III 1.3.2.2 202 *Anm.* 2172
- Zulijaš III 1.3.3.1 210 *Anm.* 2226
- Zwölfergruppe (Yazılıkaya) I 1.1.4 13



Die Untersuchung antiker Kultaktivitäten konzentrierte sich zumeist auf architektonisch gestaltete Heiligtümer in den Städten. Um sich Ritualgeschehen abseits von Siedlungen anzunähern, entwickelt diese Dissertation ein multisensorisches Analysemodell namens *Multiscapes*.

Dieses besteht aus kulturspezifischen Narrativen (*Mindscape*) und den menschlichen Wahrnehmungspotentialen Sehen (*Visionscape*), Hören (*Soundscape*), Riechen (*Smellscape*), Schmecken (*Tastescape*) und Fühlen (*Touchscape*). Die praktische Anwendbarkeit wird bei einem beispielhaften Vergleich von konzeptionellen hethitischen Schriftquellen mit Umsetzungspotentialen an Befunden im »offenen Raum« des spätbronzezeitlichen Anatolien getestet.

ISBN 978-3-96929-217-4

