

Wolfgang Röllig

**»Und ich baute starke Festungen an allen Enden
auf den Grenzen ...«
Zur Bedeutung der Inschriften und Reliefs
vom Karatepe-Aslantaş**

Es gibt Entdeckungen, die sofort zu neuen Erkenntnissen führen, das Bekannte deutlich verändern, andere jedoch, die erst im Kontext weiterer Entdeckungen ihren besonderen Wert gewinnen. Letzteres gilt ganz besonders von der Bergfestung Karatepe in Kilikien, der ich mich im Folgenden widmen will. Dazu veranlassen mich die folgenden Fragen, die nach wie vor einer Klärung bedürfen:

1. In welchen historischen Kontext gehört die Festung und wie ist ihr Erbauer Azatiwada historisch einzuordnen?
2. Was veranlasste ihn, die langen Inschriften sowohl hieroglyphenluwisch als auch phönizisch abfassen und einmeißeln zu lassen?
3. Wie sind die in den beiden Torkammern gefundenen Reliefs zu verstehen und welche Einflüsse von außen lassen sie erkennen?
4. Welche historischen Konsequenzen sind aus dem Befund zu ziehen?

Im Winter des Jahres 1946 blieb eine Gruppe von Wissenschaftlern der Universität Istanbul im Schneesturm am Rande der Çukurova, der fruchtbaren Ebene am Ceyhan-Fluß oberhalb von Adana, stecken und suchte Zuflucht im Dorfe Feke. Dort erfuhren sie von Nomaden und später, in der Kleinstadt Kadirli, von Ekrem Kuşcu, dem Lehrer dieses Ortes, dass ganz in der Nähe ein »Löwenstein« sei, also wohl die Ruinen einer alten Siedlung, von der noch ein Löwe zu sehen sei. Man schlug sich daraufhin durch die dichte Macchie und erreichte den Gipfel des Karatepe, der später zum Unterschied von zahlreichen »Schwarzen Bergen« im Taurusgebirge die Bezeichnung Karatepe-Aslantaş, das heißt Löwenstein erhielt. In der Tat fand sich dort der Sockel eines umgestürzten Götterbildes mit zwei »Löwen«. Wie sich später herausstellte, war es allerdings ein stark verwittertes Paar Stiere. Dieser Fund und die auf der Statue befindliche Inschrift in phönizischen Schriftzeichen führten dann ab 1968 zur Ausgrabung der Bergfestung Karatepe, einer der wichtigsten archäologischen Unternehmungen dieser Zeit in der südlichen Türkei. Die Bedeutung dieser Ruine offenbarte sich schon bald als sich zeigte, dass die zum Teil noch sehr gut erhaltenen Inschriften

auf den Orthostaten der beiden Torkammern eine Bilingue repräsentierten, deren phönizische Version die endgültige Entzifferung der hieroglyphenluwischen Schrift und Sprache ermöglichte. Darüber hinaus wurden im Laufe der Ausgrabung zahlreiche Orthostaten freigelegt, rekonstruiert und restauriert, die eine überraschende Vielfalt von Reliefs mit ganz unterschiedlichen Themen zeigen. Von beiden Quellen, den Inschriften und den Reliefs, soll im Folgenden die Rede sein.

Vorausschicken will ich, dass ich keine neuen Quellen benutzen kann, also auch keine wesentlich neuen Erkenntnisse verbreiten will, wohl aber das, was bei sachlicher Betrachtung des zur Verfügung stehenden Quellenmaterials¹ möglich ist, von dem trennen will, was lediglich Spekulation ist. Ferner muss ich auf einem generellen Vorbehalt beharren: Das – durchaus spärliche – Quellenmaterial, das uns zur Verfügung steht, mag zwar quasi objektiv erscheinen, ist aber auch immer mit einer gewissen Tendenz verfasst, was uns davor warnen sollte, es »wörtlich« zu nehmen. Das erlaubt aber keinesfalls, diese Quellen mit allerlei Spekulationen zu beladen.

Die topographische Situation

Zunächst jedoch noch ein paar Worte zur geographischen Situation des Karatepe. Die Bergfestung liegt auf einem Sporn der Karatepe Dağları in 224 Meter Höhe über dem Meeresspiegel, ungefähr 130 Meter über dem Ceyhan-Fluß, dem antiken Pyramos, dessen tiefe Schlucht sie vom gegenüberliegenden Domuztepe trennt. Eine Karawanenroute verlief bis in jüngere Zeit auf dem westlich am Burgberg vorüberführenden Akyol, nicht jedoch in dem zum Teil sehr engen Flusstal. Man hatte vom Karatepe, vorausgesetzt der Baumbewuchs – Kiefern und *pinus silvestris* – war nicht so hoch wie gegenwärtig, einen Ausblick in die Ebene von Andirin und den Antitaurus im Norden, nicht jedoch in die Çukurova nach Süden. Der recht steile Aufweg zur Burg erfolgte auf einer Rampe von Südwesten und war durch eine Mauer geschützt. Nach einem Vorplatz erreichte man das Südtor. Sieben Meter hinter der linken Torkammer stand das Götterbild auf einem Sockel. Es schlossen sich Gebäude an, deren Grundmauern nur rudimentär erhalten sind und die als Depot beziehungsweise Kasernen gedeutet werden. Auf der höchsten Erhebung lag ein kleiner »Fürstensitz« von fast quadratischem Grundriss (etwa 45 x 50 Meter) mit ca. zwanzig zum Teil sehr kleinen Räumen. Es werden vier Bauphasen unterschieden, über deren Datierung bisher aber noch nichts bekannt ist. Auch am Nordhang des Hügels gab es noch ein Gebäude unbestimmter Nutzung. Dort befand sich auch ein zweites Torgebäude, das in seiner Anlage durchaus dem südlichen entsprach und

sogar zum Teil besser erhalten ist als jenes. Hier fehlt allerdings ein Kultbild, so dass die besonders herausgehobene Situation am Südtor deutlich wird, was sich wohl auch in seinem Reliefprogramm widerspiegelt.

Auf dem Burgberg gibt es keine Quelle, auch fand sich kein Brunnen, ja offenbar nicht einmal eine Zisterne, so dass alles Trink- und Brauchwasser aus dem Fluss geholt werden musste. Alles in allem sind das Indizien dafür, dass es hier keine größere Dauersiedlung, schon gar keine »Stadt« gegeben hat, auch wenn die Inschriften etwas anderes besagen.

Azatiwada – der Erbauer der Burg

Reliefs und Inschriften befinden sich auf den Orthostaten, die am Fuße der Lehmziegelmauern der Befestigung standen und so die Torwege und -kammern des Nord- und des Südtores schmückten. Sie sind von unterschiedlicher Höhe und Breite, meist ca. 1,30 Meter hoch. Die des Nordtores sind sehr viel besser erhalten als die des Südtores. Die Inschrift auf der ungefähr drei Meter hohen Götterstatue, nur phönizisch, entspricht im Wesentlichen derjenigen der Torkammern, enthält aber noch einen speziellen Passus, der über die Einsetzung des Kultes des dargestellten Gottes berichtet. Im Übrigen ist die Inschrift in drei nahezu identischen Versionen überliefert. Sie erstreckt sich über mehrere Kolumnen und stellt sich als eine typische Bauinschrift mit historischer Einleitung, Baubericht, Segens- und Fluchformel dar. Sie wird eingerahmt von einer Selbstvorstellung des Bauherren Azatiwada und einer auf ihn bezogenen Segensformel.²

Da es sich um eine zweisprachige Inschrift, eine Bilingue handelt, interessiert zweierlei:

Erstens: Inwieweit weicht der Text der einen Version substantiell vom Text der anderen ab.

Zweitens: Gibt es Kriterien dafür, welcher Text der ursprüngliche, welcher vielleicht eine Übersetzung des anderen war.

Zur ersten Frage sei nur angemerkt, dass es lediglich bei bestimmten Begriffen leichte Abweichungen gibt, sonst die Korrespondenz – soweit feststellbar – vollkommen ist. Für die Beantwortung der zweiten Frage gibt es nur wenige Anhaltspunkte. Weder die Archäologie noch die Paläographie helfen uns weiter, lediglich die Vermutung kann man äußern, dass ein Mann, der einen luwischen Namen trägt, wohl in erster Linie einen luwischen Text verfassen ließ, der phönizische also sekundär ist. Über die historischen Hintergründe, kann man nur spekulieren.

Zunächst: Die Festung Azatiwadaja – so ihr Name aufgrund der Inschrift – hat eine unbestimmte Zeitlang, wahrscheinlich aber nicht sehr lange existiert. Es gibt keine Hinweise darauf, wann genau sie gegründet wurde. Es ist aber auch nicht bekannt, wann und warum sie verlassen wurde. Sie wurde nicht erobert; es gibt keine Spuren einer Belagerung. Sie brannte auch nicht nieder. Die Lehmziegelmauern verfielen, die Orthostaten kollabierten, als die Balken, auf denen sie zum Teil standen, verfaulten. Die weitere Zerstörung hatte natürliche Ursachen. Einige Monumente wurden erst in jüngster Zeit, das heißt zu Beginn des 20. Jahrhunderts zerstört, etwa zur Herstellung eines Mühlsteins. Die Götterstatue stand noch bis kurz vor dem Eintreffen der Archäologen aufrecht.

Ferner: Die Zeit der Gründung der Festung lässt sich aus dem archäologischen Befund nicht erheben. Die phönizische Inschrift ist nach paläographischen Kriterien zeitlich auf die zweite Hälfte des 8. Jahrhunderts v. Chr. oder an den Beginn des 7. Jahrhunderts zu datieren. Es gibt allerdings einen – leider sehr fragmentarischen – Text, der jünger sein muss, allerdings nur unwesentlich. Auch er berichtet noch von Bauarbeiten.³

Schließlich: Der – nach seinen eigenen Worten – Erbauer der Festung, Azatiwada, der ihr auch seinen Namen gab, ist außerhalb vom Karatepe völlig unbekannt, weder hieroglyphen-luwische noch assyrische Texte kennen ihn.⁴ Sein Name ist, wie schon gesagt, Luwisch: *Aza-tiwata-s*, das heißt »Geliebt vom (Sonnengott) Tiwat«. So dürfte Luwisch auch seine Muttersprache gewesen sein. Das ist insofern nicht selbstverständlich, als die Region, in der er lebte, die *cilicia pedias*, in hethitischer Zeit Kizzuwatna hieß und – soweit wir wissen – eine stark durch das Hurritische geprägte Bevölkerung hatte.

Die Inschrift gebraucht für ihn die Epitheta »Gesegneter des Baal, Diener des Baal, den Awarikku stark machte, der König der Danunak«.⁵ Das muss erklärt werden: »Gesegneter des Baal«, phönizisch **ha-barik ba'al*, ist in seiner Übersetzung zwar nicht unproblematisch, aber auch durch das Luwische gedeckt: (DEUS)SOL-*mi-sá* CAPUT-*ti-i-sá* »the Sun-blessed man«. Inzwischen erscheint dieses Epitheton noch in einer zweiten Inschrift, die an mehreren Stellen enge Verwandtschaft mit der Karatepe-Inschrift aufweist.⁶ Sie befindet sich auf den Fragmenten eines von zwei Stieren gezogenen Götterwagens, der als Sockel einer 1,9 Meter hohen Götterstatue diente. Das Stück wurde im Jahr 1997 in Çineköy gefunden, ungefähr dreißig Kilometer südlich von Adana. Es wurde wohl schon im Altertum dorthin verschleppt. Auch diese Inschrift spricht von einem »Diener des Baal« (phönizisch *bd b'l*), dieses Mal ist das der König Warikas, ein auch sonst noch genannter König der

Danuna. Luwisch wird er dort nicht »Diener des Ba'al«, sondern DEUS.TONITRUS-*hu-ta-sa* SERVUS-*ta-sa* »Diener des Tarhunzas« genannt, das heißt der des luwischen Wettergottes. Darüber hinaus ist er hier wie dort »der vom Sonnengott Gesegnete«, was im Phönizischen unterbleibt. Warum das so ist, entzieht sich unserer Kenntnis, denn es wäre ein Leichtes gewesen, den Namen des Sonnengottes Šapš hier neben dem des Ba'al einzusetzen. Aber die Vorstellungen der Verfasser der Inschriften waren offenbar andere, denn in der eingangs zitierten Phrase erscheint ja im Luwischen der Sonnengott dort, wo im Phönizischen der Ba'al, also ein Wettergott steht.

Awariku – König der Danuna

Der Passus der Karatepe-Inschrift »den Awariku stark machte, der König der Danuna«, phönizisch *š 'dr 'wrk mlk dnnym*, ist anscheinend unproblematisch, enthält aber allerlei interessante Informationen. Auch der Name des Königs, Luwisch *á-wa/i-ri-i-ka-sá*, erscheint wieder in der Çineköy-Inschrift, hier allerdings im Luwischen etwas ergänzt, sicher aber ohne das anlautende *a-*, so wie dort auch der phönizische Text beginnt mit *'nk w*[...], »Ich, Wa[rikas...]«, so dass wir eine Namensform **Warikas* neben *Awarikas* tolerieren müssen. Es ist allgemein akzeptiert, dass dieser Mann identisch ist mit dem *Ú-ri(-ia)-ik-ku/ki*, der erstmals von Tiglatpileser III. (744–727) in den Annalen des Jahres 738 unter den Tributären genannt wird.⁷ Er steht dort an sechster Stelle nach Tubi'ilu von Tyros, Šipiṭ-Baal von Byblos und vor Pisiri(s) von Karkemiš, Eni-ilu von Hamat, Panamuwa von Sam'al als »der vom Lande Que«. Phönizisch und in unklarem Zusammenhang, aber nach einem »König von Assur«, wird er auch auf der Stele von Hasanbeyli genannt.⁸ Später tritt ein Mann dieses Namens unter Sargon II. (721–705) auf. In einem berühmten Brief an den Statthalter in Que begrüßt der König die Nachricht, dass Mita von Mušku dem Statthalter vierzehn Gesandte ausgeliefert hat, die von Urikki, das heißt wohl unserem Warikas, nach Urartu, damals dem Erzfeind Assyriens, geschickt worden waren.⁹ Daraus kann man doch nur schließen, dass Urikki zur Gegenpartei gehört, eine Allianz gegen Assyrien schmieden will. Deshalb berührt es seltsam, dass in der Çineköy-Inschrift ausdrücklich gesagt wird: »Und der König [von Assur und] das ganze Haus von Assur wurde mir Vater und Mutter. Und die Danuna und die Assyrer wurden zu einem (gemeinsamen) Haus.«¹⁰ Das kann ja nichts Anderes heißen, als dass zwischen den Assyrern und den Danuna bestes Einvernehmen herrscht. Nun liegen zwischen der Unterwerfung unter Tiglatpileser und dem Brief Sargons, von dem angenommen wird, dass er etwa 715 (oder 709) geschrieben

wurde, ungefähr dreiundzwanzig (oder gar neunundzwanzig) Jahre, in denen sich Urikki sehr wohl von einem Parteigänger zu einem Gegner Assyriens hat entwickeln können, denn die Koalitionen wechselten damals sehr schnell.

Fraglich ist, ob es sich bei Urikki/Awariku um einen Eigennamen oder um einen dynastischen Namen handelt. Es ist jedenfalls auffällig, dass in einer phönizischen Inschrift, die vor geraumer Zeit am Cebelireis Dağı, ungefähr fünfzehn Kilometer östlich von Alanya im Rauhen Kilikien gefunden wurde¹¹ und die aus paläographischen Gründen in die zweite Hälfte des 7. Jahrhunderts datiert wird, nicht nur in Zeile 8 ein König (A)warikku (*wryk*) genannt wird, sondern auch ein Ort namens Warikliya (*wrykly* Zeile 3), dessen Name vielleicht auch mit dem König(shaus) zu verbinden ist. Es ist ja nicht übermäßig wahrscheinlich, dass der Urikki von Que länger als ein halbes Jahrhundert auf dem Thron saß. Hinzu kommt, dass die Gründung von Mopsuestia von Plinius¹² dem Mopsos, Sohn der Manto und des Rhakios, zugeschrieben wird, wofür bereits Forlanini eine Ableitung von *Wrakios > Rhakios vorgeschlagen hat,¹³ was wohl wieder auf unseren Warikas zurückgeht.

Es lohnt sich, noch einen weiteren Blick auf die Çineköy-Inschrift zu werfen. Der Text ist in all seiner Kürze sehr formelhaft und enthält fast nur Sätzen, die auch in der sehr viel längeren Karatepe-Inschrift – dort sogar stark redundant – erscheinen. So »[erweiterte (Wariku)] das Haus des Landes der Ebe[ne von Adana durch die Gnade] des Baal und durch die Gnade der Göt[ter...]«, eine Formel, die in der Karatepe-Inschrift mehrmals erscheint.¹⁴ Weiter heißt es: »Ich fügte auch Pferd [zu Pferd und He]er zu Heer«, in Karatepe lediglich etwas erweitert: »Ich fügte Pferd zu Pferd und Schild zu Schild und Heer zu Heer«. Auch heißt es in Çineköy: »Und ich baute Festungen im Aufgang der Sonne acht und im Untergang der Sonne si[eben] und es waren fünfzehn«; bei Azatiwada etwas weniger präzis: »Und ich baute an jenen Orten Befestigungen für sie, die Danuna, zur Wohnung in der Ruhe ihres Herzens.«¹⁵ Und auch die Formel von »Behagen und Wohlsein« der Bewohner der Ebene von Adana kehrt ganz ähnlich mit der Formel »Ruhe, Heil, Sättigung und [alles] Wohlsein« in Çineköy wieder. Der Schluss ist eigentlich unabweislich, dass ein und derselbe Schreiber hier am Werk gewesen sein muss, also das von Azatiwada behauptete Vertrauensverhältnis zwischen dem König und seinem Statthalter – wenn wir Azatiwada so verstehen wollen – auch in der Realität bestand.

Danuna – die Leute von Adana

Mehrfach wird dieser Awariku/Urikki »König der Danuna« genannt, und auch Azatiwada vom Karatepe widmet seine ganze Fürsorge den Danuna: »Ba'al machte mich zum Vater und zur Mutter für die Danuna. Ich ließ die Danuna aufleben«; »in meinen Tagen hatten die Danuna alles Gute und Behagen und Wohlsein«; »nie war es für die Danuna Nacht in meinen Tagen«¹⁶ – also eine fast übertriebene Fürsorglichkeit. Wir hören von dieser Völkerschaft übrigens schon ungefähr hundert Jahre früher, denn der König Kulamuwa des Kleinstaates Sam'al, der um 825 v.Chr. regierte, sagt in seiner phönizischen Inschrift:¹⁷ »Und der König der Danuna war mächtig über mich, ich aber mietete gegen ihn den König von Assur.« Hier ist also von einer Allianz zwischen den Assyriern – es muss sich dabei um Salmanassar III. (858–824) handeln – und dem nordsyrischen Aramäer mit luwischem Namen die Rede, dessen Residenz jenseits des Amanus-Gebirges, aber nicht sehr weit von Kilikien entfernt, lag. Vom Karatepe nach Sam'al sind es in Luftlinie ungefähr vierzig Kilometer! Jedenfalls ist die zuerst von E. Laroche vorgeschlagene und begründete Deutung des Namens¹⁸ der Danuna, phönizisch *dnnym*, luwisch á-TANA-wá/i-za(URBS), als »Leute von Adana« heute allgemein akzeptiert. Der König Awariku/Wariku herrschte also über die Ebene von Adana. Ob er seine Residenz auch in Adana hatte, oder – wie wenig später der assyrische Statthalter von Hilakku/Kilikien – in Tarsus, wissen wir nicht.

Schon bisher waren verschiedentlich Spekulationen laut geworden, die die Danuna mit den Danäern der griechischen Überlieferung gleichzusetzen versuchten. Dabei zeigte sich allerdings schnell, dass man damit von Homer weg und in frühere Zeiten kommen würde. Denn bereits aus der Amarna-Korrespondenz der Pharaonen Amenophis III. und IV. (1388–1334) sind Danuna bekannt:¹⁹ Abimilki von Tyros (ca. 1350 v.Chr.) weiß im Brief EA 151 dem Pharao Amenophis III. zu berichten, dass »der König des Landes Danuna (KUR *da-nu-na*) gestorben sei«, sein Bruder ihm auf dem Thron folgte; es (dort) ruhig geblieben sei. Dass es sich dabei bereits um das Land der Ebene von Adana handelte wird dadurch wahrscheinlich, dass gleich darauf von Ugarit berichtet wird und von Hethitern, also der Blick von Osten nach Westen schweift. In einer Ortsnamenliste Amenophis' III. erscheint Danaja als eine Region auf der Peloponnes, und schließlich werden *dnw* (Danawa) unter den Seevölkern genannt, die Ramses III. in der Schlacht bei Pelusium (1187 v.Chr.) erfolgreich bekämpfte und denen er damit den Weg nach Ägypten versperrte. Wir haben es also mit einer Ethnie zu tun, die möglicherweise bereits in der zweiten Hälfte des 2. Jahrtausends im öst-

lichen Mittelmeerraum beheimatet war und dann wahrscheinlich im Zuge der Umwälzungen des so genannten Seevölkersturmes auch in Kilikien Fuß fasste.

Danuna und Achäer

Die Inschrift von Çineköy hat dem nun noch eine interessante Facette zugefügt: Heißt es im phönizischen Text Zeile 9f. »... und die Danunim (*dnnym*) und die Assyrer (*šrym*) wurden zu einem einzigen Haus«, so hat der hieroglyphenluwische Text *hi-ia-wa/i-sa-ḫa-wa/i*(URBS) *su-ra/i-ia-sa-ḫa*(URBS), das heißt anstelle von Danunim stehen Ḫiyawa. Das ist höchstwahrscheinlich identisch mit Aḫḫiyawa, so wie Suraya identisch ist mit Aššuraya. Mit anderen Worten: Der Text kennt die Achäer als Synonym zu Danäer, die ja ihrerseits Adanäer sind, so dass die Verbindung der beiden Begriffe, wie sie etwa in der Ilias erscheint, schon alte Wurzeln hat. Damit wird eine bereits 1996 von M. Forlanini geäußerte Vermutung aufs Beste bestätigt.

Ein Weiteres ist anzuführen. In der Karatepe-Inschrift rühmt sich Azatiwada, dass er »böse Menschen« unterworfen habe, »die dem Hause MPŠ nicht untertan gewesen waren«. In der Çineköy-Inschrift aber stellt (A)wariku/Urikki fest, dass er »(zum) Geschlecht von MPŠ« (phönizisch *mpš*, hier.-luw. [*mu-ka*]-*sa-sa*) gehöre.²⁰ Schon bald war erkannt worden, dass es sich bei *mpš* um das keilschriftlich überlieferte *Mu-uk-šu-uš* handelt, in griechischer Tradition Moxos oder Mopsos, Gründer der Städte Mopsuestia, Klaros und Mallos. Erneut werden wir aber chronologisch weiter zurückgewiesen. Die oben zitierte keilschriftliche Nennung geschieht im Madduwatas-Text, der wohl ins 12. Jahrhundert gehört. Und in der Form *mo-go-so* ist der Name auch schon in Linear-B Texten aus Knossos und Pylos belegt. Das ist wieder ein Hinweis darauf, dass es sich bei diesen »Griechen« eigentlich um Mykener handelt und dass ein sich über fast ein halbes Jahrtausend erstreckender Zusammenhang besteht, der jedenfalls etwas mit der großen Völkerbewegung zu tun hat, die im so genannten »Dunklen Zeitalter« erfolgte.

Kein Sanduarri auf dem Karatepe

Ehe ich auf weitere Konsequenzen eingehe, sind noch einige Details nachzutragen, die nicht ohne weiterreichende Konsequenzen sind. Es gibt auf dem Karatepe neben den bereits genannten Inschriften noch Fragmente von Orthostaten, die wahrscheinlich – aus paläographischen Gründen – etwas jünger sind, als die übrigen Texte. Die phönizischen Stücke lassen sich zu fünf, zum Teil sehr bruchstückhaften Zeilen zusammensetzen. Diese lassen erkennen, dass es sich um die Bauinschrift

von mehreren Personen handelte, die offensichtlich die Festung erneuerten oder erweiterten. Leider sind die Eigennamen, die darin vorzukommen scheinen, weitgehend unverständlich. Doch scheint ein *Kulapiyas vorzukommen, ein luwischer Name.

Auch vom hieroglyphen-luwischen Text gibt es einige Fragmente, die nicht den Text der Bilingue enthalten, von Azatiwada in der dritten Person sprechen; zudem nennen sie – so »Karatepe 3« – einen »River-Lord«, dessen Name vielleicht mit ¹sa-[] begann und als Sohn eines (M)ukatalas bezeichnet wird. Das führte zu ziemlich weitreichenden Spekulationen. Der assyrische König Asarhaddon (680–669) berichtet im Zusammenhang mit seinem Feldzug des Jahres 677/6 nach Westen:²¹

Und Sanduarri, der König von Kundu und Sissû, ein frecher Feind, der meine Herrschaft nicht fürchtete und den die Götter verlassen hatten, vertraute auf das unzugängliche Gebirge. Er und Abdi-Milkutti, der König von Sidon, taten sich zu gegenseitiger Hilfeleistung zusammen und schwuren einander bei ihren Göttern Treue. Sie vertrauten auf ihre eigene Kraft, ich aber vertraute auf Assur, Sin, Šamaš, Bel und Nabû schloss ihn ein, holte ihn wie einen Vogel aus dem Gebirge und schlug ihm den Kopf ab. Im Tišri den Kopf des Abdi-Milkutti, im Adar den Kopf des Sanduarri.

Schon J. D. Hawkins, der Bearbeiter der hieroglyphen-luwischen Inschriften, konnte der Versuchung nicht widerstehen, Sanduarri auf dem Karatepe zu finden.²² In diesem Fall hätten wir endlich einen chronologischen Fixpunkt – eventuell sogar für die Aufgabe der Festung. In der Folge wurde dann Sanduarri sogar für den Nachfolger Azatiwadass gehalten. Auch scheint sich die Allianz Abdimilkutti von Sidon – Sanduarri von Kundu und Sissû ja insofern dazu zu fügen, als sich dadurch zumindest die Verwendung von phönizischer Schrift und Sprache auf dem Karatepe erklärt. Trotzdem steht die Hypothese auf recht wackligen Beinen. Denn zumindest die phönizische Version der *Separate Inscription*, wenn sie denn ein Paralleltext sein sollte, enthält keinen Namen, der mit Sanduarri übereinstimmt. Vielmehr legt die noch erhaltene Endung des Namens *w-wl'[] jnmš* einen luwischen Namen nahe.²³ Außerdem trägt der Mann im phönizischen Text den Titel *h-mskr*, was man – in Analogie zu hebräisch²⁴ *mzkr* – als »Herold« übersetzen könnte. Jedenfalls ist hier kein Platz für einen »König« von Kundu und Sissû, auch wenn man die beiden Städte wahrscheinlich zu Recht mit Kyinda und Sision (heute Kozan) identifiziert, die nordwestlich des Karatepe im Gebirge liegen. Schließlich hatte ich oben bereits darauf verwiesen, dass die Bergfestung Karatepe offenbar nicht durch eine krie-

gerische Handlung zugrunde ging. Das wäre jedoch sicher der Fall gewesen, wenn Asarhaddon sie im Jahr 677 hätte erobern müssen. Allerdings kann sie natürlich – aus uns nicht bekannten Gründen – von den assyrischen Truppen umgangen und dann kampfflos geräumt worden sein.

Der historische Kontext des Karatepe

Wenn wir auf die eingangs gestellte Frage »In welchen historischen Kontext gehört die Festung und wie ist ihr Erbauer Azatiwada einzuordnen?« zurückkommen, so ist sie heute noch nicht präzise zu beantworten. Es ist sehr wahrscheinlich, dass die Festung zur Zeit des Urikki/Awariku, König der Danuna, das heißt um 740 v. Chr. errichtet wurde. Ihr Erbauer Azatiwada, der ihr auch gleichzeitig den Namen gab, stand in einem nicht exakt zu bestimmenden Verhältnis zu Urikki/Awariku; er muss dann so lange an der Macht gewesen sein, dass er die umfangreichen Baumaßnahmen auf dem Berg und die Ausarbeitung der Reliefs vornehmen konnte. Er muss ferner ein beträchtliches Einkommen gehabt haben, sonst hätte er die Bauleute und die Steinmetze nicht bezahlen können. Vielleicht kamen diese Einnahmen von Zöllen, die er auf die Waren legte, die auf der Handelsroute von Adana nach Inneranatolien am Karatepe vorbei transportiert wurden.²⁵ Das ist wahrscheinlich, weil Azatiwada in seiner Inschrift ja ausdrücklich darauf hinweist, dass er für Sicherheit der Wege sorgte.²⁶

Hier können wir die zweite Frage anschließen: »was veranlasste Azatiwada die langen Inschriften sowohl in hieroglyphenhethitischer (luwischer) als auch phönizischer Schrift und Sprache abfassen und einmeißeln zu lassen?« Nach wie vor können wir nur Vermutungen äußern. Jedenfalls trat Azatiwada damit in die Fußstapfen seines Herren Urikki/Awariku, der die Çineköy-Inschrift ebenfalls zweisprachig abfassen ließ. Phönizische Schrift und Sprache verwendet bereits um 825 v. Chr. der schon genannte König Kulamuwa von Sam'al, auch wenn er – nach seinem Namen zu schließen – seiner Herkunft nach ein Luwier war. Die phönizische Sprache scheint sich zusammen mit der phönizischen Schrift also schon im neunten Jahrhundert in Nordostsyrien und wenig später auch in Kilikien verbreitet zu haben und hatte offenbar eine zeitlang eine – vielleicht kultisch begründete – Vorrangstellung. Denn nur so ist es zu erklären, dass in Çineköy die phönizische Inschrift frontal, direkt vor der Gottheit Kura²⁷ angebracht ist und dass auf dem Karatepe die Inschrift auf der Statue des zentralen Gottes Ba'al KRNTRYŠ nur phönizisch ist. So ist wohl auch noch die Verwendung des Phönizischen in der Belehnungsurkunde vom Cebelireis Dağı

erklärbar, wo wahrscheinlich auch von einem Schwur beim phönizischen Gott Kura gesprochen wird.²⁸ Auf dem Karatepe mag noch die Überlegung hinzugekommen sein, dass es damit durchreisenden phönizischen Kaufleuten möglich war, die Texte zu lesen.

Die Reliefs vom Karatepe

Nach diesen Bemerkungen zu den Texten nun einige Worte zu den Reliefs vom Karatepe. Es ist schon sehr überraschend, dass die Bergfestung eines Mannes, der nicht einmal selbst König gewesen ist, so aufwändig geschmückt war. Wenn wir davon ausgehen, dass dies der Repräsentation seines hauptsächlichen Bewohners galt, so muss Azatiwada ein besonderes Geltungsbedürfnis gehabt haben. Das unterstreichen ja auch seine Inschriften, die von einem nicht geringen Selbstbewußtsein zeugen, etwa wenn er davon spricht, dass es zu seiner Zeit »keine Nacht gab für die Danuna«.²⁹

Aufgrund stilistischer Merkmale lässt sich feststellen, dass zwei »Werkstätten« mit der Ausführung der Reliefs beauftragt waren. Das ist an den Gesichtern der Menschen leicht erkennbar. Sie werden zwar alle im Profil gezeigt, sind aber von der einen Werkstatt mit schmalem und waagerechtem Mund, von der anderen mit wulstigem Mund und weit herabgezogener Nase dargestellt. Es ist auch auffällig, dass viele der männlichen Figuren, auch wenn sie Götter repräsentieren, bartlos dargestellt sind. In Assyrien wäre das im Allgemeinen ein Zeichen dafür, dass es sich um Eunuchen handelt, keinesfalls aber um Götter und hohe Würdenträger. Während die Inschriften, zumindest die phönizischen, recht sauber und regelmäßig ausgeführt worden sind, fällt bei den Reliefs die im Vergleich zu ähnlichen Reliefs – etwa in Karkemisch oder Tall Halaf – recht wenig sorgfältige Bearbeitung beziehungsweise die künstlerische Unzulänglichkeit auf. Das Ganze wirkt ausgesprochen provinziell. Es hat auch den Anschein, als ob manche der Reliefplatten nicht fertig geworden sind. Es fehlt mehrfach die Binnenzeichnung, zum Beispiel die der Gewänder, und es stehen neben verhältnismäßig plastischen Darstellungen solche, die ganz flach sind, eigentlich nur mehr die Umrisse angeben. Die Ausgräber sind der Ansicht, dass ein sorgfältig überlegtes Bildprogramm vorliegt,³⁰ doch lässt ein genaueres Hinsehen daran zweifeln. Das soll hier nicht weiter ausgeführt werden. Für unsere Fragestellungen ist es vor allem wichtig zu wissen, aus welchem kulturellen Umfeld die Reliefs stammen, was sie uns über die Motive des Auftraggebers und die möglichen Wirkungen auf Besucher erkennen lassen.

Konventionell, das heißt in den Kontext von nahegelegenen Residenzen wie Sakceğözü, Sam'al/ Zincirli, Maraş und auch Ain Dara gehörig,

sind zunächst die Torlöwen und auch die Sphingen. Dass diese Art Torlöwen keine spezifisch phönizische oder aramäische Gattung war, wird einmal klar durch die berühmten Löwen des einen Stadttors von Hattuša/ Boghazköy, aber auch durch phönizische Löwen, die in einer ganz anderen Gegend des Mittelmeeres, in Pozo Moro, in der Provinz Albacete der iberischen Halbinsel gefunden wurden – in ein Grabmonument verbaut, das auch sonst phönizischen Einfluß verrät.³¹

Dort findet sich auch, nun aber überaus stark verfremdet, eine Bankettszene, die zumindest Anklänge an eine Szene hat, die auf dem Karatepe gut erhalten ist.³² Der Herrscher sitzt auf dem Thron mit Fußschemel vor seinem festlich gedeckten Tisch, wird von Dienern, die ihm auch Luft zufächeln, mit Speisen und Getränken versorgt; im Hintergrund spielt eine Kapelle. Dass es sich nicht um eine fröhliche Party, sondern um eine kultische Mahlzeit handelt, macht das untere Register klar. Hier werden ein Stier und ein Capride als Opfertiere herangeführt – ganz entsprechend dem phönizischen Text auf dem Götterbild: »Das Schlachtopfer, das er darbrachte ...: Als Jahropfer ein Rind und zur Zeit des Pflügens 1 Schaf und zur Erntezeit ebenfalls 1 Schaf.«³³

Darstellungen solcher kultischen Mahlzeiten gibt es im Alten Orient schon lange. Ikonographisch verwandt sind solche aus Sam'al und aus Karkemisch. Dass diese Reliefs gerade an prominenter Stelle, das heißt am Zugang zum Südtor zu finden sind, ist wohl kein Zufall, sondern steht im Zusammenhang mit dem Götterbild des Ba'al KRNTRYŠ, das nicht weit entfernt von der Torkammer des Südtors aufgestellt war.

Es ist durchaus auffällig, dass zwar thematisch manche der Reliefs vom Karatepe um kultische Szenen kreisen, dass aber recht viele Darstellungen profanen Inhalts zu sein scheinen. Es mag ja sein, dass auch diese Themen zuweilen einen religiösen Hintergrund haben. Doch das ist schwer zu beweisen, da hier wichtige Charakteristika altorientalischer religiöser Ikonographie fehlen. Wenn es sonst im Alten Orient üblich ist, die Götter durch Hörnermützen zu kennzeichnen, so fehlt dieses Merkmal auf dem Karatepe völlig. Deshalb ist es natürlich nicht leicht, immer eine sichere Entscheidung zu treffen, mit wem man es gerade zu tun hat. Zweifel sind häufig angebracht. Es fällt mir schwer, mit den Bearbeitern der Publikation darin übereinzustimmen, dass Darstellungen von Personen, die die Reliefplatte an Höhe ausfüllen, Götter sein müssen, solche kleinerer Figuren aber Menschen.

Von den sechsundzwanzig Reliefplatten des Nordtores *in situ* sind immerhin sechzehn sicher profanen Inhalts; von den siebzehn Reliefplatten des Südtors *in situ* mindestens elf. Das zeigt, dass die in unserer Deutung »profanen« Darstellungen in der Überzahl sind. Damit ist wohl auch gesagt, dass die ganze Anlage der Burg weniger eine kultische als

eine profane Konnotation hatte. Inhaltlich überwiegen dabei die Darstellungen von Kriegern und von Jagden, was natürlich Rückschlüsse auf das gesamte Umfeld der Siedlung und ihrer Bewohner zulässt, die uns nicht überraschen. Die Region war militärisch bedroht; auch Azatiwada spricht ja von »bösen Menschen, Bandenführern, von denen keiner dem Hause Mopsos untertan war.«³⁴ Und andererseits gehörte zum Bergland auch die Jagd, die eine wichtige Nahrungsergänzung lieferte. Charakteristisch ist auch, dass Frauen so gut wie gar nicht erscheinen – auch wenn in der Inschrift von Frauen gesprochen wird, die mit der Spindel in der Hand auf Wegen gehen konnten, die zuvor wegen der Räuber unpassierbar waren.

Hier gibt es allerdings eine Ausnahme: Eine Reliefplatte zeigt eine Frau, in diesem Falle sicher eine Göttin, die einem kleinen Menschen ihre Brust reicht³⁵ – ein Thema, das eine uralte mesopotamische Tradition hat, das aber auch in Ägypten gut belegt ist. Viele Herrscher rühmen sich, dass sie mit der Milch ihrer göttlichen Mutter gesäugt wurden. So haben wir es hier mit einem Topos zu tun, der auch und vor allem im Kontext der Levante seinen bildlichen Ausdruck gefunden hat. Das belegt unter anderem eine in Praeneste gefundene phönizische Silberschale, die eine ägyptische Göttin in einem Lotusbusch zeigt, die ganz ähnlich wie die Göttin vom Karatepe den kleinen König umarmt.³⁶ Es sei nicht verschwiegen, dass die auf der Reliefplatte vom Karatepe zu der Szene gehörige Palme zu der Vermutung geführt hat, dass es sich um Leto mit ihrem Sohn Apollo handelt, zumal eine kleinasiatische Herkunft des Apollo wahrscheinlich ist. Daraus ergeben sich eventuell noch weitere Konsequenzen. Ein phönizischer Gott Rašap beziehungsweise Rešep wird mit einem Epitheton als Rašap-šiporim, wohl »Rašap der Ziegenböcke« – oder »der Vögel« – auch in der phönizischen Inschrift genannt, entspricht dem luwischen Runzas. Nun hat Rašap Eigenschaften, die sich mit denen des griechischen Apollo erstaunlich weit decken. Auch er ist ein Gott, der Seuchen bringt; auch hat er Pfeil und Bogen als seine Waffen – und in einer bilinguen Inschrift aus Idalion auf Zypern³⁷ wird ein Rašap-*mkl* griechisch mit dem Apollon Amyklai verglichen.

Das führt uns zu einem weiteren interessanten Detail der Karatepeinschriften, wofür gerade eine überraschende Lösung vorgeschlagen wurde. Das Götterbild, das sich gleich hinter dem Südtor befindet, trägt bekanntlich eine phönizische Inschrift in vier Kolumnen. Diese Inschrift besagt zweifelsfrei, dass es sich um das Bild eines Ba'al handelt, der den sonst nicht belegten Beinamen *krntrš* trägt. Im hieroglyphen-luwischen Text der Bilinguen steht dafür immer der Name des Wettergottes Tarhunt/Tarhunzas, der noch speziell als »der gesegnete« bezeichnet

wird. Nun ist Tarhunzas zweifellos ein Wettergott, wenn er auch zum Beispiel in dem Felsrelief von Ivriz³⁸ als Vegetationsgott erscheint. Der Wettergott trägt üblicherweise eine Keule, griechisch KOPYNH, was tatsächlich phönizisch *krn* entsprechen könnte – wenn man die unbehauchte Form der Tenues *k* zugrunde legt, die schon für das 7. Jahrhundert v. Chr. belegt ist.³⁹

Der ganze Name ließe sich als *KOPYNHHTHPIOΣ wiedergeben, was dann etwa »der mit der Keule« bedeutet. Auch der Auslaut macht keine Probleme, wie das die Beispiele MTS für Mitas, MPŠ für Mopsos und andere belegen. Dieser Vorschlag von Philip C. Schmitz⁴⁰ ist auf den ersten Blick sehr verlockend, auch wenn es verwunderlich wäre, wenn ein phönizischer Gott schon im 8./7. Jahrhundert v. Chr. ein griechisches Epitheton tragen sollte. Im Allgemeinen wird ja vermutet, dass im Bereich der Religion alle Kulturen besonders konservativ eingestellt sind, also auch fremde/fremdsprachige Götternamen erst im Gefolge eines langen Akkulturationsprozesses übernommen werden. Das kann hier aber keinesfalls vorausgesetzt werden. Außerdem würde man sich wünschen, dass die Gottheit auf dem Karatepe auch seinem Namen entsprechend mit einer Keule dargestellt wäre. Davon ist nichts erhalten, allerdings »... hält ... die rechte (Hand) wohl einen Stab, der sich im Bruch des Gewandes nach unten hin deutlich abzeichnet.«⁴¹ Das könnte sehr wohl der Rest einer Keule (oder eines Blitzbündels) gewesen sein; auch das Relief aus dem Nordtor links zeigt einen Gott mit Lanze, Schwert und Keule.⁴² Trotzdem ist diese Deutung wohl im Gefolge der Argumentation von Lawson Younger⁴³ zu verwerfen, da wir es bei KRNTRYŠ mit hoher Wahrscheinlichkeit mit einer Gottheit zu tun haben, deren Name das Element Kur(r)a enthält; das bezeichnet – wie oben schon gesagt – den Gott der Dynastie des Urikki/Awariku. Dazu passt ferner, dass die Figur des Gottes auf dem von Stieren gezogenen Wagen von Çineköy ikonographisch ganz nahe der des Gottes vom Karatepe verwandt zu sein scheint. Allerdings gibt es bisher für das Namenselement *-ntryš* keine befriedigende Deutung.

Schließlich ist noch ein Relief zu betrachten, das von Anfang an die Aufmerksamkeit auf sich gezogen hat: Die Schiffszene in der nördlichen Torkammer.⁴⁴ Sie zeigt eindeutig ein Kriegsschiff mit Rammsporn und Takelage, das sich auf dem offenen Meere befindet. Unter seinem Kiel schwimmen zwei tote Krieger, außerdem noch acht Fische, die im *horror vacui* den ganzen unteren Teil des Reliefs ausfüllen. Man hat bereits die Ähnlichkeit des Typs mit ägäischen Schiffen des achten Jahrhunderts v. Chr. beobachtet. Dabei überrascht allerdings, dass sich eine solche Darstellung auf einer Bergfestung findet, die ungefähr fünfundvierzig Kilometer von der Küste entfernt und am Rande des Gebirges

liegt. Es ist auch nicht wahrscheinlich, dass damals Schiffe den Ceyhan mit seinem starken Gefälle und seinen Untiefen aufwärts bis in die Gegend des Karatepe gekommen sind. Außerdem handelt es sich eben um ein Hochsee- und nicht um ein Binnenseeschiff. Folglich muss der Künstler, der das Relief schuf, das Motiv mitgebracht haben. Das spricht – neben bereits genannten Indizien – für Herkunft wenigstens einiger der Bildhauer aus Phönizien.

Resümee

Versuchen wir, aufgrund der geschilderten Evidenzen auf die oben gestellten Fragen eine Antwort zu geben, so bleibt auch diese Antwort in vielen Punkten vorläufig.

Die Reliefs der Torkammern stehen weithin in enger Beziehung zu vergleichbaren Reliefs in den aramäischen Fürstensitzen der Levante, gehören also klar in deren kulturelles Umfeld. Sie haben allerdings besondere Schwerpunkte in Kriegs- und Jagdszenen, die sie offenbar dem Milieu der kilikischen Bergwelt entnehmen. Andererseits sind einzelne Darstellungen zu finden, die auf einen phönizischen Einfluss hindeuten. Die Motive wurden den Künstlern wohl über Werke der Kleinkunst, zum Beispiel Elfenbeinschnitzereien, bekannt. Falls die Bildhauer selbst von der Levante kamen, was wir aus Mangel an Vergleichsmaterial aus dieser Region nicht nachprüfen können, so dürften sie ihren Motivschatz und ihre Musterbücher von dort importiert haben. Wenn das Bildprogramm tatsächlich geplant war – was mir durchaus zweifelhaft ist – so ist jedenfalls die Mischung von eigenständigen und sehr lokalen Motiven und solchen levantinischen Ursprungs aufschlussreich. Die Gedankenwelt, die sie bekundet, ist ganz stark dem Alten Orient – in einer deutlich anatolischen Ausprägung – verhaftet, nicht etwa der Ägäis! Dem Besucher wurde durch die Torkammern ein Fürst nahegebracht, der auch kultische Dienste zu verrichten wusste; er sah aber den Schwerpunkt seiner Betätigung vor allem im Krieg und auf der Jagd und dokumentierte dies auch eindringlich.

Dieser Mann verehrte in seiner Bergfestung eine Gottheit, die andernorts in Anatolien und Kilikien nicht bekannt ist. Deren Bildungselement *kr-* erinnert aber an den Gott Kur(r)a-, der jedenfalls levantinischen Ursprungs ist. Auf diese Region verweisen auch verschiedene Themen der Reliefs, mit denen die beiden Torkammern der Festung geschmückt waren. Allerdings haben sie in ihrer künstlerischen Ausführung durchaus provinziellen Charakter.

Stärker noch als die Inschriften weisen die Reliefs aufs Meer und auf die Levante, im Speziellen auf Phönizien. Die Inschriften vom Karatepe,

jetzt auch diejenige von Çineköy, von Hasanbeyli und von Incirli⁴⁵ betonen die kulturelle Prädominanz des Phönizischen, die wohl mit der Einführung des phönizischen Alphabets einherging und erst allmählich vom Aramäischen abgelöst wurde. Und diese kulturelle Verbindung zu Phönizien dauerte in Kilikien fort, da sowohl Warpalawas/ Urpalla von Tuḫana/Tyana in Ivriz um 715 v. Chr. dieses Idiom neben dem Luwischen gebraucht⁴⁶ als auch die wohl noch etwas jüngere Inschrift von Cebelreis Dağı, die ausschließlich in phönizischer Schrift und Sprache abgefasst ist. Auf dem Karatepe hatte das Phönizische wohl auch deshalb einen besonderen Stellenwert, der sich in drei – gleichlautenden – Inschriften auf Orthostaten und auf der Götterstatue manifestiert, weil die Burg an beherrschender Stelle an einer Handelsstrasse lag. Diese führte von der Hafenstadt Adana aus über das Taurusgebirge nach Inneranatolien und wurde vermutlich auch von phönizischen Händlern genutzt.

Der Burgherr Azatiwada hatte aufgrund dieser strategisch ausgezeichneten Lage seiner Festung ein gesichertes und wahrscheinlich nicht unbeträchtliches Einkommen, das es ihm ermöglichte, sein Bau- und Dekorationsprogramm von fremden Künstlern ausführen zu lassen. Politisch war er, entgegen seinen wohltonenden Worten, seinem Herren Urikku/Warikas untertan, der seinerseits in Que/Kilikien und im östlich angrenzenden Gebiet von Sam'al und Gurgum, und gestützt auf die Bewohner der Ebene von Adana, eine durchaus selbständige Politik mit wechselnden Koalitionen betreiben konnte. Zeitweilig konnte er sich sogar rühmen, dem »Haus Assur« eng verbunden zu sein. Davon sagt Azatiwada nichts, war aber wohl politisch nicht selbständig genug, um eine eigene Position einzunehmen. Dafür spricht letztlich auch, dass der Gott Tarḫunzas/Ba'al Kura – nach dem Monument von Çineköy – sowohl in Adana als auch auf dem Karatepe verehrt wurde, dort allerdings mit einem uns noch unklaren Epitheton.

So wenig wir über den Aufstieg des Azatiwada erfahren, so wenig schließlich auch über seinen Abstieg. Es kann nur vermutet werden, dass er gemeinsam mit seinem Oberherren abtreten und seine Bergfestung kampfflos räumen musste. Das geschah spätestens während der Regierung des Assyrerkönigs Sargon II., das heißt am Ende des achten Jahrhunderts v. Chr. Erst mit der Entdeckung des Karatepe-Aslantaş wurde er nach ungefähr zweitausendsiebenhundert Jahren aus seinem Dornröschenschlaf geweckt und gestattet uns einen kurzen Einblick in die vielschichtigen Beziehungen Kilikiens zu Assyrien, Sam'al und Gurgum im Osten, der Levante im Süden – aber nicht zur Ägäis oder gar zu Griechenland.

Anmerkungen

- ¹ Dabei beziehe ich mich hauptsächlich auf die phönizisch geschriebenen Texte.
- ² Vgl. dazu Röllig 1998.
- ³ Es handelt sich um den aus mehreren verstreut gefundenen Fragmenten rekonstruierten Text *Separate Inscriptions* Pho/S.I. a in: Hawkins 1999, 68-72 und pl. 106-107, der in der ersten Person Plural abgefasst ist und auch einen sonst unbekanntem Gouverneur Kulapiyas nennt.
- ⁴ Die Identifikation mit dem von Asarhaddon im Jahr 676 hingerichteten Sanduarri von Kundu und Sissu ist nicht mehr als eine Hypothese.
- ⁵ KAI 26 I 1-2.
- ⁶ Tekoğlu/Lemaire 2000.
- ⁷ Tadmor 1994, 89: Ann. 27, 3; 87: Ann. 3, 4; 68, 11.
- ⁸ KAI⁵ Nr. 23 ZEILE 5.
- ⁹ Parpola 1987, Nr. 1; Siehe zuletzt Wittke 2004, 50f. mit Literatur.
- ¹⁰ Im phönizischen Text ZEILE 9-10. Vgl. dazu Lanfranchi 2009.
- ¹¹ Erstveröffentlichung: Mosca/Russell 1987. Zuletzt Röllig 2008 (mit Lit.).
- ¹² Plinius, *Naturalis historia*, 5, 22.
- ¹³ Forlanini 1996.
- ¹⁴ KAI Nr. 26 A I 8; II 6; III 11; vgl. C IV 12.
- ¹⁵ KAI Nr. 26 A I 17.
- ¹⁶ KAI Nr. 26 A I 2-6. II 16.
- ¹⁷ KAI Nr. 24.
- ¹⁸ Laroche 1958.
- ¹⁹ Vgl. zu den ägyptischen Quellen den Beitrag von Breyer in diesem Band.
- ²⁰ Tekoğlu/Lemaire 2000, Phönizisch ZEILE 2, siehe Luwisch § 1.
- ²¹ Borger 1956, 48-50.
- ²² Hawkins 1979, 153-167 u.ö., siehe auch zum Beispiel Winter 1979 bes. 145-149.
- ²³ Man vergleiche die Schreibernamen Masanis beziehungsweise Masanazamis in der fragmentarischen Inschrift Karatepe 4, beziehungsweise Masanazemis und Masana'azmis in der bereits genannten Inschrift vom Cebelireis Dağı. Zur Inschrift vgl. oben Anm. 2.
- ²⁴ Wenn es denn tatsächlich eine Analogie ist, denn die Verwechslung der Zischlaute – stimmloses /s/ anstelle von stimmhaftem /z/ ist ziemlich singulär.
- ²⁵ Zu diesen Routen siehe Desideri/Jasink 1990.
- ²⁶ »Und selbst an Orten, die früher gefürchtet waren, wo (sogar) ein Mann einen Pfad nicht zu gehen wagte, – nun, in meinen Tagen konnte sogar eine Frau dort allein gehen mit (ihren) Spindeln« (KAI 26 A II 4-6).
- ²⁷ Vgl. zuletzt zu diesem Gott Lawson Younger 2009, 1-23; dort zu Çineköy S. 11f., Karatepe S. 12-14.
- ²⁸ Cebelireis-Inschrift (KAI I⁵ Nr. 287) ZEILE 7: »Aber auch den Ba'al Kura ließ er darin (wohl: in Warikliya) wohnen. Und Mitas fluchte einen kräftigen Fluch ...«
- ²⁹ KAI 26 A II 16.

- ³⁰ Çambel/Özyar 2003, S. 123 rechts: »dass es sich um eine durchdachte, bis in Einzelheiten geplante Anordnung der Bildwerke handelt.« S. 125 rechts: »erweist, dass auch hier ein gut durchdachter Plan vorlag...«; S. 127 rechts: »... sich ihre Aufstellung eindeutig nach einem sorgfältig entworfenen Konzept richtete.«
- ³¹ Publiziert von Almagro-Gorbea 1983.
- ³² Çambel/Özyar 2003, Tafel 142-145, vgl. auch Tafel 92f.
- ³³ KAI 26 A III 1f. = C III 4-6.
- ³⁴ KAI 26 A I 15.
- ³⁵ Çambel/Özyar 2003, Tafel 24f.
- ³⁶ Vgl. etwa Harden 1971, 189 Abb. 54 und Çambel/Özyar 2003, Abb. 83.
- ³⁷ KAI Nr. 39.
- ³⁸ Abbildung zum Beispiel in Orthmann 1975, Taf. XLIII.
- ³⁹ Friedrich/Röllig/Amadasi Guzzo 1999, § 37.1.
- ⁴⁰ Schmitz, 2009.
- ⁴¹ Çambel/Özyar 2003, 115.
- ⁴² Çambel/Özyar 2003, Tafel 52f.
- ⁴³ Lawson Younger 2009.
- ⁴⁴ NKr 19 = Çambel/Özyar 2003, Tafel 96f.; Siehe dazu Asli Özyar, ebd. 84-89 und Siehe dazu auch den Beitrag von Marion Meyer in diesem Band.
- ⁴⁵ Die phönizische Version der sehr schwer lesbaren Inschrift wurde inzwischen publiziert: St. A. Kaufman, *The Phoenician Inscription of the Incirli Trilingual: A Tentative Reconstruction and Translation*, MAARAV 14/2, 2008, 7-26. Sie bestätigt die Bezeichnung des »Königs der Danuna« - jedenfalls Awarikku, auch wenn der Name nicht erhalten ist, - mit Teilen von Kummuh durch Tiglatpileser III., gehört also in die Zeit des Aufstiegs der Dynastie des Mopsos.
- ⁴⁶ So nach einer noch weitgehend unpublizierten Stele mit zweisprachiger Inschrift im Museum von Ereğli, die im Ivriz-su gefunden wurde. Siehe vorläufig Dinçol 1994.

Literatur

- Almagro-Gorbea 1983 = M. Almagro-Gorbea, *Pozo Moro. Un monumento funerario ibérico orientalizante*, in: *Madridrer Mitteilungen* 24, 1983, 177-293.
- Borger 1956 = R. Borger, *Die Inschriften Asarhaddons, Königs von Assyrien*, *Beih. Archiv für Orientforschung* 9, Graz 1956.
- Çambel/Özyar 2003 = H. Çambel/A. Özyar, *Karatepe – Aslantaş. Azatiwataya. Die Bildwerke*, Mainz 2003.
- Desideri/Jasink 1990 = P. Desideri/A.M. Jasink, *Cilicia. Dall'età di Kizzuwatna alla conquista macedone*, Turin 1990.
- Dinçol 1994 = B. Dinçol, *New Archaeological and Epigraphical Finds from Ivriz: A Preliminary Report*, in: *Tel Aviv* 21, 1994, 117-128.
- Forlanini 1996 = M. Forlanini, *Awariku, un nom dynastique dans le mythe et l'histoire*, in: *Hethitica* 13, 1996, 13-15.

- Friedrich/Röllig/Amadasi Guzzo 1999 = J. Friedrich/W. Röllig/M.G. Amadasi Guzzo. Phönizisch-punische Grammatik. *Analecta Orientalia* 55, Rom 1999.
- Harden 1971 = B. Harden, *The Phoenicians*, Harmondsworth 1971.
- Hawkins 1979 = J.D. Hawkins, Some Historical Problems of the Hieroglyphic Luwian Inscriptions, in: *Anatolian Studies* 29, 1979, 153-167.
- Hawkins 1999 = J.D. Hawkins, *Corpus of Hieroglyphic Luwian Inscriptions Vol. II: H. Çambel, Karatepe-Aslantaş (1999)*.
- KAI = H. Donner/W. Röllig, *Kanaanäische und aramäische Inschriften*, 3 Bde, Wiesbaden 1962–1964/2002.
- Lanfranchi 2009 = G.B. Lanfranchi, A Happy Son of the King of Assyria: Warikas and the Cineköy Bilingual (Cilicia), in: M. Luukko/S. Svärd/R. Mattila (Hgg.), *Of God(s), Trees, Kings, and Scholars*, FS S. Parpola (*Studia Orientalia Fennica* 106), Helsinki 2009, 127-150.
- Laroche 1958 = E. Laroche, Adana et les Danouniens, in: *Syria* 35, 1958, 263-275.
- Lawson Younger 2009 = K. Lawson Younger, Jr., The Deity Kur(r)a in the First Millenium Sources, in: *Journal of Ancient Near Eastern Religion* 9/1, 2009, 1-23.
- Mosca/Russell 1987 = P.G. Mosca/J. Russell, A Phoenician Inscription from Cebel Ires Dağı in Rough Cilicia, in: *Epigraphica Anatolica* 9, 1987, 1-27.
- Orthmann 1975 = W. Orthmann, *Der Alte Orient. Propyläen Kunstgeschichte* Bd. 14, 1975.
- Parpola 1987 = S. Parpola, The Correspondence of Sargon II, *State Archives of Assyria* vol. I, Helsinki 1987.
- Röllig 2008 = W. Röllig, Zur phönizischen Inschrift von Cebelireis Dağı, in: C. Roche (Hg.), *D'Ougarit à Jérusalem*, FS P. Bordreuil, Paris 2008, 51-56.
- Schmitz 2009 = Ph. C. Schmitz, Phoenician KRNTYŠ, Archaic Greek KORYNTHRIO and the Storm God of Aleppo, *Kusato* 2009, 119-160.
- Tadmor 1994 = H. Tadmor, *The Inscriptions of Tiglath-pileser III, King of Assyria*, Jerusalem 1994.
- Tekoğlu/Lemaire 2000 = R. Tekoğlu/A. Lemaire, La bilingue royale louvite-phénicienne de Çineköy, in: *CRAI* Jul./Okt. 2000, 961-1007.
- Winter 1979 = I. Winter, On the Problems of Karatepe: the Reliefs and their Contexte, in: *Anatolian Studies* 29, 1979, 115-151.
- Wittke 2004 = A. Wittke, *Mušker und Phryger. Beihefte zum Tübinger Atlas des Vorderen Orients*, Reihe B Nr.99, Wiesbaden 2004.