

COHEN, YORAM: Taboos and Prohibitions in Hittite Society. A Study of the Hittite Expression *natta āra* (‘not permitted’). (Texte der Hethiter 24). Heidelberg: Universitätsverlag Winter, 2002. XV, 198 S. ISBN 3-8253-1309-3. Preis: € 49,-.

Diese Arbeit ist eine Analyse jener hethitischen Verbote und Vorschriften, die durch den terminus *āra* bzw. dessen negierte Form *natta āra* hervorgehoben werden. Cohen möchte daraus detailliertere Kenntnisse der hethitischen Gesellschaftsstruktur in bestimmten Bereichen und ein Bild über das Selbstverständnis der Hethiter gegenüber den sie umgebenden Kulturen gewinnen. Er selbst erwartet als Ergebnis jedoch ein sehr einseitiges, stark von der staatlichen Autorität geprägtes Bild. Kap. I enthält neben dieser Festlegung der gesteckten Ziele (S. 5) Informationen über die bisher vorhandenen Forschungsergebnisse (mit ausführlicher Literaturangabe) und die Anzahl der erhaltenen Textbelege. In Kap. II werden die Orthographie, Morphologie und die grammatischen Konstruktionsweisen von *āra/natta āra* in durchnumerierter Weise vorgestellt und sowohl von der sprachwissenschaftlichen Seite her (Darlegung verwandter hethitischer Worte, Etymologie und Vergleich der beiden Termini mit bedeutungsgleichen Ausdrücken in anderen indoeuropäischen Sprachen) als auch vom kulturellen/zeitgenössischen Aspekt her (Verweis auf ähnliche Formulierungen in den Nachbarländern im syrischen und mesopotamischen Raum) ausführlich besprochen. Dabei werden besonders die sumerischen bzw. akkadischen Äquivalente *NÍG.GIG*, *ikkibū* und *parṣu* näher erörtert. In den Kapiteln III–VI werden die durchnumerierte (andere Numerierung als in Kap. II) Textbeispiele – eingeteilt in religiös-kultische Vorschriften (Kap. III, 20 Beispiele), sexuelle Verbote (Kap. IV, 2 Beispiele), Verwendung und Auswirkung im internationalen Rahmen (Kap. V, 11 Beispiele) sowie in der innerstaatlichen Verwaltung und Jurisdiktion (Kap. VI, 12 Beispiele) – in Transkription und Übersetzung sowie mit ausgewählter Literaturangabe aufgeführt. In Kap. VII bietet der Autor eine verallgemeinernde Zusammenfassung der in den Kap. II–VI erarbeiteten Einzelergebnisse. Als Appendix (Kap. VIII) folgen noch zehn fragmentarische bzw. bei Erscheinen von THeth. 24 noch unpublizierte Belegstellen. Der Band wird durch eine Textkonkordanz und eine Bibliographie abgeschlossen.

Dem Verfasser gelang es gut, die verschiedenen Bedeutungsbereiche der sumerischen und akkadischen Äquivalente gegenüber den hethitischen Ausdrücken *āra* und *natta āra* aufzuzeigen (S. 26 ff.). Klar und sehr übersichtlich ist auch die Gesamtdarstellung (S. 90) aller sexuellen Verbote, die aus den heth. Gesetzen bekannt sind, sowie deren Vergleich (S. 93 ff.) mit den Sexualvorschriften der Bibel und anderen Quellen des Nahen Orients. Dies gilt ebenso für den Vergleich anderer vorderasiatischer Quellen mit der hethitischen Praxis bezüglich Flüchtlingen. Zuzustimmen ist dem Autor hinsichtlich der generellen Einteilung des Bedeutungsfeldes von *natta āra* in den mehr kultischen Aspekt und den eher profanen Aspekt des „Unerwünschten“ oder „nicht dem allgemeinen Brauch entsprechenden“.

Der Autor versucht jedes Beispiel zu erklären und die erzielten Ergebnisse – teils durch Heranziehung anderer zeitgenössischer Quellen – miteinander zu verknüpfen. Nach Meinung der Rez. ist dabei beim kultisch-religiösen Bereich jedoch besondere Vorsicht geboten. Wieviel dieser meist in sehr fragmentarischem Zustand und unabhängig voneinander überlieferten 20 Vorschriften regional oder kulturell unterschiedliche Anschaulungen wiedergeben, lässt sich – beim derzeitigen Stand der Kenntnisse – nicht feststellen. Einige der vorgestellten Verbote aus Orakelanfragen (Nrn. 5 und 17) geltend höchstwahrscheinlich nur zum Zeitpunkt der Anfrage. Bei jederzeit gültigen Verboten wären Orakelanfragen unnötig gewesen. Auch die allgemeine Gültigkeit der anderen religiösen Vorschriften (mit Ausnahme der Nrn. 2–4) bezweifelt die Rez. Der kultisch-reli-

giöse Bereich besteht aus einem Konglomerat der unterschiedlichsten Bräuche und Kultüberlieferungen (besonders aus Kizzuwatna und Ḫurri), da, zusammen mit den übernommenen Göttern, auch deren spezieller Kult und die damit verbundenen Riten in den hethitischen Kultkalender integriert wurden. Spätestens zur Zeit des Großreiches ist darum der Bereich Kult als „multikulturell“ zu betrachten.

Möglicherweise spiegelt sich dies in den Vorschriften wider, wie mit übriggebliebenen Opfergaben für Götter verfahren wird: S. 54 Nr. 12: vollständiges Austrinken des Libationsweines, Verbot des Wegschüttens; S. 54 Instruktion für Tempelbedienstete KUB 13, 4+ i 61 ff.: vollständige Überantwortung (kein Wegschütten!) der übriggebliebenen Opfergaben (Bier, Wein, Brot) an die Götter, bei Zuwiderhandlung Rache der Götter; S. 50 Nr. 10: Verbrennen von übriggebliebenem Lammfett; S. 55 Anm. 240 Nr. 13: die Gottheit soll die erhaltenen Opfergaben (UZU NINDA KAŠ „Fleisch, Brot und Bier“) selbst behalten und sie keinem Menschen übergeben. Ist dies nicht ein Widerspruch zur Forderung des vollständigen¹ Konsums des Opferweines aus Nr. 12? Oder sind dies vielleicht nur andere kulturelle Vorstellungen einer korrekten Überantwortung von Opfergaben an die Gottheit? Wie diese Anmerkungen zeigen sollen, hält die Rez. es zumindest zum gegenwärtigen Zeitpunkt für nicht praktikabel, aus diesen Einzelvorschriften im religiösen Bereich einen allgemein gültigen Gesamtanspruch (Cohen S. 3/5) – auch nicht den vom Palast vielleicht erwünschten Realitätsalltag des Kultes – abzuleiten.

Hinsichtlich der Sexualvorschriften im Ḫukkana-Vertrag (Kap. IV) stellt Cohen (S. 88) fest, daß Šattiwaza und Ḫukkana in ihrer Rolle als neue Herrscher „must learn to adopt the customs of Hatti and to avoid what is *natta āra*“. Der als weiteres Beispiel herangezogene Abschnitt des Šattiwaza-Vertrages KBo. 1, 1 Vs. 59 ff. enthält jedoch – wie der Bentešina-Vertrag (KBo. I 8 + Vs. 19 ff., Weidner, PD 128 f.) – nur die politische Aussage, daß die heth. Prinzessin allein den Rang der Königin hat. Diese unter den anderen Frauen (Konkubinen) hervorgehobene Stellung der hethitischen Prinzessin gewährleistet (wie im Bentešina-Vertrag – dort wird dies auch ausdrücklich ausgesagt –), daß nur ihre Nachkommen die legitimen Thronfolger sind. Zuviele Kinder mit Thronansprüchen und vor allem unübersichtliche Abstammungen der potentiellen Thronfolger gefährdeten die Loyalität gegenüber Hatti. Trotz zahlreicher Ehen heth. Prinzessinnen mit Vasallenköingen und anderen dynastischen Heiraten (vgl. Ph. Houwink ten Cate, AoF 23 [1996] 43 ff.) enthält kein weiterer Vertrag Sexualvorschriften. Darf man daraus schließen, daß es zwischen heth. und syr. Sitten in diesem Bereich keine allzugroßen Unterschiede gab, so daß der heth. König durch solche Ehen und fremde Sexualvorschriften (z. B. aus Babylon und Ägypten) nicht ‚kontaminiert‘ (S. 92) wurde? Oder hatten sich diese Länder bereits angepaßt? Wie die *natta āra*-Vorschriften im Ḫukkana-Vertrag letztendlich zu werten sind, bleibt nach Meinung der Rez. offen.

In den Flüchtlingsparagraphen der heth. Vasallenverträge (Kap. V S. 97 ff.; Nrn. 24–27) diente die Verwendung des *natta āra*-Ausdruckes nicht dazu, eine neue Regel zu formulieren (Cohen S. 165) und damit die nun einseitige Auslieferungsforderung zu sanktionieren (S. 101). Der heth. König betrachtet sich als Oberherr – vgl. die Selbstbezeichnungen mit ^DUTU^{ŠI} oder *tabarna* nur gegenüber Untergebenen –, der seinem Untertan seine Forderungen diktiert. Cohens Interpretation (S. 102, 109) des *natta āra*-Ausdruckes ist nur im Sinne von „Verweis auf allgemein gültiges Gewohnheitsrecht“ gerechtfertigt, da die gegenseitige Auslieferung von Flüchtlingen bei ebenbürtigen Vertragspartnern und die einseitige Auslieferung bei nicht vollständig ebenbürtigen Partnern – zumindest im I. Jt. (s. Cohen S. 129) – durchaus üblich war. Wohl nicht erst die Hethiter haben zu Beginn des Großreiches dieser Regel (trivial gesprochen: dem „Recht des Stärkeren“) international allgemeine Gültigkeit verliehen.

Das nach internationaler Praxis unübliche Tötungsverbot (vgl. Cohen S. 117f.) von ausgelieferten Flüchtlingen erklärt Ḫattušili III. seinem babylonischen Briefpartner anhand der vorgetragenen Anschauungsbeispiele, verdeutlicht durch den negierten Begriff *UL PARŠU* = *natta āra* „es ist nicht üblich“. Die Schicksale Bentešinas (G. del Monte, Trattato. OAC 18, 178ff.) und Tettes von Nuhašše (Klengel, Gesch. heth. Reiches 196f.), beide waren in Revolten gegen Ḫatti verwickelt, wurden ihrer Ämter entthoben und später wieder eingesetzt, könnten weitere Belege dafür sein, daß in Ḫatti nicht unbedingt Todesstrafen für Aufrührer ausgesprochen wurden. Jedoch zeigt die Befürchtung Pišamradus getötet zu werden, sofern er der Aufforderung des heth. Königs, zu ihm zu kommen, Folge leistet (Cohen S. 118ff.), nach Meinung der Rez. deutlich, daß es sich bei dem Tötungsverbot von ausgelieferten Flüchtlingen nicht um ein „gültiges, einklagbares Recht“, sondern nur um eine Art „Gewohnheitsrecht“ handelt. Insgesamt ist damit der Verallgemeinerung Cohens (S. 121, 128), daß der *natta āra*-Ausdruck die Umwandlung von Gewohnheitsrecht in gültiges Recht bewirkt, nicht zuzustimmen.

Die Leistung des Autors, in akribischer Kleinarbeit alle Beispiele, die durch *āra* bzw. *natta āra* geregelt werden, mit ausführlicher Diskussion darzustellen und – wenn auch nach Meinung der Rez. an manchen Stellen (z. B. S. 168) zu weitgehend – diese zu hinterfragen und auszuwerten, soll durch die vorgenommene Kritik nicht geschmälerd werden. Solange man sich der Problematik der Verallgemeinerung bewußt ist und die vom Verfasser gut herausgearbeiteten Einzelergebnisse als solche verwendet, ist das Buch sowohl für die Fachkollegen als auch für die Nachbarwissenschaften ein nützliches Nachschlagewerk für überlieferte Verbote und Vorschriften bei den Hethitern.

Die Einzelkritik beschränkt sich auf Punkte, die zu fehlerhaften Auslegungen führen können. Kleinere Nachlässigkeiten oder Zitatfehler werden nicht berücksichtigt. Die verwendeten Abkürzungen richten sich nach Friedrich/Kammenhuber, Hethitisches Wörterbuch. 2. Aufl.

S. 8 Nr. 1.a.: Die Schreibung *a-a-ri* (Beispiel Nr. 50 = KBo. 43, 52 iv 15) existiert nicht. Die Edition zeigt eindeutig *a-a-ra*. Dieser Fehler ist jedoch nicht dem Verfasser anzulasten, vgl. S. 8, S. 173 Anm. 7.

S. 12: Beispiel 19 = Textbeispiel Nr. 44 ii 60: *pí-ia-a-ni-ma* ist formal kein regulärer Infinitiv (*pijanna*), sondern ein Verbalabstraktum auf -*atar* im Dat./Lok. Sg. (THeth. 11 S. 37 Anm. 1), das kontextmäßig hier besser als fehlerhafter Infinitiv (CHD P, S. 252 *pijatar*) gewertet wird. Dies könnte die für den *natta āra*-Ausdruck ungewöhnliche Satzstellung erklären.

S. 28 Anm. 121: 1250/z = KBo. 26, 49 = MSL 13, 147.

S. 51 Anm. 220: In heth. Texten wird ^{UZU}_{NÍG.GIG} in den meisten Fällen zusammen mit ^{UZU}_{ŠA} (KBo. 19, 142 ii 21'; A. Ünal, Or. 54 [1985] 435f. Anm. 133, 136; KBo. 23, 34 + 33, 120 Vs. 38'; Klinger, StBoT 37 (1996) 603f., CHS I/2 Nr. 43) genannt, hat also die konkrete Bedeutung „Leber“. Obwohl ^{UZU}_{NÍG.GIG} offenbar nicht das Ideogramm des heth. Wortes *le(s)ši-* „Leber“ ist (vgl. CHD L S. 72), kann man ^{UZU}_{NÍG.GIG} nicht immer automatisch (s. Cohen S. 48) mit ^{UZU}_{šuppa-} gleichsetzen. ^{UZU}_{šuppa-} besteht aus mehreren Einzelteilen, u. a. ^{UZU}_{GABA}, ^{UZU}_{wallaš haštai}, ^{UZU}_{KU-RI-TU}, ^{UZU}_{kešsara-}, SAG.DU, GÌR und TI (vgl. KBo. 21, 33 ++ [= M. Salvini/I. Wegner, CHS I/2 Nr. 1] ii 66ff.; KBo. 24, 57 ++ [= CHS I/2 Nr. 17+ Nr. 20] ii 8ff.; KUB 32, 49b ii 16ff.; KUB 45, 3 + [= CHS I/2 Nr. 40] i 8f.). Die meist gebrätenen Innereien ^{UZU}_{NÍG.GIG} und ^{UZU}_{ŠA} werden getrennt von den übrigen (gekochten) Bestandteilen aufgeführt. Dennoch sind wohl auch sie zu ^{UZU}_{šuppa-} zu zählen. In KUB 7, 1 i 17f. wird (^{UZU})_{šuppa-}, obwohl es ausdrücklich als Opfergabe für eine Gottheit bezeichnet wird, gegessen. Dies ist auch für ^{UZU}_{wallaš haštai} (KUB 27, 1 [= CHS I/3 Nr. 1] iii 20ff.) belegt. Ein absolutes Verzehrverbot für alle Teile

von kultisch reinem Fleisch kann somit nicht bestanden haben. ^{UZU}_{NÍG.GIG} und ^{UZU}_{ŠA} hingegen werden fast ausschließlich den Göttern geopfert.

S. 52, Nr. 11: Ab i 7 ff. werden Opfergaben für ^{DIM} *manuzi* aufgelistet, neben 1 UDU 1 NINDA *iduri*- und 6 NINDA.SIG^{MES} (i 7 f.) auch ^{UZU}_{NÍG.GIG} (i 12). ^{UZU}_{NÍG.GIG} und NINDA.SIG werden in Ritualen oft zusammen genannt, da NINDA.SIG als Unterlage für ^{UZU}_{NÍG.GIG} (zerschnitten in kleine Teile) diente. Es folgen weitere Brotopfer zusammen mit Trankopfern (i 13 ff.). Die Brotopfer sind zumindest in i 39 (vgl. B]A.BA.ZA) noch nicht abgeschlossen. In Z. 50' könnte von Essen (*az-zi-i]k-ki-iz-zi*) gesprochen werden, jedoch sind dieser und der folgende Paragraph zu schwer zerstört, um Konkretes aussagen zu können. In i 51' wird erneut ^{DIM} *m]a-nu-zi* erwähnt. Was *natta āra* in i 54' im Zusammenhang mit UZU (i 53') verbietet (Wegnahme, Verzehr etc.), ist dem Kontext nach Meinung der Rez. nicht zu entnehmen. In i 57' lies [...] (-a)t-ta-aš DINGIR^{MES}-aš pí-ra-an a-da-an-na (58') [...] „Vor die Götter des [-]att- zum Essen (58') [...]x“. Als Prädikat (i 58') könnte man *dai*- „(vor die Götter zum Essen) instellen“ bzw. *ki*- „(vor den Göttern zum Essen) (da)liegen“ oder *-za eš* „sich (vor den Göttern zum Essen) hinsetzen“ in Betracht ziehen (HW² ed- S. 136 ff.). Bestimmte Vorschriften gab es auch hinsichtlich des Verzehrs von (Opfer⁷-)Gaben für Tote, vgl. Orakel KUB 16, 16 Vs. 25 NINDA-ja-ya KAŠ ŠA GIDIM *azzikir* „Und sie pflegten das Brot (und) Bier des Toten (verbotenerweise⁷) zu essen“. Könnte das Ganze vielleicht in den Bereich „Verzehr fremden Eigentumes“ fallen?

S. 55 Nr. 13: Cohen (S. 56) interpretiert „das auf den Boden Setzen der Gerätschaften“ als Beiseitestellung der Opfergerätschaften inklusive der Opfergaben, das der *natta āra*-Vorschrift unterliegt. Der folgende Satz soll zudem unterbinden, daß sich jemand Teile der Opfergaben zum Zwecke des eigenen Gebrauchs aneignet. Das Verbot, kultische Gerätschaften während des Ritus auf dem Boden zu stellen, könnte aber auch als Vermeidung der Verunreinigung dieser Gerätschaften durch die Berührung mit dem Erdboden gewertet werden. Der zweite Satz könnte dann bedeuten, daß keiner daraus das Recht ableiten kann, diese – nun für den Kult unbrauchbaren – Gegenstände für sich selbst zu verwenden. Es könnte somit im weitesten Sinne eine Art Reinheitsvorschrift sein und mit den folgenden Textbeispielen (Nrn. 14ff., S. 57ff.) zusammengezogen werden.

S. 58 Nr. 14: Im Gegensatz zu *dampipi*- (vgl. auch Nakamura, *nuntarrijašha*-Fest 56 f.), das einen dauerhaften gesellschaftlichen Stand wiedergibt, scheint *šaknuuant*- (Moyer, Purity 44; CHD Š, 47 f.) ein vorübergehender Zustand zu sein, der durch Reinigungszeremonien (z. B. Baden) beseitigt werden kann, wie die Instruktion für Tempelbedienstete KUB 13, 4+ iii 78 ff. (Süel, AÜTCFY 350 [1985] 70; Moyer, Purity 44; CHD L-N 172 b) beweist. „A certain class of persons“ (S. 163), die deshalb vom Kultmahl ausgeschlossen wird, wie dies bei den *dampipi*- geschieht, wird damit nicht gekennzeichnet oder gar gebrandmarkt. In Nr. 14 bewerfen sich Kultbeteiligte mit Käse und *EMŠU*. Nach diesem gegenseitigem Bewerfen, ohne genauere Bezeichnung der Werfenden, wird – ebenfalls wieder ohne genaue Angabe, wer dies ist – ausgeführt, daß diejenigen, die „šuppi-“ sind, am Kultmahl teilnehmen, während diejenigen, die *šaknuuant*- „beschmutzt, unrein“ sind, nicht teilnehmen dürfen. Der Rez. drängt sich bei diesem Ablauf die Vorstellung auf, daß einige der zuvor mit Käse und *EMŠU* Werfenden nach Beendigung dieser Aktion wohl als *šaknuuant*- anzusehen waren.

S. 59: Ob auch in Ḫatti (vgl. Cohens Hinweis auf Leviticus und Texte aus Mesopotamien) körperlich entstellte Personen als „unrein“ betrachtet wurden, ist – trotz der Orakelanfrage KUB 5, 7 Vs. 27 f., Vs. 36 (Anfrage, ob das Betreten des Tempels durch zwei Menschen, die *kukursant*- „verstümmelt“ bzw. *iškallant*- „vernarbt“ [wörtl. zerschlitzt?] sind, den Zorn der Gottheit hervorgerufen hat) – nicht eindeutig zu beantworten. KUB 5, 7 ist eine konkrete, situationsgebundene Anfrage. Aus ihr geht nicht hervor, ob die Ent-

stellung das Betreten des Tempels in diesem Fall untersagte oder ob auch der Grund der Entstellung (z. B. Bestrafung) ausschlaggebend war.

S. 59 f. Text Nr. 15: Das Verbot, daß eine Frau zur Ausübung kultischer Riten den Tempel eines männlichen Gottes nicht betreten darf, ist wohl ebenfalls kaum als allgemein gültig anzusetzen, da Priesterinnen, besonders die NIN.DINGIR-Priesterin und die Königin, sicher vom Kult der männlichen Gottheiten nicht ausgeschlossen waren. Oder gilt das Verbot nur für Laien? Auch der Hinweis auf den Ausschluß menstruierender Frauen von kultischen Handlungen in der Bibel und in Mesopotamien (S. 61) ist nicht ohne weiteres auf dieses Beispiel zu übertragen. Wird eine Frau während der Menstruation als ‚unrein‘ betrachtet, so gilt das Verbot, einen Tempel zu betreten, sicher für alle Tempel, wird also nicht auf die Tempel der männlichen Gottheiten eingeschränkt. Gegen einen Kultausschluß menstruierender Frauen in Hatti sprechen die zahlreichen Kultverpflichtungen der Königin und der NIN.DINGIR-Priesterin. Als Beispiel dafür, daß in Hatti einigen Personen das Betreten der Tempel verboten war, sei auf die Instruktion für Tempelbedienstete KUB 13, 5 ii 14 ff. (Klinger, Außenseiter 202 f.) hingewiesen, in der Fremden (LÚ *arahzena*-) bei Todesstrafe der Besuch des Tempels verboten wird.

S. 62 ff. Text Nr. 16: Unerklärt bleibt das Verbot von Blutopfern von Ziegen am/für den *dahanga*-Stein. Lehnt die Gottheit bzw. der deifizierte Altar Ziegen (für bestimmte Tierarten bei einzelnen Göttern vgl. V. Haas, GeschReligion 647) im allgemeinen ab – die Gründe bleiben im Dunkeln (heiliges oder unreines Tier³) –, während ihm Schafe und Lämmer am selben Ort (Cohen S. 64 mit Anm. 280) zusagen, oder handelt es sich um eine temporäre Willensäußerung der Gottheit, daß bei diesem speziellen Opfer bzw. an diesem speziellen Ort diese Tierart von ihm nicht erwünscht ist? Allgemein kann man vielleicht aus den Nrn. 16–17 ableiten, daß das Geschlecht des Tieres, die Tierart und der Ort des Schlachtopfers dem göttlichen Willen (Orakel!) unterlag, also keine allgemein gültigen Verbote wiedergeben.

S. 64 Anm. 281: KUB 27, 68 Z. 15 ff. ist wie die Nrn. 3. 4a/b in die Kategorie (Cohen S. 37) „Kult der Gottheit korrekt erfüllen“ einzuordnen.

S. 67 ff. Nr. 19 = KBo. 17, 65+: Dieser lückenhafte Text enthält zwei *natta āra*-Vorschriften, Vs. 14 ff. Verbot der Rückkehr^{??} ins eigene Haus nachdem das Geburtshaus gegen Ende der Schwangerschaft betreten wurde (Interpretation nach Rs. 31 ff.) und Vs. 17 ff. Verbot des Verzehres von *aštawar*. Die weiteren Anordnungen, nicht gemeinsam mit dem Ehemann zu speisen (Vs. 20 ff.), sowie Vermeidung des Verzehres von *tappi* und ZÀ.AH.LI, unterliegen nicht dem *natta āra*-Verbot, werden aber von Cohen wie die *natta āra*-Vorschriften bewertet. Er interpretiert (S. 68) die Vermeidung des gemeinsamen Essens der Eheleute (in Rs. 25 f. ist dies Ermessenssache des Mannes) als Furcht vor Kontamination. Offen läßt er zwar, wer wen kontaminiieren würde, jedoch ist der Hinweis in Anm. 298 (Tabu des Verzehrs von Brot, gebacken durch eine menstruierende Frau, im Sumerischen) nur dahingehend zu deuten, daß die schwangere Frau – die Geburt ist zu diesem Zeitpunkt noch nicht erfolgt (vgl. Beckman, StBoT 29, 135 Vs. 20 ff. kein gemeinsames Essen, Vs. 27 Geburt) – ihren Mann kontaminiert würde. Umgekehrt könnte aber auch die Schwangere durch andere Personen einschließlich ihres Ehemannes (dieser muß sich Vs. 20 reinigen, bevor er zu seiner Frau kommt) kontaminiert werden und ihre Isolierung (ebenso wie die Essensvorschriften) als Schutzmaßnahme für den glücklichen Ausgang der Geburt gewertet werden.

S. 68 f.: Die möglichen Gründe für die Essensvorschriften für Schwangere im Hinblick auf *tappi* und ZÀ.AH.LI (beide unterliegen jedoch nicht der *natta āra*-Vorschrift!) wurden nachvollziehbar ausgeführt. Die Erklärung Cohens im Hinblick auf die *natta āra*-Vorschrift gegen den Verzehr von *aštawar* ist für die Rez. nicht überzeugend: der Ehemann

der Schwangeren ißt ihre Portion ohne schädliche Nebenwirkungen für sich selbst mit. Cohens Verweis (S. 69 Anm. 302) auf *nahšaratt-* und *yeritema-* (S. 70f., Nr. 20 i 10f.) in diesem Zusammenhang ist nichtig, da diese beiden abstrakten Qualitäten des Wettergottes nicht getrunken, also in flüssigem Zustand konsumiert werden, sondern ihnen zugetrunken bzw. zu ihren Ehren getrunken wird, also eine Art Trankopfer dargebracht wird; vgl. H. G. Güterbock, „To drink a God“, 34. Inter. Assy. Congr. 1987 Istanbul (1998) 121 ff. Vielleicht wird durch das Verbot mit *natta āra* einfach eine medizinische Vorsorge (Vermeidung frühzeitiger Wehen und dadurch bedingter Fehlgeburten) in den Mantel des Kultisch-Verbotenen gehüllt.

S. 100 Nr. 24: KBo. 1, 1 Rs. 11 *ul parṣu* muß sich auf *ša D^UTU URU Ari[nna]* beziehen, da *parṣu* entweder mit nachgestelltem Genitiv oder mit vorangestelltem Infinitiv (Cohen S. 32) konstruiert wird. In den Flüchtlingsparagraphen – soweit an diesen Stellen erhalten – steht *ana turri ul parṣu* mit heth. Entsprechung *appa piğanna natta āra*.

S. 134f. Nr. 34: Z. 6' Die betonte Stellung des Verbums am Satzanfang in Cohens Übersetzung ist nicht zwingend. Es könnte auch eine weitere Wettererscheinung in der Lücke am Zeilenanfang zu ergänzen sein und daher *yaršašš=a* ^D[U als ein neuer Zeilenanfang (vgl. =a „und“) mit zugehörigem Verbum (*anda*] *damašzi*) in Z. 7' aufzufassen sein. Ebenfalls nicht zwingend ist Cohens Begründung (S. 136 „to avoid misappropriating the town's reserves“), warum der Beauftragte des königlichen Hofes bereits in der Morgendämmerung die Stadt, in der es ihm zu übernachten gestattet wurde, wieder verlassen muß (*natta āra*-Verbot). Denkbar wäre auch, daß eine Zeitvergeudung bei Ausübung seines Auftrages vermieden werden soll.

S. 141 Nr. 36: Warum Cohen (Anm. 609) dem Schreiber mangelnde Kenntnisse beim Kasusgebrauch in der *natta āra*-Floskel unterstellt – er emendiert in iii 9' -an zu -at (-an und -at unterscheiden sich im Genus nicht im Kasus) –, ist für die Rez. unverständlich. Vergleicht man Nr. 36 iii 9' *LUGAL-an-za-kán[* (9'a) *ú[-UL-ši a-a-ra?* mit Nr. 35 (S. 138) KUB 13, 7 i 23f. *LUGAL-uš-za[* (24) *na-at-ta-at-ši a-a-ra* [zeigt sich, daß beide Texte den gleichen Aufbau haben. Mit *LUGAL* beginnt ein neuer Satz, dessen Verbum nicht erhalten ist. Sowohl Nr. 36 iii 9'a als auch Nr. 35 i 24 sind erneut eigene Sätze. In beiden Beispielen ist -an bzw. -at als „die vorher genannte Angelegenheit“, hethitisch *uttar* n. bzw. *memija-*c., aufzufassen.

S. 151: Text Nr. 42 KUB 14, 4 i 12'f. andere Interpretation in CHD Š, 46a.

S. 173 Nr. 50: KBo. 43, 52 v 27 kann jetzt nach iv 15 *har-ni-i[k-ti-ja-an-kán]* ergänzt werden. Wie dieses Beispiel erneut zeigt, ist die Verwendung von unpubliziertem bzw. nur in kleinen Auszügen (ohne Keilschrift) publiziertem Material problematisch.

ALBERTINE HAGENBUCHNER-DRESEL – München

YENER, K. ASLIHAN/HOFFNER, HARRY A., JR. (Hg.): Recent Developments in Hittite Archaeology and History. Papers in Memory of Hans G. Güterbock. Winona Lake: Eisenbrauns, 2002. 212 S. 17 × 25,5 cm. ISBN 1-57506-053-1. Preis: \$ 37,50.

Der Band, der dem Andenken Hans Gustav Güterbocks gewidmet ist, vereinigt Beiträge zur Hethitologie und altanatolischen Archäologie, die 1997 beim Jahrestreffen der American Oriental Society vorgetragen wurden. Zwei übergreifende Artikel der Herausgeber resümieren die jüngsten Entwicklungen auf diesen Gebieten (K. A. Yener: Recent Investigations in Late Bronze Age Anatolia, 1–9; H. A. Hoffner: New Directions in the