

Das göttliche Wesen des Kosmos: Zum Sitz im Leben von Weltentstehungsmotiven im frühen Mesopotamien¹

VON WALTHER SALLABERGER (MÜNCHEN)

Aus heutiger Perspektive könnten die keilschriftlichen Kulturen Mesopotamiens, die mehr als drei Jahrtausende überdauerten, wie eine große Einheit anmuten. Dass Götternamen und Kultorte über den gesamten Zeitraum in gleicher Weise belegt sind und sich mythologische Motive bis in die älteste Dichtung zurückverfolgen lassen, verstärkt nur den Eindruck wirksamer kultureller Traditionen. Doch Religion ist immer in ihrer jeweiligen Lebenswelt verankert, und die Geistesgeschichte zeigt markante Entwicklungen auf dem langen Weg von den frühbronzezeitlichen Stadtstaaten bis zu den Imperien von Assur und Babylon. Ein historisches Bewusstsein des Betrachters ist deshalb auch beim Thema der Kosmogonien gefordert, um die frühen mesopotamischen Erzählungen über die Ursprünge in ihrer eigenen Welt zu situieren². In diesem Beitrag möchte ich mich auf die Frühe Bronzezeit konzentrieren, das dritte Jahrtausend v. Chr., wobei zur Verdeutlichung auch einige Quellen aus der frühen altbabylonischen Zeit (hier 20. bis 18. Jh.) einbezogen werden, sofern sie in älterer Tradition stehen. Um die Unterschiede dieser älteren Quellen zur bekanntesten Dichtung mit kosmogonischen Themen, dem späten babylonischen Mythos *Enūma eliš* zu verdeutlichen, seien davon zunächst einige Aspekte in Erinnerung gerufen.³

1. Der späte babylonische Mythos von der Schöpfung der Welt, *Enūma eliš*

In der keilschriftlichen Kultur Mesopotamiens entstand der große Schöpfungsmythos *Enūma eliš*, benannt nach dessen ersten Worten am Beginn der berühmten Einleitung, in der die Anfänge der Welt folgendermaßen dargestellt sind⁴:

Als oben (*enūma eliš*) der Himmel nicht benannt war,
unten die Erde mit Namen nicht versehen war,
da waren da Apsû, der erste, ihr Erzeuger,

¹ Dieser Text entstammt einer Reihe von Studien zu einer synchronen Darstellung der mesopotamischen Religion in der Frühen Bronzezeit (3. Jahrtausend v. Chr.). Besonders dankbar bin ich dafür, dass ich das Thema im Herbst 2017 im Rahmen einer Gastprofessur an der Università degli Studi di Verona verfolgen konnte.

² Vgl. Lisman 2013.

³ Die Übersetzungen der akkadischen und sumerischen Texte stammen vom Verf. in Kenntnis und mit dankbarer Verwendung der zitierten und weiterer Bearbeitungen. Wissenschaftliche Literatur wurde nur sehr zurückhaltend zitiert, auch weil das Thema der Kosmogonie in der Assyriologie gerade im letzten Jahrzehnt recht häufig behandelt wurde; s. dafür die Literaturliste.

⁴ Editionen Kämmerer/Metzler 2012; Lambert 2013; zu *Enūma eliš* zuletzt insbesondere Krebernik 2005; Maul 2015; George 2016, 19–20; Streck 2014.

und die schöpferische Tiamat, die sie insgesamt gebiert.
 Sie vermischten ihre Wasser miteinander,
 Weideland hatte sich noch nicht verbunden und Röhricht nicht geballt.
 Als noch überhaupt kein Gott in Erscheinung getreten war,
 nicht mit Namen versehen, das Schicksal ihm nicht bestimmt,
 da wurden die Götter inmitten von ihnen geschaffen:
 Lahmu und Lahāmu traten in Erscheinung, wurden mit Namen versehen.
 Solange sie noch wuchsen und gediehen,
 wurden schon Anšar und Kišar geschaffen, sie überragend,
 sie fügten Tage an Tage, häuften Jahre an.
 Anu (= der Himmelsgott) war ihr erster Sohn, seinen Vätern gleichend,
 denn Anšar hatte seinen Erstgeborenen Anu ähnlich gebildet.
 Aber Anu gebar sein Ebenbild Nudimmud (= Ea, Gott von Wasser und Weisheit).
 (*Enūma eliš* I 1–16)

Hier wird das Bild eines Urzustandes gezeichnet, in dem Süßwasser (*Apsū*) und Meer (*Tiamat*) noch vermischt sind, in dem es noch kein festes Land gibt – nichts ist „mit Namen benannt“, nichts identifizierbar. Das Bild erschließt sich aus der Landschaft Babyloniens, der Schwemmlandebene von Euphrat und Tigris im südlichen Irak, wo in den Marschen im Mündungsgebiet kleine Schilfrohrinseln entstehen. In der Kosmologie erhält sich in Babylonien die Vorstellung vom Urozean, der die feste Welt in weiter Ferne umgibt⁵. Bevor der Kosmos selbst geschaffen wird, entstehen zuerst die Götter gleichsam als Ideale der Ordnungen von Natur und Kultur. Eine Reihe von Götterpaaren, die Wasserwesen Lahmu und Lahāmu, dann Anšar und Kišar, „Himmels-“ und „Erden-Gesamtheit“, stehen vor den großen Göttern, zuerst dem „Himmel“ Anu und dann Ea, dem Vater Marduks. Die Kinder gleichen ihren Vätern und führen so die anfängliche Kreation weiter, doch zugleich überragen sie ihre Vorfahren.

Durch Götterkämpfe wird im Mythos die neue Ordnung der Welt geschaffen, unschwer als ein Paradigma der politischen Geschichte Mesopotamiens mit drohenden Rebellionen und dem Entstehen und Vergehen von Staaten zu begreifen. Ea, Marduks Vater, tötet den das Süßwasser verkörpernden Apsū, der die störenden jungen Götter zu vernichten plante, und er nimmt Mummu, den „planenden Verstand“, gefangen. Im Mythos hat sich somit Ea, der als Gott des Süßwassers, der Weisheit und der Beschwörungskunst verehrt wurde, seine Kompetenzen im Kampf erworben. Eas junger kriegerischer Sohn Marduk stört mit den ihm geschenkten vier Winden Tiamat, das „Meer“, auf. Gegen ihr Heer von dämonischen Wesen kann nur Marduk bestehen, den die Götterversammlung zum Kriegsherrn bestimmt.

Marduk erschlägt die besiegte Tiamat und spaltet sie zuerst in zwei Hälften, aus denen er die Erde und den Himmel bildet.

Da ruhte der Herr (= Marduk), betrachtete dabei ihren (= Tiamats) Leichnam,
 um den Klumpen zu teilen, Kunstvolles zu schaffen.

Er spaltete sie wie einen Stockfisch in zwei Teile.

Eine Hälfte von ihr stellte er hin und wölbte so den Himmel. (*Enūma eliš* IV 135–138)

⁵ Horowitz 1998, 325–330.

Er schuf den Standort für die großen Götter,
 die Sterne und als ihr Ebenbild die Sternbilder, die setzte er hin.
 Er bestimmte das Jahr, bezeichnete die Grenzen,
 stellte für zwölf Monate je drei Sterne hin. (*Enūma eliš* V 1–4)

Neben den Sternen setzt Marduk Mond und Sonne in ihren Dienst ein. Aus dem Schädel Tiamats formt er einen Berg, aus dessen Augen Euphrat und Tigris fließen, aus ihrer Brust bildet er Bergketten.

Er legte ihren Kopf hin, aus [*ihrem Schädel*] häufte er [*einen Berg*] auf,
 und dann öffnete er die Wassertiefe, die wurde mit Wasser gesättigt.
 Er öffnete aus ihren Augen Euphrat und Tigris,
 er verschloss ihre Nasenlöcher und ließ dann ihren Kopf zurück.
 Er häufte aus ihrer Brust die fernen Berge
 und bohrte Quellbrunnen, um die Wasserströme zu lenken (*Enūma eliš* V 53–58).

Nach seinem Triumph über Tiamat erheben die Götter Marduk zu ihrem König. Daraufhin erbaut dieser am Mittelpunkt der Welt Babylon als Bindeglied zwischen dem unterirdischen Süßwasser und dem Himmel oben.

In *Enūma eliš* schlägt schließlich Marduk vor, den Menschen zum Dienst für die Götter zu schaffen. Er wird aus Lehm geformt, und das Blut des Anführers des Heeres Tiamats, ihres Gemahls Kingu, wird beigemischt. Das göttliche Element verleiht so dem Menschen sein Leben.

Marduk weist den Göttern ihren Platz und ihre Aufgaben zu, und gemeinsam erbauen sie Babylon als Ort ihrer irdischen Wohnsitze, wo sie dem König Marduk ihre Gefolgschaft schwören. An die Menschen ergeht der Auftrag, Marduk zu opfern und ihn zu verehren, wobei seine umfassende Macht durch seine fünfzig Namen zu begreifen ist.

Enūma eliš erweist sich durch mehrere Elemente als eine kosmogonische Erzählung, die einen zentralen Ort in ihrer Welt beanspruchte:

- Der einheitliche Faden der Schöpfungsgeschichte führt von einer Vorwelt aus un-geformtem Wasser, einem Chaos-Zustand, bis zum Menschen und den Städten und Tempeln, wobei der Schöpfergott Marduk das ganze Universum mit seiner Ordnung ein einziges Mal auf Dauer einrichtet.
- Der Mythos schließt das Wirken der großen Götter ein, die im Kult in den Tempeln Babyloniens verehrt wurden.
- Kultisch ist *Enūma eliš* insbesondere im Neujahrsfest von Babylon verortet, wo der Text nicht nur vom Hohepriester rezitiert wurde, sondern wo der Auszug Marduks aus der Stadt auch den Kampf gegen Tiamat nachempfand.
- Die politische Rolle spiegelt sich darin, dass das Amt des Königs im Ritual des Neujahrsfestes erneuert wurde; sogar in Chroniken vermerkte man die Durchführung des Neujahrsfestes von Babylon durch den König.
- Der Mythos fungierte als zentraler Referenzpunkt für das Weltverständnis in Babylonien und Assyrien, auf den sich nun die religiöse Diskussion bezog. Besonders deutlich wird seine Rolle in der Polemik Assurs gegen Babylon unter Sanherib.
- Diese zentrale Bedeutung des „Lieds auf Marduk“ (*zamāru ša Marduk*) *Enūma eliš* wird gestützt durch die Selbstbezeichnung als „Offenbarung“ (*taklimtu*):

Sie (die fünfzig Namen Marduks) sollen in Erinnerung behalten werden, ein
 Führer soll sie erläutern,
 Weiser und Gebildeter sollen sie gemeinsam beraten,
 ein Vater soll sie wiederholen und seine Söhne lehren,
 dem Hirten und Hüter soll man sie erklären. (*Enūma eliš* VII 145–148)

Die Offenbarung (*taklimtu*), die ein Führer vor ihm (= Marduk) sprach,
 legte er schriftlich nieder, so dass die Nachfahren sie hören können.
 [Das Wor]t(?) von Marduk, der die Götter, die Igigi schuf,
 „Er, der erste [...]“, das mögen sie sagen,
 sie mögen das Lied von Marduk verkünden,
 der Tiamat band und das Königtum annahm. (*Enūma eliš* VII 157–162)

Die Dichtung des Mythos lässt sich wohl in die Zeit um 1100 datieren, als Babylonien einen kleinen Aufschwung erlebte. Die Jahrzehnte von Nebukadnezar I. (1126–1104) und Adad-apla-iddina (1068–1047) bildeten eine kurze Epoche der Restauration Babylons. In einer größeren Perspektive mag auch eine Rolle gespielt haben, dass die Zeit der überregionalen Keilschriftkultur der Späten Bronzezeit, die bis nach Syrien und Palästina, Kleinasien und Ägypten gereicht hatte, mit der Katastrophe um 1200/1180 endgültig zu Ende war. Es musste nun eine regionale Begrenzung und auch Abgrenzung erfolgen, Babylonien stand stärker alleine als je zuvor, und in dieser Epoche der Isolation schuf man einen Mythos, der die kulturelle Insel Babyloniens einte und ihren Rang in der Welt festsetzte.

In diesen Jahrzehnten trat auf einmal eine Religiosität in völlig neuer Form hervor⁶: Es entstand die exklusive Marduk-Theologie (in *Enūma eliš*), wurde eine vorbildhafte schriftliche Tradition geschaffen (von Gelehrten wie Esagil-kīn-apli) und wurde die persönliche Entscheidung zur Religiosität in der Dichtung thematisiert (in der babylonischen Theodizee). Vielleicht war es genau die Mischung aus relativer Isolation (verglichen mit der Späten Bronzezeit), der Wahrnehmung äußerer Bedrohung und einem Selbstbild kultureller Überlegenheit, die dazu beitrug, eine umfassende babylonische Kosmogonie zu entwerfen, die aus einer einzigen Kultur heraus die *gesamte* Welt erklärte. Diese Sicht Babylons auf die Entstehung der Welt sollte die folgenden Jahrhunderte der Keilschriftkulturen prägen⁷.

2. Kosmogonische Motive und die Ahnenreihe als Legitimation des Herrschers

Als *Enūma eliš* entstand, waren schon gut zwei Jahrtausende einer Schriftkultur ins Land gezogen, davon anderthalb Jahrtausende mit literarischen Texten. *Enūma eliš* nahm selbst, das ist gut bekannt, mesopotamische Traditionen auf und fügte sie zu einem großartigen und kühnen neuen Entwurf der Welt zusammen. Dann müssten doch diese älteren Texte, so möchte man meinen, ebenfalls Kosmogonie und bestehende Weltordnung verbinden, so wie die Ordnung des Alls und die Rolle Marduks darin mit der Bedeutung seines Kultes in Babylon, der im Neujahrsfest kulminierte, im Mythos *Enūma eliš* narrativ entfaltet und expliziert wurde. Beginnen wir mit einigen Motiven und suchen nach Möglichkeiten,

⁶ Sallaberger 2006.

⁷ Maul 2015.

hier auch Mythos und Kult zu verbinden. *Enūma eliš* bietet zwei Bilder für die Anfänge: erstens die Urmaterie Wasser, aus der Wesen entstehen, und zweitens Götterpaare, deren Nachkommen immer weiter entwickelt erscheinen.

Das Bild einer Urmaterie Wasser erweckt den Eindruck hohen Alters, und Wiggermann wies dafür auf die sumerische Wassergöttin Namma hin, die als Erklärung für eine Gottheit *Ama-(u)du-anki* „Mutter, Gebärende von Himmel und Erde“ in der jungbabylonischen Götterliste (An-Anum I 28) steht⁸; im altbabylonischen Vorläufer findet sich die Abfolge der beiden Namen Namma – *Ama-du-anki*⁹. Während Wiggermann und auch George¹⁰ der Name *Ama-(u)du-anki* als Erklärung für eine alte Schöpferfunktion Nammās ausreicht, so ist doch kein entsprechender mythologischer Hintergrund bekannt, es fehlen ältere Quellen, und eine frühe, vor-altbabylonische Bedeutung von Namma als Dea Creatrix ist nicht belegt; vor allem aber wirkt der Name *Ama-(u)du-anki* wie eine akkadische Neubildung.¹¹ Womöglich sind hier beim Wasser ebenso wie öfter in der mesopotamischen Dichtung die so urtümlich wirkenden Naturbilder ein Produkt späterer Perioden; jedenfalls führen sie uns nicht in die Frühe Bronzezeit.

Auch der mit dem Wasser verbundene Gott Enki wirkt schöpferisch, und in der sumerischen Mythologie bringt er seine Fruchtbarkeit verschiedenen Göttinnen oder befruchtet direkt selbst die Flüsse¹². Doch mit solchen Vorstellungen vom Zeugen von Göttern bleiben wir in einer anthropomorph vorgestellten und deshalb menschlich handelnden Götterwelt, ohne dass hier explizit das Bestreben erkennbar wäre, gleichzeitig auch einen Mythos zur Entstehung der Welt vorzulegen. Zudem fehlt, soweit ich sehe, bei den Enki-Mythen ein Zusammenhang mit einem kultischen Geschehen. Den Sitz im Leben der mythologischen Erzählungen verraten nämlich in der Regel weder die Texte selbst noch die Fundkontexte: Meist stammen die Tafeln aus dem Ausbildungs- und Schreiberbetrieb und aus Tafelsammlungen.

⁸ Wiggermann 1992, 283 und 292; 1998, 137 f.

⁹ TCL 15, 10: 36–37.

¹⁰ George 2016, 9–12 und 17.

¹¹ Das Fehlen von Belegen für *Ama(u)duanki* als Göttername und für Namma als Schöpferin wäre alleine wohl kaum beweiskräftig; Ceccarelli (2017) zeigt zudem, dass die Rolle des Meeres in der Welterschöpfung nicht mit Namma verbunden werden kann (zögernd noch Lisman 2013, 197–200. Darüber hinaus scheint mir die Bildungsweise des Epithetons *Ama-(u)du-anki* „Mutter (*ama*), die Himmel und Erde (*an-ki*) gebiert ((*u*)*du*)“ mit einem infiniten Verb (*u*₃-)*du*₂ „gebären“ vor dem Genitiv *an-ki* „von Himmel und Erde“ nach einem akkadischen Muster erfolgt zu sein und deshalb nicht mit dem Sumerischen des dritten Jahrtausends und der frühen Isin-Zeit vereinbar zu sein. In älteren sumerischen Götter- und Tempelnamen findet man *an-ki* im Genitiv abhängig von einem Nomen (ggf. mit Adjektiv); vgl. etwa *nin-me-an-ki* „Herrin der Mächte von Himmel und Erde“; *dur-an-ki* „Band von Himmel und Erde“. Ein der Konstruktion des Namens *Ama-udu-anki* entsprechendes akkadisches **wālidat* NN „die NN gebiert“ ist gut belegt; die entsprechende sumerische Konstruktion müsste eigentlich *NN (*u*₃-)*du*₂ mit infinitem Verb am Ende lauten.

¹² Cooper 1989.

Das zweite aus *Enūma eliš* bekannte Motiv, das der Nachkommen zeugenden Götterpaare, ist hingegen gut im frühen Mesopotamien bezeugt. Ein mythologischer Text (AO 4153, Ukg 15) in sumerischer Sprache aus dem 24. Jahrhundert v. Chr. zeigt Himmel *An* und Erde *Ki* miteinander lärmend, wobei das Lärmen immer Bewegung, Aktivität, Schöpfung kennzeichnet.

AO 4153 (Ukg 15)¹³:

- iii 1 An einem Tag in der Vergangenheit,
 2 ewig in der Vergangenheit,
 3 da erstrahlte das Sonnenlicht (noch) nicht,
 4 ging das Mondlicht (noch) nicht stets auf.
- ii 1 An war der Herr, männlich stand er da,
 2 so dass Himmel und Erde miteinander lärmten.
 3 Zu dieser Zeit lebten Enki („Herr Erde“) und Nunki („Fürst(in) Erde“) (noch) nicht.
 4–6 (Götterkönig) Enlil lebte (noch) nicht, / (seine Frau) Ninlil / lebte (noch) nicht.
- i 1–2...
 3 Die Erde soll nun ihre ... entfalten!¹⁴
 4 Sie war gewachsen, war eine Zierde,
 5 die Erdlöcher füllten sich mit Wasser.

Dass wie in *Enūma eliš* und im frühdynastischen Textbeispiel AO 4153 Paare von Göttern vor dem Götterkönig standen, das ist gut ab dem dritten Jahrtausend, der Frühen Bronzezeit, für den damaligen Herrscher Enlil belegt, meist jedoch in lexikalischen Listen¹⁵.

Die Vorfahren Enlils, die sich um das Paar Enki – Ninki gruppieren, wurden zudem nach Quellen des ersten Jahrtausends konkret am *Duku*, dem „Heiligen Hügel“, in Enlils Tempel Ekur in Nippur verehrt, wo alljährlich am Ende des siebten Monats ein Fest stattfand. Das Fest ist für dasselbe Datum schon im 21. Jahrhundert v. Chr. belegt, und womöglich gedachte man da ebenfalls schon der Vorfahren Enlils. Denn vergleichbar wurde beim Mondgott Nanna in Ur dessen Vater an einem „Hügel“, dem „Fundament-Hügel“ (?) (*Du'ur*, geschrieben *du₆-ur₂/ur₃*) verehrt: die Ahnen standen hinter den großen Göttern, bei den Festen erinnerte man sich ihrer Herkunft¹⁶. Kosmogonische Elemente im eigentlichen Sinne lassen sich hier zwar nicht erkennen, es ging vielmehr um die Ahnenreihe der göttlichen Herrscher, die deren Herkunft aus einer Urzeit begründete. Ob beim Kultort *Duku* oder bei seinem Fest in Nippur auch die Rolle Enlils als „Herr Luft“ angesprochen wurde, der schon in frühdynastischer Dichtung Himmel und Erde trennte und so die

¹³ Zuletzt Sjöberg 2002, 229–239; Westenholz 2010, 296 f.; Lisman 2013, 27–30 und 230–235 mit Abfolge Kolumne iii – ii – i; Rubio 2013, 5; Bauer 2015.

¹⁴ Die Deutung von MUNUS KAB-na muss unsicher bleiben; mit George (2016, 13) *galla₄ gabu₂-na* „die Vulva in ihrer Linken“? Lisman (2013, 234–235) liest mit Sjöberg (2002, 232) MUNUS.HUB₂-na als *dilmun-na*, nach dem Kontext als „luxuriance“ übersetzt; doch liegt m. E. nicht das Zeichen HUB₂, sondern KAB vor.

¹⁵ Cavigneaux/Krebernik 2000; Westenholz 2010, 307–311; Lambert 2013, 405–426; George 2016, 9.

¹⁶ Sallaberger 1993, 130–131.

zentrale Rolle eines Gottes in der frühen Kosmogonie innehatte¹⁷? Dann könnte man vermuten, der „Heilige Hügel“ Duku im Tempel Ekur des Götterkönigs sei bei dessen Fest am Ende des siebten Monats nicht nur als Ort der Vorfahren Enlils im Zentrum gestanden, sondern man hätte beim Fest auch auf die mythologische uranfängliche Trennung von Himmel und Erde und das Auftreten von Enlil, der hier seine Herrschaft begründete, verweisen können. Für eine solche hypothetische Rekonstruktion liegen jedoch höchstens einige Indizien, keine expliziten Quellen vor.

Für die altsumerische Dichtung AO 4153 ist hingegen kein Sitz im Leben bekannt, der wird auch im Text selbst nicht angedeutet. Zu gerne wüsste man, ob das Textstück einer größeren Erzählung entnommen ist oder selbst schon als Vorstellung einer unfertigen Welt vor der heutigen Welt als Text ausreichte. Inhaltlich wird der Anfang durch die Abwesenheit der bekannten Welt gekennzeichnet, durch eine Absenz des Kosmos, eine „Zeit vor der Zeit“¹⁸. Das Lärmen der Götter *An* und *Ki* ändert das. Hier mag durchaus eine sexuelle Konnotation dahinter stehen, denn dass Himmel und Erde sich begatten, das ist gut bekannt¹⁹. Ein weiterer Text sei dafür angeführt, nämlich die Einleitung des sumerischen Streitgesprächs *Holz und Rohr*. Es darf angenommen werden, dass dieser Text ebenso wie andere durch einen Königsnamen datierbare Streitgespräche in der Ur III-Zeit geschaffen wurde²⁰ und damit ebenso noch der Frühen Bronzezeit entstammt.

Holz und Rohr Z. 1–12²¹:

- 1 Die große Erdenfläche erstrahlte von selbst, ihr Kleid ergrünte prachtvoll.
- 2 Die weite [Erde] bedeckte ihren Körper mit Silber und Lapislazuli,
- 3 schmückte sich mit glänzendem Diorit, Achat und Karneol.
- 4 Mit Gras und Kräutern bekleidete sie sich reizvoll, trat fürstlich auf.
- 5 An einem leuchtenden, an einem reinen Ort machte sie selbst sich für den leuchtenden An (= Himmel) schön (= grün).
- 6 An, der erhabene Gott, schlief mit der weiten Erde,
- 7 schwängerte sie mit dem Samen der Helden Baum und Rohr.
- 8 Die gute Erde, die rechte Kuh, empfing den guten Samen des Himmels.
- 9 Die Erde erfreute sich am Lebenskraut, stand bereit, sie zu gebären.
- 10 Die prächtige Erde trug Reichtum, brachte Wein und Honig hervor,
- 11 die Baum und Rohr Gebärende häufte Honig und Weintrauben auf.
- 12 Als Baum und Rohr gleichermaßen schön waren, waren sie (noch) einmütig.

Doch dann beginnt der Streit zwischen Holz und Rohr, wer denn nun nützlicher für die Menschen sei. Die Streitgespräche, ob zwischen Kupfer und Silber, Mutterschaf und Getreide oder Sommer und Winter, beginnen in der Regel mit der Schöpfung der Kontrahenten, essentieller Bestandteile des Kosmos.

¹⁷ Westenholz 2010, 305; Lambert 2013, 169–171; Lisman 2013, 181–182 etc.; Ceccarelli 2015.

¹⁸ Rubio 2013.

¹⁹ Westenholz 2010; Lisman 2013, 182; George 2016, 13–15.

²⁰ Volk 2012, 218 § 6.

²¹ Sjöberg 2002, 244–247; Wilcke 2007, 19–20 und 46–47; Lisman 2013, 251–255; Rubio 2013, 9 f.; Übersetzung nach Wilcke l. c.

Damit ist aber deutlich, dass es sich nicht um eine Kosmogonie in dem Sinne handelt, dass es um das Entstehen der gesamten Welt ginge, sondern um die Perfektionierung des Kosmos. Eine streng lineare Entwicklungsgeschichte, die als verbindlich aufgefasst und deshalb in mehreren Texten wiederzugewinnen wäre, die ist nicht zu erkennen. Eher sind es einzelne Motive, in welchen Formen die Schöpfung erfolgt, entweder durch spontanes Hervorbringen oder im Bild der menschlichen Zeugung.²² Bei manchen Streitgesprächen ist zudem, und das ist in diesem Zusammenhang wichtig, auch der Handlungsrahmen bekannt: es ist ein Fest.²³ Dass die Erde hier in *Holz und Rohr* (Z. 10–11) gerade das kostbare Obst hervorbringt, spielt auch schon auf die Delikatessen beim Fest an, bei dem zur Unterhaltung der Gäste solche Streitgespräche vorgetragen wurden.

3. Uranfänge in der dichterischen Gegenwart

Die eigentliche Schöpfung des Kosmos erfolgt in *Enūma eliš* durch Marduk, indem er die erschlagene Tiamat, das Urmeer, teilt und daraus Himmel und Erde schafft (s. oben das Zitat *Enūma eliš* IV 135–139). Die Trennung von Himmel und Erde ist nun ein Motiv, das für den Anfang der Welt steht und das sich bis zu den ältesten literarischen Zeugnissen aus dem 26. Jahrhundert zurückverfolgen lässt. Enlil, der „Herr Lufthauch“, der den Äther zwischen Himmel und Erde beherrschende Götterkönig, trennt das Oben und Unten und gibt so den Lebewesen auf der Erde ihren Ort zum Atmen. So wird er zum Götterkönig der bewohnten Welt. Auf diese Konzeption der Trennung von Himmel und Erde wird an mehreren Stellen in der sumerischen Literatur verwiesen, und wie damit die Einrichtung des Kosmos verbunden ist, zeigt der Anfang der Dichtung *Gilgamesh, Enkidu und die Unterwelt* sehr gut²⁴. Ich zitiere diesen Text, obwohl die Quellen aus der (frühen) altbabylonischen Zeit, also vom Beginn des zweiten Jahrtausends, stammen und er womöglich nicht viel früher in dieser Form verfasst wurde.

- 1 In jenen Tagen, in jenen entfernten Tagen,
- 2 in jenen Nächten, in jenen entschwundenen Nächten,
- 3 in jenen Jahren, in jenen entfernten Jahren, --
- 4 damals zu Urzeiten, als das Ewige sich offenbarte,
- 5 damals zu Urzeiten, als das Ewige gebührend beachtet wurde,
- 6 als in den Heiligtümern des Landes Brote aufgetischt wurden,
- 7 als in den Backöfen des Landes angefeuert wurde, --

²² Vanstiphout (1990, 290) formuliert die Schlussfolgerung seiner vergleichenden Studie der „kosmogonischen“ Einleitungen der Streitgespräche (mit einer damals noch üblichen Einschätzung als *folktale*) folgendermaßen: „It is important to realize that these “lesser cosmogonies” are merely “just so” stories having much more to do with quite common folktale or oral techniques than with any „cosmogony“ in a meaningful sense.“ „The conclusion can hardly be escaped that the objective of the introduction will *not* have been to give a cosmogony in any serious way“. Ebenso Volk (2012, 216): „Wenngleich sich die einleitenden Textpassagen [d. h. der Streitgespräche, W.S.] mit der Schaffung der Protagonisten selbst [...] oder deren Lebensraum [...] befassen, so verfolgen sie einen auf das eigentliche S[treitgespräch] bezogenen Zweck und stellen in diesem Sinne weder Schöpfungsmythen noch Kosmogonien dar.“

²³ Vanstiphout 1990, 281–284; vgl. Volk 2012, 216.

²⁴ Aktuelle Editionen Gadotti 2014; Attinger 2015a, 2015b; vgl. Lisman 2013, 282–292 zu den ersten Zeilen.

- 8 als der Himmel von der Erde getrennt wurde
9 und die Erde vom Himmel abgegrenzt wurde
10 und sich da der Name der Menschheit niedergelassen hatte, --
11 damals, als An den Himmel hinweggetragen hatte,
12 Enlil die Erde hinweggetragen hatte,
13 und der Ereškigala das Geschenk der Unterwelt übergeben war, --

Soweit die kosmogonische Einleitung. Doch was war eigentlich damals, direkt nach der Erschaffung der Welt?

- 14 als er fuhr, als er fuhr,
15 als der Vater zur Unterwelt fuhr,
16 als Enki zur Unterwelt fuhr,
17 da prasselten auf den Herrn kleine,
18 da prasselten auf Enki große,
19 die kleinen waren handliche Schloßen,
20 die großen waren Schloßen, die das Rohr schwanken ließen,
21 den Boden, das kleine Schiff, das Enkis,
22 bedeckten sie, aufeinander prallende Schildkröten,
23 während nach dem Herrn die Wasser vom Schiffsbug
24 wie Wölfe schnappten,
25 auf Enki die Wasser vom Schiffsheck
26 wie Löwen einschlugen.
27 Zu der Zeit war da ein einzelner Baum, ein einzelner Steinweichelbaum,
28 aufrecht stand er am Ufer des funkelnden Euphrats,
29 um im Euphrat Wasser zu trinken:
30 der kräftige Südwind riss an seinen Wurzeln, zog an seinen Ästen,
31 und der Euphrat schlug ihm das Wasser entgegen.
32 Eine Frau, ehrfürchtig vor dem Wort Ans,
33 ehrfürchtig vor dem Wort Enlils,
34 nahm den Baum in ihre Hand und brachte ihn nach Uruk hinein,
35 zum prächtigen Garten Inanas brachte sie ihn hinein.
36 Die Frau hielt den Baum nicht in ihrer Hand, sondern abseits von ihrem Fußweg
setzte sie ihn hin,
37 die Frau wässerte den Baum nicht in ihrer Hand, abseits von ihrem Fußweg goss
sie ihn.
38 „Wann ist es soweit: ein prächtiger Stuhl, und ich werde mich darauf setzen?“,
sprach sie.
39 „Wann ist es soweit: ein prächtiges Bett, und ich werde mich hineinlegen?“, sprach
sie.

„In jener fernen Zeit“, als sich Himmel und Erde trennten und die Unterwelt eingerichtet wurde, da fuhr der Gott Enki mit dem Schiff, und die schöne Inana brachte einen Baum in ihren Garten, der an die Stadt Uruk grenzte. Das ist schon erstaunlich: Die Welt entsteht,

so scheint es, und zu dieser Zeit existieren schon Städte, Gärten, Boote, Möbel, bald wird Gilgameš auftreten; ja schon bei der Trennung von Himmel und Erde erscheinen unvermittelt die Öfen, um Opferbrote zu backen (Z. 6–7).

Dieser Befund einer Ungleichzeitigkeit ist aber meiner Meinung nach ernst zu nehmen, wenn wir Kosmogonien diskutieren. In der Regel sind es genau Textstellen wie diese, die in Arbeiten zum Thema Kosmogonie zitiert sind. Eine literarische Passage gewinnt ihre Aussagekraft jedoch erst durch den gesamten Text, dem sie entnommen ist. Sieht man diesen größeren Zusammenhang, so darf man ebenso wie bei den oben im 2. Abschnitt behandelten Streitgesprächen auch bei einem solchen literarischen Urzeit-Bild nicht von einer Kosmogonie sprechen. Schon die Existenz von Öfen und Menschen auf der bei wörtlichem Verständnis gerade erst getrennten Erde widerspricht unserer Vorstellung von einem linear ablaufenden Prozess völlig.

Es ist eben kein Prozess einer Weltentstehung, sondern die einzelnen Elemente der Welt werden narrativ charakterisiert, als wären sie durch eine jeweils spezifische Schöpfung entstanden. Es ist, so meine Vermutung, erst der moderne Wissenschaftler, der von der Bibel bzw. von naturwissenschaftlichen Theorien geprägt, hier eine große zusammenhängende Erzählung hineindeutet, weil ihn das Nebeneinander von Ungleichzeitigem stört. Doch die sumerische Dichtung weist auf die einzelnen Elemente des Kosmos hin und formuliert deren jeweilige Entstehung, ihren göttlichen Ursprung und ihre Differenzierung von anderen Einheiten. Ein Element wie der Himmel ist zwar fundamental für die Gestaltung des Kosmos, aber er wird zum Himmel nur dadurch, dass er von der Erde getrennt ist. Seine ewige Präsenz und seine das Leben bestimmende besondere Qualität wird im Polytheismus Sumers so ausgedrückt, dass er den kosmischen Wirkungsbereich eines Gottes, nämlich des Himmelsgottes An, bildet.

4. Das kultische Fest als Rahmen von Erzählungen von den Ursprüngen

Während *Gilgameš*, *Enkidu und die Unterwelt* als Erzählung nicht in einem kultischen Kalender verortet werden kann, finden wir dieses merkwürdige Nebeneinander von bewohnter Welt und einer Schöpfung fundamentaler Elemente durch die Zeugung von Himmel und Erde auch in *Lugale*, dem großen Mythos von den Taten des Kriegsgottes Ninurta (hier Z. 26), der sich – wie später darzulegen ist – auch mit dem Fest dieses Gottes verbinden lässt. Allgemein wird angenommen, dass *Lugale* auf das ausgehende dritte Jahrtausend zurückgeht²⁵:

- 17 Als er (= Ninurta) auf dem gewaltigen Kultsockel thronte, mit großem Schrecken angetan war,
- 18 sich des ihm bereiteten Festes erfreute, breit dasaß,
- 19 mit An und Enlil dem Wein um die Wette zusprach,
- 20 als Ninurta, Enlils Sohn,
- 21 über die von (seiner Frau) Bau flehentlich vorgetragene Bitte des (weltlichen) Königs entschied,
- 22 zu der Zeit hatte die Keule des Herrn das Fremdland gemustert,

²⁵ Übersetzung hier und im Folgenden von Heimpel/Salgues 2015 (hier S. 37) mit kleinen Adaptionen.

- 23 Tausend-auf-einen-Streich (*Šarur*) sprach zu seinem König (Ninurta) von oben:
 24 „Herr, der das Herrenkollegium veranlasst, sich am Treffplatz oben auf den
 Kultsockeln niederzulassen!
 25 Ninurta, dein Spruch ist unumstößlich, deine Entscheidung wohlbedacht.
 26 Mein König, Himmel beschloß die geschmückte (oder: grüne) Erde.
 27 Ninurta, sie gebar Armschläger (*Asag*), einen unerschrockenen Recken,
 28 ein Kind, das einer Amme nicht angelegt wurde, das Stärke als Milch zu sich nahm.
 29 Mein König, als vaterloser Zögling (war er) bereits ein Totschläger im Fremd-
 land.“

Asag, von Heimpel/Salgues als „Armschläger“ übersetzt, verwüstet das Land, er ist unbesiegbar. Gemeinsam mit seiner Waffe *Šarur*, dem „Tausend-auf-einen-Streich“ und dem Segen seines Vaters Enlil zieht der Kriegsgott Ninurta gegen *Asag* und letztlich gelingt es ihm, den Gegner zu töten.

- 302 Der Herr wusch Gehänge und Keule. Er presste das Blut aus den Kleidern.
 303 Der Recke wischte sich den Schweiß von der Stirn, erhob ein Gebrüll über der
 Leiche.
 304 Als er den von ihm getöteten Armschläger wie AB-Brot tranchierte,
 305 kamen die Götter des Landes vor ihn.

Ninurta und seine Waffe werden gepriesen, Armschläger *Asag* aber verwandelt:

- 327 Von jetzt an soll er nicht „Armschläger“ heißen! Sein Name sei „Stein“!
 328 Sein Name sei „Kristallstein“! Sein Name sei „Stein“!
 329 So war es: sein Körper war tatsächlich (sein) Grab!

Es wird der Notstand geschildert, dass der Tigris kein Wasser bringt. Ninurta löst das:

- 349 Er (= Ninurta) machte einen Leichenhaufen aus Stein im Fremdland,
 350 ließ ihn in die Weite reichen wie eine ziehende Wolke,
 351 ließ ihn das Land Sumer einfrieden wie eine mächtige Mauer“.

Aus dem erschlagenen *Asag* werden die Gebirge, die die Wasser sammeln, geschaffen:

- 355 Damals bestieg das aus der Erde (kommende) Wasser nicht mehr das Fremdland.
 356 Was verstreut war, das sammelte er.
 357 Was im Fremdland die Tümpel absorbierten,
 358 das brachte er zusammen und gab es dem Tigris.
 359 Die Karpfenflut ergoss sich über die Feldflur.
 360 Damals und dann freute sich über den König des Landes Sumer, den Herrn Ninurta,
 361 weithin alles und jedes im Erdrund.
 362 Die Äcker erbrachten erstklassige Gerste.

Und so gelingt es Ninurta, durch das Wasser für den Ackerbau für Nahrung zu sorgen. Ninurta bestimmt den Steinen ihr Geschick, eine große Ätiologie der wichtigsten Steine. Er kehrt mit dem Boot zurück, Sänger singen seinen Preis als den eines siegreichen Helden, der mit der Frühjahrsflut zurückkommt.

- 663 Sohn Enlils, wer ragt heraus wie du?
 664 Ninurta, Herr, Sohn Enlils, Recke, wer ist deinesgleichen?
 665 Mein König, Recke, dich vor deine Opfertgaben gebracht habend,
 666 ergreift der wie sein Name Rechtschaffene deine Füße.
 667 Derjenige, welcher die rechte Ordnung in deinem Haus erscheinen ließ,
 668 der sie dir in deinem Heiligtum dem Staub enthob,
 669 soll dein Fest reichlich ausstatten,
 670 soll deine heiligen Riten voll ausführen.
 671 Wird ein (neues) Jahr seines (= des rechtschaffenen Königs) Lebens proklamiert,
 soll es dir im Lande zum Ruhm gereichen,
 672 soll es das Herz Ans zu deinen, des Herrn, Gunsten besänftigen
 673 und dasjenige Enlils, Ninurta.
 674 Die Jungfrau, Mutter Bawu, soll ihm (= dem König) wie Licht hervorkommen!

Das Boot mit Ninurta fährt ein, sein Vater, der Götterkönig Enlil, „entscheidet ihm das Schicksal“, das heißt, für das kommende Jahr wird seine Macht neu bestimmt.

Ein Fest Ninurtas, auf das in *Lugale* verwiesen wird, ist gut bekannt: das *Gusisu*-Fest war im kultischen Kalender von Ninurtas Stadt Nippur fest verankert, es fand am Ende des zweiten Monats (also etwa Mai) zur Zeit der Frühjahrsflut statt. Dass die Flut ein zentrales Element des Festes bildete, könnte zudem durch den in Sumer bisher singulären Ritus des „Fische-Essens“ angedeutet werden, der in Urkunden aus dem 21. Jahrhundert v. Chr. belegt ist²⁶.

Beispielhaft lässt sich hier erkennen, wie in der Verbindung zwischen Fest und Mythos die kosmogonischen Elemente der Mythologie ihren kulturellen Sinn gewinnen: Ein bestimmtes Element des Kosmos wird in den Fokus genommen, seine eigene Qualität, seine Macht und seine Personifikation in einem Gott, und narrativ wird die göttliche Herkunft dieses Elements des Kosmos entfaltet.

Blickt man sich nun in der sumerischen Dichtung um, so begegnet man allenthalben diesem Phänomen, dass Elemente aus Natur und Kultur in der Welt göttlich gegründet sind. Wir sahen Holz und Rohr im Streitgespräch, man könnte ihnen Winter und Sommer oder Mutterschaf und Getreide an die Seite stellen. Doch ebenso sind die Kanäle, die Städte göttlichen, d. h. ewigen Ursprungs, und die Götter wählen ihre Tempel selbst in den Städten, sie setzen die Amtsträger ein²⁷.

5. Schlussfolgerungen

Im frühen Mesopotamien sah sich der Mensch also umgeben von einem Kosmos, in dem jedes einzelne Element einen Uranfang hatte. Jedes Element trug göttliche Qualitäten, eine besondere Macht, die sich immer sowohl förderlich als auch vernichtend auswirken konnte. Dieser mit Wirkkraft versehene Kosmos, Natur und Kultur, wurde aus dem Blickwinkel des Menschen geordnet, kulturelle Elemente wurden mit der Natur verbunden. Im oben genannten Beispiel *Lugale* wurde die Flut mit dem Ackerbau gekoppelt, das Gebirge mit den Steinen der Händler und Handwerker, beim Gott Enki das reine Grundwasser mit

²⁶ Sallaberger 1993, 114–122 zum Fest.

²⁷ Zgoll 2012.

Beschwörungskraft und Weisheit. Diese aufgrund ihrer Funktionen definierten Segmente des Kosmos fanden ihren sichtbaren Ausdruck gewissermaßen als Personifikationen in den einzelnen Göttern. In einem solchen Weltbild konnte man bei Festen oder in Erzählungen die ewige, göttliche Machthaltigkeit eines Elements im Kosmos hervorheben, das Wesen eines Tempels ebenso wie des fernen Himmels, und man wurde sich dadurch der besonderen Qualität der umgebenden Welt in ihrer Ordnung bewusst. In diesem Weltbild bedurfte es keiner einheitlichen kosmogonischen Erzählung, wo in penibler Ordnung ein Element auf das andere folgte; und es musste nicht von außen ein Gott als Schöpfer auftreten, denn die Götter waren nahe, waren Teil des umgebenden Kosmos.

Die hier gebotene Darstellung zur Kosmogonie Mesopotamiens in der Frühen Bronzezeit weicht von den altorientalistischen Behandlungen dieses populären Themas aus den letzten Jahrzehnten ab. Denn in der Regel wurden Elemente der Erzählungen, die aus unserer Perspektive kosmogonisch verstanden werden können – etwa das „Himmel und Erde“-Motiv als „Kosmogonie“ interpretiert. Wie selbstverständlich scheint der Forscher dabei vorauszusetzen, dass eine große Erzählung existierte, so wie sie in der Bibel zu finden ist oder wie sie in einer völlig anderen Form eine naturwissenschaftliche Kosmologie bietet. Eine solche große Erzählung gab es in Mesopotamien erst im ersten Jahrtausend v. Chr., nämlich mit dem wohl um 1100 v. Chr. geschaffenen Mythos *Enūma eliš* (s. Abschnitt 1.).

Im Zentrum dieses Beitrags standen hingegen die Zeugnisse für das dritte Jahrtausend v. Chr. Die grundlegenden Elemente für die Weltentstehung waren „Himmel“ (*an*) und „Erde“ (*ki*), während das Wasser in den frühen Erzählungen über Erschaffen und Einrichten des Kosmos keine Rolle spielte (Abschnitt 2.). Himmel und Erde wurden von den Göttern bewegt und vom Herrn Enlil getrennt, oder sie wurden selbst anthropomorph vorgestellt und zeugten dann weitere Elemente des Kosmos. Das Erschaffen eines einzelnen Objekts der Natur oder der menschlichen Kultur wurde genau dann in den Blick genommen, wenn es im Fokus des Textes stand. In Hinblick auf die frühen sumerischen Quellen aus dem späten dritten, gelegentlich dem frühen zweiten Jahrtausend v. Chr. ist dabei ihr Sitz im Leben zu beachten. Während für die meisten Erzählungen, Epen wie Mythen, nur ganz allgemein das soziale Feld der Bildung genannt werden kann, lassen sich gelegentlich Feste als Rahmen für Ursprungserzählungen bestimmen. Sumerische Streitgespräche wurden bei Banketten im Rahmen von Festen aufgeführt, und so wurde dort auch die göttliche Herkunft der beiden Kontrahenten Holz und Rohr vorgetragen (Abschnitt 3.).

Der Ninurta-Mythos *Lugale* ließ sich dem Hauptfest Ninurtas in Nippur zuweisen (Abschnitt 4.), denn sowohl der Mythos wie das Fest feiern die Inthronisation des Gottes in sein Amt, beide sind inhaltlich und kalendarisch mit der Frühjahrsflut verbunden. Der Text wechselt dabei von der Beschreibung des Festes in die mythische Urzeit, narrativ werden die Taten Ninurtas zur Rettung des Kosmos und zur Gestaltung der Natur entfaltet, während der Rahmen des Textes in der Beschreibung des Hauptfestes des Gottes verbleibt.

Ein anderes Motiv, das weit in eine Urzeit zurückführt, ist das der Ahnenreihe des Götterkönigs Enlil. Diese wurden am *Duku*, dem „Heiligen Hügel“ in Nippur verehrt, und womöglich wurde auch dieses Motiv mit einem Fest verbunden (Abschnitt 2.).

Für das frühe Mesopotamien lässt sich also nicht eine einzige große Kosmogonie-Erzählung erkennen, die in einem einheitlichen Bogen von einer Vorwelt zur vollständigen Einrichtung des Kosmos gelangte. Doch alle Elemente des Kosmos, Natur wie Kultur, sind

göttlicher Herkunft und wurden in einer Urzeit geschaffen. Feste, die im Kalender festgesetzten Tage für die Feier eines Gottes ebenso wie die Gastmähler des Königs, boten den Anlass für die Rezitation einschlägiger Texte und Lieder. An solchen Festen waren je nach Rahmen Herrscher und Würdenträger sowie die Bewohner des Landes zugegen: ein kleinerer Kreis bei den Hoffesten, größere Segmente der Bevölkerung bei den Tempelfesten. Deshalb darf man voraussetzen, dass Motive wie die Trennung von Himmel und Erde oder der Zeugungsakt von Himmel und Erde damals zum allgemeinen Wissen gehörten.

Für das frühbronzezeitliche Mesopotamien lässt sich meines Erachtens aber ausschließen, dass zu einem bestimmten Anlass oder an einem Ort eine umfassende Kosmogonie aufgeführt oder rezitiert wurde, ja, dass überhaupt eine weithin anerkannte Erzählung von Ursprung und Einrichtung des Kosmos bestanden hätte, in der die Elemente in verbindlicher Reihenfolge in Erscheinung getreten wären. Die in diesem Beitrag gebotene Konzentration auf die frühen Quellen in historischer Perspektive kann damit auch eindrücklich bestätigen, wie grundlegend sich mit *Enūma eliš* um 1100 v. Chr. die Weltvorstellung in Babylonien ändern sollte.

Literatur

- Attinger, Pascal (2015a): Bilgameš, Enkidu et le monde infernal (1.3.1), „Übersetzungen“ bei Attinger unter <http://www.iaw.unibe.ch> (letzter Zugriff 30.12.2017).
- Attinger, Pascal (2015b): Gilgamesch, Enkidu und die Unterwelt, in: Konrad Volk (Hrsg.), *Erzählungen aus dem Land Sumer*. Wiesbaden: Harrassowitz, 297–316.
- Bauer, Josef (2015): Als die Sonne noch nicht leuchtete, in: Konrad Volk (Hrsg.), *Erzählungen aus dem Land Sumer*. Wiesbaden: Harrassowitz, 3–4.
- Cavigneaux, Antoine/Krebernik, Manfred (2000): Nin-ki, in: Dietz Otto Edzard (Hrsg.), *Reallexikon der Assyriologie und Vorderasiatischen Archäologie*. Berlin/New York: Walter de Gruyter, Band 9, 445–447.
- Ceccarelli, Manuel (2015): Bemerkungen zur Entwicklung der Beschwörungen des Marduk-Ea-Typs: Die Rolle Enlils, in: Alfonso Archi (Hrsg.), *Tradition and Innovation in the Ancient Near East. Proceedings of the 57th Rencontre Assyriologique Internationale at Rome, 4–8 July 2011*. Winona Lake: Eisenbrauns, 193–204.
- Ceccarelli, Manuel (2017): Bemerkungen zu Namma und weiteren Wassergottheiten, *Altorientalische Forschungen* 44, 1–8.
- Cooper, Jerrold S. (1989): Enki's member: eros and irrigation in Sumerian literature, in: Hermann Behrens/Darlene Loding/Martha T. Roth (Hrsg.), *Dumu-e₂-dub-ba-a. Studies in Honor of Åke W. Sjöberg*. Philadelphia: Samuel Noah Kramer Fund, University Museum, 87–89.
- Gadotti, Alhena (2014): 'Gilgamesh, Enkidu, and the Netherworld' and the Sumerian Gilgamesh Cycle. *Untersuchungen zur Assyriologie und Vorderasiatischen Archäologie* 10. Berlin/New York: De Gruyter.
- George, Andrew (2016): Die Kosmogonie des alten Mesopotamien, in: Marion Gindhart/Tanja Pommerning (Hrsg.), *Anfang & Ende. Vormoderne Szenarien von Weltentstehung und Weltuntergang*. Darmstadt: Philipp von Zabern, 7–25.
- Heimpel, Wolfgang/Salgues, Emmanuelle (2015): Lugale oder wie Ninurta dem Tigris mehr Wasser schuf, in: Konrad Volk (Hrsg.), *Erzählungen aus dem Land Sumer*. Wiesbaden: Harrassowitz, 33–67.
- Horowitz, Wayne (1998): *Mesopotamian Cosmic Geography. Mesopotamian Civilizations* 8. Winona Lake: Eisenbrauns.
- Kämmerer, Thomas R./Metzler, Kai (2012): *Das babylonische Welterschöpfungsepos Enūma eliš. Alter Orient und Altes Testament* 375. Münster: Ugarit-Verlag.

- Krebernik, Manfred (2005): Altoriental(ist)ische und biblische Schöpfungsmythen, in: *Philosophische Fakultät. Antrittsvorlesungen VII*, Jena: Universität, 143–169.
- Lambert, Wilfred G. (2013): *Babylonian Creation Myths. Mesopotamian Civilizations* 16. Winona Lake: Eisenbrauns.
- Lisman, Jan J. W. (2013): *Cosmogony, Theogony and Anthropogeny in Sumerian Texts. Alter Orient und Altes Testament* 409. Münster: Ugarit-Verlag.
- Maul, Stefan M. (2015): Kosmologie und Kosmogonie in der antiken Literatur: Das sog. babylonische Welterschöpfungsepos enūma eliš, in: Michael Erler/Therese Fuhrer (Hrsg.), *Cosmologies et cosmogonies dans la littérature antique, Entretiens de Fondation Hardt* 61, Genève: Droz, 15–49.
- Rubio, Gonzalo (2013): Time before time: primeval narratives in early Mesopotamian literature, in: Lluís Feliu/Jaume Llop/Adelaine Millet Albà/Joaquín Sanmartín (Hrsg.), *Time and History in the Ancient Near East: Proceedings of the 56th Rencontre Assyriologique Internationale at Barcelona*. Winona Lake: Eisenbrauns, 3–17.
- Sallaberger, Walther (1993): *Der kultische Kalender der Ur III-Zeit. Untersuchungen zur Assyriologie und Vorderasiatischen Archäologie* 7. Berlin & New York: W. de Gruyter.
- Sallaberger, Walther (2006): Konstanz und Neuerung in der Religion Mesopotamiens, in: Andreas Wagner (Hrsg.), *Primäre und sekundäre Religion als Kategorie der Religionsgeschichte des Alten Testaments. Beih. zur Zeitschr. für die alttestamentliche Wissenschaft* 364. Berlin: de Gruyter, 171–182.
- Sjöberg, Åke W. (2002): In the Beginning, in: Tzvi Abusch (Hrsg.), *Riches Hidden in Secret Places. Ancient Near Eastern Studies in Memory of Thorkild Jacobsen*. Winona Lake: Eisenbrauns, 229–247.
- Streck, Michael P. (2014): The beginning of the Babylonian Epic of Creation, in: Stefan Jakob Wimmer/Georg Gafus (Hrsg.), „Vom Leben umfassen“. *Ägypten, das Alte Testament und das Gespräch der Religionen. Gedenkschrift für Manfred Görg. Ägypten und Altes Testament* 80. Münster: Ugarit-Verlag, 391–395.
- Vanstiphout, Herman L. J. (1990): The Mesopotamian debate poems: a general presentation (part I), *Acta Sumerologica* 12 (1990) 271–318.
- Volk, Konrad (2012): Streitgespräch, in: Michael P. Streck (Hrsg.), *Reallexikon der Assyriologie und Vorderasiatischen Archäologie*. Berlin/New York: Walter de Gruyter, Band 13, 214–222.
- Westenholz, Joan Goodnick (2010): Heaven and Earth. Asexual monad and bisexual dyad, in: Jeffrey Stackert/Barbara N. Porter/David P. Wright (Hrsg.), *Gazing on the Deep: Ancient Near Eastern and other studies in honor of Tzvi Abusch*. Bethesda: CDL Press, 293–326.
- Wiggermann, F. A. M. (1992): Mythological Foundations of Nature, in: D. J. W. Meijer (Hrsg.), *Natural Phenomena*, 279–306.
- Wiggermann, F. A. M. (1998): Nammu, in: Dietz Otto Edzard (Hrsg.), *Reallexikon der Assyriologie und Vorderasiatischen Archäologie*. Berlin/New York: Walter de Gruyter, Band 9, 135–140.
- Wilcke, Claus (2007): Vom altorientalischen Blick zurück auf die Anfänge, in: Emil Angehrn (Hrsg.), *Anfang und Ursprung. Die Frage nach dem Ersten in Philosophie und Kulturwissenschaft. Colloquium Rauricum* 10. Berlin/New York: De Gruyter, 3–59.
- Wilcke, Claus (2010): Altmesopotamische Weltbilder. Die Welt mit altbabylonischen Augen gesehen, in: Peter Gemeinhardt/Annette Zgoll (Hrsg.), *Weltkonstruktionen*. Tübingen: Mohr Siebeck, 1–27.
- Zgoll, Annette (2012): Welt, Götter und Menschen in den Schöpfungsentwürfen des antiken Mesopotamien, in: Konrad Schmid (Hrsg.), *Schöpfung. Themen der Theologie* 4. Tübingen: UTB, 17–70.