Kerstin Maiwald

Mesopotamische Schöpfungstexte in Ritualen

Mythological Studies (MythoS)

Herausgegeben von
Annette Zgoll und Christian Zgoll

Wissenschaftlicher Beirat
Heinrich Detering, Angela Ganter, Katja Goebs, Wilhelm Heizmann,
Katharina Lorenz, Martin Worthington

Band 3

Kerstin Maiwald

Mesopotamische Schöpfungstexte in Ritualen

Methodik und Fallstudien zur situativen Verortung

DE GRUYTER

ISBN 978-3-11-071820-1
e-ISBN (PDF) 978-3-11-071922-2
ISSN 2626-9163

Library of Congress Control Number: 2020947341

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

© 2021 Walter de Gruyter GmbH, Berlin/Boston
Einbandabbildung: M-LAB © C. Zgoll 2003
Druck und Bindung: CPI books GmbH, Leck

www.degruyter.com

Vorwort

Die vorliegende Monographie ist eine überarbeitete Version meiner Ende 2017 verteidigten Dissertation an der Georg-August-Universität Göttingen. Für die Aufnahme in die Reihe Mythological Studies danke ich Prof. Dr. Annette und PD Dr. Christian Zgoll sehr herzlich.

Meiner Erstgutachterin Prof. Dr. Annette Zgoll gebührt herzlicher Dank für ihre intensive Betreuung dieses Promotionsvorhabens, die sich z. B. in vielen Gesprächen, Einblicken in ihre Forschungen, ausführliches Feedback, die Vermittlung einer tiefen Begeisterung für antike Mythen und Schöpfung im Besonderen und anderer, umfassender Unterstützung zeigte. Auch PD Dr. Claus Ambos danke ich sehr herzlich an dieser Stelle, der als Zweitgutachter meine Dissertation hervorragend betreut hat und mich ebenfalls auf vielfältige Art und Weise und nicht zuletzt durch Einblicke in seine eigenen Forschungen unterstützt hat.

Die vorliegende Monographie hat ferner von einem Austausch mit etlichen Forscher(inne)n profitiert: Ganz besonders sei hier Anja Merk gedankt für intensive Gespräche über mythische Texte und mesopotamisches Denken sowie umfassende Einblicke in ihre Forschungen. Auch Dr. Gösta Gabriel und Dr. Brit Kärger danke ich herzlich für viele Diskussionen und Einblicke in die eigenen Forschungen. Darüber hinaus konnten für meine Forschungen wichtige Erkenntnisse gewonnen werden von den Beiträgen und dem Austausch in den Oberseminaren der Altorientalistik an der Georg-August-Universität.

Dem *Collegium Mythologicum*, einer seit 2010 bestehenden Gruppe von Wissenschaftler(inne)n aus verschiedenen Fächern unter der Leitung von Prof. Dr. Annette Zgoll und PD Dr. Christian Zgoll zur Erforschung antiker Mythen, gebührt mein aufrichtiger Dank für viele Gespräche, einer tiefen Begeisterung für antike Mythen und die Schärfung von Begriffen und methodischen Zugängen rund um den antiken Mythos. Hervorzuheben ist an dieser Stelle PD Dr. Christian Zgoll, der mir umfassende Einblicke in seine Arbeit am Mythos gewährte und seine Habilitationsschrift bereits vor ihrer Publikation zur Verfügung stellte; seine Definition und Funktionsbestimmung von Mythen sowie die Definition von „Hylemen“ als kleinsten handlungstragenden Einheiten von Erzählstoffen haben meine eigenen Forschungen entscheidend geprägt. Ihm sei herzlich dafür gedankt.

Mein Promotionsvorhaben wurde u. a. durch ein Stipendium des Graduiertenkollegs 896 „Götterbilder – Gottesbilder – Weltbilder“ an der Georg-August-Universität Göttingen finanziert sowie durch ein Abschlussstipendium der Graduiertenschule für Geisteswissenschaften an der Georg-August-Universität

https://doi.org/10.1515/9783110719222-202

Göttingen. Beiden Institutionen gebührt mein aufrichtiger Dank dafür. Den Mitgliedern des Graduiertenkollegs 896 sei hier für viele fruchtbare Diskussionen und Feedback gedankt. Dr. Klaus Wagensonner hat mir großzügig exzellente eigene Fotos von Tafeln meines Schöpfungskorpus (Textzeugen zu KAR 4 und zu *Lugal-e*) zur Verfügung gestellt, wofür ich mich hier herzlich bedanke. Einblicke in die Forschungen von Prof. em. Dr. Pascal Attinger, Prof. Dr. Catherine Mittermayer und Dr. Manuel Ceccarelli im Rahmen von Veranstaltungen an der Georg-August-Universität Göttingen haben mich ebenfalls sehr bereichert; herzlicher Dank gebührt auch ihnen. Hier sei auch für die selbstlose Unterstützung durch das Besorgen von schwer zugänglicher Literatur durch Jan Steyer, Anja Piller und Katharina Ibenthal herzlich gedankt.

Bedanken möchte ich mich nicht zuletzt bei meiner Familie: ganz besonders bei Clemens Schittko und meinem Mann, Dr. Conrad Schittko, für gründliches Korrekturlesen. Sollten sich dennoch Fehler finden, sind sie allein auf mich zurückzuführen. Meinem Mann und darüber hinaus allen anderen Familienmitgliedern danke ich ferner herzlich für ihren Glauben an mich, ihre großherzige Bereitschaft, sich auf Erzählungen und Diskussionen über antike Mythen und mythische Texte einzulassen und ihre persönliche Unterstützung in jeglicher Hinsicht.

Berlin, Juli 2020
Kerstin Maiwald

Inhalt

Vorwort —— V

Inhaltsverzeichnis —— VII

Abkürzungsverzeichnis —— XVII

Verzeichnis der Abbildungen und Tabellen —— XIX

1 Einleitung —— 1

2 Forschungsgeschichte —— 6

3 Allgemeine Indizien für die situative Verortung von mesopotamischen (Schöpfungs-)Texten: Methodische Annäherung I —— 18

3.1 Situationen/Handlungen im mythischen Text mit Bezug zur Gegenwart als Indiz für die Verortung: „Das Lied hören“ etc. —— **18**

3.1.1 Vorgehen bei der Analyse —— **19**

3.1.2 Materialbasis: „Kronzeugentexte“ und weitere Texte —— **19**

3.1.3 Entstehung der Texte durch einen Gott und Tradierung der Texte durch Sänger (auswendig) und Schreiber (schriftlich) —— **20**

3.1.4 Anwendung der Texte: Vortrag, Aufführung, wirkmächtige Verschriftung —— **23**

3.1.5 Rituelle Handlungen als Spiegelung des Rituals im mythischen Text: Tempelbau, Geburt, Tanz, Tempelweihe, Prozession, Opfer etc. —— **29**

3.2 Performanzangaben im mythischen Text zur Art und Weise der Aufführung oder des Vortrags: „Gegengesang“ etc. —— **35**

3.2.1 Vorgehen bei der Analyse —— **35**

3.2.2 Strukturelle und optische Markierungen als Indiz für Performanz: musikalische Rubrik, Refrain, Trennstrich —— **36**

3.2.3 Konkrete Angaben zum Singen des Textes —— **39**

3.2.4 Sprachliche Angaben als Indiz für Aufführung oder Vortrag mit weiterer Anwesenheit oder Beteiligung: deiktische Pronomen —— **40**

3.2.5 Sprachliche Angaben als Indiz für Aufführung oder Vortrag an Jemanden gerichtet: Personalpronomen, Possessivpronomen —— **43**

3.3 Eingeschobene Anweisungen für Ritualhandlungen im mythischen Text mit Bezug zur Gegenwart als Indiz für eine rituelle Verortung: „Erschlage den Hexer“ etc. — **46**
3.3.1 Vorgehen bei der Analyse — **46**
3.3.2 Aufforderungen zu begleitenden Ritualhandlungen als Indiz für eine rituelle Verortung: Unheil rituell beseitigen etc. — **46**
3.4 Zeitangaben im mythischen Text mit Bezug zur Gegenwart als Indiz für die Verortung — **48**
3.4.1 Vorgehen bei der Analyse der Zeitangaben — **49**
3.4.2 Zeitangaben mit Bezug auf die Durchführung des Rituals in den „Kronzeugentexten“: „heute (am Tag des Rituals)“ etc. — **51**
3.4.3 Konkrete Zeitangaben im mythischen Text als spezifisches Indiz für die Verortung: „Erntefest des Gottes NN“ etc. — **57**
3.4.4 Die Aussagekraft von Zeitangaben im mythischen bzw. religiösen/kultischen Text — **70**
3.5 Indizien für die situative Verortung von Preisliedern (za_3-mim) — **74**
3.6 Exkurs: Kolophone und Fundkontexte als Indizien für die gesellschaftliche Verortung — **83**
3.7 Zusammenfassung: Allgemeine Indizien für die situative Verortung von mesopotamischen (Schöpfungs-)Texten — **85**

4 Bezüge zwischen mythischem Schöpfungstext und Ritual: Methodische Annäherung II — 87
4.1 Rituell markierte Schöpfungstexte (en_2, šiptum, ka enim-ma) vs. rituell nicht markierte Schöpfungstexte — **88**
4.2 Definitionen: Schöpfungsobjekt, Schöpfungssubjekt, Schöpfungshandlung — **90**
4.3 Definitionen: Hauptziel und Teilziel der Schöpfung — **91**
4.4 Schöpfungsobjekte der „Kronzeugentexte“ und deren Funktionalisierung im Ritual — **91**
4.4.1 Vorgehen bei der Analyse der Schöpfungsobjekte — **93**
4.4.2 Ritualteilnehmer, Ritualrahmen — **93**
4.4.3 Klassifizierung der Schöpfungsobjekte der „Kronzeugentexte“ — **96**
4.4.4 Schöpfungsobjekt „Gott“ und dessen Funktionalisierung im Ritual — **99**
4.4.4.1 Ein spezifischer Gott als Hauptziel der Schöpfung ist zugleich Ritualadressat — **99**

4.4.4.2 Ein spezifischer Gott als Teilziel der Schöpfung ist Ritualteilnehmer, Ritualadressat oder Voraussetzung für die Existenz des Ritualobjektes — **103**
4.4.5 Personales Schöpfungsobjekt „Mensch“ und dessen Funktionalisierung im Ritual — **106**
4.4.5.1 Ein Embryo als Hauptziel der Schöpfung ist zugleich Ritualobjekt — **107**
4.4.5.2 Der König als Teilziel der Schöpfung ist zugleich Ritualteilnehmer und versorgt den Tempel — **108**
4.4.5.3 Die Menschheit als Teilziel der Schöpfung ist mittels Stellvertreter zugleich Ritualteilnehmer oder versorgt den Ritualort — **109**
4.4.6 Nicht-Personales Schöpfungsobjekt „Sache/Ort“ und dessen Funktionalisierung im Ritual — **111**
4.4.6.1 Tempel als Hauptziel der Schöpfung ist Ritualteilnehmer und Ritualort — **112**
4.4.6.2 Pflanze als Hauptziel der Schöpfung ist Ritualteilnehmer und Ritualobjekt — **115**
4.4.6.3 Tier als Hauptziel der Schöpfung ist Ritualobjekt — **116**
4.4.6.4 Teilziele der Schöpfung sind Grundlage für Ritualobjekt TEMPEL: Gewässer, Berg, Wald, Rohr, Erde, Ziegelform, Siedlung, Stadt, Tier, Arbeit(szubehör) — **117**
4.4.6.5 Teilziel der Schöpfung ist Lebensgrundlage für Ritualobjekt EMBRYO: Knochen — **121**
4.4.6.6 Teilziele der Schöpfung gehören zum Einflussbereich des Ritualadressaten GOTT: Tempel, Fluss, Berg — **121**
4.4.6.7 Teilziel der Schöpfung sind Lebensraum des Ritualobjektes PFLANZE/TIER und wahrscheinlich Ritualort: Morast, Saatfurche, Schlamm, Gestank — **123**
4.4.6.8 Teilziele der Schöpfung sind Teil des Lebensraumes des Ritualobjektes PFLANZE/TIER: Pflanzenbestandteil und Tier — **128**
4.4.6.9 Teilziele der Schöpfung gehören zum Einflussbereich des Ritualadressaten, des Ritualgaranten oder sind Lebensraum des Ritualobjektes: Himmel und Erde — **129**
4.4.7 Nicht-personales Schöpfungsobjekt „Zeit“ (Tag, Nacht) ist Ritualzeit — **132**
4.4.8 Nicht-personales Schöpfungsobjekt „Sonstiges“ (alles, das Gute) ist Grundlage und Ziel des Rituals — **134**
4.4.9 Zusammenfassung: Funktionalisierung der Schöpfungsobjekte im Ritual — **135**

4.5 Zwei Ritualziele der Schöpfungstexte: Wirkmacht übertragen, Unheil beseitigen — **136**
4.6 Hauptziel der Schöpfung im Verhältnis zum Unheil, das im Ritual beseitigt wird — **137**
4.6.1 Schöpfungsobjekte vs. Unheil auf einen Blick — **138**
4.6.2 Schöpfungsobjekt verursacht Unheil — **141**
4.6.3 Schöpfungsobjekt beseitigt das Unheil — **144**
4.6.4 Am Schöpfungsobjekt geschieht das Unheil — **145**
4.6.5 Konsequenzen für die Analyse der situativen Verortung von weiteren Schöpfungstexten — **149**

5 Identifizierung von Teilnehmern und Rahmen des Rituals im (mythischen) Ritualtext: Methodische Annäherung III — 151
5.1 Vorgehen bei der Analyse der „Kronzeugentexte“ — **151**
5.2 Ritualadressat — **152**
5.2.1 Überblick über Ritualadressaten in den „Kronzeugentexten“ — **152**
5.2.2 Ritualadressat erscheint in der Schöpfungspassage als Hauptziel der Schöpfung — **153**
5.2.3 Ritualadressat erscheint aus anderen Gründen in der Schöpfungspassage oder im restlichen mythischen Text — **157**
5.2.4 Zusammenfassung: Indizien für den Ritualadressaten in der Schöpfungspassage und im restlichen mythischen Ritualtext — **164**
5.3 Göttliche Ritualteilnehmer: Garanten — **165**
5.3.1 Überblick über die göttlichen Garanten des Rituals in den „Kronzeugentexten“ — **165**
5.3.2 Göttliche Garanten des Rituals erscheinen in der Schöpfungspassage als Teilziele der Schöpfung — **165**
5.3.3 Göttlicher Garant erscheint aus anderen Gründen in der Schöpfungspassage oder im restlichen mythischen Text — **166**
5.3.4 Zusammenfassung: Indizien für göttliche Garanten in der Schöpfungspassage und im restlichen mythischen Ritualtext — **166**
5.4 Menschliche Ritualteilnehmer: Ritualexperte, weitere — **166**
5.4.1 Ritualexperte erscheint nur in einem Fall indirekt durch eine eingeschobene Anweisung für Ritualhandlungen im mythischen Text — **167**
5.4.2 König erscheint häufig als Prototyp in der Schöpfungspassage und im restlichen mythischen Text — **169**

5.4.3 Weitere menschliche Ritualteilnehmer erscheinen als Prototypen in der Schöpfungspassage oder im restlichen mythischen Text — **172**
5.4.4 Zusammenfassung: Indizien für Ritualexperten und weitere Ritualteilnehmer in der Schöpfungspassage und im restlichen mythischen Ritualtext — **178**
5.5 Ritualobjekt — **178**
5.5.1 Überblick über Ritualobjekte in den „Kronzeugentexten“ — **178**
5.5.2 Ritualobjekt erscheint häufig in der Schöpfungspassage als Prototyp und Hauptziel der Schöpfung — **180**
5.5.3 Ritualobjekt erscheint in der Schöpfungspassage als Prototyp auch aus anderen Gründen — **181**
5.5.4 Ritualobjekt erscheint häufig auch im restlichen zu rezitierenden Ritualtext als Prototyp — **182**
5.5.5 Ritualobjekt erscheint selten nur in der Anweisung für Ritualhandlungen — **186**
5.5.6 Zusammenfassung: Indizien für das Ritualobjekt in der Schöpfungspassage und im restlichen mythischen Ritualtext — **187**
5.6 Rahmen des Rituals: Ort des Rituals — **187**
5.6.1 Überblick über Orte des Rituals in den „Kronzeugentexten“ — **188**
5.6.2 Ort des Rituals erscheint in der Schöpfungspassage als Hauptziel der Schöpfung — **189**
5.6.3 Ort des Rituals erscheint in der Schöpfungspassage als Teilziel der Schöpfung — **190**
5.6.4 Ort des Rituals erscheint nur im restlichen mythischen Text — **192**
5.6.5 Zusammenfassung: Indizien für den Ort des Rituals in der Schöpfungspassage und im restlichen mythischen Ritualtext — **194**
5.7 Rahmen des Rituals: Zeit des Rituals — **194**
5.7.1 Zeit des Rituals erscheint in der Schöpfungspassage als Teilziel der Schöpfung — **195**
5.7.2 Zeit des Rituals ist häufig kein Schöpfungsobjekt in den „Kronzeugentexten“ — **196**
5.7.3 Zusammenfassung: Indizien für die Zeit des Rituals in der Schöpfungspassage — **197**

6 Die situative Verortung von einzelnen Schöpfungstexten ohne eindeutige rituelle Verankerung: Zehn Fallstudien — 198
6.1 Exemplarische Fallstudien — **198**
6.2 Definition: Ritualtext — **199**
6.3 Indizienargumentation — **200**
6.4 Indizien für mesopotamische Schöpfungstexte im Rahmen der Tempelweihe — **201**
6.4.1. Tempelweihtexte als Preislieder zur Aktivierung von Tempeln — **201**
6.4.2. Historische Quellen für Tempelweihe und deren Ablauf — **203**
6.4.3. Indizien für zyklische Tempelweihfeste — **205**

7 Innana holt das Himmelshaus: Ritual im bzw. am Tempel — 211
7.1 Indizien für die Einordnung als Ritualtext — **211**
7.2 Ritualadressat — **214**
7.3 Ritualobjekt — **215**
7.4 Weitere göttliche Ritualteilnehmer — **217**
7.5 Ritualexperte — **217**
7.6 Weitere menschliche Ritualteilnehmer — **218**
7.7 Ort des Rituals — **219**
7.8 Zeit des Rituals — **219**

8 Keš-Hymne: Ritual im bzw. am Tempel — 226
8.1 Indizienargumentation für die Einordnung als Ritualtext — **226**
8.2 Ritualadressat — **241**
8.3 Ritualobjekt — **243**
8.4 Weitere göttliche Ritualteilnehmer — **245**
8.5 Ritualexperte — **245**
8.6 Weitere menschliche Ritualteilnehmer — **246**
8.7 Ort des Rituals — **250**
8.8 Zeit des Rituals — **251**

9 Enkis Fahrt nach Nippur: Ritual im bzw. am Tempel — 257
9.1 Indizien für die Einordnung als Ritualtext — **257**
9.2 Ritualadressat — **265**
9.3 Ritualobjekt — **267**
9.4 Ritualexperte — **269**
9.5 Weitere menschliche Ritualteilnehmer — **272**
9.6 Ort des Rituals — **273**
9.7 Zeit des Rituals — **276**

10 Atram-ḫasīs: Ritual im bzw. am Tempel — 280
10.1 Indizienargumentation für die Einordnung als Ritualtext — **280**
10.2 Ritualadressat — **283**
10.3 Weitere göttliche Ritualteilnehmer — **287**
10.4 Ritualexperte — **287**
10.5 Weitere menschliche Ritualteilnehmer — **290**
10.6 Ritualobjekt — **292**
10.7 Ort des Rituals — **292**
10.8 Zeit des Rituals — **294**

11 Lied auf die Hacke: Ritual im bzw. am Tempel (und auf dem Feld) — 295
11.1 Indizienargumentation für die Einordnung als Ritualtext — **295**
11.2 Ritualadressat — **299**
11.3 Ritualexperte — **302**
11.4 Weitere menschliche Ritualteilnehmer — **303**
11.5 Ritualobjekt — **304**
11.6 Ort des Rituals — **306**
11.7 Zeit des Rituals — **307**

12 KAR 4: Ritual im bzw. am Tempel — 309
12.1 Indizienargumentation für die Einordnung als Ritualtext — **309**
12.2 Ritualadressat — **314**
12.3 Ritualexperte — **318**
12.4 Ritualobjekt — **321**
12.5 Ort des Rituals — **325**
12.6 Zeit des Rituals — **326**

13 Lugal-e: Ritual im bzw. am Tempel — 332
13.1 Indizienargumentation für die Einordnung als Ritualtext — **332**
13.2 Ritualadressat — **336**
13.3 Weitere göttliche Ritualteilnehmer — **339**
13.4 Ritualexperte — **340**
13.5 Weitere menschliche Ritualteilnehmer — **342**
13.6 Ritualobjekt — **343**
13.7 Ort des Rituals — **345**
13.8 Zeit des Rituals — **346**

14 Gilgameš, Enkidu und die Unterwelt: Ritual im bzw. am Kultort für Verstorbene — 353
14.1 Indizienargumentation für die Einordnung als Ritualtext — **353**
14.2 Ritualadressat — **359**
14.3 Ritualobjekt — **361**
14.4 Ritualexperte — **362**
14.5 Ort des Rituals — **363**
14.6 Zeit des Rituals — **365**

15 Enki und Ninmaḫ: Ritual im Tempel oder im Palast — 367
15.1 Indizien für die Einordnung als Ritualtext — **367**
15.2 Ritualadressat — **376**
15.3 Ritualobjekt — **376**
15.4 Weitere göttliche Ritualteilnehmer — **378**
15.5 Ritualexperte — **380**
15.6 Weitere menschliche Ritualteilnehmer — **381**
15.7 Ort des Rituals — **382**
15.7.1 Indizien für Palast — **382**
15.7.2 Indizien für Tempel — **384**
15.7.3 Wie gehören die Indizien zusammen? — **384**
15.8 Zeit des Rituals — **385**

16 Theogonie von Dunnu: Ritual auf dem Feld — 390
16.1 Indizien für die Einordnung als Ritualtext — **390**
16.2 Ritualadressat — **393**
16.3 Ritualobjekt — **394**
16.4 Weitere göttliche Ritualteilnehmer — **395**
16.5 Ritualexperte — **396**
16.6 Weitere menschliche Ritualteilnehmer — **397**
16.7 Ort des Rituals — **397**
16.8 Zeit des Rituals — **398**

17 Fazit — 402

Steckbriefe der „Kronzeugentexte“ — 411

Listen von mythischen Schöpfungstexten — 415

Literaturverzeichnis — 419

Namens-, Sach- und Stellenregister — 443

Abkürzungsverzeichnis

aB	altbabylonisch
AHW	von Soden, W., Akkadisches Handwörterbuch, Wiesbaden 1959–1981.
akk.	akkadisch
B	zu rezitierender Ritualtext (traditionell: „Beschwörung“)
BIN	Babylonian lnscriptions in the Collection of J. B. Nies, New Haven 1917 ff.
BM	Museumssignatur, British Museum
BM	Museumsnummer des British Museums
BPOA	Biblioteca del Proximo Oriente Antiguo, Madrid 2006 ff.
CAD	Roth, M. et al. (Hgg.), The Assyrian Dictionary of the Oriental Institute of the University of Chicago, Chicago 1956–2010.
CBS	Museumssignatur, University Museum in Philadelphia, Catalogue of the Babylonian Section
CST	Fish, T., Catalogue of Sumerian Tablets in the John Rylands Library, Manchester 1932.
CT	Cuneiform Texts from Babylonian Tablets in the British Museum, London 1896 ff.
durchges.	durchgesehen/e
Erm.	Museumssignatur, Eremitage, St. Petersburg
ETCSL	The Electronic Text Corpus of Sumerian Literature, ed. by Black, J.A./ Cunningham, G./ Ebeling, J./ Flückiger-Hawker, E./ Robson, E./ Taylor, J./ Zólyomi, G., Oxford, 1998–2006, http://etcsl.orinst.ox.ac.uk/.
f; ff	folgende(r); folgende
GN	Götternamе
ITT	Fundnummer der Funde aus Tello
KM	Kerstin Maiwald
LKA	Ebeling, L., Literarische Keilschrifttexte aus Assur, Berlin 1953.
MSL	Materialien zum sumerischen Lexikon, Rom 1937 ff.
NATN	Owen, D. l., Neo-Sumerian Archival Texts Primarily from Nippur, Winona Lake 1982.
O	Museumssignatur, Antiquités orientales, Musée du Cinquantenaire
OECT	Oxford Editions of Cuneiform Texts, London/Oxford 1923 ff.
OIP	Oriental Institute Publications, Chicago 1924 ff.
PDT	Çig, M. / Kizilyay, H. / Salonen, A., Die Puzris-Dagan-Texte der Istanbuler Archäologischen Museen Teil 1. Texte 1–725, Helsinki 1956.
RA	Revue d'Assyriologie et d'Archéologie Orientale, Paris 1886 ff.
RAd	Ritualadressat
RH	Anweisung für Ritualhandlungen
RO	Ritualobjekt
RT	Ritualtext
SACT	Sumerian and Akkadian Cuneiform Texts in the Collection of the World Heritage Museum of the University of Illinois, Urbana 1972/1973.
SAT 1	Sigrist, M., Sumerian Archival Texts, Texts from the British Museum, CDL Press 1993.
SAT 2	Sigrist, M., Sumerian Archival Texts, Texts from the Yale Babylonian Collection, Part I, CDL Press 2000.

https://doi.org/10.1515/9783110719222-204

SO	Schöpfungsobjekt
SP	Schöpfungspassage
StOr	Studia Orientalia, Helsinki 1925 ff.
sum.	sumerisch
YOS	Yale Oriental Series. Babylonian Texts, New Haven 1915 ff.
Vs.	Vorderseite
w.	wörtlich
Westf.	Westfalen
WF	Deimel, A., Wirtschaftstexte aus Fara (= Wissenschaftliche Veröffentlichungen der Deutschen Orientgesellschaft 45), Leipzig 1924.
˹x˺	teilweise zerstörtes Zeichen
[x]	abgebrochenes Zeichen
<x>	ausgelassenes Zeichen
$x^{!}$	korrigiertes Zeichen
$x^{?}$	Zeichen mit unsicherer Lesung
(...)	lesbare Zeichen wegen Irrelevanz für die Argumentation an dieser Stelle ausgelassen
[...]	abgebrochene Zeichen

Verzeichnis der Abbildungen und Tabellen

Kap. 3.4.4:
Tab. 1: Auswahl von unspezifischen verortungsrelevanten Zeitangaben —— **70**
Tab. 2: Auswahl von spezifischen verortungsrelevanten Zeitangaben —— **71**
Tab. 3: Indizienargumentation: Auswahl an Zeitangaben, Situationen, Performanzangaben mit außertextlichem Bezug —— **73**

Kap. 4.4.2:
Abb. 1: Ritualteilnehmer, Ritualrahmen – Ritual ohne separates Ritualobjekt —— **95**
Abb. 2: Ritualteilnehmer, Ritualrahmen – Ritual mit separatem Ritualobjekt —— **95**

Kap. 4.4.3:
Tab. 4: Prozentuale Klassifizierung der Schöpfungsobjekte der „Kronzeugentexte“ —— **98**

Kap. 4.6.1:
Tab. 5: Verhältnis von Schöpfungsobjekt (SO), Ritualobjekt (RO) und Unheil in den „Kronzeugentexten“ —— **139**

Kap. 5.2.1:
Tab. 6: Verhältnis des Ritualadressaten (RAd) zum Hauptziel der Schöpfung (SO) in den „Kronzeugentexten“ —— **152**

Kap. 5.5.1:
Tab. 7: Ritualobjekte (RO) der „Kronzeugentexte“: Art, Erscheinen im Text, Verhältnis zum Hauptziel der Schöpfung, dem hauptsächlichen Schöpfungsobjekt (SO) —— **179**

Kap. 5.6.1:
Tab. 8: Verhältnis von Ort des Rituals, Sache/Ort als Hauptziel der Schöpfung und Unheil in den „Kronzeugentexten“ —— **188**

Kap. 6.4.3:
Tab. 9: Indizien in weiteren Schöpfungstexten für die Beschreibung einer Tempelweihe —— **207**

Kap. 8.6:
Tab. 10: Menschliche Teilnehmer des Rituals in der *Keš-Hymne* —— **247**

Kap. 8.8:
Tab. 11: Hypothesen zur rituellen Verortung der *Keš-Hymne* —— **255**

Kap. 9.7:
Tab. 12: Hypothesen zur rituellen Verortung von *Enkis Fahrt nach Nippur* —— **279**

https://doi.org/10.1515/9783110719222-205

Kap. 13.8:
Tab. 13: Hypothesen zur rituellen Verortung von *Lugal-e* —— **352**

Kap. 15.1:
Tab. 14: Ausgewählte Indizien in Abschnitt B für die rituelle Verortung von *Enki und Ninmaḫ* —— **375**

1 Einleitung

In der Altorientalistik hat sich für eine Gruppe von Texten die Bezeichnung Mythen durchgesetzt, ohne dass eine sumerische oder akkadische Eigenbezeichnung für diese Gruppe vorliegt.[1] Nach den neuesten Forschungsergebnissen zur Mythosforschung handelt es sich jedoch bei Mythen nicht um Texte, sondern um Erzählstoffe, vorrangig von numinosen Protagonisten; diese Erzählstoffe konnten nach C. Zgoll inhaltlich und formal in verschiedenen Versionen und schriftlichen oder bildlichen Konkretionen gespeichert werden:

> Ein Mythos ist ein insgesamt polymorpher und je nach Variante polystrater Erzählstoff, wobei eine Variante eine in sich abgeschlossene Sequenz verschiedener, aufeinander bezogener Hyleme[2] darstellt, die nicht auf bestimmte mediale oder einzelsprachliche Konkretionen festgelegt ist. In einem solchen Erzählstoff (bzw. seinen Varianten) verdichten sich transzendierende und damit implizit einen Anspruch auf Relevanz für die Deutung und Bewältigung menschlicher Existenz erhebende, wesentlich kämpferisch geführte Auseinandersetzungen mit in konkreten (naturhaften oder kulturellen) Gegebenheiten verankerten Erfahrungsgegenständen, und zwar solchermaßen, daß diese Erfahrungsgegenstände in einen für die Gesamthandlung wesentlichen Zusammenhang mit aktiven Beteiligungen numinoser Mächte gebracht werden.
>
> (C. Zgoll 2019, 562)

Der überlieferte Text, der bislang als *Mythos* bezeichnet wurde, ist nach diesen Forschungsergebnissen nur eine *Variante eines mythischen Erzählstoffs*, genauer: eine verschriftete Konkretion des mythischen Erzählstoffs. Eine Variante des mythischen Erzählstoff (*Mythos*) wurde also als *mythischer Text* auf einem oder mehreren Textzeugen gespeichert und damit überliefert.

Solche mythischen Texte haben verschiedene Themen zum Inhalt. Großes Forschungsinteresse – auch über die Altorientalistik hinaus –[3] erregten bisher mythische Texte aus Mesopotamien, die Schöpfung zum Inhalt haben. In der vorliegenden Monographie sind ebenfalls mythische Texte in sumerischer oder in akkadischer Sprache bzw. als Bilingue in beiden Sprachen, die Schöpfung beschreiben, Gegenstand der Analyse. Unter *Schöpfung* wird hier eine Handlung verstanden, durch die mindestens ein Numen etwas oder jemanden auf eine spezifische Art und Weise ins Dasein bringt: Mindestens ein *Schöpfungs-*

1 Vgl. C. Zgoll (2019), der neben grundlegenden theoretischen und methodischen Überlegungen zu antiken Mythen und verschrifteten mythischen Texten u. a. eine Definition von antiken Mythen bietet; siehe dazu v. a. C. Zgoll 2019, 557–563.

2 Zum Hylem-Begriff siehe weiter unten.

3 Vgl. dazu Kapitel 2.

https://doi.org/10.1515/9783110719222-001

subjekt erschafft als spezifische *Schöpfungshandlung* ein oder mehrere *Schöpfungsobjekt(e)*.[4] Solch eine erzählte Schöpfungshandlung wird hier als mythisches *Schöpfungshylem* bezeichnet. C. Zgoll führt in seiner Habilitationsschrift den Begriff „Hylem" als „kleinste handlungstragende Einheit" bzw. „Stoffbaustein" einer konkreten Stoffversion (z. B. „Text") ein.[5] Ein mythischer Text mit mindestens einem Schöpfungshylem wird in der vorliegenden Monographie als *Schöpfungstext* bezeichnet.

Diese Schöpfungstexte sind kein einheitliches Korpus (vgl. die Liste von 52 mythischen Schöpfungstexten in Anhang I.2). Sie kommen aus zum Teil weit voneinander entfernten Regionen sowohl zeitlicher als auch räumlicher Art: Sie stammen aus ca. drei Jahrtausenden (2600–200 v. Chr.) und wurden über ganz Mesopotamien verteilt gefunden. Zudem handelt es sich um sehr heterogenes Quellenmaterial, da von der Thematik Schöpfung auf ganz verschiedene Arten erzählt wurde. Der Befund macht deutlich, dass Schöpfung ein zentrales Thema in den Textquellen ist. Dies fordert zur Frage heraus, warum Schöpfung einen so prominenten Platz in der Kultur der damaligen Menschen einnahm. Die vorliegende Arbeit versucht nun, einen Beitrag zur Beantwortung der Frage nach der *situativen Verortung* der Texte zu leisten: In welcher konkreten Lebenssituation kam der Text in Mesopotamien zum Einsatz? Was ist also sein „Sitz im Leben"? An wen ist er in dieser spezifischen Situation adressiert? Die vorliegende Monographie beschäftigt sich also mit der ursprünglichen situativen Verortung des uns überlieferten Textes in seiner Endgestalt und nicht mit derjenigen von Mythen, d. h. mythischen Erzählstoffen und ihren Schichten.[6]

Eine zweite, jedoch untergeordnete Fragestellung neben der situativen Verortung, der in der vorliegenden Dissertation nachgegangen wird, ist die nach der *gesellschaftlichen Verortung* des Textes: In welcher gesellschaftlichen Institution (Tempel, Palast, Spezialisten, die keiner Institution direkt zugeordnet werden können) könnte der überlieferte Text entstanden bzw. verankert sein? Die konkreten Personen, die den antiken Text genutzt haben, sind nur sehr schwer zu identifizieren; es wird in dieser Arbeit lediglich eine Zuordnung zu einer gesellschaftlichen Institution vorgenommen und ggf. ein Vorschlag unterbreitet, welches Amt am ehesten mit einem Text in Verbindung zu bringen

4 Nicht immer wird das Schöpfungssubjekt im Text genannt. Dies ist typisch für die Wiedergabe von Stoffen in Texten, die häufig abkürzend sind (vgl. C. Zgoll 2019, 277 f und 562 f; A. Zgoll/C. Zgoll 2019 a; A. Zgoll/C. Zgoll 2019 b). Für die Menschen der Antike war es vermutlich klar, wer gemeint war.

5 C. Zgoll 2019. Er spricht in diesem Zusammenhang von „Stoffbausteinen".

6 Mythen sind gewachsene Produkte, die in verschiedenen Schichten vorliegen, vgl. C. Zgoll 2019 und die Ergebnisse der DFG-Forschungsgruppe 2064 STRATA in: A. Zgoll/C. Zgoll 2019 b.

ist. Eine systematische chronologische, gesellschaftliche Verortung der Schöpfungstexte wird mit dieser Arbeit nicht angestrebt, weil dafür nicht genügend Indizien vorliegen.

Der antike Text, der in einer konkreten Lebenssituation verankert war, konnte in Mesopotamien in weitere Lebenssituationen gestellt werden (*erweiterte situative Verortung*), so z. B. innerhalb der Ausbildung religiöser Experten. Auf solch eine erweiterte situative Verortung kann noch heute z. B. der Fundkontext des einzelnen Schriftträgers (Tontafel etc.) hinweisen oder aber auch der überlieferte mythische Text auf diesem Schriftträger. Falls es für diese situativen Erweiterungen ausreichende Indizien gibt, werden sie in der vorliegenden Monographie vorgestellt.

Ziel dieser Arbeit ist es also, mesopotamische Schöpfungstexte situativ und – wenn möglich – gesellschaftlich zu verorten. Hierbei steht die situative Verortung im Rahmen von Ritualen im Mittelpunkt. Die Fragestellung wird durch folgende Beispiele im Detail erläutert: Kann ein Text durch mehrere Merkmale oder Indizien beispielsweise als Ritualtext eingeordnet werden, soll die situative Verortung (und damit verbunden die in dieser Situation beteiligten gesellschaftlichen Akteure) in diesem Ritualkontext aufgezeigt werden (Ritualteilnehmer, Ritualrahmen). Um welches spezifische Ritual hat es sich dabei gehandelt? Was war die konkrete Lebenssituation, in welcher der Text verwendet wurde (z. B. ein spezifisches Fest)? Wer waren die Ritualakteure (Ritualteilnehmer)? Wer sind die spezifischen Adressaten (z. B. eine spezifische Gottheit)? Was war das Ritualziel? Wo und wann fand das Ritual statt (Ritualrahmen)?

Mit dieser Arbeit wird nicht postuliert, dass alle Schöpfungstexte Ritualtexte sind. Schöpfungstexte erzählen von der Schöpfung in fernster Vergangenheit am Uranfang und sind gleichzeitig in der Gegenwart der Textrezipienten verankert und für diese bedeutsam.[7] Wie diese aktuelle Bedeutung konkret aussah, konnte ganz verschieden sein: Es ist denkbar, dass einige dieser Texte z. B. zur Unterhaltung für eine antike Gruppe beitrugen, Ätiologien für mesopotamische Gelehrte darstellten oder eine eigene Rechtsgrundlage für das Handeln in der mesopotamischen Gegenwart boten. Oder auf sie wurde im Ritual zurückgegriffen für das „Hier und Jetzt“ der mesopotamischen Gegenwart.[8] Eine rituelle Verankerung bot sich für die Schöpfungstexte häufig (vgl. unten: rituelle „Kronzeugentexte“), aber nicht ausschließlich an. Wie die Arbeit gezeigt hat, waren zwölf Schöpfungstexte (die „Kronzeugentexte“) in der Antike rituell verankert; diese bilden das Korpus der vorliegenden Monographie.

7 Zur Definition von Mythen siehe C. Zgoll 2019.
8 A. Zgoll 2012, 39.

Um der Gefahr von Einzelbeobachtungen entgegenzuwirken, wurde von mir eine Methodik erarbeitet, die viele Merkmale und Indizien berücksichtigt. Erst in der Summe der Beobachtungen eines Textes und seines Umfeldes (z. B. archäologischer Befund) können fundierte Aussagen über die Verortung dieser Schöpfungstexte getroffen werden. Jedoch sind die Fragen nach der Verankerung des Textes in einer spezifischen Lebenssituation möglicherweise nicht immer beantwortbar: Es kann beispielsweise zu wenig Indizien geben, die keine eindeutige Richtung für die Verortung angeben.

In Kapitel 2 werden die Forschungen innerhalb der Altorientalistik zu mythischen Texten und v. a. Schöpfungstexten unter dem Schwerpunkt der Frage nach der situativen und gesellschaftlichen Verortung skizziert. Die vorliegende Monographie wird in diesen Forschungsdiskurs eingeordnet.

Methodisch wird bei der Analyse wie folgt vorgegangen: Die Schöpfungstexte teilen sich in zwei Gruppen: diejenigen, die sich selbst eindeutig situativ verorten (durch rituelle Eigenbezeichnungen bzw. rituelle Serienvermerke) und diejenigen, die das nicht eindeutig tun. Die erste Gruppe umfasst zwölf Texte, die hier als „Kronzeugentexte“ herangezogen werden (vgl. dazu die Auflistung in Abschnitt 3.1.2 und die Steckbriefe der „Kronzeugentexte“ in Anhang I.1). Sie sind alle Ritualtexte. Weil diese „Kronzeugentexte“ ihren Sitz im Leben selbst angeben, bilden sie in der vorliegenden Monographie exemplarisch die Grundlage für die restlichen Schöpfungstexte (also diejenigen ohne direkte Angaben zur situativen Verortung, wie Eigenbezeichnungen etc.).

Kapitel 3–5 der vorliegenden Arbeit sind methodische Annäherungen ausgehend von den zwölf rituellen „Kronzeugentexten“, Kapitel 7–16 ist die Anwendung der Methodik auf zehn weitere, bislang nicht sicher verortete Schöpfungstexte. Im Folgenden werden die einzelnen Arbeitsschritte intensiver vorgestellt.

Kapitel 3 („Methodische Annäherung I“) geht der Frage nach, welche Indizien helfen können, einen Text situativ zu verorten. Hierbei sind allgemeine Indizien interessant, nicht nur solche von mythischen Texten und Schöpfungstexten im Besonderen. In diesem Kapitel werden hauptsächlich Indizien für die Einordnung als Ritualtext erarbeitet. Einige Indizien weisen jedoch nicht zwangsläufig auf eine rituelle situative Verortung, so beispielsweise Indizien für eine Aufführung des Textes (vgl. Abschnitt 3.2.4 und 3.2.5). Die in diesem Kapitel vorgestellten Indizien für die situative Verortung müssen anschließend konkretisiert werden (vgl. Kapitel 4–6). Dieses Kapitel kann auch für Texte mit einer anderen situativen Verortung (z. B. Festmahl mit Rezitation eines Textes zur Unterhaltung) grundlegend sein.

Kapitel 4 („Methodische Annäherung II“) beleuchtet als zweiten Schwerpunkt der Arbeit den einzelnen Schöpfungstext der „Kronzeugentexte“ und dessen Verhältnis zum Ritual, in dem er verankert ist. Der mythische Schöpfungstext wird hier anhand der Schöpfungsobjekte analysiert; ausblickend sei hier angemerkt, dass weitere Elemente der Schöpfungspassage in Kapitel 5 im Fokus stehen.

Nach der Klärung von wichtigen Definitionen (Abschnitt 4.1–4.3) werden in Abschnitt 4.4 die Schöpfungsobjekte aus den Schöpfungspassagen des einzelnen „Kronzeugentextes“ auf ihre Funktion im Ritual untersucht. Dafür wird ein modellhaftes Ritualschema erarbeitet (Abbildung 1 und 2 in Abschnitt 4.4.2), das die einzelnen Ritualteilnehmer und den Ritualrahmen paradigmatisch darstellt. Es wird geklärt, inwieweit die einzelnen Schöpfungsobjekte in diesen Ritualkontext eingeordnet werden können. Anschließend werden die zwei Ritualziele der „Kronzeugentexte“ verdeutlicht (Abschnitt 4.5) und das Verhältnis des Schöpfungsobjektes zum Unheil, das im Ritual beseitigt werden soll, analysiert (Abschnitt 4.6). Auch hier wird gezeigt, dass der mythische Schöpfungstext das Ritualziel spiegeln kann.

In Kapitel 5 („Methodische Annäherung III“) werden die „Kronzeugentexte“ auf die Elemente eines Rituals (Ritualteilnehmer, Ritualrahmen) des modellhaften Ritualschemas untersucht. Hierbei wird die ganze Schöpfungspassage auf mögliche Indizien für die Identifizierung der Ritualteilnehmer und des Ritualrahmens analysiert.

Kapitel 6 ist eine Einführung für die Fallstudien der sich anschließenden Kapitel. Kapitel 7–16 wendet die Methodik aus den vorherigen Kapiteln auf zehn mythische Einzeltexte des Schöpfungskorpus an. Diese sollen situativ (und falls möglich gesellschaftlich) verortet werden, insofern es genügend Indizien für eine solche Indizienargumentation gibt.

Kapitel 17 bietet eine Zusammenfassung der Ergebnisse sowie einen Ausblick auf die Bedeutung von Schöpfungstexten in der mesopotamischen Wirklichkeit.

2 Forschungsgeschichte

Die Altorientalistik hat seit ihren Anfängen im 19. Jh. ein großes Interesse am Thema Schöpfung. Dies ist u. a. auf einen akkadischen Text mit Schöpfungshylemen[1] zurückzuführen: *Enūma elîš*. Bei diesem Werk ist besonders die Verbindung zu den biblischen Schöpfungsberichten Gegenstand des Forschungsinteresses gewesen.[2] Die Menschen- und die Weltschöpfung und damit verbunden die Analyse von Ort, Zeit und verschiedenen Motiven sind daher Ziel der Forschung seit den 60er Jahren des vergangenen Jahrhunderts.[3] Die Menschenschöpfung wird aktuell im Rahmen der Entstehung von Kultur betrachtet;[4] das Wesen des erschaffenen Menschen und das damit verbundene Menschenbild werden verstärkt zu wichtigen Forschungsfeldern der Altorientalistik.[5] Neben dieser Thematik sind spezialisierte Studien zu den mythischen Schöpfungshylemen erschienen.[6] In letzter Zeit rücken verstärkt die Tempelschöpfung und damit verbundene ontologische Fragen über das Wesen und Funktionieren von

1 Vgl. die Definitionen von „Hylem" und „Schöpfungshylem", die auf der Habilitionsschrift von C. Zgoll (C. Zgoll 2019) basieren, in der Einleitung der vorliegenden Arbeit.

2 Vgl. z. B. folgende Arbeiten: Delitzsch 1896; Smith 1876; Heidel 1951 (zusätzlicher Überblick: ausgewählte Texte); Johanning 1988 (Überblick: Babel-Bibel-Streit); Lambert 2008, 15–32 und 37–59 (Motivparallelen). Vgl. zur Verankerung im Ritual des Neujahrsfestes A. Zgoll 2006 a.

3 Aufgrund der zahlreichen Beiträge wird sich hier auf einige richtungsweisende Arbeiten beschränkt: Langdon 1963 (Überblick: Schöpfungssubjekte, -objekte, -handlungen); van Dijk 1964 (Überblick: sumerische Kosmogonie, Motivstudien, Umschrift/Übersetzung von Schöpfungspassagen); Pettinato 1971 (Überblick: Schöpfungshandlungen, Edition ausgewählter Texte); Lambert 1975 (Kosmogonie: ausgewählte Schöpfungssubjekte, -objekte, -handlungen); Wiggermann 1992 (ausgewählte Schöpfungssubjekte, -objekte, -handlungen); Heimpel 1993–1997, 546 f und 558–560 (Überblick: Schöpfungssubjekte, -objekte, -handlungen); Krebernik 2005 (ausgewählte Schöpfungssubjekte, -objekte, -handlungen); Wilcke 2007 (Welt- und Menschenschöpfung: ausgewählte Schöpfungssubjekte, -objekte, -handlungen, Umschriften v. ausgewählten Schöpfungspassagen); Lambert 2008 (Kosmogonie: ausgewählte Schöpfungssubjekte, -objekte, -handlungen, Übersetzung v. *Enūma elîš*); Horowitz 2011 (Überblick: Kosmogonie); A. Zgoll 2012 (Weltschöpfung, Menschenschöpfung, konzeptuelle Auswertung, exemplarische Ansätze zur situativen Verortung, Ziele von Schöpfung[stexten], Wesen und Aufgaben des Menschen); Lambert 2013 (Schöpfungssubjekte, -objekte, -handlungen, Editionen ausgewählter Texte); Horowitz 2015 (Kosmogonie).

4 Vgl. Wilcke 2007, 17–26; A. Zgoll 2012.

5 Vgl. Krebernik 2005; Wilcke 2006b; Wilcke 2010 a; Steinert 2012 b.

6 Vgl. Michalowski 1990 (Rahmen der Schöpfung); Dietrich 1995 (Motiv u$_4$-ri-a: Zeit des Uranfangs); Hruška 1996 (du$_6$-ku$_3$: Schöpfungsort) u. a. Den Hylembegriff verwenden diese Forscher noch nicht; er wird erst – wie bereits erwähnt – von Christian Zgoll (C. Zgoll 2019) eingeführt (vgl. dazu ausführlicher Kapitel 1 in der vorliegenden Monographie).

https://doi.org/10.1515/9783110719222-002

mesopotamischen Tempeln in den Blickpunkt.[7] Zudem besteht ein Interesse an der Entwicklung der mythischen Stoffe zur Schöpfung.[8] Hinzu kommen Überblicksdarstellungen über die Schöpfungsakteure (Schöpfungssubjekte, -objekte) Mesopotamiens im Vergleich mit den Nachbargebieten,[9] die auch Nachbardisziplinen (beispielsweise die Vorderasiatische Archäologie) in die Analyse des Materials einbeziehen.[10] Neue Ansätze, u. a. methodischer Art zur Verortung von *Enūma elīš*, finden sich in der Arbeit von Gabriel (2014).

Eine Frage bleibt in vielen dieser verschiedenen Studien (bis auf wenige Ausnahmen) ausgespart; das ist die Frage nach der Verortung derartiger Schöpfungstexte, d. h. dem situativen Kontext, in dem diese Texte verankert waren (situative Verortung), und dem gesellschaftlichen Umfeld, in dem sie eine Rolle spielten (gesellschaftliche Verortung). Schöpfungstexte können z. B. im Tempel, Palast, auf Feldern, am Flussufer, im Wohnhaus im Rahmen von Ritualen räumlich verortet werden. Alternativ kann man sich auch vorstellen, dass sie zur Unterhaltung im Palast rezitiert wurden. Schöpfungstexte, die im privaten Wohnhaus zu gesellschaftlichen Anlässen rezitiert wurden, sind vermutlich (weitestgehend) aufgrund des Fundzufalls nicht überliefert. Schöpfungstexte können des Weiteren innerhalb der Schreiber- und Expertenausbildung situativ verortet werden. In vielen Fällen wird es sich dabei wohl um eine sekundäre Verortung handeln, denn laut A. Zgoll schrieb man in der Antike wie auch in anderen Kulturen im Kontext der Ausbildung von Experten gerade solche Texte, die innerhalb der Lebenspraxis für bedeutsam gehalten wurden.[11]

Etliche Schöpfungstexte können im Rahmen von Ritualen verankert sein (vgl. Kapitel 1). Dieses Phänomen wird die vorliegende Arbeit zeigen. Außerdem versteht sie sich als Beitrag zur Identifizierung von allgemeinen Indizien zur Bestimmung der situativen Kontexte von mythischen Texten. Eine systemati-

7 Forschungsbeiträge in Auswahl: Hurowitz 1992 (Tempelschöpfung); van Dijk 1998 (Tempelontologie, Tempeltransfer auf die Erde); Janowski 2000 (Tempelontologie); Ragavan 2010 (Tempelontologie, Tempelschöpfung); A. Zgoll 2015 a (Tempelontologie, Tempeltransfer auf die Erde).

8 Vgl. Sjöberg 2002; A. Zgoll 2012; Lambert 2013; George 2016 u. a.

9 Ausgewählte exemplarische Studien: Luginbühl 1992 (Vergleich mit Griechenland); Bauks 1997 (Vergleich mit Israel); Krebernik 2005, 159–166 (Vergleich mit Israel); Kvanvigh 2011 (Vergleich mit Israel); Schmid 2012 (Vergleich mit Israel im AT und NT, Kirchengeschichte u. a.).

10 Vgl. Keel/Schroer 2008 (Vergleich mit Israel unter Berücksichtigung archäologischer Funde).

11 Persönliche Mitteilung von A. Zgoll; vgl. dies. 2011 und 2013 a.

sche Überblicksstudie zur Verortung von mesopotamischen Texten generell und spezifischer von mythischen Schöpfungstexten fehlt bis dato.

Für die Bestimmung der situativen Verortung von Texten mit und ohne Schöpfungshylem[12] kann die Arbeit auf einen wichtigen Bereich altorientalistischer Forschung zurückgreifen, nämlich die Ritualforschung.[13] Bisher sind Einzeleditionen zu verschiedenen mesopotamischen Ritualtexten erschienen; vergleichende Überblicksstudien z. B. zu Gattungen und Funktionen[14] der mesopotamischen Rituale sind weiterhin ein Desiderat in der Altorientalistik.[15] Aus dem SFB 619 „Ritualdynamik" der Ruprecht-Karls-Universität Heidelberg (2002–2013) liegen hingegen interdisziplinäre vergleichende Forschungen zu Dynamiken und Veränderungen von Ritualen über große Räume und Zeiten vor.[16] Den bisher erschienenen altorientalistischen Publikationen ist gemein, dass sie Ritualtexte nur als solche identifizieren, wenn sie eine Anweisung für Ritualhandlungen, eine Serienzuordnung, einen Formelvermerk (ka-enim-ma) für einen zu rezitierenden Ritualtext oder eine Anweisung für Ritualhandlungen durch Ritualkommentare (z. B. *Enūma elîš*) enthalten. In der altorientalistischen Forschungsliteratur herrscht eine Zurückhaltung vor, Texte als Ritualtexte zu klassifizieren, wenn solche spezifischen Vermerke nicht vorliegen. Es

12 Jeder Schöpfungstext enthält mindestens ein Schöpfungshylem. Zum Hylem-Begriff vgl. C. Zgoll 2019.

13 „Ritual" ist ein vielfach diskutierter Begriff in den Kultur- und Sozialwissenschaften; siehe beispielsweise Brosius/Michaels/Schrode 2013, 13–16; Selz 2007, 77–84 (mit Einführung eines mesopotamischen Ritualverständnisses). In der Altorientalistik wird darunter zumeist die Definition von Sallaberger 2007 b, 421 verstanden: „eine in ihrem Ablauf festgelegte religiöse Handlung, deren Durchführung an einen bestimmten Anlaß gebunden ist"; vgl. auch Abschnitt 4.4.2 im vorliegenden Buch.

14 Eine systematische Kategorisierung von Ritualfunktionen erarbeitet A. Zgoll 2003 b.

15 Vgl. Sallaberger 2007 b, 422. Die nachfolgende Aufstellung einiger exemplarischer Ritualkategorien erhebt keine Vollständigkeit, sondern stellt exemplarisch die Vielfalt der mesopotamischen Rituale dar. Einen Überblick bietet Sallaberger 2007 b, 424–428 (§ 4.1–4.5). Arbeiten über Rituale für eine funktionierende Kommunikation mit dem Numinosen sind z. B. Cohen 1993 (Kultischer Kalender), Sallaberger 1993 (Kultischer Kalender: Ur III), Ambos 2004 (Rituale für den Tempelbau), Linssen 2004 (Tempelrituale: seleukidisch), Walker/Dick 2001 (Götterstatuenherstellung: *mis pî*). Studien über Rituale für den Alltag der Bevölkerung sind z. B. Haas 1999 (Liebesrituale), Stol 2000 (Geburtsrituale), Tsukimoto 1985 (Rituale zur Totenpflege), A. Zgoll 2003 a (Handerhebungsrituale). Zu Ritualen zur Abwehr von Unheil haben z. B. folgende Forscher gearbeitet: Farber 2014 (Rituale zur Abwehr von Lamaštu), Schwemer 2011 (Abwehrrituale gegen Magie), Maul 1994 (Löserituale: nam-bur-bi).

16 Z. B. Ambos et al. 2005 (Rituale von der Antike bis heute); Schneidmüller 2010 (Rituale zur Machterhaltung); Weinfurter/Ambos/Rösch 2010 (Bild und Ritual).

gibt bisher keine systematischen Überblicksstudien zur Identifizierung von mesopotamischen Ritualtexten ohne spezifische Ritualvermerke.

Hier ist meines Erachtens der Zugang zu den Texten entscheidend für die Frage der Zuordnung als Ritualtext oder andersartig performativer Text und damit der situativen Verortung. Die Vorannahmen, die mit den Texten, die keine Anweisungen für Ritualhandlungen überliefern, verbunden sind, können den Blick auf den Sitz im Leben solcher Texte maßgeblich beeinflussen. Es ist beispielsweise entscheidend, ob man Doxologien am Textende (z. B. za$_3$-mim NN: „Preislied auf NN!“) wörtlich auffasst oder sie als Schreiberkonventionen interpretiert. So ist die altorientalistische Forschung geprägt von der Annahme eines signifikanten Unterschiedes innerhalb der sogenannten „literarischen Texte“[17], nämlich zwischen den klar ausgewiesenen Ritualtexten und den restlichen „literarischen“ Texten. Eine Forschungsrichtung interpretiert den Sitz im Leben dieser letzteren Texte fast ausschließlich im Rahmen des Schreibtrainings[18] und nicht im Kontext von Ritualen der gesellschaftlichen Institutionen Palast oder Tempel (oder sogar in Ritualen der Schreiberschule selbst). Das e$_2$-dub-ba-a („Haus, das die Tafeln ausgeteilt hat“; frei „Schreiberschule“) wird hier abgegrenzt von der Ausbildung performativer Ritualkunst. Dies dürfte ein Grund dafür sein, dass es bis heute nur wenige Versuche gibt, die Texte, die im e$_2$-dub-ba-a tradiert wurden, auf Indizien für eine rituelle Einbindung zu untersuchen. So werden beispielsweise bis dato von einigen Forscher(innen) die musikalischen Performanzangaben in den hymnischen Texten ausschließlich als strukturelle oder poetische Elemente gedeutet, die nicht auf einen musikalischen Vortrag schließen ließen.[19]

Die Annahme, dass die meisten Texte nicht-performativer und auch nicht-ritueller Art sind, ist seit einiger Zeit infrage gestellt worden, wie im Folgenden durch neue Erkenntnisse in Bezug auf mesopotamische Tafelsammlungen und Performanzhinweise aus den Texten gezeigt wird. In Wohnhäusern von Ritualexperten und Priestern fand man große Tafelsammlungen, die sie für die Ausübung ihres Amtes benötigten.[20] Die Forschungen zu einer Tafelsammlung von

17 So bezeichnen beispielsweise Black et al. 2004 die mythischen und hymnischen Texte als „literature“. Um sie von den Wirtschafts- und Verwaltungstexten abzugrenzen, hat sich in der Fachliteratur die Bezeichnung *literarische Texte* eingebürgert.

18 Vgl. Michalowski 1992; Veldhuis 2004, 58 f; Brisch 2010; Michalowski 2010 a; Michalowski 2010 b, 10 f; vgl. die Zusammenfassung der Problematik bei Shehata 2009, 224 f.

19 Vgl. Brisch 2010, 162; vgl. Michalowski 2010 a.

20 Eine exzellente Zusammenstellung der Archive und Bibliotheken der Texte bietet Pedersén: Pedersén 1998; ders. 2005. Vgl. Bottéro 2001, 124 zur Rolle des Tempels („intellectual center“) als Ort der Entstehung und Tradierung von Texten.

Ritualexperten in Assur belegen z. B., dass die Ausbildung hier auf die Praxis ausgerichtet war; die Kolophone geben Indizien für die rituelle Anwendung der Tafeln an.[21] Die interdisziplinäre Untersuchung von Gerstenberger zu za$_3$-mim („Preislied") zeigt, dass diese Lieder Teil einer lebendigen Praxis waren und keine ausschließlich literarischen Produkte oder Übungstexte zur Schrifterlernung.[22]

Eine breitere Forschungsrichtung nimmt das Vorhandensein von rituellen Indizien wörtlich und verortet diese so erkennbaren kultischen Werke als Ritualtexte des Palastes oder Tempels.[23] So werden beispielsweise die stärker hymnisch stilisierten Texte bereitwilliger als Ritualtexte interpretiert, die zu bestimmten Anlässen im Tempel oder Palast gesungen wurden.[24] Gabbay (2007) bietet eine systematische Studie u. a. zur Performanz von verschiedenen hymnischen Emesal-Werken (balaĝ, eršema, eršaḫuĝa, šuila, sernamšuba, sernamgala) und zeigt, dass sie täglich, monatlich, jährlich und zu speziellen kultischen Anlässen von Ritualexperten dargeboten wurden.[25] Es ist auffallend, dass hymnische Textgenres, die aus heutiger Sicht als verschiedene Gebetsgattungen übersetzt werden (balaĝ, šuila, Komposita mit ser$_3$ [„Lied"] oder ir$_2$ [„Klage"]), eher rituell gedeutet werden, wohingegen die narrativen mythischen Texte oft rein literarisch interpretiert werden. Dabei werden heutige Vorstellungen, wie ein Ritualtext, der an eine Gottheit performativ dargeboten wurde, auszusehen hat, auf die damalige Zeit angewendet.[26] Der genauere Blick in die mesopotamische Überlieferung zeigt, dass auch vorwiegend narrative Texte vielfach hymnisch-preisende Passagen enthalten (vgl. z. B. *Innana holt das Himmelshaus*[27] und viele weitere Texte).[28]

---

21 Vgl. Maul 2010. Vgl. dazu Abschnitt 3.6 der vorliegenden Arbeit.

22 Vgl. dazu Gerstenberger 2018.

23 Cooper 1992, 112 spricht von „clearly cultic compositions" des Tempels. A. Zgoll 2012, 52 f: „Der Tempel ist der eigentliche Ort, wo immer wieder der Schöpfung gedacht wird, ja von wo aus sie ihren Bestand überhaupt erst erhält .... Gerade in den Ritualen also trägt der Mensch zum Erhalt der Schöpfung bei, und insbesondere König und Priester sind mit dieser wichtigen Aufgabe betraut."

24 Vgl. Cooper 1992, 112. Black et al. 2004, xlv geben als Ereignisse, zu denen Hymnen gesungen wurden, das Ritual der „Heiligen Hochzeit", die Weihe von Kultgegenständen und evtl. die Renovierung von Tempeln sowie die Namensgebung eines neuen Jahres an.

25 Vgl. Gabbay 2007. Er gibt als Ritualorte z. B. Tempel, Palast, Fluss, Grab etc. an. Vgl. Gabbay 2014a und ders. 2015 sowie Maul 1988 ebenfalls zu den eršaḫuĝa.

26 Dass lange narrative Texte durchaus als Ritualtexte fungierten, zeigt beispielsweise *Enūma elîš*.

27 Vgl. A. Zgoll 2015 a. Eine neue Edition ist in Vorbereitung in A. Zgoll/C. Zgoll im Druck.

28 Vgl. Gerstenberger 2018 mit vielen Beispielen.

Eine neuere Entwicklung sind musikwissenschaftliche Untersuchungen, die eine Grundlage für Studien zur Performanz von sumerischen und akkadischen Texten bilden.[29] Der performative Charakter der mythischen Texte rückt generell stärker in das Blickfeld.[30] In diesen Bereich fallen richtungsweisende Beiträge zu den Eigenbezeichnungen der Texte am Textende, die auf eine Performanz und spezieller auf eine rituelle Verortung hinweisen.[31] Hierzu zählen ebenfalls Studien zu den Performanzangaben innerhalb der Texte.[32] Auch Analysen zu den textlich belegten Musikinstrumenten finden verstärkt Eingang in den Forschungsdiskurs.[33]

Damit einher gehen Beiträge zur gesellschaftlichen Verortung, die die Rolle der Ritualexperten (hauptsächlich nar und gala/*kalû*) im Umgang mit den sogenannten literarischen Texten beleuchten.[34] Eine Untersuchung zum Repertoire von Klagesängern von Shehata (2010) zeigt einen erweiterten situativen Kontext: Tafelabschriften wirkten im Tempel als Weihegaben.[35] Dieser Befund wurde bisher noch nicht systematisch in Bezug auf die verschrifteten Mythen ausgewertet.[36]

Erste überblicksartige methodische Ansätze für eine situative Verortung von mesopotamischen Texten liegen bereits vor. So bietet beispielsweise Selz die bisher umfangreichste methodische Annäherung an die Verortung von verschiedenen Textgenres.[37] Er untersucht exemplarisch verschiedene literarische

---

29 U. a. Hartmann 1960; Kilmer 1965; dies. 1992; dies. 2000; Schuol 2004; Ziegler 2007; Shehata 2009; Mirelman 2010; Mirelman/Sallaberger 2010; Gabbay/Mirelman 2011 und 2017. Eine exzellente Literaturzusammenstellung der neuesten Beiträge zur Musik Mesopotamiens (und dessen Nachbargebieten) bietet Schmidt 2011.

30 Vgl. Afanasjeva 1974; Vanstiphout 1986; Cooper 1992, 114 f; A. Zgoll 2012, 27 f (zur *Keš-Hymne*); dies. 2013 a (zu *Enlil und Ninlil*); dies. 2015 a (zu *Innana holt das Himmelshaus*); dies. 2015 b (zu *Nin-me-šara*); dies. 2015 c (zum *Lied auf Bazi*).

31 Vgl. Wilcke 1975; Rubio 2009 a; Rubio, 2009 b; Gabbay 2007 (zu balaĝ, iršema, eršaḫuĝa, šuila, sernamšuba, sernamgala).

32 Vgl. Mirelman 2010; Mirelman/Sallaberger 2010; Gabbay/Mirelman 2011 und 2017.

33 Vgl. Shehata 2006 (zu al-ĝar-sur$_9$); Gabbay 2010 (zu meze und šem); Shehata 2014 (zu ala, šem, tigi) u. a.

34 In diese Kategorie fällt eine immer größer werdende Zahl, weshalb hier nur einige rezente Arbeiten exemplarisch erwähnt werden: Löhnert 2008 (zu Schreibern und gala); Shehata 2009 (zu nar, gala, anderen Musikern); Gadotti 2010 (zu gala und nar); Pruszinsky 2010 (zu den königlichen nar in der Ur-III-Zeit); Shehata 2010 (zu gala).

35 Vgl. Shehata 2010, 176.

36 Unter „Mythos“ wird in der vorliegenden Arbeit die Definition von C. Zgoll verstanden, der Mythos als Stoff klassifiziert und den verschrifteten Text als Konkretisierung des Stoffes, siehe C. Zgoll 2019; vgl. dazu ausführlicher die Einleitung der vorliegenden Arbeit.

37 Vgl. Selz 2007. Schöpfungstexte sind in dieser Studie allerdings kein Schwerpunkt.

Texte auf Indizien für gut bezeugte situative Ritualkontexte (beispielsweise rituelle Kämpfe, Götterprozessionen, rituelle Symposien).[38] Ausgehend von mesopotamischen Ritualen und Ritualkontexten verortet er Vegetationsmythen z. B. „im Rahmen sumerischer Erntefeste".[39] Selz sieht einen Zusammenhang der Feste Mesopotamiens mit bestimmten ätiologischen Texten, die als „heortologische Riten" Eingang in die „Fest- und Monatsnamen" gefunden haben.[40] Jedoch trennt er teilweise die vorliegenden mythischen Texte von den konkreten Ritualtexten.[41] Selz sieht am Bsp. von *Gilgamešs Tod* Indizien für die Spiegelung von Ritualen zu bestimmten Festen.[42] Rituale können ihm zufolge eine „mythologische Rückbindung" durch die mythischen Texte erfahren.[43] Ähnliches bemerkt auch Wiggermann: „myth specifies the essentially ambiguous ritual order and thus may adapt traditional forms to a changing environment."[44]

Cancik-Kirschbaum diskutiert anhand des Textzeugen VAT 17019 (*Mythos von der Erschaffung des Menschen und des Königs*)[45] die legitimierende Funktion eines Schöpfungsmythos für das neuassyrische Königtum und für den einzelnen Herrscher an sich („individuelle Vorherbestimmung" durch die Götter in Kombination mit dem „Dynastiegedanken").[46] Daneben gibt sie eine Übersicht zu „Formen der Verbindung von Mythos und Ritual"[47]: Sie unterscheidet zwischen „ritualfreien Mythen bzw. mythenfreien Ritualen" (Gruppe A), der Verbindung von beidem (Gruppe B) und einer „interpretierenden Verknüpfung von Mythos und Ritual" in den sogenannten „Kultkommentaren"[48].[49] Die Gruppe B ist in mehrere Untergruppen gegliedert: In Gruppe B1 klassifiziert sie Rituale als Teil der Erzählung (Unterweltsmythen mit Trauer- und Totenritualen wie beispielsweise *Innanas Gang zur Unterwelt*[50], Natur- und Schöpfungsmythen); zur Gruppe B2 gehören nach Cancik-Kirschbaum Mythen innerhalb von Ritualen,

38 Vgl. Selz 2007, 103–107.
39 Selz 2007, 95.
40 Selz 2007, 96.
41 Selz 2007, 99: 3.3.2 unterscheidet beispielsweise die zwei Texte *Gudea-Zylinder A* und *B* von den in ihnen beschriebenen Ritualen. Demzufolge wurden *Gudea-Zylinder A* und *B* nicht im Rahmen von Ritualen rezitiert, sondern sie verweisen lediglich auf Rituale.
42 Vgl. Selz 2007, 102 f: 3.4.3 und 3.4.3.1.
43 Selz 2007, 103: 3.4.3.1.
44 Wiggermann 2004, 396.
45 Vgl. Mayer 1987; Müller 1989.
46 Vgl. Cancik-Kirschbaum 1995 (Zitate auf S. 20).
47 Cancik-Kirschbaum 1995, 12.
48 Vgl. Livingstone 1986.
49 Vgl. Cancik-Kirschbaum 1995, 12–15.
50 Vgl. Sladek 1974.

die aufgrund einer Analogie des Rituals integriert wurden (B2a: z. B. *Kuh des Sîn*[51]) bzw. aufgrund einer Aitiologie (B2b: z. B. *Ritualtext für einen Zahnwurm*[52]) oder aufgrund von ihrer Rezitation (B2c: *Enūma elîš*[53] im Neujahrsfest).[54] Auch Averbeck beschreibt die Verbindung von Mythos und Ritual durch Analogie u. a. am Beispiel von *Enki und die Weltordnung*: „… religious *myth* is analogical *thinking* that reflects upon the human world by creating imaginative analogies between the circumstances and experiences of human beings in the world and beliefs about the world of the gods" und „… religious *ritual* is analogical *action* by means of which the performer engages with that which is perceived as reality in the world of the gods."[55] A. Zgoll zeigt, dass Mythen ins „Hier und Jetzt geholt"[56] werden konnten (u. a. im Ritual) und somit der Protagonist einer mythischen Erzählung als „mythischer Prototyp"[57] für Unternehmungen in der mesopotamischen Gegenwart den Erfolg garantieren konnte.[58]

Selz 2007 (siehe oben) geht von mythischen Texten aus, die in Ritualen rezitiert wurden (beispielsweise *Enūma elîš*) und solchen, die – obwohl Bezug nehmend auf spezifische Rituale – nicht zwangsläufig in einem Ritualkontext rezitiert wurden (z. B. die Texte, die Götterprozessionen zum Inhalt haben).[59] Auch andere Forscher unterscheiden teilweise explizit zwischen überlieferten Texten und den im Ritual rezitierten Texten. Black (1998) interpretiert z. B. *Lugalbanda and the Mountain Cave* als Allegorie für einen Prozess oder ein Ritual der Ur III-Dynastie und nicht als eigenständigen zu rezitierenden Ritualtext.[60]

Eine weitere methodische Pionierstudie zur situativen und gesellschaftlichen Verortung (inklusive Textedition) ist der Beitrag Wilckes (2012), der am Beispiel eines Einzeltextes (*Enmerkara und En-suḫkeš-ana*) sumerische mythische Texte auf performative Indizien überprüft. Seine Schlussfolgerungen zur Rolle der deiktischen Pronomen als Indizien für Performanz, das Fehlen eines zentralen Helden bzw. das Vorhandensein von mehreren Protagonisten sowie viele Szenenwechsel als Hinweise auf eine szenische Aufführung sind wichtige

51 Vgl. Veldhuis 1991.
52 Vgl. die Steckbriefe der „Kronzeugentexte" im Anhang.
53 Vgl. Kämmerer-Metzler 2012; vgl. A. Zgoll 2006a und Gabriel 2014.
54 Vgl. Cancik-Kirschbaum 1995, 12 f (Gruppe B1) und 13–15 (Gruppe B2).
55 Vgl. Averbeck 2003 (Zitate auf S. 767: Kursivschrift nach Averbeck).
56 A. Zgoll 2012, 39.
57 A. Zgoll 2013a, 99 (hier am Beispiel von Gilgameš für das Aufgraben der Erde z. B. im Rahmen von Kanalarbeiten).
58 Vgl. A. Zgoll 2012; dies. 2013a.
59 Vgl. Selz 2007, 103–106.
60 Vgl. Black 1998, 165.

methodische Beobachtungen, die vorbildhaft für die vorliegende Monographie geworden sind.[61] Wilcke verortet diesen Text als szenische Aufführung im Rahmen eines königlichen Trinkgelages im Haus des höchsten Offiziellen der neuen Provinz von Ḫamazi in Ur zur Zeit von Amar-Su'en und in einem zeitlich später anzusetzenden Kontext als szenische Aufführung in Schreib- und Gelehrtenkreisen.[62] Nach seiner Analyse ist die Rolle von Humor im Text ein Hinweis auf einen anderen Rahmen als einen kultisch-rituellen. Die Verbindung von möglichen situativen Kontexten und Bezügen auf einen Text in anderen Quellen wie z. B. Wirtschaftsurkunden, wie Wilcke sie für ein Bankett in Ur herstellt,[63] sind ebenfalls in die Methodik der vorliegenden Monographie als Rekonstruktion des zeitlichen Ritualrahmens übernommen worden. Wichtige Einzelbeobachtungen, die für Untersuchungen der Verortung von mesopotamischen Texten relevant sein können, hat Wilcke bereits 1975 veröffentlicht in einer literaturwissenschaftlichen Studie zu sumerischen Texten.[64] Für die Verortung spielt insbesondere eine Rolle, dass es Indizien für die Einordnung der sumerischen Texte in die drei literarischen Gattungen (Epik, Lyrik, Dramatik) gibt und dass das Textziel durch verschiedene Techniken sichtbar gemacht wird (Strukturelemente, Sprecher- und Erzählerhaltung etc.).[65]

Seit 2010 erforscht das Göttinger *Collegium Mythologicum*, eine Gruppe von Wissenschaftler(inne)n aus verschiedenen Fächern unter der Leitung von Annette Zgoll (Altorientalistik) und Christian Zgoll (Klassische Philologie und Komparatistik) antike Mythen.[66] Der Habilitationsschrift von Christian Zgoll (erschienen 2019) verdankt die antike Mythosforschung theoretische und methodische Grundlagen, z. B. eine basale Definition und Funktionsbestimmung von Mythen und zwei grundsätzliche methodische Zugriffe zur Bestimmung von Mythen als Stoff (Hylemanalyse) und zur historischen Stratifizierung von My-

61 Vgl. dazu Wilcke 2012, 29–32 (deiktische Pronomen), 32 f (Protagonisten), 33 (Szenenwechsel). Vgl. zu den Indizien sprachlicher Art Abschnitt 3.2.4 und 3.2.5 der vorliegenden Monographie.

62 Vgl. Wilcke 2012, 9. 36.

63 Vgl. Wilcke 2012, 7–9 (v. a. S. 9).

64 Obwohl Wilckes Untersuchung von 1975 nicht die Frage der Verortung zu beantworten sucht, ergeben sich interessante methodische Beobachtungen, die für die Beantwortung der Fragestellung der vorliegenden Monographie gewinnbringend sind. Wilcke selbst hat z. B. in seinem Beitrag (Wilcke 2012) einige der Einzelbeobachtungen seines Artikels (Wilcke 1975) aufgegriffen und auf die Untersuchung der Verortung angewendet.

65 Vgl. Wilcke 1975, 233–248 (Strukturelemente); ebd., 248–250.310–312 (Sprecher-, Erzählerhaltung).

66 Vgl. den Internetauftritt: https://www.uni-goettingen.de/de/collegium-mythologicum/410971.html.

then (Stratifikationsanalyse). Außerdem sind hier wichtige neue Begriffe für die Arbeit mit Mythen geprägt worden (beispielsweise Hylem als „kleinste handlungstragende Einheit“), die in der vorliegenden Monographie übernommen wurden. Eine weitere grundlegende Analyse der Arbeit mit Mythen haben verschiedene Autoren in einem von Zgoll und Kratz 2013 herausgegebenen Band vorgelegt, in dem interdisziplinäre[67] Mythosbeiträge zur „Leistung und Grenze von Mythen“ gesammelt werden.[68]

Studien von A. Zgoll (2006a zu *Enūma elîš* im Neujahrsfest; 2012, 27 f zur *Keš-Hymne*; 2013 zu *Enlil und Ninlil*; 2015a zu *Innana holt das Himmelshaus*; 2015b zu *Nin-me-šara*; 2015c und 2019 zum *Lied auf Bazi*) sind weitere richtungsweisende Beiträge zur situativen Verortung von Texten und spezifisch von denjenigen mit mythischem Inhalt. Zgoll gelingt es, anhand detaillierter Textanalysen auf Basis neuer Übersetzungen und durch Anwendung der neuen Methoden der Mythosforschung (C. Zgoll 2019) die Verankerung von einigen „literarischen“ Texten im Rahmen von konkreten Ritualen bzw. Festen nachzuweisen, beispielsweise *Enūma elîš* nicht nur im babylonischen Neujahrsfest, sondern zusätzlich in Ritualen am Monatsanfang.[69] Sie zeigt etliche Hinweise dafür, dass der Mythos von *Enlil und Ninlil* im Rahmen von Ritualen während Kanalarbeiten eine wichtige Rolle gespielt haben mag. Zgoll arbeitet Indizien für eine rituelle szenische Aufführung des akkadischen *Lied auf Bazi* innerhalb eines Tempelweihfestes heraus inklusive begleitender Ritualhandlungen, auf die eine Anweisung für Ritualhandlungen innerhalb des mythischen Textes zur Erschlagung von Feinden (vermutlich vorgestellt in Gestalt von Ersatzfiguren) hinweist.[70] Außerdem stellt sie Indizien zur Verankerung des Mythos in Ritualen der mesopotamischen Wirklichkeit (dem „kultischen ‚Heute‘“) in *Innana holt das Himmelshaus* heraus.[71]

Studien von Daliah Bawanypeck als Fellow des Göttinger Lichtenberg-Kollegs (2010/2011) und Mitglied des Collegium Mythologicum zur Verortung von hethitischen Mythen sind – obwohl hethitische Texte in der vorliegenden Monographie nicht berücksichtigt werden – methodisch äußerst interessant für

67 Die Beiträge kommen aus den Fächern Ägyptologie, Altorientalistik, Arabistik, Iranistik, Klassische Philologie, Kulturanthropologie, Religionswissenschaft, Theologie.

68 Vgl. den Titel des Sammelbandes: „Arbeit am Mythos. Leistung und Grenze des Mythos in Antike und Gegenwart“ (Zgoll/Kratz 2013).

69 Vgl. A. Zgoll 2006 a auf Basis von Çağirgan/Lambert 1991–93.

70 Vgl. A. Zgoll 2015 c.

71 Vgl. A. Zgoll 2015 a, 54.

die Verbindung von mythischen Texten im Ritual eines Festes.[72] Diese Verbindung wird in der vorliegenden Arbeit für mesopotamische Schöpfungstexte (auf Sumerisch, Akkadisch) geprüft. Auch die Forschungen von Sallaberger (2019) geben Hinweise zur situativen Verortung von Schöpfungstexten innerhalb von Ritualen auf „kultische[n] Festen".[73]

Neben diesen umfassenden methodischen Ansätzen existieren vereinzelte Analysen von sumerischen und akkadischen mythischen Texten mit und ohne Schöpfungsbezug, in denen die situative Verortung als Randthema vorkommt. Die Texte aus dem Umfeld von Innana und Dumuzi werden fast als einziges Korpus weitgehend im Rahmen von Ritualen verortet.[74] Weitere situative Verortungen werden eher ohne religiöse[75] Verankerung als Darbietungen zur Unterhaltung bzw. Herrschaftslegitimierung gesehen. Vanstiphout (2003) deutet z. B. die sumerischen Werke um Uruk und Aratta[76] als szenische Aufführungen entweder auf königlichen Festen oder (evtl. sekundär) in kleinerem Rahmen, beispielsweise in der Schreiberschule; allerdings untersucht er sie nicht systematisch auf Performanzindizien.[77]

Auch dort, wo einzelne mythische Texte mit Schöpfungshylemen aufgrund von Einzelbeobachtungen situativ verortet werden – wie z. B. die *Keš-Hymne* als „Wallfahrts- oder Prozessionshymne"[78] (und damit als Ritualtext) oder *Enki und Ninmaḫ* als humoristischer Schultext[79] –, steht die Frage nach der situativen Verortung in der Regel nicht im Vordergrund.

---

72 Zu nennen sind hier ihre auf Vorträgen des Collegium Mythologicum vorgestellten Ergebnisse sowie der von ihr organisierte Workshop „Die Verortung von Mythen und Ritualen in Hattusa" vom 23.05.2011 in Göttingen.

73 Vgl. Sallaberger 2019 (Zitat auf S. 102).

74 Jacobsen 1976 (innerhalb von Tempelritualen der „Heiligen Hochzeit"); Komoróczy 1982 (auch als Rituale des Palastes); Sefati 1998 („Heilige Hochzeit", weitere Tempelrituale, Rituale der Königskrönung).

75 Nach dem in der Forschung vorherrschenden Ritualverständnis gelten Handlungen, die u. a. zur Unterhaltung dienen (auf Banketten etc.) nicht als religiöse Handlungen und damit nicht als Rituale (siehe Sallaberger 2007 b, 421). Im Folgenden wird von mir argumentiert, dass diese Handlungen auch religiöse Komponenten im weiteren Sinn haben können, weil die numinose Teilnahme stets vorauszusetzen ist.

76 *Enmerkara und der Herr von Aratta*, *Enmerkara und En-suḫkeš-ana*, *Lugalbanda I*, *Lugalban-da und der Anzu-Vogel*.

77 Vgl. Vanstiphout 2003, 14.

78 Vgl. Wilcke 2006 a, 220. Wilcke sieht in der Art der Beschreibungen des Tempels (von Äußerungen aus der Ferne zu nahen Details im Tempelbereich) ein Näherkommen des Sängers im Rahmen einer Wallfahrt.

79 Vgl. Ceccarelli 2016, 54.

Abschließend bleibt anzumerken, dass die vorliegende Monographie auf den vorhandenen Erkenntnissen aufbaut und diese um eine systematische Methodik zur Erforschung der situativen Verortung von mesopotamischen Schöpfungstexten im Rahmen von Ritualen erweitert. Die weitere Forschung mag prüfen, inwiefern diese Methode fruchtbringend für die Suche nach der Verortung weiterer Texte auch außerhalb von Ritualen sein kann.

3 Allgemeine Indizien für die situative Verortung von mesopotamischen (Schöpfungs-)Texten: Methodische Annäherung I

In diesem Kapitel werden allgemeine Indizien für die situative Verortung von Schöpfungstexten und anderen mythischen Texten vorgestellt. Hierbei sind insbesondere die Realbezüge im Text wichtig, also alles, was eine Entsprechung in der mesopotamischen „Real"-Welt hat. In Abschnitt 3.1 werden im Text erwähnte Situationen und Handlungen auf ihre Aussagekraft für die situative Verortung beleuchtet. Das geschieht in engem Zusammenspiel mit einer Analyse der Angaben zu Zeit und Performanz. Die Diskussion der Performanzangaben erfolgt in Abschnitt 3.2. Anschließend werden Anweisungen für Ritualhandlungen im Text beleuchtet (Abschnitt 3.3). Zeitangaben im mythischen Text mit Bezug zur Gegenwart sind eindeutige Indizien für die situative Verortung eines Textes als Vortrag oder Aufführung (Abschnitt 3.4). Eine Fallbeispielstudie zur Verortung von Preisliedern (za$_3$-mim) erfolgt in Abschnitt 3.5, weil diese Eigenbezeichnung für die meisten mythischen Texte (inklusive Schöpfungstexte) verwendet wurde, und sie ein wichtiges Indiz für die situative Verortung darstellt. Als letztes Indiz für die Rekonstruktion der situativen Verortung von Schöpfungstexten und als Ausblick auf deren gesellschaftliche Verortung werden die Fundkontexte und Kolophone in Abschnitt 3.6 vorgestellt.

3.1 Situationen/Handlungen im mythischen Text mit Bezug zur Gegenwart als Indiz für die Verortung: „Das Lied hören" etc.

In Texten mit und ohne Schöpfungshylem sind teilweise Situationen oder Handlungen genannt, die einen außertextlichen Bezug aufweisen. D. h. sie beziehen sich nicht nur auf die Textebene und den darin verarbeiteten mythischen Erzählstoff (vgl. C. Zgoll 2019), sondern spiegeln Situationen und Handlungen außerhalb des (Schöpfungs-)Textes aus der mesopotamischen „Real"-Welt wider. Diese verschiedenen Handlungen bzw. Situationen im (Schöpfungs-)Text können Indizien für die situative Verortung sein. Sie können entweder Indizien für den Text sein, in dem sie erwähnt werden (eigene situative Verortung), oder können generelle Einblicke in die situative Verortung anderer Texte oder Textarten geben.

https://doi.org/10.1515/9783110719222-003

3.1.1 Vorgehen bei der Analyse

In einem ersten Schritt (Abschnitt 3.1.3) werden direkte Indizien der Texte vorgestellt, die einen Einblick in die Entstehung und Tradierung der Texte geben (gesellschaftliche Verortung). Danach werden die Indizien für die Anwendung der Texte vorgestellt (situative Verortung; Abschnitt 3.1.4). Dabei ist häufig besonders das Textende aufschlussreich.[1] Direkte Indizien für die Entstehung, Tradierung oder Anwendung der Texte müssen nicht Teil des zu rezitierenden Textes sein; oftmals befinden sie sich in einer Textunterschrift, die mit einer Anweisung für Ritualhandlungen vergleichbar ist. Danach werden die indirekten Indizien für die situative Verortung spezifischer Texte diskutiert. Dazu gehören z. B. rituelle Handlungen von Ritualexperten oder vom König (innerhalb des jeweiligen Textes), die auf eine situative Einbettung des Textes innerhalb spezifischer Ritualabläufe schließen lassen (Abschnitt 3.1.5).

3.1.2 Materialbasis: „Kronzeugentexte“ und weitere Texte

Als Materialbasis fungieren bei jedem Schritt zuerst die Texte mit gesicherter Verortung („Kronzeugentexte“). Die im Folgenden als „Kronzeugentexte“ bezeichneten zwölf Texte sind durch eine Markierung (ein ritueller Vermerk wie ka-enim-ma etc.) als Ritualtexte ausgewiesen und waren daher sicher im Ritual verankert. Es handelt sich hierbei um den *Ritualtext für ein Gerstenkorn I*, den *Ritualtext für ein Gerstenkorn II*, den *Ritualtext für einen Wurm* (= YOS 11,5), den *Ritualtext für einen Zahnwurm*, den Ritualtext *Doppelschöpfung von Anu und Ea*, den *Ritualtext für den Schöpfungsstrom*, einen *Geburtsritualtext*, das Tempelbauritual *Tonmännchen und Puppen*, den Ritualtext *Als An/Anu, Enlil, Enki/Ea Himmel und Erde schufen*, die *Kosmologie des kalû*, den Ritualtext *Erschaffung von Eridu-Babylon* und den *Ritualtext für Šamaš* aus der Serie *bīt*

1 Dies steht im Kontext von Ergebnissen der Göttinger Mythosforschung um A. Zgoll und C. Zgoll und das Collegium Mythologicum (http://www.uni-goettingen.de/de/collegium-mythologicum/410971.html), die herausgearbeitet haben, dass die Verschriftlichungen mythischer Erzählstoffe häufig an ihrem Ende eine besondere Funktionalisierung erkennen lassen. Zum Begriff der Funktionalisierung vgl. C. Zgoll 2019, 418–428. Die Rolle des Textendes oder Mythenendes für die Bestimmung der Funktionalisierung eines Textes bzw. Mythos wird in einer geplanten Publikation des Collegium Mythologicum dargelegt werden; Basis dafür sind Arbeiten zur Hermeneutik von Mythen, vgl. http://www.uni-goettingen.de/de/601516.html.

rimki.[2] Anders als die „Kronzeugentexte“ tragen die restlichen Schöpfungstexte, von denen zehn in der vorliegenden Arbeit in den Kapiteln 7–16 verortet werden, keinen rituellen Vermerk. Sie werden zusätzlich zu den „Kronzeugentexten“ auf Indizien für die situative Verortung untersucht, ebenso weitere Texte außerhalb des Schöpfungskorpus. Im Folgenden wird gezeigt, dass nicht nur eine rituelle Markierung (wie wie ka-enim-ma) anzeigt, dass ein Text auch außerhalb der Schreiberausbildung verankert gewesen war.

3.1.3 Entstehung der Texte durch einen Gott und Tradierung der Texte durch Sänger (auswendig) und Schreiber (schriftlich)

Da die „Kronzeugentexte“ außerhalb des Ritualvermerks keine direkten Indizien für die Entstehung und Tradierung allgemein von Texten oder spezifisch von dem jeweiligen Einzeltext aufweisen, werden gleich die Texte mit mindestens einem Schöpfungshylem untersucht. *Rulers of Lagaš* gibt einen Hinweis auf die eigene Entstehung an:

200	e_2-dub-ba sar-[r]a ^{d}Nissaba z[a_3-mim]	Nissaba, die (den Text) für das „Haus, das die Tafeln ausgeteilt hat“ geschrieben hat, sei das Preislied!

Rulers of Lagaš Z. 200[3]

Dieser Text enthält ein Indiz für die eigene Entstehung: Er ist von der Göttin Nissaba aufgeschrieben worden. Hier ist klar eine Tradierung im Kontext der Schreiberausbildung angegeben: Der Text ist für das „Haus, das die Tafeln ausgeteilt hat“ von der Göttin Nissaba geschrieben worden (gesellschaftliche Verortung). Ein Verweis auf eine weitere außerschulische Anwendung liegt nicht vor, jedoch auf eine Anwendung innerhalb der Schreiberausbildung: Im Kontext der Schreiberausbildung soll das Preislied auf Nissaba verkündet werden (situative

2 Im Anhang sind die „Kronzeugentexte“ mit Steckbriefen aufgelistet. *Enūma elîš* wurde in der vorliegenden Monographie nicht als „Kronzeugentext“ aufgenommen, obwohl seine Zuordnung als Ritualtext des Neujahrsfestes zumindest für das 1. Jt. v. Chr. gesichert ist. „Kronzeugentext“ wird vorliegend in einem sehr engen Sinn verstanden, nur wenn eine eindeutige Selbstklassifizierung als Ritualtext vorliegt. Somit sind alle Texte mit Schöpfungshylem, die ausschließlich durch andere Texte (Ritualkommentare etc.) als Ritualtext „fremdklassifiziert“ werden, nicht berücksichtigt. Weil *Enūma elîš* keine Anweisung für Ritualhandlungen oder Klassifizierung als Beschwörungstext (EN_2, *šiptum*) enthält, gilt er hier nicht als „Kronzeugentext“.

3 Die Umschrift basiert auf Sollberger 1967, 282; Übersetzung KM.

Verortung). Es ist ihr Preislied, d. h. ein Preislied an sie adressiert. Solch ein Indiz für eine Tradierung explizit innerhalb der Schreiberausbildung ist singulär, wie sich zeigen wird. Auch die folgenden Belege enthalten Indizien für die Entstehung des Textes durch einen Gott und die Weitergabe an die Menschen, damit sie ihn anwenden können (situative Verortung), z. B. als Preislied.[4]

So zeigt auch *Šulgi E* (ein Text außerhalb des Schöpfungskorpus) das Zusammenspiel von göttlicher (bzw. mythischer) und menschlicher Ebene in Bezug auf Lieder auf Šulgi (Z. 240: en$_3$-du-ĝu$_{10}$, Z. 241: ser$_3$-ĝu$_{10}$). Šulgi beschreibt hier das Komponieren (Z. 243: enim--ĝa$_2$-ĝa$_2$) von Liedern durch den Gott Enki, das Sprechen bzw. Singen (Z. 244: du$_{11}$) dieser Lieder durch die Göttin Ĝeštin-ana, das Aufschreiben (Z. 246: sar) der fertigen Lieder im himmlischen Haus der Weisheit und die Weitergabe (Z. 249: tum$_2$) dieser Lieder durch irdischen Sänger (nar) an den irdischen Schreiber (dub-sar).[5]

Entstehung der Königshymnen:

243	enim ^{d}En-ki-ke$_4$ mu-ši-ĝa$_2$-ĝa$_2$-a-am$_3$	Es sind Worte, die Enki (für mich) einsetzt.
244	ḫul$_2$-ḫul$_2$-e ša$_3$-ta du$_{11}$ tal$_2$-tal$_2$ ^{d}Ĝeštin-an-na-ka-kam	Das freudige Aus-dem-Herzen-Sprechen und (sie) Bekanntmachen ist (Sache) von Ĝeštin-ana,
245	u$_4$ ul-le$_2$-a-aš nu-ḫa-lam-e-de$_3$	damit sie für alle Zeiten nicht vergessen werden.

Situative Verortung und Tradierung der Königshymnen:

249	nar-e dub-sar ḫe$_2$-en-ši-tum$_2$-mu igi ḫe$_2$-en-ni-[i]n-bar-re	Möge der Sänger sie (= die Worte) dem Schreiber nahebringen,[6] möge der seine Augen darauf richten;
250	ĝeštug$_2$ ĝizzal ^{d}Nissaba-ka-kam	– das ist (ja) der weite Verstand (= die hohe Kunst), (den) Nissaba (gewährt) –
251	dub za-gin$_3$-gen$_7$ gu$_3$ ḫe$_2$-na$^?$-ta$^?$-de$_2$-e	möge er es (= das Lied) wie von einer Lapislazuli-Tafel (= von einer sehr kostba-

4 Zur mündlichen Performativität von Preisliedern vgl. Abschnitt 3.5.

5 Vgl. zur Verortung der Šulgi-Hymnen (Indizien aus *Šulgi E* etc.) u. a. als vorzutragende Texte Vacín 2013, 235 (siehe auch Anm. 10); vgl. auch Ludwig 1990, 41–65 („Zum ‚Sitz im Leben' sumerischer Königshymen", v. a. im Götter-, Königskult, auf Festen, dort auch weitere umfangreiche Literaturangaben) und Klein 1981.

6 Anders ETCSL 2.4.2.05: „The scribe should bring it to the singer …". Da tum$_2$ („bringen") hier offensichtlich transitiv konstruiert ist und dub-sar („Schreiber") ohne Ergativmarkierung geschrieben ist, kann er nicht das Subjekt des Satzes sein.

ren Tafel) für ihn (= für den Schreiber)[7]
ausrufen.
Šulgi E Z. 243–245 und Z. 249–251 (ausgewählte Zeilen)[8]

Für die situative Verortung ist die Entstehung von Texten durch die Götter (vgl. Enlil als Verkünder der *Keš-Hymne* und Nissaba als Schreiberin derselben) bedeutend: Es handelt sich um „Heilige Texte"[9]. Diese werden an ausgewählte Menschen weitergegeben. Die Priester und der König konnten als Vermittler zwischen Göttern und Menschen in dieser Art und Weise fungieren; nur sie besaßen das umfangreiche Wissen und Repertoire, das für die Kommunikation mit der göttlichen Sphäre unabdingbar war. Interessanterweise wird hier in *Šulgi E* die Weitergabe an den Sänger beschrieben; damit werden die Texte als mündliche performative Texte gekennzeichnet. Außerdem wird in *Šulgi E* die Verbindung des Sängers (und damit die performative Verkündigung der Lieder) zum Schreiber (dub-sar) ersichtlich: Die Lieder, die vom Sänger verkündet wurden, sollten im Kontext der Schreiberausbildung weiter tradiert werden.

Der bisherige Befund lässt sich wie folgt zusammenfassen: Mythische Texte (inklusive Schöpfungstexte) können Indizien für ihre Entstehung, situative Verortung und Tradierung liefern. Hierbei sind Lexeme performativer Art (sprechen, Mund etc.) sowie nicht-performativer Art (schreiben etc.) zu beachten. Daneben sind Lexeme unklarer Art einzubeziehen, die mit anderen Indizien auf ihre eventuelle Performativität abgeglichen werden müssen (Worte, geben etc.). Texte mit mythischem Inhalt können Indizien enthalten, die auf eine Entstehung durch einen Gott hinweisen, auf eine performative Verankerung (situative Verortung) bzw. auf eine Tradierung durch verschiedene gesellschaftliche Institutionen, wie beispielsweise Schreiberschule, Palast oder Tempel (gesellschaftliche Verortung).

7 Möglich wäre hier auch als Dativobjekt Enki oder Nissaba, die in Zeile 243 bzw. 250 im Zusammenhang mit dem Verkünden der Worte erwähnt werden.

8 Die Umschrift basiert auf Klein/Sefati 2014, 89 f; vgl. ETCSL 4.14.3 und Ludwig 1990, 43; Übersetzungen von Klein/Sefati 2014, 90 f mit Modifikationen von KM.

9 Zitat von Annette Zgoll aus ihrem Vortrag „Heilige Texte des antiken Mesopotamien – neue Entdeckungen zu frühesten religiösen Schriftquellen der Menschheit" im Rahmen der öffentlichen Ringvorlesung „Verstehst du auch, was du liest? Debatten über Heilige Texte in Orient und Okzident" an der Universität Göttingen, gehalten am 23. Oktober 2018 in der Historischen Staats- und Universitätsbibliothek Göttingen, vgl. https://youtu.be/JgwMuwCgIVo (abgerufen am 20.11.2019).

3.1.4 Anwendung der Texte: Vortrag, Aufführung, wirkmächtige Verschriftung

Die „Kronzeugentexte“ weisen außerhalb des Ritualvermerks keine direkten Indizien auf, wie sie selbst angewendet werden sollen bzw. geben keine direkte Auskunft über die Anwendung von anderen Texten, weshalb im Folgenden unmittelbar die anderen Schöpfungstexte untersucht werden.

Die Textunterschrift des *Liedes auf Bazi* enthält ein Indiz zur situativen Verortung (vgl. die Textstelle in Abschnitt 3.4.3):

58	˹*ši*?˺-[*i*?]-˹*ir*?˺ [^{d}*B*]*a*-˹*zi*˺ *ša* *i-nu-u*$_2$*-ma* ERIN$_2^{ḫa}$$_2$	˹Lied˺ auf [B]a˹zi˺, das, wenn die arbeitsfähigen Leute[10]
59	[*i-na*] U$_4$ [x (x) x] *i-il-lu-*<*u*$_2$> *iz-za-am-ma-ru*	[am] Tag [...] heraufkommen, gesungen wird.

Lied auf Bazi Z. 58 f[11]

Hier ist eindeutig der gesamte Text, in dem der Mythos von Bazi erzählt wird, als Einheit (˹Lied˺ des [B]a˹zi˺) klassifiziert, die an einem bestimmten Tag im Jahr gesungen wird. Auch dieser Text verweist auf eine rituelle Anwendung. Um den genauen spezifischen Rahmen des Rituals (Thema, Ritualadressat, Ritualobjekt etc.) zu bestimmen, muss der Text des Liedes genau untersucht werden (vgl. Kapitel 4).

Der Epilog von *Atram-ḫasīs* enthält ein direktes Indiz zur Anwendung: Dieser Text wurde in der Öffentlichkeit gesungen. Ein altbabylonischer Textzeuge von *Atram-ḫasīs* aus Ninive (BM 78942+, Textzeuge C$_1$ bei Lambert/Millard 1999) enthält am Ende der drei Tafeln des Textes einen Hinweis auf diese situative Anwendung:

14	*ša-ni-it-ti-iš-*[*ka*]	Zu [deinem] (= Enlils) Preis
15	*an-ni-a-am za-ma-*[*ra*]	mögen dieses Lie[d]
16	*li-iš-mu-ma* ^{d}*I-gi-g*[*u*]	die Igig[i] hören und
17	*li-iṣ-ṣi*$_2$*-ru na-ar-bi-ka*	mögen deine Größe bewahren!
18	*a-bu-ba a-na ku-ul-la-at ni-ši*	Von der Flut habe ich für alle Menschen
19	*u*$_2$*-za-am-me-er ši-me-a*	gesungen. Hört!

Atram-ḫasīs 3,8,14–19[12]

10 Die Übersetzung von *ṣābū* folgt A. Zgoll 2015 c, 72; vgl. A. Zgoll 2019, 1211.1216.1232 und 1239 („Leute“) und George 2009, 9 („people“); vgl. dazu George 2009, 14.

11 Die Umschrift basiert auf A. Zgoll 2019, 1239 und George 2009, 8; Übersetzung A. Zgoll 2019, 1239, mit geringfügigen Modifikationen durch KM; vgl. auch A. Zgoll 2015 c, 73.

12 Die Umschrift basiert auf Lambert/Millard 1999, 104; Übersetzung KM.

Die Zeile 18 f enthält einen direkten Hinweis für die rituelle Anwendung: Das Lied wurde von einer Person gesungen.[13] Dieses Indiz ist mit weiteren Indizien des Textes abzuklären (Sprecherhaltungen, Rede-Einleitungen etc.). Die Zeilen 16 und 19 bestätigen die Darbietung des Textes, indem sie angeben, dass das Lied gehört werden soll. Die Igigi-Götter sind als erste Adressaten genannt; vgl. *Enki und Ninmaḫ* Abschnitt B Z. 111, wo ebenfalls die Götter das Lied hören sollen. Daher ist dieses Lied für den Gebrauch in einem religiösen Kontext und nicht in erster Linie zu Unterhaltungszwecken gedacht. Dieses Lied zielt in erster Linie auf die Bewahrung der Größe eines Gottes durch andere Götter! Darüber hinaus sollen auch die Menschen erreicht werden.

Auch *Enki und Ninmaḫ* enthält in Zeile 111 (Abschnitt B) eine Angabe zum Hören des Liedes.

B110	ser$_3$ ⌜nam?⌝-⌜x⌝ (⌜x⌝) ⌜dugud?⌝ ⌜x⌝ [...] ⌜nam⌝-⌜dub?⌝-[sar? ...]	„Das [...]-Lied, gewichtig/e? [...] Schreib?[kunst ...],
B111	diĝir ĝeš tuku-a-bi u$_4$-ĝu$_{10}$-ul du$_3$-⌜a?⌝(-)[x x x] e$_2$-ĝu$_{10}$ ḫe$_2$-AK-[e]	nachdem die Götter (das) gehört haben, wird der erschaffene Uĝu'ul [...] Er möge meinen Haushalt führen."[14]
B112	^{d}Nin-maḫ-⌜e⌝ en gal ^{d}En-ki-ke$_4$ za$_3$ nu-mu-ni-in-ša$_4$	Ninmaḫ war dem großen Herrn Enki nicht ebenbürtig.
B113	aia ^{d}En-ki za$_3$-mim-zu du$_{10}$-ga	Vater Enki, dein Preislied ist ausgezeichnet.

Enki und Ninmaḫ Abschnitt B Z. 110–113[15]

Auch hier verweist das Indiz auf eine Anwendung des Gesamttextes im Ritual. Da die Götter das Lied hören sollen, ist hier ein ritueller Rahmen mit göttlicher Beteiligung gegeben. Das Indiz für die situative Verortung befindet sich hier ebenfalls am Textende: Es folgen zwei weitere Zeilen mit der Doxologie (Z. 112 f). Weil sich das Indiz innerhalb der Rede des Enki befindet, ist es Teil des zu rezitierenden Ritualtextes (und des Schöpfungstextes) und nicht mit einer abgetrennten Anweisung für Ritualhandlungen zu verwechseln.

Die *Theogonie von Dunnu* enthält ebenfalls ein Indiz für dessen Anwendung im Ritual:

---

13 Zur Performanz des Textes vgl. Shehata 2001, 237 f mit Anm. 1372.

14 Die Übersetzung von e$_2$--AK mit „Haushalt führen" folgt Ceccarelli 2016, 131; vgl. den Kommentar in ebd., 197. Hier ist das Führen des Tempelhaushalts durch den zukünftigen Menschen gemeint, zu dem der Uĝu'ul heranwächst; vgl. dazu die Abschnitte 15.1 und 15.3 zu *Enki und Ninmaḫ* im vorliegenden Buch.

15 Die Umschrift basiert auf Ceccarelli 2016, 130; Übersetzung Ceccarelli 2016, 131, mit geringfügigen Modifikationen durch KM.

20'	[*ši-si-i*]*t* ^{d}*A-la*-[*la i-na ma-ti li-iš-ši*] *ṭa*-[*b*]*iš*	[Das Arbeits]lied (wörtlich: das Rufen des Alāla) [möge er[16]] schö[n im Land ausrufen.]

Theogonie von Dunnu Z. 20'[17]

Wie beim *Lied auf Bazi*, *Atram-ḫasīs* und *Enki und Ninmaḫ* ist der gesamte Text als Einheit durch die Eigenbezeichnung (hier: *ši-si-it* ^{d}*A-la-la*) markiert; diese soll im Ritual angewendet werden. Auch hier ist das entscheidende Indiz am Textende bzw. der Textunterschrift zu finden.

Nun werden weitere Texte außerhalb der Schöpfungstexte in die Untersuchung miteinbezogen. Da die sumerischen und akkadischen Quellen so zahlreich vorliegen, wurde eine für die Schöpfungstexte relevante Auswahl an Indizien für die Anwendung der Texte (situative Verortung) getroffen, die nachfolgend vorgestellt wird.

Šulgi E enthält verschiedene Indizien für die Anwendung der Königshymnen des Šulgi. Die Lieder auf Šulgi (Z. 240: en$_3$-du-ĝu$_{10}$, Z. 241: ser$_3$-ĝu$_{10}$) sollen „in den Mündern vorhanden sein" (Z. 240), womit eine mündliche Performanz angestrebt wird. Sie sollen also nicht nur verschriftet vorliegen. Außerdem sollen sie längerfristig dargeboten werden (Z. 241) und nicht nur ein Mal. Diese Passage enthält direkte Indizien über die situative Verortung der Königshymnen des Šulgi im Rahmen des Palastes (königliche Schreiber) und des Tempels (Sänger).[18] So sollen die Lieder von den Sängern in verschiedenen Heiligtümern für verschiedene Götter dargeboten werden: während des Neumondfestes, im „Bezirk der tigi-Trommeln" oder zu den täglichen Morgen- und Abendopfermählern. Die Lieder sollen demnach rituell verkündet werden. Diese situative Verortung der Königshymnen auf Šulgi hatte sicherlich Parallelen zur situativen Verortung anderer Königshymnen.

Indizien für die Anwendung: Mündliche mehrmalige Darbietung:

240	en$_3$-du-ĝu$_{10}$ ka-ga$_{14}$ ḫe$_2$-ĝal$_2$	Meine Lieder mögen in den Mündern vorhanden sein.
241	ser$_3$-ĝu$_{10}$ ĝeštug$_2$-ge na-an-dib-be$_2$	Der Verstand darf meine Lieder dort nicht vergessen (wörtlich: nicht an ihnen vorübergehen)!

16 Denkbar wäre meines Erachtens auch: „mögen sie" (3. Pers. Pl.: *li-iš-su* = *lišsū*).

17 Die Umschrift folgt Jacobsen 1984, 8; Übersetzung Jacobsen 1984, 9, mit geringfügigen Modifikationen durch KM.

18 Vgl. zur situativen Verortung der Šulgi-Hymnen Ludwig 1990, 41–65 (zusammenfassend auf S. 54: vorgetragen im Götter-, Königskult, auf Festen) und Vacín 2013, 235 (mit Anm. 10, Performanz der Hymnen).

Indizien für die Anwendung: Darbietung durch den nar:

249	nar-e dub-sar ḫe$_2$-en-ši-tum$_2$-mu igi ḫe$_2$-en-ni-[i]n-bar-re	Möge der Sänger sie (= die Worte) dem Schreiber nahebringen,[19] damit der seine Augen darauf richte;
250	ĝeštug$_2$ ĝizzal ^{d}Nissaba-ka-kam	– das ist (ja) der weite Verstand (= die hohe Kunst), (den) Nissaba (gewährt) –
251	dub za-gin$_3$-gen$_7$ gu$_3$ ḫe$_2$-na$^?$-ta$^?$-de$_2$-e	möge er es (= das Lied) wie von einer Lapislazuli-Tafel (= von einer sehr kostbaren Tafel) für ihn (= für den Schreiber) ausrufen.

Indizien für die Anwendung: Darbietung als Tempelrituale:

253	ki-šu-ki-šu-ke$_4$ ḫe$_2$-em-ma-an-du$_{12}$	Bei den Kultorten, dort mögen sie erklingen.
254	eš$_3$ u$_4$-sakar-ra na-me na-an-taka$_4$-taka$_4$	In den Heiligtümern sollen sie gesagt werden an Neumond (und daraus wird Wichtiges entstehen)[20]! Sie dürfen dort nicht (zurückgelassen =) übergangen werden!
255	ĝa$_2$ tigi ^{d}En-lil$_2$ ^{d}Nin-lil$_2$-la$_2$-ke$_4$	Übersetzungsmöglichkeit 1: Beim Bezirk „tigi-Trommeln von Enlil und Ninlil“ Übersetzungsmöglichkeit 2: Im (heiligen) Bezirk, zu den tigi-Trommeln von Enlil und Ninlil,
256	kiĝ$_2$-sig kiĝ$_2$-nim ^{d}Nanna-ka	zur Morgen- und Abendspeisung des Nanna
257	Šul-gi-me-en za$_3$-mim-ĝu$_{10}$ du$_{10}$-ga muš$_3$ nam-ba-an-tum$_2$-mu	ist das Preislied auf mich – Šulgi bin ich – ausgezeichnet![21] Es darf dafür währenddessen dort nicht aufhören!

Šulgi E Z. 240 f, Z. 249–251, Z. 253–257 (ausgewählte Zeilen)[22]

19 Anders ETCSL 2.4.2.05: „The scribe should bring it to the singer …“. Da tum$_2$ („bringen“) ein transitives Verb ist und dub-sar („Schreiber“) ohne Ergativmarkierung geschrieben ist, kann er nicht das Subjekt des Satzes sein.

20 Das na-Präfix zur Markierung eines Effektiv geht auf A. Zgoll zurück (unpublizierter Vortrag von 1993), vgl. A. Zgoll zitiert in Wilcke 2010b, 59: Das na-Präfix ist ein „pointer to upcoming events“. Vgl. Wilcke ebd. zur Verwendung dieses Präfixes im finiten Verb bei epistemischen Aussagen (als Teil von „Slot 10“ von S. 58–61). Wilcke 2010b, 59: „In Old and Neo Sumerian Texts, /na-/ directs the listener to a verbatim related direct speech, e.g., an oath or the message of a letter. In OB—mostly narrative—texts it may also direct the audience to events resulting from those marked by /na-/ in the story told. It seems to be the counterpart to /ši-/.“

21 Hier kann sich du$_{10}$-ga („ausgezeichnet“) aufgrund der Wortstellung nicht auf za$_3$-mim („Preislied“) beziehen. Es handelt sich daher um eine defektive Kopula (oder um einen Imperativ: „mach das Preislied auf mich – Šulgi bin ich – ausgezeichnet!“).

Nach diesem Zeugnis sind die Königshymnen des Šulgi in einem rituell-religiösen Rahmen im Tempel zu verorten. Bestimmt sind die Hymnen auf andere Könige in einem ähnlichen situativen Kontext verankert gewesen. Hierbei sind Indizien für spezifische religiöse Festzeiten zu beachten (Neumond, Morgen- und Abendspeisungen etc.). Als Ritualadressat ist mindestens ein Gott ausgewiesen; der Ritualabsender ist der jeweilige König; ein Sänger (nar etc.) brachte das Lied dar und lehrte es einen (königlichen) Schreiber. Der Text beschreibt die Weitergabe der Lieder, die im Ritual bereits angewendet werden, an die Schreiber. Ausdrücklich ist die Verschriftlichung als sekundäres Ziel genannt. Die Lieder sollen „erklingen" (Z. 253: du$_{12}$) und nicht nur verschriftet vorliegen. Die schriftliche Fassung macht sie allerdings unsterblich.[23]

Auch das *Erra-Epos* beschreibt die Entstehung des Werkes als Weitergabe aus der göttlichen Sphäre an den Schreiber im Traum (5,41–44) und die Anwendung im rituellen Rahmen (5,53–58).

53	^{lu2}NAR *ša$_2$ i-ṣar-ra-ḫu ul i-mat ina šip-ṭi*	Der Sänger, der (es) singt, stirbt nicht an der Pest.
54	*eli* LUGAL *u* NUN *da-mi$_3$-iq at-mu-šu$_2$*	Vor dem König und Fürsten ist sein Vortrag gut.
55	^{lu2}DUB.SAR *ša$_2$ iḫ-ḫa-zu i-šet ina* KALAM ^{lu2}KUR$_2$ *i-kab-bit ina* KALAM-*šu$_2$*	Der Schreiber, der (es) lernt, flieht aus dem Fremdland, ist geehrt in seinem Land.
56	*ina a-šir$_3$-ti um-ma-a-ni a-šar ka-a-an šu-mi$_3$ i-zak-ka-ru u$_2$-zu-un-šu$_2$-nu a-pet-ti*	Im Heiligtum der Meister, wo sie dauerhaft meinen Namen (= von Erra) nennen, öffne ich ihre Ohren.
57	*ina* E$_2$ *a-šar ṭup-pu ša$_2$-a-šu$_2$ šak-nu* ^{d}*Er$_3$-ra li-gug-ma liš-gi-šu$_2$* ^{d}*Si-bi-it-t*[*i*]	Im Haus, wo diese Tafel liegt – (selbst wenn) Erra zürnen möge und die Sibitti morden mögen –
58	*pa-tar šip-ṭi ul i-ṭe-ḫi-šu-ma ša$_2$-lim-tu šak-na-as-su*	(da) naht sich ihm das Schwert der Pest nicht und Wohlergehen ist auf ihn gelegt.

Erra-Epos 5,53–58[24]

Dieser Text soll von einem Sänger (*nāru*) gesungen werden (5,53), von einem Schreiber auswendig gelernt werden (5,55), und in den Häusern soll eine Tafel des Textes als Schutz aufbewahrt werden (5,57 f). Hier ist angedeutet, dass die verschriftete Form des Werks ebenfalls wirkmächtig aufgeladen ist und ein Ritualziel (Wohlergehen) durch den Ritualadressaten (Erra) herbeigeführt wird.

22 Die Umschrift basiert auf Klein/Sefati 2014, 90 (bis auf Zeile 240 f.) und ETCSL 4.14.3; Übersetzung KM.

23 Vgl. dieses Konzept der Unsterblichkeit z. B. in den neuassyrischen „Astroglyphen" (Sternenbilder mit „Inschrift"): Zgoll/Roaf 2001.

24 Die Umschrift basiert auf Cagni 1977, 128; Übersetzung KM.

Durch die bisherigen Analysen wird ersichtlich, dass es drei Wege gibt, wie mythische Texte wirken sollten: Sie sollten von Sängern gesungen werden, von Schreibern auswendig gelernt bzw. geschrieben werden und/oder auf einer Tafel lange im Besitz sein und verschriftet wirken (vgl. Abschnitt 3.5).

Eine weitere Anwendung der Texte liefern Texte über Reisen von Königen zu Göttern anderer Städte: Diese fanden beispielsweise an der Jahresgrenze (za$_3$-mu) statt und waren mit der Darbringung der Erstlingsgaben (nisaĝ) verbunden, wie *Sîniddinams Reise mit Nanna nach Nippur* zeigt:

Textzeuge BM 14016:

10'	ḫe$_2$-ĝal$_2$ sikil nisaĝ za$_3$-mu-ka šu-gal mu-un-du$_7$-du$_7$	Reiner Überfluss, Erstlingsgaben der Jahresgrenze hat er (= Sîniddinam) vollkommen gemacht.

Textzeuge U 16869:

10'	ḫe$_2$-ĝal$_2$ nisaĝ sikil nisaĝ za$_3$-mu-[ka] šu-gal mu-u[n]-ni$^?$-i[n$^?$]-du$_7$-du$_7$	Überfluss, reine Erstlingsgaben, Erstlingsgaben [der] Jahresgrenze hat er (= Sîniddinam) vollkommen gemacht,
10'a	kar nam-ti-la kar Uri$_5^{ki}$-ma-še$_3$ gu$_2$-bi ⌜im⌝-mi-ni-u$_5$!	indem er (= Sîniddinam) zum Hafen des Lebens, den Hafen von Ur, diese Last fahren ließ.

Sîniddinams Reise mit Nanna nach Nippur Z. 10' (Textzeuge BM 14016), Z. 10' und Z. 10'a (Textzeuge U 16869)[25]

Dieses Indiz zeigt die Darbringung von Erstlingsgaben nach Ur an Neujahr nicht nur während der 3. Dynastie von Ur, sondern auch zur Zeit der 1. Dynastie von Larsa. Die Verbindung von mythischer Götterreise, der Reise eines historischen Königs und Neujahr wird besonders für die Texte interessant, die Schöpfung und eine Götterreise zum Inhalt haben (beispielsweise *Enkis Fahrt nach Nippur*).

Auch andere verortungsrelevante Indizien weisen auf eine Verankerung des Textes im Kult hin, wie eine Stelle aus *Nin-me-šara* zeigt:[26]

139	niĝ$_2$ ĝi$_6$ u$_3$-na ma-ra-an-du$_{11}$-ga-am$_3$	Was ich dir in der Nacht gesagt habe,
140	gala-e an-bar$_7$-ka šu ḫu-mu-ra-ab-ge$_4$-ge$_4$	möge der Kultsänger dir mittags wiederholen.

Nin-me-šara Z. 139 f[27]

25 Die Umschrift folgt Wagensonner 2007, 547; Übersetzung KM.

26 Zur Deutung vgl. A. Zgoll 2015 c und A. Zgoll 1997 a.

27 Die Umschrift folgt A. Zgoll 1997 a, 14 (Kompositumschrift) und 285 f (Partitur); Übersetzung A. Zgoll 1997 a, 15 und A. Zgoll 2015 b, 66, mit geringfügigen Modifikationen durch KM.