

Tardemā // „Tiefschlaf“, „Ekstase“ oder?

Manfred Görg - München

Die Szene über die 'Erschaffung der Frau' in Gen 2,21f wird bekanntlich mit einer gottgewirkten Veränderung in der Verfassung „des Menschen“ eingeführt, die in zwei Verbsätzen erzählt wird:

21a	<i>w=ypl YHWH 'lhym trdmh 'l h='dm</i>
b	<i>w=yyšn</i>

Der kontextuelle Zusammenhang beider Sätze wird näher dahin zu bestimmen sein, daß 21b als Folgesatz zu 21a zu verstehen ist. Dieser Umstand erscheint uns von einigem Belang, der auch auf die Semantik des Ausdrucks *trdmh* abfärbt, ohne daß die syntaktische Perspektive in der Forschungsgeschichte zur Bedeutung des Nomens von besonderem Einfluß gewesen wäre. Wenn das eigens notierte Schlafen durch die mit einem Fallenlassen der *trdmh* initiierte Verfassung beschrieben wird, kann mit *trdmh* nur ein Zustand gemeint sein, der im Vorfeld des eigentlichen Schlafens liegt.

Das Lexem *tardemā* wird nun in der deutschsprachigen Lexikographie zur Stelle durchweg mit der ersten Bedeutung „tiefer Schlaf“ „Tiefschlaf“ u.ä. versehen. Nach GesB 889 gilt diese Bedeutung auch für die Vorkommen des Nomens in Gen 15,12 1Sam 26,12 Ijob 4,13 33,15, während in Spr 19,15 „Schlaftrunkenheit, Apathie“ gemeint sein soll und „Lethargie“ in Jes 29,10. Dagegen will HAL 1645 neben „Tiefschlaf“ auch „Betäubung“ als offenbar übergreifende Sinngebung reklamieren, um zugleich den Sprachgebrauch nach dem gewählten Subjekt zu ordnen. Für Gen 2,21 und für 1Sam 26,12 komme göttliche Urheberschaft in Frage, in Spr 19,15 dagegen die menschliche „Faulheit“, während in Gen 15,12 Ijob 4,13 33,15 überhaupt keine Ursache feststellbar sei. Das Spektrum zeigt schon, daß man sich über die eigentliche Sinngebung des Nomens wohl angesichts der relativ geringen Belegbreite keineswegs einig ist.

Diese Unsicherheit spiegelt sich bereits in den Wiedergaben der LXX, wo für *trdmh* nur in Gen 2,21 und 15,12 die Übersetzung ἐκστασις (Aquila: καταφοραν; Symmachus: καρον) gewählt wird, sonst φόβος (Ijob 4,13 33,15), θάμβος (1Sam 26,12) und κατάνυξις „Betäubung“ (Jes 29,10), von einer offenbar differierenden Vorgabe in Spr 19,15 ganz abgesehen¹. Mit Recht stellt M. OEMING, der für die 14 Belege der angenommenen Basis 9 verschiedene Lexeme in der LXX notiert, fest, daß den LXX „die Bedeutung der hebräischen Vorlage offenbar nicht eindeutig“ war.

Diese Unsicherheit über die genuine Bedeutungslage ist auch in der patristischen und mittelalterlichen Auslegung zu spüren. Hier wird mit der Kommentierung der lateinischen Wiedergabe *sopor* unter Bezugnahme auf das gr. ἐκστασις auf den festen Schlaf abgehoben, ohne daß eine weitere Spezifikation erkennbar würde. Dazu weist man auf die Schmerzlosigkeit des von Gott inaugurierten Tiefschlafs hin, wie sie für Adam angemessen sei. Ein bekannter Catenenkommentar (LIPOMANI 1546) bietet etwa nach einem Referat einschlägiger Traditionsexegesen seine eigene Auffassung an. Er transkribiert den hebräischen

¹ M. OEMING, *rdm / tardemah*, ThWAT VII, Lieferung 3-5, Stuttgart 1990, 358-361.

Satzanfang mit *Vaiappel tardema* und versteht das Nomen von der Basis *RDM* her, die sowohl ein *sopore gravi dormire* sowie ein *sopore demergi* meine, um dann den Sachverhalt so zu erklären: *Profundo igitur somno obruit dominus deus Adam, ne terretur vel sentiret ex lateris apertione dolorem?* Auch der zeitgenössische Genesiskommentar M.LUTHERs (1544) betont die Schmerzlosigkeit und ordnet sie der besonderen Verwandlung des Menschen zu: *Quod autem Adam sic dormit, ut non sentiat haec secum agi, est iste somnus quasi pictura quaedam eius mutationis, quae in statu innocentiae futura fuerat...In eo somno esset mutatus, atque translatur in spiritualem vitam, tam non sentiens dolorem aliquem?* Im Genesiskommentar des Joh. CLERICUS heißt es zur Dimension des *trdmh*: *Ac sane gravem hunc esse oportuit, quo oppressus Adamus sibi latus aperiri non sensit, nec dubium quin divina potentia, praeter ordinem naturae, effectum hoc sit?*²

Der älteren Wortforschung war das semantische Problem ebenso wie die etymologische Frage wohlbekannt. So gibt J. D. MICHAELIS zu Nomen und Verbum an, daß beide Wortarten die Bedeutung *somni altioris* hätten, im wesentlichen aber nur im AT belegt seien: *Non habent eam reliquiae linguae Orientales, excepta Chaldaica*³. Den Ursprung vermutet MICHAELIS im arab. ردم „occlusit, obturavit“: „Ab obturatione sensuum et somnus altior solito, et deliquium nomen accepit. Ohne Verweis auf MICHAELIS wird diese Etymologie auch in GesB 746 zur Basis *RDM* befürwortet.

Die schon bei LUTHER greifbare Bemühung um eine bildhafte Sinnggebung des *trdmh* findet in den älteren Genesiskommentaren keinen ausgedehnten Widerhall. Nur F. DELITZSCH äußert sich ausführlicher zur Semantik des Wortes: der „Tiefschlaf“ bedeute nämlich ein „gänzlichens Entsinken des Menschen aus der Aussenwelt und der auf sie bezogenen Tätigkeit in den Natur- und Geistesgrund seines Wesens“⁴. Näherhin will er den „Gegensatz des tageshellen, nüchternen, discursiven Denkens“ wahrnehmen:

„Der Schlaf ist also nichts Unparadiesisches; im Gegentheil, jeder Schlaf des noch sündlosen Menschen, dessen Schlafleben noch nicht ein Spiel der von der Materie und der Sünde beherrschten Fantasie war, war ein geistlicher Sabbath, eine Selbstentäußerung an Gott, ein Entsinken in den ewigen Abgrund der Liebe, gewissermaßen eine geistliche Ekstase, also etwas Paradiesisches im höchsten Grade. Dass der Mensch aber gerade jetzt, wo das Weib geschaffen werden soll, dem diesseitigen Wachleben zuvor entrückt sein muss, hat darin seinen Grund, dass überhaupt alle schöpferischen Wirkungen Gottes sich an dem Wesen, an welchem sie geschehen, im Stande des Unbewusstseins vollziehen. Auch soll sich jetzt an Adam erfüllen, was Ps. 127, 2 sagt, dass seinen Lieblingen Gott im Schläfe gibt“⁵.

Ganz und gar unpathetisch gibt sich der Kommentar von A. DILLMANN zur Stelle, wo kein Wort über die Natur der *trdmh* verloren und lediglich notiert wird, daß im Gegensatz zur LXX von einem „tiefen Schlaf“ die Rede sei⁶. Für H. GUNKEL ist *trdmh* ein „besonders tiefer, wunderbarer Schlaf, ein Gottesschlaf“, freilich auch die „tiefe Betäubung in der Ekstase und in der Vision“, motivgeschichtlich mit dem sagenhaften „Zauberschlaf“ zu vergleichen⁷. Die neueren und neuesten Kommentare kommen über den lange bekannten Befund nicht wesentlich hinaus. C. WESTERMANN möchte eine „ansprechende Deutung“ darin sehen, „daß der Mensch nicht Zeuge des Schöpfungswerkes sein dürfe“, gesteht aber zu, daß dies

² A. LIPOMANI, *Catena in Genesis ex authoribus ecclesiasticis etc.*, Parisiis MDXLVI, fol. LXXXIII.

³ M. LUTHER, *In primum librum Mose enarrationes etc.*, VVitenbergae MDXLVIII, fol. XXXVII.

⁴ J. CLERICUS, *Genesis sive Mosis Prophetae Liber Primus*, Tubingae MDCCXXXIII, 25.

⁵ J.D. MICHAELIS, *Supplementorum ad Lexica Hebraica, Pars Quarta*, Goettingae 1787, 2236.

⁶ F. DELITZSCH, *Commentar über die Genesis*, Leipzig 1860, 159.

⁷ DELITZSCH, *Genesis*, 159f.

⁸ A. DILLMANN, *Die Genesis*, Leipzig 1882, 66.

⁹ H. GUNKEL, *Genesis*, HAT 1/1, 6. Auflage (Nachdruck), Göttingen 1964, 12. Vgl. auch G. VON RAD, *Das erste Buch Mose. Genesis*, ATD 2/4, 7. Auflage, Göttingen 1964, 67.

dem „uralten Motiv gegenüber wahrscheinlich schon zu rational gedacht“ sei, so daß man „sicher nur sagen könne“, daß „der Schöpfungsvorgang des Erzählers den Tiefschlaf des Menschen erforderte“¹⁰. Hier scheinen sich die Postulate ein wenig zu überbieten. H. SEEBASS möchte das Spezifikum des Nomens darin sehen, daß das Wort „etwas Gottgewirktes an sich“ habe und in unserem Kontext die „Ausschaltung aller Wahrnehmungen“ bedeute, wobei es „nicht sehr wichtig“ sei, ob die Wahrnehmung aufhörte, weil man Gott nicht bei seinem Werk sehen soll (so die meisten) oder weil die Überraschung für den Menschen größer war“¹¹. Da ist es schon eher angemessen, mit der Wortwahl die göttliche Schöpfung als Mysterium dargestellt zu sehen¹², womit indirekt zugestanden wird, daß sich eine genauere Bestimmung der *trdmh* dem deutenden Zugriff mit den herkömmlichen Sprachmitteln zu entziehen scheint.

Der eingehendste Befund wird mit dem Beitrag von M. OEMING im ThWAT angezeigt, zumal hier neben der Frage nach der Grundbedeutung vor allem die weiteren Belege in ihrem Kontext zur Geltung kommen¹³. Eine Rückführung der angenommenen Basis auf eine zweiradikalige Wurzel *dm* bzw. *tm* wird als „schwer nachweisbar“ bezeichnet und kann in der Tat nicht ernsthaft diskutiert werden. Dafür soll „eventuell“ ein „Zusammenhang“ mit den akkadischen „Begriffen“ *nardamu* und *radāmu* bestehen; die einschlägigen Lexika AHw und CAD lassen aber keine semantische Verbindungsmöglichkeit erkennen¹⁴. Schließlich verweist der Artikel auf den Vergleich mit arab. *radama/radm* in GesB 746, ohne sich ausdrücklich für eine „Grundbedeutung“ wie „verstopfen“ stark zu machen. Stattdessen soll *tardemah* als „der wahrnehmungs- und traumlose Schlaf“ verstanden werden, der auf Gott zurückgeführt werden könne, wie besonders die Fügung *trdmt YHWH* 1Sam 26,12 erkennen lasse. Zur Behandlung gelangen auch die späten Stellen Dan 8,18 10,9, wonach der „Tiefschlaf“ als „Element im Prozeß der Offenbarungsvermittlung“ zu sehen sei, deren Schilderung einer „mystischen ‚exhaustio‘“ gleichkomme. Dagegen weise die Fügung *rwḥ trdmh* in Jes 29,10 auf „das Ende allen Offenbarungsempfangs“. Als der theologisch „gewichtigste Text“ wird Gen 15,12 betrachtet: „Der Mensch schläft tief, als Gott an ihm entscheidend handelt“. In Gen 2,21 wird der „wohl älteste Beleg“ für *trdmh* als „Tiefschlaf“ gesehen. Hier wird auch auf jüngste Versuche¹⁵ verwiesen, im „Tiefschlafmotiv“ eine Betonung der „Gleichberechtigung der Geschlechter“ wahrzunehmen, da Mann und Frau bei ihrer Schöpfung jeweils „völlig passiv“ gewesen seien. Die Durchsicht der semantischen Beobachtungen zeigt, daß die angemessene Bedeutung „Tiefschlaf“ nicht substanziiell hinterfragt wird. Gibt es trotz der scheinbar ausgeweglosen Situation eine Alternative?

Zunächst erscheint es notwendig, erneut den Blick auf die sprachlichen Fügungen zu richten, in die die Nominalbildung eingebettet ist. Gen 2,21 verbindet *trdmh* als Objekt mit der Basis *NPL* im *N*-Stamm, wobei *JHWH* der erste Aktant ist, etwas anders verfährt Gen 15,12, da hier das Lexem Subjekt ist: *w=trdmh nplh 'l-BRM*. In beiden Fällen jedoch stellt das Fallen der *trdmh* die Anfangsphase eines durch *JHWH* inaugurierten Prozesses dar. Im Unterschied zu 2,21 nennt 15,12 weitere Befindlichkeiten, die offenbar als Folgeerscheinungen der *trdmh* gelten sollen, einen Angstzustand und Finsternis. Von einer ausbleibenden Wahrnehmungs-

¹⁰ C. WESTERMANN, Genesis, BK I/1, 2. Auflage, Neukirchen-Vluyn 1976, 314.

¹¹ H. SEEBASS, Genesis I. Urgeschichte (1,1-11,26), Neukirchen-Vluyn 1996, 117.

¹² L. RUPPERT, Genesis. Ein kritischer und theologischer Kommentar. 1. Teilband: Gen 1,1-11,26, FzB 70, Würzburg 1992, 141. Vgl. auch J.G.S.S. THOMSON, Sleep: An Aspect of Jewish Anthropology, VT 5, 1955, 421-433, bes. 423. HAL 1645.

¹³ OEMING, *rdm*, 358-361.

¹⁴ HAL 1111 verweist bei *RDM* auf akk. *radāmu* AHw 941a, wo freilich ein Fragezeichen beigefügt ist.

¹⁵ C. UEHLINGER, BN 43, 1988, 90-99. C. DOHMEN, SBB 17, 1988, 84. 306-308. H. SCHÜNGEL-STRAUMANN, Frau und Mann in den biblischen Schöpfungstexten, in: P. GORDAN (Hg.), Gott schuf den Menschen als Mann und Frau, Graz 1989, 73-103, bes. 84f.

fähigkeit wird da wohl nicht die Rede sein dürfen, zumal Abraham Adressat einer Gottesrede wird. Ob die wiederholte Operation mit der Basis NPL ein literarkritisches Mittel zur Scheidung in V.12 darstellt, ist zweifelhaft. Der Gestalter des jetzigen Textverlaufs dürfte jedenfalls der Meinung gewesen sein, daß das Fallen der *trdmh* nicht die Auslöschung aller Empfindungen bedeutet, sondern die Überführung in einen Zustand meint, der ein uneingeschränktes Agieren Gottes am Menschen in Wort und Tat freigibt. Da aber das „Fallen“ der bzw. in die *trdmh* nicht unbedingt mit dem göttlichen Subjekt verbunden werden muß (vgl. Spr 19,15 Ijob 4,13 33,15), darf angenommen werden, daß eine Befindlichkeit des Menschen angesetzt werden darf, die diesen von außen her befällt und im gewissen Sinn außer sich sein läßt. Insofern steht die LXX-Wiedergabe in 2,21 mit *εκστασις* nicht ganz abseits.

Die übliche Derivation des Nomens *trdmh* von der angenommenen Basis *RDM* ist keineswegs so selbstverständlich, wie es scheinen mag. Sämtliche Belege für *RDM* erscheinen im N-Stamm¹⁶ und in offenbar spätem Textmaterial, so Jon 1,5f. Spr 10,5 Ps 76,7 Dan 8,18 10,9. Auch die von MT überlieferte Partizipialform von *RDM* in Ri 4,21 erscheint trotz ihrer syntaktisch-logischen Vertretbarkeit¹⁷ weder textkritisch¹⁸ noch literargeschichtlich¹⁹ so absolut gesichert, daß man daraus ein Kriterium für das zeitliche Aufkommen der Basis gewinnen könnte. Es ist demnach damit zu rechnen, daß die Verbformen denominiert sind. Nach diesem vorläufigen Befund wird es um so mehr gestattet sein, eine andere Herleitung des Nomens ins Auge zu fassen, um zugleich der etymologisch-semantischen Problematik zu begegnen.

Wie vom Autor wohl nicht anders zu erwarten, möchte ich auch in diesem Fall vorschlagen, eine Anbindung an einen bisher nicht einbezogenen Ausdruck aus dem Ägyptischen in Erwägung zu ziehen. Es sei an das Verbum *wrd* > *wrd* „müde werden u.ä.“ gedacht, das in allen Sprachstufen bis in die griechisch-römische Zeit belegt ist²⁰. Diese Wurzel, neben der dreiradikaligen Gestalt auch zweiradikalig nachweisbar²¹, begegnet dazu als Nomen *wrd.t* „Müdigkeit“²². Überdies ist eine Wortfügung gut belegt, die *wrd* mit dem Lexem *jb* „Herz“ verbindet: *wrd-jb* meint ein Müdewerden des Herzens, was nach ägyptischer Vorstellung das Vorstadium eines Todesschlafs, ja diesen selbst, umschreibt, der aber in einen neuen Zustand, nämlich in den des jenseitigen Lebens übergehen wird²³. Der Gott Osiris kann entsprechend als der Prototyp eines *wrd-jb* bezeichnet werden, da er sowohl der „tote Gott des Totenreichs“²⁴, aber auch Promotor und Garant eines Prozesses ist, der vom Tod in ein anderes Leben hinüberführt. Das Phänomen selbst, mit dem neuägyptischen femininen Artikel versehen, würde lauten: *t3 (w)rd.t jb* „die Müdigkeit des Herzens“ und ein „Sein zum Tode“ signalisieren, allerdings als Prozeß der Regeneration zu einem neuen Leben.

¹⁶ Vgl. dazu auch P.A. SIEBESMA, The function of the niph'al in Biblical Hebrew in relationship to other passive-reflexive verbal stems and to the pu'al and hoph'al in particular, *Studia semitica Neerlandica*, Van Gorcum 1991, 73 (No. 366).

¹⁷ Dazu W. RICHTER, Traditionsgeschichtliche Untersuchungen zum Richterbuch, BBB 18, Bonn 1963, 48.

¹⁸ Vgl. u.a. die Hinweise bei C.F. BURNEY, *The Book of Judges*, (1918) New York 1970, 93f. B. GROSSFELD, A Critical Note on Judg 4 21, *ZAW* 85, 1973, 348-351, bes. 349, Anm. 11.

¹⁹ Dazu etwa U. BECKER, Richterzeit und Königtum. Redaktionsgeschichtliche Studien zum Richterbuch, BZAW 192, Berlin-New York 1990, 134.136.

²⁰ Vgl. A. ERMAN / H. GRAPOW, Wörterbuch der Ägyptischen Sprache, I, 337f. R. HANNIG, Großes Handwörterbuch Ägyptisch-Deutsch, Mainz 1995, 207. Zum Lexem zuletzt: W. WESTENDORF, Handbuch der ägyptischen Medizin I, HdO 36/1, Leiden-Boston-Köln 1999, 112.

²¹ Vgl. ERMAN / GRAPOW, Wörterbuch, II, 463,15.

²² Vgl. auch H. VON DEINES / W. WESTENDORF, Wörterbuch der medizinischen Texte I, Berlin 1961, 201.

²³ Vgl. dazu J. ASSMANN, Zur Geschichte des Herzens im Alten Ägypten, in: G. BERKEMER / G. RAPPE (Hg.), *Das Herz im Kulturvergleich*, Berlin 1996, 143-172, bes. 147. Ders., *Tod und Jenseits im alten Ägypten*, München 2001, 36f.

²⁴ ASSMANN, *Tod und Jenseits*, 37.

Einer lautlichen Verbindung des hebr. *tardema* mit dem ägypt. *t3 wrd.t-jb* steht angesichts der ägyptisch-hebräischen Lautentsprechungen nichts ernsthaft im Wege. Mit der Substitution des ägypt. *b* durch hebr. *m* ist etwa die Wiedergabe des ägypt. *hrj tp (jdb)* durch hebr. **ħarjom* (Pl. *ħarjummim*) zu vergleichen. Die vieldiskutierte Frage der Beziehung des ägypt. ‘*d*’ zum semit. stimmhaften Dental ist erst jüngst wieder aus einer gewissen Engführung befreit worden, da dem ägyptischen Laut ‘*d*’ entgegen anderslautenden Thesen „neben den Paaren der stimmhaften und stimmlosen Verschlusslaute *b-p* und *g-k* die Stelle des stimmhaften Korrelats zu *t*“ zuerkannt worden ist²⁵. Auch wenn diese neue Positionierung noch von einer konsequenten Wiedergabe des spätzeitlichen ägyptischen ‘*d*’ durch das stimmlose *t* in den semitischen Sprachen ausgeht²⁶, läßt sich die vermeintlich erst spät eingetretene Exklusivität dieser Entsprechung immer noch nicht überzeugend nachweisen, zumal die angenommene Konsequenz noch für das Neue Reich keine Geltung haben soll²⁷. Obwohl so m.E. weiterhin mit der Möglichkeit einer Wiedergabe des ägypt. *d* (< *d̄*) nicht nur durch hebr. *t*, sondern auch durch hebr. *d* gerechnet werden darf, spricht der lautgeschichtliche Befund nicht gegen eine noch vor der ägyptischen Spätzeit liegenden Übernahme des Fremdausdrucks in den kanaanäischen Sprachbereich.

Um die mögliche Rezeption der Wortfügung *t3 wrd.t-jb* und ihre hebraisierende, zugleich unverbierende Verwendung in Kontext und Semantik der biblischen Anthropologie zu verstehen, bedarf es noch einer weiteren Abklärung ihres Ursprungs.

Die ägyptische Wortfügung *wrd-jb* hat ihren Platz etwa in der Lehre des Ptahhotep, die einen Zerfall der Person angesichts des nahenden Todes im hohen Alter beschreibt²⁸:

Gebrechlichkeit ist entstanden, das Greisenalter ist eingetreten,
Schwäche ist gekommen, die kindliche Hilflosigkeit kehrt wieder,
die Kraft schwindet, denn *müde ist mein Herz (wrd-jb=j)*,
der Mund ist verstummt, er spricht nicht mehr...

In den sog. Harfnerliedern wird der „Müdherzige“ zur Symbolgestalt des Todes, der den irdischen Freuden eine unwiderrufliche Grenze setzt, so im Anteflied²⁹:

Folge deinem Herzen in Gemeinschaft deiner Schönen,
tu deine Dinge auf Erden, kränke dein Herz nicht,
bis jener Tag der Totenklage zu dir kommt.
Der ‘Müdherzige’ (*wrd-jb*) hört ihr Schreien nicht,
und ihre Klagen holen das Herz eines Mannes nicht aus der Unterwelt zurück.

Im Hintergrund der Vorstellung vom Totengott Osiris als dem „Müdherzigen“ steht gleichwohl die Auffassung, daß die durch Loslösung des Herzens vom Körper bewirkte „disparate Vielheit“ der Person eben durch die Rückführung des Herzens aufzuheben und so

²⁵ Zur Diskussion vgl. zuletzt J. OSING, Zum Lautwert von 𓆎 und 𓆏 , *Lingua Aegyptia* 9, 2000, 165-178, bes. 173-175.

²⁶ Vgl. OSING, Lautwert, 175f.

²⁷ Vgl. OSING, Lautwert, 175, Anm. 91.

²⁸ Wiedergabe nach G. BURKARD, Ptahhotep und das Alter, *Zeitschrift für Ägyptische Sprache und Altertumskunde* 115, 1988, 19-30, hier 20 bzw. 29f. Vgl. auch ASSMANN, Geschichte des Herzens, 147.

Ders., Tod und Jenseits, 37.

²⁹ Wiedergabe nach J. ASSMANN, Stein und Zeit. Mensch und Gesellschaft im alten Ägypten, München 1991, 216. Vgl. auch Koh 9,7-10, dazu zuletzt Th. KRÜGER, Kohelet (Prediger), BK XIX (Sonderband), Neukirchen-Vluyn 2000, 309.

die Wiedervereinigung mit dem Körper und die Verlebendigung einzuleiten sei³⁰. Das häufig in fune­rären Texten belegte Epitheton ist zugleich Grundlage für Anspielungen auf die am „mythischen Präzedenzfall“ des Osiris orientierte Vorstellung von der „Behandelbarkeit“ des Todes, da Osiris trotz seines Charakters als Todesgott wegen seiner ‘Auferstehung’ in seinem Sohn Horus „zur paradigmatischen Hoffnung aller Toten“ geworden ist³¹. Auch wenn in griechisch-römischer Zeit *wrd* als „a euphemism for death“³² gilt, erscheint doch der Tod hier wie zuvor „als ein Zustand von Schlaf und Bewußtlosigkeit, aus dem die Toten Nacht für Nacht durch den bei ihnen vorbeiziehenden Sonnengott erweckt werden, der sie mit seinem Licht, vor allem aber mit seinem Zuspruch belebt“³³.

In diesem Zusammenhang ist zu fragen, ob die wahrscheinlich auf älterer Tradition beruhende Praxis des Heilschlafs in ägyptischen Tempeln und sakralen Institutionen³⁴ nicht einer kultischen Vorwegnahme des Todesschlafs nahekommt, bei dem eine gottgewirkte Gesundung an ‘Leib und Seele’ vonstatten geht. Insofern wäre auch eine Beziehung auf eine bestimmte Tempelliturgie gegeben, wonach sich ein um Heilung verlegener Besucher einem Inkubationsritus hätte unterziehen können.

Die Folgen für die semantisch-theologische Orientierung des Wortlauts vor allem im wohl immer noch frühesten Beleg des Ausdrucks in Gen 2,21 sind nicht von der Hand zu weisen. Die Idee einer Umschöpfung des Menschen mit der Differenzierung der Geschlechter beruht letztlich auf der Vorstellung, daß es Gott anheimgestellt sei, schon im Zuge des Schöpfungsgeschehens selbst eine Erneuerung der menschlichen Verfassung im Dasein vorzunehmen. Was nach ägyptischer Perspektive erst im Jenseits geschieht, nämlich die Vereinigung der Körperteile mit dem Herzen als steuernder Instanz an seinem Ort, das vollzieht sich bereits im Frühstadium der menschlichen Geschichte im Diesseits, da die Dissoziation eines Körperteils letztendlich zur weiteren Gestaltwerdung der menschlichen Konstitution in der Zweigeschlechtlichkeit hinüberführt.

Die Erfahrung der Zweigeschlechtlichkeit in der Zusammenfügung von Gebein und Fleisch zu einem Leib (vgl. Gen 2,23f) kommt demnach einer Auferweckung nach einem Schlaf gleich, der eine radikale Verlebendigung des Körpers ermöglicht, wie sie letztendlich nur der Schöpfer bewerkstelligen kann.

Auch für den Zustand der ‘Tardema’ ist ein Zusammenhang mit der Vorstellung von der Rolle des Heilschlafs bzw. der Inkubation im Tempel vermutet, freilich auch bestritten worden³⁵. Die Vorstellung, daß im Hintergrund der Formulierungen in Gen 2,21 der religionsgeschichtlich bekannte Tempelschlaf als ritueller Vergegenwärtigung einer von Gott bewirkten Um- und Neugestaltung in einer Analogie zu „Schlafes Bruder“ stehen könnte, gewinnt nach allem an Wahrscheinlichkeit, wenn auch weitere Klarstellungen nötig sein werden.

³⁰ Vgl. ASSMANN, Tod und Jenseits, 37.

³¹ H. BUCHBERGER, Wiedergeburt, in: Lexikon der Ägyptologie VI, Wiesbaden 1986, 1246-1261, hier 1248.

³² P. WILSON, A Ptolemaic Lexikon. A Lexicographical Study of the Texts in the Temple of Edfu, OLA 78, Leuven 1997, 247.

³³ ASSMANN, Tod und Jenseits, 332.

³⁴ Vgl. dazu D. WILDUNG, Heilschlaf, in: Lexikon der Ägyptologie II, Wiesbaden 1977, 1101f.

³⁵ Vgl. die Hinweise bei OEMING, *rdm*, 360.