

Das wissenschaftliche Bibellexikon im Internet

(WiBiLex)

Inkubation

Jörg Lanckau

erstellt: Juli 2013

Permanenter Link zum Artikel:
<http://www.bibelwissenschaft.de/stichwort/21814/>

Inkubation

Jörg Lanckau

Bei der Inkubation handelt es sich um eine spezielle Praxis der → [Divination](#), bei der ein → [Traum](#) nicht spontan erlebt, sondern erwünscht und aktiv herbeigeführt wird. Wird im → [Schlaf](#) eine Auskunft oder Problemlösung gesucht, handelt es sich um eine „Orakelinkubation“; möchte jemand von einer Krankheit geheilt werden, spricht man von „therapeutischer Inkubation“. Die Inkubationspraxis kombiniert also die Traumdivination mit priesterlicher Orakelpraxis bzw. ärztlicher Therapie. Sie hat dabei keinen magischen Charakter, da die Gottheit in ihrer Zuwendung frei bleibt. Der westlichen Wissenschaft wurde sie zuerst durch die Zeugnisse aus den altgriechischen Heilkulten bekannt, welche vom 5. Jh. v. Chr. bis in frühchristliche Zeit florierten und eine so große Wirkung erzielten, dass sie bruchlos in die christliche Heiligenverehrung übernommen wurden und sogar bis in moderne Zeiten fortlebten.

Die griechischen sowie die aus der „Spätzeit“ Ägyptens bekannten Varianten prägten lange Zeit unser Verständnis und unsere Definition von Inkubation. Inzwischen hat die altorientalistische Forschung vielfältige und zum Teil wesentlich ältere schriftliche Zeugnisse aus Mesopotamien, Ugarit und dem Hethiterreich beigebracht. Die neolithischen Figurinen „schlafender Frauen“ aus Malta sind wohl als die ältesten archäologischen Belege anzusehen. Die weltweit verbreitete Praxis des „Traumsuchens“ war in allen antiken Kulturen des Mittelmeerraums und Mesopotamiens sehr beliebt.

Umstritten ist, ob und wie in der Bibel Inkubationen literarisch vorkommen und ob auch im Alten Israel Inkubation praktiziert wurde. Der von Opfern begleitete Traum → [Salomos](#) am Höhenheiligtum → [Gibeon](#) ([1Kön 3,1-15](#)) lässt beides vermuten; andere Erzählungen deuten dies nur sehr vage an. Alle diese Texte sind aber literarisch. Sie stammen aus der Erzählliteratur und benutzen Inkubation als Motivkomplex, der narrative Funktionen ausübt. Dies erlaubt zwar Rückschlüsse auf die soziale Realität, aber nicht auf eine diesen Texten zugeordnete Praxis. Das gilt auch für die Darstellungen in den ugaritischen Epen.

Wer fragt, was Inkubation ist, sollte daher drei Ebenen unterscheiden (Kim, 6): erstens eine lexikalische Bestandsaufnahme, die unter Heranziehung archäologischer Daten bereits Hinweise auf die reale Praxis liefert, zweitens deren religionsgeschichtliche Rekonstruktion und drittens die literarische Repräsentation der Inkubation als Motivkomplex, die hier nur an einigen biblischen Texten expliziert wird.

1. Begrifflichkeit

1.1. Lateinische und griechische Begriffe



Abb. 1 Oropos, Stoa mit *Enkoímētērion*.

Das Wort „Inkubation“ stammt von lateinisch *incubare* „auf etwas liegen“, nämlich einem „reinen Lager“ (griechisch *klínē*) in oder bei einem Heiligtum. Dort „legte“ man „sich nieder“ (*[en]kataklínō*; Aristophanes, *Plutos* 620; [Text gr. und lat. Autoren](#)), oft auf Zweigbetten (*stipádes*), in Oropos auf Fellen von Opfertieren (Pausanias, *Beschreibung Griechenlands* 1,34,5; [Text gr. und lat. Autoren](#); Plan zum Heiligtum von Oropos bei [Wikimedia](#)). Die Steleninschriften aus

Epidauros (LiDonnici), von Priestern aus individuellen Berichten und Votivbildern zusammengestellt, benutzen feste Formeln, um das wunderhafte Geschehen darzustellen: Jemand „legt sich nieder“ (hier *enkatheúdo* oder *enkatakoimáō*), hat eine „Vision“ (*ópsis*) oder einen „Traum“ (*enhýpnion*) und „es scheint“ (*edoke*), dass dem Inkubanten der Gott Asklepios begegnet.

Das ab dem 1. Jh. v. Chr. benutzte Verb *enkoimásthai* wird dann als *incubare* ins Lateinische übersetzt, das zugehörige Nomen (*enkoimēsis*) ist seltener belegt. Ein inschriftlich und literarisch *enkoimētērion* oder *ábaton*, seltener *ádyton* genannter Raum ist auch archäologisch gut bezeugt: Das Amphiaros-Heiligtum von Oropos besitzt am östlichen und westlichen Ende der Stoa je einen solchen (Abb. 1), in Epidauros liegt er nördlich des Tempels (Abb. 2; Plan in: *Der Neue Pauly* III, 1096 und bei [Wikimedia](#); → [Divination in Griechenland](#)).



Abb. 2 Epidauros, Blick über das *Enkoímētērion* zum Tempel.

1.2. Sumerische, akkadische und hethitische Inkubationsformeln

Obwohl die altorientalischen Sprachen keinen festen Begriff für „Inkubation“ kennen, ist das Phänomen gut erkennbar: Die sumerische Formel „sich niederlegen, um einen Traum zu sehen“ (ma-mu[2]-de[3]/-da ba-nu[2]) umschreibt genau die Praxis der Inkubation (Zgoll, 311). Belege begegnen in dem *Lugalbanda-Epos*, in *Dumuzis Traum und Tod*, der *Sargon-Legende* und dem *Ochsenpflügerlied*. Das Wort für „Traum“ (ma-mu[2].d) bezeichnet dabei ein geprüftes Omen (Zgoll, 60-62.312-314).

Die akkadischen Formeln ähneln den sumerischen, variieren aber in der

grammatischen Person und dem Verb für das „Sehen“ (Zgoll, 314-317). Formulierungen in der 3. Person „er lag nieder, um einen Traum zu sehen“ (*utūl-ma inaṭṭal šutta*) finden sich z.B. in den *Assurbanipal-Inschriften*, dem *Unterweltstraum eines assyrischen Kronprinzen* sowie im *Gilgamesch-* und *Etana-Epos*. Das Verb „sehen“ (*naṭālu*) wird in Kombination mit „Traum“ (*šuttu*) für eine überprüfte Traumoffenbarung gebraucht. Die Formel für die 2. Person „du legst dich hin, um einen Traum zu sehen“ (*tanâl-ma šutta tammar*) verwendet ein anderes Verb für „sehen“ (*amāru*) in Kombination mit „Traum“ (*šuttu*). Damit wird ein noch ungeprüfter Traum bezeichnet. Alternativ kann formuliert werden: „du legst dich hin, um eine Entscheidung zu sehen“ (*tanâl-ma purussâ tammar*); gemeint ist jene, die der Traum bringen soll. Belege finden sich in den *Rituals to obtain a purussû* (Butler, 51.68.84; Zgoll, 316).

Die hethitischen Inkubationen, z.B. in der *Legende von Naram-Sin* und dem *Plagengebete Murschilis II.*, kennen einen festen Ausdruck *šuppa / šuppaya šeš* „schlafen an einem heiligen Ort bzw. in einer heiligen Art“ (Mouton, 73f.).

1.3. Ugaritische und biblisch-hebräische Formulierungen

In ugaritischen literarischen Träumen, z.B. im *Keret-Epos* (KTU 1.14 1:26ff) oder *Aqhat-Epos* (KTU 1.17 1:2ff) „legt“ jemand „sich nieder“ (*škb*) und ein Gott „nähert sich“ (*qrb*). Ob der Mensch sich niederlegt, damit er diese Begegnung hat, bleibt unklar (Zgoll, 343-351). Dennoch ergänzen sich beide Texte, in dem sie einige Elemente von Inkubationen nennen, andere jedoch aussparen oder verkürzen. Kim (89-262) erkennt hier literarische Repräsentationen von Inkubation als „typische Szene“ bzw. Abfolge von Motiven (u.a. das Motiv der Kinderlosigkeit wie in [1Sam 1](#)).

Die Verkürzung der Darstellung fällt auch an biblischen Texten auf; feste Formeln gibt es nicht, lediglich Indizien: Samuel „legt sich nieder“ (*škb*) und JHWH „kommt“ (*bw*; [1Sam 3,9f.](#)). Nachdem Jakob sich niederlegt, „steht“ (*nšb*) in [Gen 28,15](#) JHWH „über ihm“ bzw. „auf ihr“ (der → [Himmelsleiter](#), hebr. *sullam*). Nach [1Kön 3,5](#) „lässt JHWH sich sehen“ (*r'h Nif.*), als sich Salomo zum Höhenheiligtum (*bamah*; → [Kulthöhe](#)) Gibeon begibt und an dieser Stelle träumt.

1.4. Ägyptisches Vokabular

Der älteste ägyptische Text, der mit Inkubation in Zusammenhang gebracht wird, stammt aus der Ersten Zwischenzeit (2206-2041 v. Chr.). Der Schreiber der Steleninschrift, Merirtifi, hofft, seine verstorbene Frau Nebetotef im Traum zu sehen. Umstritten bleibt, ob er einen solchen an ihrem Grab bewusst herbeiführt (kritisch Szpakowska, 143f.). Gleiches gilt für den Traum Thutmosis' IV. auf der Sphinx-Stele. In hieroglyphischen und hieratischen Inschriften, die vom Schlaf in Heiligtümern berichten, werden die üblichen Wörter für Traum (*rsw.t* bzw. *qd*) nicht erwähnt. Einige Zeugnisse aus dem → [Neuen Reich](#), z.B. ein Graffito aus

dem Hatschepsut-Tempel in *Dēr el-Baḥri* oder die *Inschrift Qenherkhopshefs*, wurden als mögliche Belege für Inkubationen diskutiert (Marciniak, 283-291; Philips, 77-83). Wer sich in einem Tempel (*ḥwt-ntr*) oder einer heiligen Stadt (*njw.t*) „niederlegt“ (*sḏr*), drückt damit seine persönliche Frömmigkeit aus. Die ramessidenzeitliche *Grabinschrift des Djehutiemhab* aus Theben zeigt beispielhaft dessen enge Bindung zur Göttin Hathor, die ihn im Traum (*qd*) instruiert. Die → [Nacht](#) galt als gefährlich; wer aus ihr sicher und in Frieden erwachte, konnte dies dem Schutz der persönlichen Gottheit zuschreiben. Diese persönliche Ebene bekam in der „Spätzeit“ größeren Einfluss auf die Ausprägung der offiziellen Kulte (Szpakowska, 142-147). Das der Totenbegleitung dienende „Mundöffnungsritual“ nennt in Episode 9-10 (Otto, II, 2) eine Rezitation des *sem*-Priesters in einem separaten Bezirk des „Goldhauses“ (*ḥw.t nbw*) in der Nähe der Gottesstatue, die mit dessen „Niederlegen“ (*sḏr*) eingeleitet wird und inhaltlich dessen Vision im Status eines Traumes oder Trancezustandes (*qd*) beschreibt. Falls es sich dabei um eine Inkubation handelt, ist sie doch auf dieses Totenritual und einen bestimmten Priester beschränkt und mithin kein Bestandteil des täglichen Kultes (Szpakowska, 151). Ab der ptolemäischen Herrschaft ist die Praxis der Inkubation einschließlich der Einrichtung heiliger „Sanatorien“ durch Inschriften auf Stelen, Ostraka, Papyri sowie Zeugnisse griechischer Autoren umfangreich belegt (Szpakowska, 156; Kim, 50-53). Die Frage, ob dies als Eigenentwicklung anzusehen ist oder auf griechischen oder sonstigen ausländischen Einfluss zurückgeht, ist falsch gestellt. Im Zuge der vielfältigen Kulturkontakte in hellenistisch-römischer Zeit bildeten sich ständig neue religiöse Formen aus (vgl. auch Husser 1999, 70).

2. Die Praxis der Inkubation

2.1. Ursprünge

Zumindest die griechische Inkubationspraxis besitzt einen chthonischen Hintergrund; oft wird dazu auf Riten am Plutonium in Acharaka bei Nysa am Mäander (Strabo, Geographie 14,44; [Text gr. und lat. Autoren](#)), die auffälligen Rundtempel (*thóloi*) und die Nähe der Heiligtümer zu Erdspalten, Quellen und Brunnen verwiesen. Letztere galten als Verbindung zur Unterwelt, so dass die evtl. ältere Befragung von Unterweltsgöttern die Inkubation in die Nähe zu Ahnenkulten und Totenbefragung (Nekromantie) rückt. Schlaf und Tod werden bis heute oft miteinander verglichen, so heißt ein Friedhof neugriechisch *koimētérío* (wörtl. „Liegeplatz“, vgl. engl. *cemetery*). Diese alte Verbindung könnte die Zurückhaltung biblischer Autoren gegenüber der Inkubation erklären (vgl. [1Sam 28](#)).

2.2. Vielfalt der Tempel und lokalen Traditionen

Aus Griechenland sind über 200 Inkubationsorte bekannt, die z.T. voneinander

abhängig sind. Epidauros ist der berühmteste. Hier berichtet eine Inschrift, wie der Kult vom „Mutterheiligtum“ nach Halieis kommt: Als ein Kranker ohne Vision wieder heimfährt, heilt ihn eine der Schlangen (*drákōn*) von Epidauros, die sich um die Wagenachse gewunden hatte, in seinem Haus. Die vorsichtige Stadt befragt den delphischen Apollon, ob man das heilige Tier zurücksenden müsse. Dieser befindet jedoch, dass man die Schlange behalten und ein neues Asklepieion bauen solle (Stele B 69-82; LiDonnici, 110). Wenn auch Pausanias (Beschreibung Griechenlands 2,26,8; [Text gr. und lat. Autoren](#)) Epidauros als Modell für Pergamon u.a. ansieht, hatte es aber auch echte Konkurrenz in den Asklepeia der Insel Kos, wo man großen Wert auf medizinische Therapie legte. Obwohl das Gewicht auf Heilungen liegt, sind aus Epidauros auch Orakel zu konkreten Problemen belegt, z.B. über einen verschollenen Knaben oder vergrabenes Gold (B 19-26; C 8-21; LiDonnici, 102). Weitere Asklepeia sind aus dem thessalischen Trikka (mit eigenem Ursprung) sowie Athen und Rom bekannt, zugleich blühten die Amphiareia im attischen Oropos und kleinasiatischen Knopia.

Im ptolemäischen Ägypten pilgerte man nach Hermopolis, Karnak, Philae und vielen anderen Orten; Strabo (Geographie 17,17) berichtet, dass Vielbeschäftigte sogar Stellvertreter zum Serapis-Schrein nach Canopus entsandten. Neben Orakelsprüchen suchten v.a. Kranke Heilung ihrer Leiden und kinderlose Paare das Ende ihres Wartens. Die Geschichte von Satni und seiner Frau Mahituaskhit erzählt z.B. deren Reise zum Imhotep-Tempel in Memphis, wo sie im Traum eine Kur gegen die Unfruchtbarkeit empfangen. In Mesopotamien gab es ebenfalls eine große Vielfalt derartiger Heiligtümer (Übersicht bei Zgoll 320f.). In Israel und Juda könnten → [Bethel](#), → [Beerscheba](#), → [Silo](#) und → [Gibeon](#) mögliche Orte realer Inkubationspraxis gewesen sein. Ob auch im Jerusalemer Tempel mittels Inkubation Orakel eingeholt wurden (so in der älteren Forschung u.a. die Annahme von Delekat, 44-56), bleibt unbewiesen. Die Beantwortung der Frage hängt mangels entsprechender Erzählungen allein von der Erklärung und Situierung einiger Psalmen ab. Als Musterbeispiel wurde [Ps 3](#) als „Morgenlied“ nach einer Inkubation angeführt. Der Beter erwacht jedoch bereits in der Nacht ([Ps 3,6](#)) und befindet sich auch nicht im Heiligtum, vielmehr kommt ihm die göttliche Antwort auf sein Rufen „vom heiligen Berg her“ ([Ps 3,5](#); Schroeder, 248). Daher ist hier eher spontanes Träumen vorzusetzen. [Ps 4,9](#) und [Ps 17,15](#) betonen primär die Vertrauensbildung der Betenden vor bzw. nach dem → [Schlaf](#).

2.3. Antike Heilgötter

Bestimmten Göttern wurde Macht zugeschrieben, Leben nehmen und wieder geben zu können. Früh wurde der Zeussohn Apollon verehrt, dessen Pfeile tödliche



Abb. 3 Replik einer Statue des Asklepios.

Krankheiten wie die Pest (Homer, Ilias 1.1; [Text gr. und lat. Autoren](#), ein mesopotamisches Motiv) bringen konnten. Wurde der leicht erzürnbare Gott rituell besänftigt (Livius, Römische Geschichte 4,25,3; [Text gr. und lat. Autoren](#)), besaß er Macht, Unheilbares als „Arzt“ zu heilen. So besitzt er jene Ambivalenz, die auch vom biblischen Gott ausgesagt wird. JHWH ist „dein Arzt“ ([Ex 15,26](#)), aber sendet z.B. strafend den Aussatz an → [Mirjam \(Num 12,9-15\)](#). Der wichtigste griechische Heilgott Asklepios ist mythologisch ein Sohn Apollons. Sein Kult blüht nach der Athener Pestepidemie im 5. Jh. v. Chr. auf. Der als Schlange oder Hund erscheinende Gott wird oft mit dem noch heute symbolisch verwendeten Äskulapstab dargestellt (Abb. 3). Dies hat viele religionsgeschichtliche Parallelen, z.B. die ägyptische Uräusschlange oder das Schlangennumen des Mose ([Ex 4,3](#); [Ex 7,9](#); als „eherne Schlange“ [Num 21,9](#), vgl. aber deren Zerstörung [2Kön 18,4](#); → [Nehuschtan](#)). Der zweitwichtigste griechische Heilgott Amphiaros, nach Aischylos Tragödie „Sieben

gegen Theben“ Feldherr, wird als Seher des Zeus und Sohn Apollons bezeichnet. Unter den ägyptischen Heilgöttern ragt Imhotep (*Ij-m-ḥtp*) heraus. Er gilt nicht nur als Architekt der Stufenpyramide, sondern wird seit dem Neuen Reich zunehmend vergöttlicht: verehrt als Patron der Schreiber und Personifikation der „Weisheit“ und angerufen als Nothelfer bei Krankheiten und Alltagsproblemen. Sein lokaler Kult in Memphis weitet sich ab dem 4. Jh. v. Chr. auf das ganze Land aus. Im ptolemäischen und römischen Theben wird er so populär, dass sein Kult in die Volksreligion eindringt, wie zahlreiche Hausaltäre belegen. In der griechischen und lateinischen Literatur wird er Imuthes genannt. Obwohl er selten mit Asklepios gleichgesetzt wird, nähern sich die beiden Kulte an. Im Neuen Testament reiht sich Jesus als Heiler unheilbarer Krankheiten wie Blindheit, Blutfluss und Hautkrankheiten sowie unerklärbarem psychischen Leiden („Besessenheit“) zunächst in die Reihe antiker Wundertäter wie z.B. Apollonius von Tyana ein. In seiner Vollmacht (*exousía*) zeigt sich jedoch aus christlicher Perspektive Gottes endzeitliches Wirken ([Mt 11,5](#); [Lk 7,22](#)).

2.4. Die Rituale

Inkubationsrituale waren z.T. umfangreich und komplex gestaltet. Sie konnten sich über Tage

hinziehen (Zgoll 324f.). Zwar fehlen in vielen Berichten die Details, es gibt aber Ausnahmen wie den *Gudea-Zylinder* (A 6:14-7:8), das *Sakralgesetz des Asklepieions von Pergamon* (Habicht / Wörrle) oder die *Hieroí lógoi* des Aelius Aristides (Schröder). Im Unterschied zum alltäglichen Kult sowie institutionellen Divinationspraktiken ermöglicht die Inkubation den direkten Kontakt der Ratsuchenden mit Gottheiten an „uralten“ heiligen Orten. Umso mehr ist daher für die „Laien“ rituelle Reinheit gefordert. Diese Reinheit wird durch Waschungen oder Bäder sowie einen perfekt gewählten Zeitpunkt erreicht, v.a. aber durch ausführliche Opfer, die einer Vielzahl von Göttern gewidmet sein können. Zu den Opfergaben zählen Wasser, Öl, Mehl o.ä., aber auch teurere Schlachtungen von Tieren sowie Räucheropfer bzw. ausgelegte Kräuter für den Wohlgeruch. In Pergamon opferte man dem Asklepios Kuchen, in Oropos dem Amphiaros Widder. Rituelle Klagen, exzessives Weinen und Gebete machen die Problemlage deutlich. Das „reine Lager“ wird möglichst nah an das Heiligtum gerückt. Während die griechischen „Enkoimeteria“ ummauert waren, wurden die Schlafstätten im Alten Orient oft auf dem Dach der Heiligtümer platziert (vgl. [1Sam 9,25f.](#); [2Kön 23,12](#)) und ein Kreis für das Lager markiert (Zgoll, 331-333). Die Lage des Kopfes wurde oft besonders beachtet ([Gen 28,11](#); *Geierstele* 6:28; *Gudea* A 9:5f; vgl. Zgoll, 335-338). Aus Mesopotamien ist zudem eine spezielle Kauerstellung belegt, die auch aus Gräbern bekannt ist (Zgoll, 333-335). Nach dem Erwachen und einem guten Omen werden meist Dankopfer dargebracht, z.B. an die personifizierte „Mnemosyne“, um den Traum im Gedächtnis zu behalten. Aus Epidauros sind eindrucksvolle Votivgaben erhalten, die die Priesterschaft als Zeugnisse erfolgreicher Heilungen ausstellte. Die Inschriften belegen den Gebrauch von Narkotika (z.B. B 125; LiDonnici, 110) sowie chirurgische Operationen (B 38-45). Zudem wurden entsprechende ärztliche Instrumente gefunden (Abb. 4).



Abb. 4 Ärztliche Instrumente.



Abb. 5 Replik des Weihreliefs des Archinos für Amphiaros.

Ein Weihrelief für Amphiaros (in der Pose des Asklepios) zeigt einen Skalpellschnitt oder eine Salbung (Abb. 5). Die ausgedehnten Anlagen griechischer Heiligtümer legen nahe, dass der Kurbetrieb neben den eigentlichen Therapien wie z.B. Bädern auch kulturelle Veranstaltungen umfasste und ein reges Wirtschaftsleben erblühen ließ (Abb. 6). Meist wurde eine Gebühr für das Heiligtum bezahlt, manchmal wie in Oropos Geld in die heilige Quelle geworfen (Pausanias, Beschreibung Griechenlands 1,34,4). Zudem besprach man den Traum mit den Priestern. Es ist davon auszugehen, dass die Visionen bzw.

Bildträume nach dem Erwachen in Worte gefasst, durch Experten gedeutet und als Orakelsprüche oder Traumanweisungen niedergeschrieben wurden. In einer weiteren Stufe der Rezeption erscheinen sie dann als ausgewählte Inschriften, die die offizielle Selbstdarstellung des jeweiligen Heiligtums unterstützen.

Nicht alle diese Elemente tauchen in den Inkubationsberichten auf (Zgoll, 342f.348). Die verschiedenen Stationen mussten weder an allen Orten vollständig durchgeführt werden, noch mussten die Berichte sie alle erwähnen, obgleich sie durchgeführt wurden. Inkubation ist nicht unbedingt an bestimmte Räume gebunden. Dass sie außerhalb von Heiligtümern stattfindet, ist jedoch nur literarisch bezeugt. Inkubationen waren räumlich und zeitlich unterschiedlich ausgeprägt. Der Grundgedanke und die wesentlichen Vollzüge jedoch sind transkultureller Art. Der Traum dient dazu, Probleme aus dem Wachzustand zu bearbeiten. In einigen Kulturen wie den indigenen nordamerikanischen, aber auch der altägyptischen ist nicht einmal der sonst übliche Schlaf für eine Inkubation notwendig, denn der Traum wird vom Zustand einer Vision im Wachzustand nicht unterschieden.



Abb. 6 Theater von Epidauros.

3. Literarische Inkubationen in der Bibel

Angesichts ihrer Verbreitung in anderen Kulturen ist anzunehmen, dass die Inkubation auch in Israel praktiziert wurde – damit ist aber noch nichts über die Ansichten der biblischen Autoren gesagt. Da der → [Traum](#) als Offenbarungsmittel in der Bibel umstritten ist und viele divinitorische Praktiken ausdrücklich negativ bewertet werden, muss man damit rechnen, dass Anspielungen auf Inkubationen theologischer Korrektur unterzogen worden sind, v.a. aus Perspektive der „Deuteronomisten“ (→ [Deuteronomismus](#)). Deswegen sind „Inkubationsberichte“ gar nicht zu erwarten. Die infrage kommenden Texte bieten extrarelationale, d.h. an eine Person in der Wachwelt gerichtete, Redeträume (s. dazu → [Traum](#)) oder Gottesworte ohne Traum. Es handelt sich in jedem Fall um überprüfte, gedeutete, d.h. „übersetzte“, und theologisch akzeptierte, d.h. angepasste Fassungen wirklich geträumter Träume (Zgoll, 23-27.243-254). Direkt verständliche „Botschaftsträume“ (Oppenheim, 186f.: „message dreams“) begegnen ausschließlich in dieser literarischen Form. Analog dazu sollten die biblischen, direkt verständlichen Gottesworte ohne Einkleidung in einen Traum als überprüfte, gedeutete, theologisch akzeptierte, literarische Fassungen bildhafter Orakelsprüche oder Visionen verstanden werden. Zwar ist Oppenheims Vorschlag immer noch bedenkenswert, aufgrund des typischen Settings

(Empfänger, Zeit, Ort, Umstände, Inhalt, Erwachen und Erfüllung) die Praxis der Inkubation als Hintergrund zu vermuten, wer aber die religionsgeschichtliche zugunsten einer erzählanalytischen Perspektive verlässt, findet literarische Repräsentationen der Inkubation mit variablen Sequenzen bekannter Motive, die untereinander eine „Familienähnlichkeit“ aufweisen (vgl. den methodischen Ansatz bei Kim, 11-19.334). Die fehlende Intentionalität, d.h. das Problem und der daraus resultierende Wunsch nach Veränderung mittels göttlicher Kraft, lässt sich meistens aus dem Kontext der Erzählungen ablesen.

3.1. Jakob in Bethel (Gen 28,10-22)

Jakob entdeckt „zufällig“ die Heiligkeit „des“ Ortes. Dieser ist geheimnisvoll verhüllt, aber nur für → [Jakob](#) selbst. In Leserichtung der Bibel ist er bereits aus [Gen 12,8](#); [Gen 13,3](#) bekannt. Jakob legt sich nieder, „weil die Sonne untergegangen war“, und nimmt einen Stein „von den Steinen des Ortes“ als Kopfstütze. Nach dem Erwachen betont er, dass er nicht wusste, dass es JHWH an diesem Ort „gibt“. Diese Beobachtungen legen nahe, dass Jakob spontan träumt und die brennende Frage nach dem Überleben im Bruderkrieg mit Esau nicht stellt, bevor ihm die göttliche Verheißung für eine glückliche Rückkehr geschenkt wird. Auf der Ebene der Leserinnen und Leser aber, die von der Perspektive der Erzählfiguren streng zu unterscheiden ist, mag die Geschichte andere Assoziationen hervorgerufen haben. Die Leser kennen den (vergangenen) Glanz des nordisraelitischen Staatsheiligtums → [Bethel](#) und wissen, dass es ein Ort aktiver Gottesbefragung ist oder war (vgl. [Ri 20,18-28](#); [Ri 21,2-4](#)), an dem man weinte und opferte, um eine Entscheidung JHWHs herbeizuführen. Sie ahnen daher bereits hinter der verhüllten Formulierung „der Ort“ (*hammāqôm*), dass hier die Steine an dem Ort nicht einfach herumliegen, sondern einer eine besondere Heiligkeit markiert. Sie lesen, dass Jakob seinen Kopf dem ausgewählten Stein so nahe wie möglich bringt. Sie können in den ersten beiden Traumbildern die mythische Weltenachse, die das himmlische „Oben“ mit dem „Unterirdischen“ verbindet, und damit die Heiligtumslegende erkennen: Hier ist das Band, das Himmel und Erde verbindet, das „Tor des Himmels“ und damit das Tor Gottes oder der Götter (→ [Weltbild](#)). Wenn dann im dritten Traumbild JHWH „über ihm, Jakob“ oder „auf ihr, der → [Himmelsleiter](#)“ steht, ist für den erwachenden Jakob die Gottheit exakt im Stein unter seinem Kopf präsent, den er daher kultisch verehrt. Er richtet ihn als → [Mazzebe](#) auf und gießt Öl auf ihre Spitze: ein Libationsopfer. Literarisch ist Inkubation anhand der Motivsequenz (Verfolgung als Problem, Niederlegen am Ort, Traum, Theophanie, Opfer) gut zu erkennen. Die Episode ist für den Erzählfaden der Jakobserzählungen sehr wichtig. Anhand der Vergleichstexte aus dem Richterbuch wird aber deutlich, dass hier nicht nur eine → [Ätiologie](#) des Heiligtums geboten wird, sondern auch auf die Praxis der Gottesbefragung mittels Inkubation angespielt wird.

3.2. Jakob in Beerscheba (Gen 46,1-5)

Beerscheba ist in Leserichtung der Bibel als bestehendes Heiligtum Abrahams und Isaaks bekannt ([Gen 21,33](#); [Gen 26,23-25](#)). Direkt nach den Schlachtopfern „für den Gott seines Vaters Isaak“ redet Gott (*‘ālohîm*) mit Jakob in „nächtlichen Visionen“ (*mar’ot halajlāh*). Aus dem Kontext ergeben sich gleich mehrere drängende Probleme: Ist ein Einzug der Familie „Israel“ nach Ägypten angesichts der Situation der Not und gleichzeitig der einmaligen Chance durch Josefs hohe Stellung erlaubt, gar gesegnet? Bedeutet dies nicht die Aufgabe des verheißenen Landes ([Gen 26,2](#); [Gen 31](#))? Im Kontext der Josefsgeschichte mag sich Jakob auch vor einem neuen Konflikt der Brüder mit Josef angesichts der Gefangennahme Simeons und der Forderung nach Benjamin fürchten. Der göttliche Bescheid ([Gen 46,3.4](#)) gäbe dann auf diese Fragen positive Antwort. Ob damit eine Inkubationspraxis am bestehenden Heiligtum Beerscheba literarisch verarbeitet wurde, ist aber nicht erwiesen. Eine für literarische Inkubationen denkbare Folge von Motiven (Schlachtopfer, Nachtzeit, Dialog, Segnung) wird mit den genannten Szenen geboten, auch wenn [Gen 46,1-5](#) keine Gottesbefragung erwähnt, die den in [Gen 45,28](#) noch klaren Entschluss Jakobs zur Übersiedlung nach Ägypten problematisiert. Literarisch stiften die Schlachtopfer vorausnehmend eine neue Gemeinschaft der „Kinder Israels“.

3.3. Die Israeliten in Bethel (Ri 20,18-28; 21,2-4)

Viermal, immer von abends bis morgens, befragen die Israeliten JHWH – wie der Kommentar [Ri 20,28](#) betont, auch vor der → [Bundeslade](#), die Bethel zum Zentrum israelitischer Religion erhebt. Sie fasten, weinen und opfern, denn auf ihnen lastet das permanente Problem des Bruderkriegs mit den Benjaminern. Jeweils am Morgen nach der Antwort geht die Handlung entscheidende Schritte weiter – auch bekannt als Motiv der Gotteshilfe am Morgen (→ [Tag](#)). Obwohl nirgends von Traum oder Schlaf die Rede ist, ist das Setting (Übersicht bei Kim, 331-333) mit anderen literarischen Inkubationen vergleichbar.

3.4. Hannah in Silo (1Sam 1,1-2,11)

→ [Hannah](#) erträgt die Demütigung ihrer Kinderlosigkeit nicht und nimmt ihr Schicksal aktiv in die Hand. Nach dem Opfermahl, das die Pilgerreise abschließt, weint sie im Heiligtum vor JHWH, legt ein → [Gelübde](#) ab und überzeugt den Priester → [Eli](#) von ihrer Aufrichtigkeit, so dass er ihr erfüllenden Segen zuspricht und sie fröhlich geht. Früh am Morgen wirft das Paar sich vor JHWH nieder. Von Traum oder Schlaf ist nicht die Rede; was in der Nacht geschieht, wird nicht erzählt. Ihr Ehemann Elkana verkehrt erst nach der Pilgerreise mit Hannah, und übers Jahr wird die Bitte erfüllt. Opfermahl, Weinen, Gebet mit Gelübde, eine Handlung am Tempel, Segensspruch, Nachtzeit und Morgen sowie die Veränderung der Stimmung und die Erfüllungen des Wunsches und des Gelübdes markieren Motive, die bei literarischen Inkubationen vorkommen. Kim (2011) verglich den Text mit der Segnung von Dānîilu (KTU 1.17 I-II) und Keret (KTU 1.14 I-1.15 III) samt ihren Söhnen und bezeichnet ihn als „typische Szene“ (*type-*

scene) einer Inkubation, welche die Kinderlosigkeit als wichtigstes Motiv der Ratsuchenden fokussiert und sich darin von der → [Geburtsankündigung](#) eines Helden unterscheidet. Die eigentliche → [Epiphanie](#) ist in [1Sam 1,12-18a](#) auffällig verändert: Der segnende Gott wird durch seinen Priester Eli vertreten, und zwar schlecht: Nicht ohne Ironie wird erzählt, dass dieser sitzt, statt würdevoll zu stehen, und keine Ahnung von Hannas Wunsch hat, als er die gute Botschaft verkündet. Literarisch wird → [Samuel](#) zur positiven Kontrastfigur stilisiert.

3.5. Samuel in Silo (1Sam 3,1-21)

Auf den ersten Blick ist [1Sam 3,1-21](#) weder als Traumerzählung noch als Inkubation ausgewiesen. Der Schlaf des jungen Samuel ist sogar gestört, und es wird keinerlei menschliches Anliegen genannt. Auffallend ist aber, dass Samuel in der irdischen Wohnstatt JHWHs (*hékhal jhwh* vgl. [2Kön 24,13](#)) schläft und nicht in einem Nebenraum. Er schläft genau da, wo die → [Lade](#) Gottes (*‘ărôn ‘ālohîm*) steht, nämlich im Allerheiligsten (→ [Tempel](#)). Zur späten Nachtzeit ereignet sich das Gotteswort (*debar-jhwh* 1Sam 3,1.7), abschließend als „Vision“ (*mar’āh*) bezeichnet. [Ex 30,7](#) ordnet das Zurichten der Lampen des Leuchters für den Morgen an. Angenommen, dass sie ununterbrochen brennen, dürfte mit der Zeit, in der „die Lampe Gottes“ ([1Sam 3,3](#)) noch nicht erloschen war, die letzten Nachtstunden gemeint sein. Externer Adressat der Fluchbotschaft ist die Sippe Elis; es handelt sich mithin um einen bereits gedeuteten Traum. Von daher erschließt sich der Sinn: Das Gotteswort (*debar-jhwh*) bzw. die Offenbarung (*hāzôn*) war selten, das drängende Problem liegt in der Rolle, die die Eliden dabei spielen, und die Auskunft ist negativ. Die Unheilsprophetie aus [1Sam 2,27-34](#) wird bestätigt. In [1Sam 28](#) wird das gleiche Problem behandelt: Gott antwortet dem Verworfenen durch alle „legalen“ Divinationspraxiken (→ [Traum](#); → [Prophetie](#)) nicht mehr (vgl. Kim, 338). Doch Hannas Sohn wartet auf das rare Wort JHWHs. In der Erzählung [1Sam 3](#) sind die Spuren realer Inkubationspraxis getilgt. Mit der Zusicherung göttlichen Beistands ([1Sam 3,19ff](#)) wird die Perikope zur Berufungserzählung des den „Gesalbten JHWHs“ (Saul) begleitenden Propheten Samuel. Nicht mehr berichtet wird etwa, dass Eli Samuel im Allerheiligsten schlafen lässt, um eine göttliche Auskunft zu bekommen. Doch genau diese Praxis der stellvertretenden Inkubation ist aus den mesopotamischen *Rituals to obtain a purussû* gut bekannt (Kim, 338.)

3.6. Samuel und Saul (1Sam 9; 15; 28)

Die entscheidenden Ereignisse im Leben → [Sauls](#) werden durch drei literarisch verknüpfte, nächtliche Erlebnisse definiert, bei denen von den Autoren oder Redaktoren Erinnerungen an Inkubationen gerade nicht erwünscht sind. Samuel erklärt Saul in [1Sam 9,19](#): „Heute wirst du mit mir essen ...“ – jenes spezielle Stück vom Schlachtopfer auf der Kulthöhe bei Zuf – „... und am Morgen ... werde ich dir Auskunft über alles geben, was du auf dem Herzen hast.“ Damit sind nicht die bereits gefundenen Eselinnen gemeint, sondern Sauls Problem ([1Sam 9,21](#))

mit seiner bevorstehenden Salbung zum „Fürsten“ (*nāgîd*) ([1Sam 10,1](#)). Vorgreifend markiert der Autor oder Redaktor bereits in [1Sam 9,15-17](#) die Entscheidung Gottes. Damit wird die nächtliche Szene nicht mehr so stark beleuchtet, in der die Entscheidung eigentlich fällt. Samuel spricht mit Saul auf dem Dach, wo dieser schläft ([1Sam 9,25](#); vgl. die mesopotamischen Inkubationsorte). Am Morgen ruft Samuel den Saul, die Entscheidung wird verkündet, und Sauls Geistbegabung wird offensichtlich.

[1Sam 15,1](#) beginnt mit der Erinnerung an diese Salbung, und endet mit der Verwerfung Sauls, weil dieser im Heiligen Krieg (→ [Krieg](#)) gegen → [Amalek](#) nicht alle Feinde getötet, also den → „[Bann](#)“ nicht auch an Frauen, Kindern, Babys und Tieren vollstreckt hat. Samuel „schreit“ die ganze Nacht zu JHWH ([1Sam 15,11b-12a](#)). Wieder wird die Entscheidung JHWHs vorausgreifend als bereits gefallen ([1Sam 15,10-11a](#)) markiert, die erst nach der Nacht verkündet wird.

Die allerletzte Botschaft Samuels in [1Sam 28](#), die er in einer Szene nächtlicher, verbotener Totenbeschwörung dem tief verstörten Saul in Erinnerung an dessen Verwerfung ausrichtet, lässt Samuel die Gottesrolle mittels eines Mediums spielen (→ [En-Dor](#)). Der Abfolge von Motiven (Problem, Fasten, Schlachten, Nacht) führt die Szene der Totenbefragung sehr nahe an literarische Inkubationen heran, szenisch wird speziell an [1Sam 1,1-2,11](#) erinnert (Kim, 338).

3.7. Salomo in Gibeon (1Kön 3,1-15; vgl. 2Chr 1,2-13)

Der Text gehört zur Geschichte des Königtums → [Salomos](#) ([1Kön 1,1-11,43](#)), die stark deuteronomistisch redigiert wurde (→ [Deuteronomismus](#)). Trotz ihrer deutlich negativen Wertung des florierenden Kultes auf den „Höhen“ verschweigen die Deuteronomisten nicht, dass JHWH sich ausgerechnet dort dem frischgebackenen König offenbart, und dies offensichtlich auf dessen Wunsch. Salomo opfert in großem Stil 1000 Rinder, und Gott fragt im Traum nach seiner Bitte. Salomo beschreibt ausführlich das Problem seiner Unerfahrenheit ([1Kön 3,6-9](#)) und indirekt auch seiner mangelnden Legitimation. Gott schenkt nicht nur das „verständige Herz“, sondern dazu noch Reichtum und Ehre. Die Dankopfer spendet Salomo dann „korrekt“ in Jerusalem vor der Bundeslade. Sehr wahrscheinlich liegt dem Text ein vordeuteronomistisches Dokument mit lokaler Gibeon-Tradition zugrunde (Husser, 1509), denn → [Gibeon](#) erscheint in [Jos 10](#) als besiegte Stadt. Nach [Dtn 4,6](#) gilt zudem allein die Toraobservanz als Vorbedingung der Weisheit und nicht die Bitte im Traum. Schließlich ist nach der syropalästinischen Königsideologie die Bitte an die Schutzgottheit ein Element der Inthronisationsliturgie und trägt legitimatorische Funktion (vgl. die aramäische Inschrift → [Panamuwas](#) aus → [Sendschirli](#) für den Gott → [Hadad](#); KAI 214,4; TUAT.NF II, 309; vgl. [Ps 2,8](#); [Ps 21,3.5](#); [Ps 20,5.6](#)). Insgesamt dürfte [1Kön 3,1-15](#) wohl als der beste Beleg einer israelitischen Inkubationspraxis gelten, literarisch liefert die Episode den Grund für die sagenhafte und in der Tradition immer weiter ausgeschmückte Weisheit Salomos.

[Angaben zu Autor / Autorin finden Sie hier](#)

Empfohlene Zitierweise

Lanckau, Jörg, Art. Inkubation, in: Das Wissenschaftliche Bibellexikon im Internet (www.wibilex.de), 2013

Literaturverzeichnis

1. Lexikonartikel

- Reallexikon für Antike und Christentum, Stuttgart 1950ff.
- Lexikon der Ägyptologie, Wiesbaden 1975-1992
- Neues Bibel-Lexikon, Zürich u.a. 1991-2001
- Der Neue Pauly, Stuttgart / Weimar 1996-2003
- Religion in Geschichte und Gegenwart, 4. Aufl., Tübingen 1998-2007
- Wörterbuch alttestamentlicher Motive, Darmstadt 2013

2. Weitere Literatur

- Butler, S.A.L., 1998, Mesopotamian Conceptions of Dreams and Dream Rituals (AOAT 258), Münster
- Delekat, L., 1967, Asylie und Schutzorakel am Zionheiligtum Eine Untersuchung zu den privaten Feindpsalmen. Mit zwei Exkursen, Leiden
- Habicht, C. / Wörrle, M., 1969, Die Inschriften des Asklepieions, Altertümer von Pergamon VIII 3, Berlin
- Husser, J.-M., 1999, Art. Songe, DBS 12 (1999), 1439-1540 = ders., Dreams and Dream Narratives in the Biblical World, translated by J.M. Munro (Biblical Seminar 63), Sheffield
- Marciniak, M., 1981, Un texte inédit de Deir el-Bahari, BIFAO 81 (supplément), 283-291
- Mouton, A., 2003, Usages privés et publics de l'incubation d'après les textes hittites, JANER 3, 15-86
- Mouton, A., 2007, Rêves hittites, Leiden
- Kim, K., 2011, Incubation as a Type-Scene in the 'Aqhatu, Kirta, and Hannah Stories. A Form-Critical and Narratological Study of KTU 1.14 I-1.15 III, 1.17 I-II, and 1 Samuel 1:1-2:11, Leiden
- LiDonnici, L.R., 1995, The Epidaurian Miracle Inscriptions. Text, Translation and Commentary, Atlanta, Georgia
- Oppenheim, L., 1956, The Interpretation of Dreams in the Ancient Near East: With a Translation of the Assyrian Dream Book, Philadelphia PA
- Otto, E., 1960, Das ägyptische Mundöffnungsritual, Wiesbaden
- Philips, A.K., 1986, Observation on the Alleged New Kingdom Sanatorium at Deir el-Bahari, GM 89, 77-83
- Schroeder, C., 2000, Psalm 3 und das Traumorakel des von Feinden bedrängten Beters, Biblica 81, 243-251
- Schröder, H.O., 1986, Publius Aelius Aristides. Heilige Berichte, Heidelberg
- Szpakowska, K., 2003, Behind Closed Eyes. Dreams and Nightmares in Ancient Egypt, Swansea

- Zgoll, A., 2006, Traum und Welterleben im antiken Mesopotamien. Traumtheorie und Traumpraxis im 3.-1. Jt. v. Chr. als Horizont einer Kulturgeschichte des Träumens (AOAT 333), Münster

Abbildungsverzeichnis

- Abb. 1 Oropos, Stoa mit *Enkoímētērion*. © J. Lanckau, 2013
- Abb. 2 Epidauros, Blick über das *Enkoímētērion* zum Tempel. © J. Lanckau, 2006
- Abb. 3 Replik einer Statue des Asklepios. © J. Lanckau, 2006
- Abb. 4 Ärztliche Instrumente. © J. Lanckau, 2006
- Abb. 5 Replik des Weihreliefs des Archinos für Amphiaros. © J. Lanckau, 2006
- Abb. 6 Theater von Epidauros. © J. Lanckau, 2006

Impressum

Herausgeber:

Alttestamentlicher Teil
Prof. Dr. Michaela Bauks
Prof. Dr. Klaus Koenen

Neutestamentlicher Teil
Prof. Dr. Stefan Alkier

„WiBiLex“ ist ein Projekt der Deutschen Bibelgesellschaft

Deutsche Bibelgesellschaft
Balinger Straße 31 A
70567 Stuttgart
Deutschland

www.bibelwissenschaft.de