

# Der Anfang des Lebens

## Anthropologische Aspekte der Rede von Geburt im Alten Testament

*Marianne Grohmann*

### I. Die „Ganzheitlichkeit“ alttestamentlicher Vorstellungen vom pränatalen Leben

Texte zur Entstehung des Lebens im Mutterleib und zur Geburt sind Beispiele für die „Ganzheitlichkeit“ des alttestamentlichen Menschenbildes.<sup>1</sup> Auch wenn dieser Terminus so in den biblischen Texten nicht vorkommt, beschreibt er ein grundlegendes Kennzeichen alttestamentlicher Anthropologie: in den Bezeichnungen der menschlichen Körperteile sind die körperliche, die personale, die soziale und die transzendente Ebene eng miteinander verknüpft.<sup>2</sup> Dies gilt prinzipiell für alttestamentliches Reden vom Menschen, aber auch in besonderer Weise für das Geburtsthema. Es betrifft nicht nur das Leben vom Zeitpunkt der Geburt an, sondern auch das vorgeburtliche Leben. Die Entstehung des Lebens wird als ein mehrdimensionales Geschehen begriffen. Geradezu „klassisch“ gewordene poetische Texte zum Anfang des Lebens sind Ps 139,13–16 und Hi 10,8–13.<sup>3</sup>

#### 1. Ps 139,13–16<sup>4</sup>

In Ps 139,13–16 erinnert das betende Ich an „seine persönliche Schöpfungsgeschichte“<sup>5</sup>:

13a Denn du hast meine Nieren gebildet (קָנִיתִי כִלְיֹתַי),

13b du hast mich im Bauch meiner Mutter gewoben (הִסְבֵּנִי בִבְטֶן אִמִּי).

14a Ich danke dir,

14b daß ich erschreckend wunderbar geworden bin.

<sup>1</sup> Vgl. zu den folgenden Darlegungen ausführlicher *Grohmann*, Fruchtbarkeit und Geburt.

<sup>2</sup> Vgl. *Janowski*, Konfliktgespräche, 17: „Aufgrund dieser Korrelation von somatischen und emotionalen / kognitiven Aspekten wird der Mensch in seiner psychosomatischen Gesamtheit in den Blick genommen“, vgl. aaO 44.

<sup>3</sup> Vgl. *Wolff*, Anthropologie, 146ff.

<sup>4</sup> Vgl. dazu ausführlicher *Grohmann*, Fruchtbarkeit und Geburt, 27ff.

<sup>5</sup> *Wolff*, Anthropologie, 146.

- 14c Wunderbar sind deine Werke (מַעֲשֵׂיךָ),  
 14d und ich weiß das genau (וּנְפֹשִׁי יָדַעַת מְאֹד).  
 15a Mein Gebein (עֲצָמַי) war nicht verborgen (נִכְחָד) vor dir,  
 15b als ich im Geheimen gemacht wurde (עָשִׂיתָ בְּסֵתֶר),  
 15c als ich buntgewirkt wurde in den Tiefen der Erde (רָקַמְתָּ בְּתַחְתֵּיחוֹת אֲרֶזֶץ)  
 16a Mein Knäuel (גְּלָמִי) haben deine Augen gesehen.

### a) Die körperlich-biologische Dimension

Körperteile des Beters oder der Beterin, die genannt werden, sind die Nieren (כְּלִיּוֹת), die Seele / bedürftige Kehle (נֶפֶשׁ) und die Knochen (עֲצָמוֹת). Der menschliche Embryo oder Fötus wird im Rückblick als גֶּלֶם (*Knäuel / Ungeformtes / Kern / Rohstoff*) bezeichnet, den nur Gott sieht. Von der Mutter ist der Bauch (בֶּטֶן) sichtbar. Auch Gott hat einen Körper, von dem die Augen (עֵינַיִם) genannt werden. Sie gehören zu den häufig erwähnten Körperteilen Gottes<sup>6</sup> und stehen pars pro toto für Gottes umfassende Aufmerksamkeit auf die Entstehung des Menschen.

Die כְּלִיּוֹת (*Nieren*) sind im hebräischen Menschenbild der Sitz tiefster Emotionen von großer Freude bis zu tiefstem Leid (vgl. z.B. Ps 16,7; 73,21). Sie sind der Ort des Gewissens: über die Nieren wirkt Gott ein und „prüft Herz und Nieren“ (z.B. Ps 7,10).<sup>7</sup> נֶפֶשׁ enthält ein breites Spektrum von Bedeutungsaspekten – *Kehle / Hals / Begehren / Seele / Leben / Person / Personalpronomen*<sup>8</sup> (vgl. z.B. Ps 16,9–10; 43,5; 63,2) – und ist der meistbesprochene Begriff alttestamentlicher Anthropologie.<sup>9</sup> In unserem Zusammenhang steht נֶפֶשׁ wohl als eine Umschreibung für die Person des Beters oder der Beterin und lässt sich auch mit *Ich* übersetzen. Dieses Ich mit seiner *Lebenskraft / Vitalität* ist in einem konkreten Körperteil, in der bedürftigen *Kehle* und deren Funktionen und Wirkungsweisen – atmen, begehren, gierig sein – verankert. עֲצָם (*Gebein / Knochen*) gibt dem Körper Halt (vgl. Gen 2,21), hält ihn zusammen. Der Ausdruck בֶּטֶן, der hier für Bauch, Leib verwendet wird, ist grundsätzlich geschlechtsneutral und kann Frauen und Männern zugeordnet werden.<sup>10</sup> Durch die Näherbestimmung בְּבֶטֶן אִמִּי (V.13) wird er eindeutig zum Mutterleib.

<sup>6</sup> Von den 866 Erwähnungen von עַיִן im AT kommt es 123mal bei Gott vor, vgl. *Baumann*, Das göttliche Geschlecht, 246.

<sup>7</sup> Vgl. *Janowski*, Konfliktgespräche, 170ff; *Maier*, Beziehungsweisen, 180; *Schroer / Staubli*, Körpersymbolik, 56ff; *Wolff*, Anthropologie, 105f.

<sup>8</sup> So wird das Bedeutungsspektrum bei *Wolff*, Anthropologie, 25ff, beschrieben, wo נֶפֶשׁ am Beginn seiner „anthropologischen Sprachlehre“ steht.

<sup>9</sup> Vgl. *Bester*, Körperbilder, 236ff; *Janowski*, Konfliktgespräche, 204ff; *Schroer / Staubli*, Körpersymbolik, 45ff.

<sup>10</sup> Vgl. *Bester*, Körperbilder, 131ff; *Erbele*, Gender Trouble, 138.

Der Lebensanfang ist kein eindeutig zu bestimmender Punkt, sondern ein Prozeß. In einer zweifellos rudimentären Biologie werden die vorgeburtlichen Vorgänge im Mutterleib als fortschreitende Strukturierung und Festigung von etwas Ungeformtem vorgestellt.

### b) *Die personale Dimension*

Die Erwähnung der einzelnen Körperteile ist nicht biologistisch zu verstehen, sondern wenn ein Körperteil genannt wird, so sind seine Funktionen mitgemeint.<sup>11</sup> Eine wichtige Aufgabe der Erwähnung des Körpers ist es, eine Beziehung zwischen Gott und Mensch herzustellen.<sup>12</sup> Die personale Dimension wird in der Beziehung zwischen Gott und Beter/in deutlich. In V.14 ist נִפְשִׁי und damit die betende Person Subjekt des Erkennens. Er oder sie tritt hier sehr selbstbewußt auf und bezeichnet sich als verständige, einsichtige נִפְשִׁי. Dieses Ich wird als wissend, erkennend beschrieben. Es weiß um das Wunder der göttlichen Taten. Das betende Ich erinnert an seine eigene Entstehung im Mutterleib. Schon der embryonale Zustand des Menschen enthält ein Ich.<sup>13</sup> Dieses Ich versteht sich aber nicht autonom, sondern von Anfang an in Beziehung zu anderen und zu Gott.<sup>14</sup>

### c) *Die soziale Dimension*

Die soziale Dimension wird im Wechselspiel zwischen Mutter, Beter/in und Gott deutlich. Der Vater ist in diesem Text nicht präsent. Andere Sprachbilder, wie z.B. Hi 10,8–13, lassen den Vater anklingen. Die Entstehung des Menschen „im Verborgenen“ stellt einen gewissen Schutz dar. Der Mutterleib ist ein verborgener Ort. V.15 drückt die Spannung zwischen Verborgeneheit und Gottes Sehen in einem einzigen Satz aus: Das Weben und Entstehen des Menschen geschieht im Verborgenen (כֹּהַר und סֹתֵר). Aber vor Gott sind nicht einmal die Knochen verborgen. Zur Veranschaulichung dieses verborgenen Ortes dienen zwei Bilder: בִּבְטֵן אִמִּי (*im Bauch meiner Mutter*, V.13) und בְּתַהֲתוּיֹת אֲרֶץ (*in den Tiefen der*

<sup>11</sup> Vgl. Wolff, Anthropologie, 23.

<sup>12</sup> Vgl. Gillmayr-Bucher, Body Images, 305.

<sup>13</sup> Vgl. Tängberg, Bewertung, 59.

<sup>14</sup> Vgl. Bester, Körperbilder, 158: „Das betende Ich sieht sich nicht als ein autonomes Wesen, in dessen Leben irgendwann Gott tritt, sondern sieht sich von Anfang an von ihm abhängig.“ Was Bester an Ps 22,10–11 beobachtet, gilt auch für Ps 139,13–16.

*Erde*, V.15).<sup>15</sup> In der Verbindung von Mutterleib und Tiefen der Erde scheinen alte Mythen von der Mutter Erde als Gebälerin der Menschen, Pflanzen und Tiere durch. Mit dem konkreten, weiblichen Mutterleib wird an den mythischen Mutterleib der Erde erinnert. Dieser Vergleich ist im Alten Orient gängig und weit verbreitet.<sup>16</sup>

#### d) *Die transzendente Dimension*

Bei allen Vorgängen rund um die Entstehung des Menschen ist der transzendente Bezug, die schöpfungstheologische Dimension präsent. Durch göttliches Wirken – im wörtlichen Sinn: Weben – wird im Mutterleib auf wunderbare Weise das Individuum, die Person gebildet.<sup>17</sup> Die Gottesbeziehung beginnt bereits im Mutterleib. Die Erschaffung des Menschen wird – neben עשה und קנה, gängiger Schöpfungsterminologie (z.B. Gen 1,26; 4,1) – in Bildern aus dem Textilbereich beschrieben: סךך (*weben / formen*)<sup>18</sup> in V.13, רקם (*bunt wirken / mit bunten Farben weben / stikken*)<sup>19</sup> in V.15 und גלם (*Knäuel*).

גלם als Substantiv kommt im gesamten AT nur hier vor: An der einzigen Stelle, wo גלם als Verbum verwendet wird (2Kön 2,8), geht es um das *Zusammenwickeln* eines Mantels. Diese Parallele und die Tatsache, daß auch סךך und רקם aus dem Textilbereich stammen, weisen darauf hin, daß גלם ein Gebilde aus Fäden, ein *Knäuel / Urstoff / Rohstoff* ist.<sup>20</sup> Der entstehende Mensch ist also gewissermaßen ein Kunstwerk, ein buntes Gewebe.<sup>21</sup> Die alttestamentlichen Parallelstellen Ri 16,13–14 und Spr 31,13.19–25 deuten darauf hin, daß Weben ein v.a. von Frauen ausgeübtes Handwerk war. Dies gilt nicht nur für das Alte Israel, sondern für den Alten Vorderen Orient und die Antike insgesamt.<sup>22</sup> Darin, daß JHWH

<sup>15</sup> Vgl. *Maier*, *Beziehungsweisen*, 180: „Der Mutterleib und die Tiefen der Erde (V.15) korrespondieren einander, weil beide auf das Weibliche als Leben Gebendes verweisen.“

<sup>16</sup> Vgl. *Stol*, *Birth*, 1f. Ein Beispiel aus der sumerischen Mythologie für die Hierogamie zwischen Himmel und Erde und die Rolle der Erde als Gebälerin findet sich im Prolog des Streitgesprächs zwischen Holz und Rohr: TUAT III, 358, Z.6–11.

<sup>17</sup> Vgl. *Utzschneider*, *Beginn des Lebens*, 139f.

<sup>18</sup> Vgl. HAL 712.

<sup>19</sup> Vgl. HAL 1204.

<sup>20</sup> Vgl. *Maier*, *Beziehungsweisen*, 180.

<sup>21</sup> Vgl. *Ohler*, *Mutterschaft*, 26; *Maier*, *Beziehungsweisen*, 180. Anders beurteilen dies *M.* und *H. Köckert*, *Ungeborenes Leben*, 44, die an die zusammengefaltete Gestalt des Embryos vor der Geburt denken.

<sup>22</sup> Vgl. *Utzschneider*, „*Realia*“, 70ff; *ders.*, *Beginn des Lebens*, 139; *Maier*, *Beziehungsweisen*, 180. Speziell zu Ugarit vgl. *Marsman*, *Women in Ugarit and Israel*,

hier die Tätigkeit einer Weberin ausübt, wird er in einer sozial weiblich geprägten Rolle dargestellt.

Die Septuaginta übersetzt גִּלְגָּל mit τὸ ἀκατέργαστόν μου (*mein Unbearbeitetes / Ungeformtes*) und die Vulgata *imperfectum meum* (*mein Unvollendetes / nicht Fertiggestelltes*). Diese Bedeutungen hat גִּלְגָּל auch in der rabbinischen Literatur.<sup>23</sup> In der mittelalterlichen jüdischen Legendenbildung ist der *Golem* gerade nicht formlos, sondern ein menschenähnliches, aus Lehm geformtes Wesen.<sup>24</sup> Die Vorstellung vom Töpfern (יִצְרָה, vgl. z.B. Gen 2,7–8) aus Lehm (חֶמֶר, vgl. z.B. Hi 10,9) hat also die Textilmetaphorik überlagert.

Die Wahrnehmungsweise von göttlicher Seite ist רִאֵה (*sehen*) in V.16a: Gott hat Augen und sieht den menschlichen גִּלְגָּל (*Knäuel / Urzustand / Embryo*). Gott sieht das Verborgene, das, was im Mutterleib bzw. in den Tiefen der Erde vor sich geht. Die Augen Gottes sehen alles, auch das Verborgene. Gottes Sehen impliziert sowohl Erkennen und Anerkennen als auch die Prüfung – entsprechend der Dialektik des gesamten Psalms zwischen Bewahren und Kontrolle. Während der Mensch über seine Entstehung im Einzelnen nicht Bescheid weiß, kennt Gott die Anatomie des Embryo sehr wohl. Der Körper des/r Beters/in ist ein Ort, an dem Gott intensiv wirkt.<sup>25</sup> Gotteserkenntnis hat ihren Sitz in der נַפֶּשׁ, der bedürftigen Kehle, der Seele, der Vitalität des Menschen.

## 2. Hi 10,8–13

Ein weiterer Text, in dem die Mehrdimensionalität alttestamentlicher Vorstellungen vom pränatalen Leben deutlich wird, ist Hi 10,8–13:

- 8 Deine Hände haben mich gebildet (יָדֶיךָ עֲצַבּוּנִי)  
und gemeinsam rundum gemacht (וַיַּעֲשֵׂנִי),  
und jetzt verschlingst du mich.
- 9 Erwinnere dich doch, daß du mich wie Ton gemacht hast (כְּחֶמֶר עָשִׂיתָנִי),  
und jetzt läßt du mich zum Staub zurückkehren.
- 10 Hast du mich nicht wie Milch ausgegossen (הֲלֹא כְּחֶלֶב תִּתִּיכֵנִי)  
und wie Käse gerinnen lassen (וְכִגְבָּנָה תִּקְפִּיאֵנִי)?
- 11 Mit Haut und Fleisch hast du mich bekleidet (עוֹר וּבָשָׂר תִּלְבִּישָׁנִי)  
und mit Knochen und Sehnen durchwoben (בְּעֲצָמוֹת וְיִדְדִים תְּסַכְּכֵנִי).
- 12 Leben und Gnade hast du mit mir geschaffen,  
und deine Fürsorge behütete meinen Geist (רוּחִי).

407: „Administrative lists from the Early Dynastic to Ur III periods show that large numbers of women worked in the textile industry, often under female supervision.“

<sup>23</sup> Vgl. z.B. Midrasch TehR ad loc.

<sup>24</sup> Vgl. *Sholem*, Golem.

<sup>25</sup> Vgl. *Maier*, Beziehungsweisen, 179.

13 Aber das hast du in deinem Herzen verborgen (וְאֵלֶּה צִפְנֶתָ בְּלִבְךָ),  
und ich habe erkannt, daß das bei dir war (וְדַעְתִּי כִּי־זֹאת עִמָּךְ).

Die wichtigsten Bildfelder dieses Textes sind: handwerkliches Bilden und Formen (עֲשֵׂה, עֲצַב) aus Ton (חֲמֵר; V.8–9); Textilmetaphorik (לִבָּשׁ, סִכָּךְ; V.11); die Nähe von Geburt und Tod (V.9); das Hingegossensein wie Milch und Käse (V.10); einzelne Körperteile im Embryonalstadium (Haut, Fleisch, Knochen und Sehnen; V.11) und schließlich ein Blick auf die göttliche Bewahrung des Geistes (רוּחַ; V.12). Vom Körper Gottes sind die Hände und der Mund sichtbar – letzterer in der Angst des Beters oder der Beterin davor, von Gott verschlungen zu werden. Auch wenn sich aus diesem Text nicht unmittelbar eine Embryologie ableiten läßt, so verrät er doch einiges über altisraelitische Vorstellungen von der Entstehung des Menschen. Milch und Käse lassen sich vielleicht als Bilder für Sperma verstehen.<sup>26</sup> Allerdings wird der Anfang des Lebens weder auf die Mutter noch auf den Vater zurückgeführt, sondern auf Gott.<sup>27</sup> Interessant ist in Hi 10,8–13 die Reihenfolge der Entstehung des Menschen: Zuerst gerinnt etwas aus Flüssigkeit, dann bildet sich die Gestalt des Körpers, und zuletzt wird der Lebensatem verliehen.<sup>28</sup> Hi 10,13 läßt sich sowohl auf V.8–12 beziehen als auch auf den nachfolgenden Abschnitt. Der Vers bringt wieder den Aspekt der Erkenntnis (יָדַעַ) in Zusammenhang mit dem Lebensbeginn. Daß hier auch רוּחַ (*Atem / Geist*, nicht נַפֶּשׁ) in die Entstehung des menschlichen Körpers einbezogen wird, wird in rabbinischen und späteren mittelalterlichen Erklärungen als Beleg dafür gelesen, daß die Seele schon zum Zeitpunkt der Befruchtung in den Menschen kommt.<sup>29</sup>

Texte wie Ps 139,13–16 und Hi 10,8–13 bieten keine naturwissenschaftlichen Beschreibungen pränatalen Lebens, sondern es sind poetische Ausmalungen, wie sich Menschen die Entstehung des Lebens im Mutterleib vorstellen. Wird in Ps 139,13–16 die Entstehung des Menschen eher von weiblich geprägter Metaphorik her dargestellt, so klingen in Hi 10,8–12 männliche Zeugungsbilder an. In der altorientalischen Umwelt des AT ist das handwerklich-künstlerische Erschaffen des Men-

<sup>26</sup> Vgl. LevR 14,9; *Stol*, Birth, 12: „Perhaps behind this simile lurks the idea that the male seed acts like the rennet which makes the milk curdle: it is the clotting agent.“

<sup>27</sup> Vgl. *Wolff*, Anthropologie, 148.

<sup>28</sup> Vgl. *Schmidt*, Sara, 76.

<sup>29</sup> Vgl. bNidda 16b; Raschi zu Hi 10,12; *Nordmann*, Zwischen Leben und Tod, 39.

schen nicht nur Männersache. So formt auch die Göttin Namma, Mutter des Enki, mit der Hand aus Lehm Götter.<sup>30</sup>

### 3. Lebensanfang und Erkenntnis

Bemerkenswert ist, daß im Kontext vom pränatalen Leben von Erkenntnis (יָדַע) gesprochen wird. Das betende Ich weiß um die Zusammenhänge zwischen seinem eigenen Geschaffensein im Mutterleib und dem Gotteslob (Ps 139,13–16). Während dem Menschen die Vorgänge rund um seine Entstehung verborgen sind, weiß er, daß Gott mehr weiß als er selbst und sehr wohl Einsicht in den Lebensbeginn hat. Ein Ort möglicher Gotteserkenntnis ist nach Ps 139,14 נִפְשׁ, die bedürftige Kehle, die Seele, die Vitalität, der Mensch, der über das Wunder seiner Erschaffung staunt und dafür dankbar ist. Gotteserkenntnis ist also im menschlichen Körper verankert und hat einen direkten Bezug zur Erinnerung des Menschen an seine eigene Geburt. Dieser Zusammenhang von Geburt und Erkenntnis ist auch an anderen Stellen sichtbar.

Auch wenn der Mensch die Zusammenhänge zwischen dem göttlichen Schöpferhandeln und seiner Entstehung nicht immer versteht, hat Gott ihn bereits im Mutterleib erkannt. Nach Jer 1,5 liegt das Erkenntnis von Gott sogar schon vor der Formung im Mutterleib. Dieses Erkennen begründet eine enge Beziehung und Intimität zwischen Gott und Mensch.<sup>31</sup> Nach Ps 119,73 folgt auf das handwerkliche Geschaffensein (עָשָׂה, כוֹן) des Menschen die Bitte an Gott, ihn verstehen zu lassen (בִּין hi.) und die Gebote zu lehren. In Pred 11,5 wird die Entstehung des Menschen im Mutterleib als Schöpfung Gottes so beschrieben:

- 5a Wie du den Weg des Windes nicht kennst (כִּי אֵינְךָ יוֹדֵעַ מַה־הַדֶּרֶךְ הַרוּחַ),  
 5b wie die Knochen im Bauch der Schwangeren (כַּעֲצָמִים בְּבֶטֶן הַמְּלֵאָה),  
 5c so kennst du das Werk Gottes nicht (כִּי לֹא תוֹדַע אֶת־מַעֲשֵׂה הָאֱלֹהִים),  
 5d der alles schafft (אֲשֶׁר יַעֲשֶׂה אֶת־הַכֹּל).

רוּחַ (*Wind / Geist*), im allgemeinen nicht in einem konkreten Körperteil verankert, wird hier mit den Knochen des sich im Mutterleib entwickelnden Kindes verbunden. Fokus ist das Unverständliche, das Nicht-Erkennen / Nicht-Wissen des Werkes Gottes. Die Vorgänge im Mutterleib und der Weg des Windes werden als Beispiele für das Unverständliche am Wirken Gottes herangezogen. Wie in Ps 139,13–16 ist auch hier

<sup>30</sup> Vgl. TUAT III, 390, Z.21; 391, Z.31. So prägt das künstlerische Formen z.B. auch die Darstellung der Erschaffung des Menschen aus Blut und Knochen durch Marduk nach dem akkadischen Enuma-Elisch-Mythos, vgl. TUAT III, 591, Z.1–10, vgl. *Stol*, Birth, 74f.78.

<sup>31</sup> Vgl. *Bauer*, Gender, 14.

Geburt bzw. das pränatale Stadium eng mit Erkenntnis bzw. in diesem Fall Nicht-Erkennen verknüpft.

## II. Der Mutterleib als Ort des göttlichen Erbarmens<sup>32</sup>

### 1. Vorkommen

Ein weiteres „klassisches“ Beispiel für die „Ganzheitlichkeit“ des alttestamentlichen Menschenbildes rund um die Geburt ist die Verbindung von רָחֵם (*Gebärmutter*) und רַחֲמִים (*Erbarmen*). Dieser Zusammenhang bildet ein wichtiges Element alttestamentlicher Anthropologie und Theologie.

Während die häufig parallel verwendeten Begriffe בֶּטֶן, חֵיק\* auch für den männlichen Schoß, Bauch verwendet werden können,<sup>33</sup> bezieht sich רָחֵם allein auf ein weibliches Organ, den Uterus, die Gebärmutter. רָחֵם ist neben לֵב (Herz) das in der Hebräischen Bibel am häufigsten erwähnte innere Organ.<sup>34</sup> רָחֵם kann nicht nur die Gebärmutter von Menschen bezeichnen (z.B. Ps 22,11; 58,4: hier in negativer Bedeutung als Geburtsort der Frevler und Feinde), sondern auch bildlich z.B. den Mutterschoß der Morgenröte (Ps 110,3). רָחֵם ist ein Körperteil, dem Segen und Fruchtbarkeit zugeordnet werden (z.B. Gen 49,25). Gott öffnet (z.B. Gen 30,22) oder schließt den Mutterleib (z.B. Gen 20,18; 1Sam 1,5). פֶּטַר רָחֵם (*was den Mutterschoß durchbricht*) ist eine häufige Bezeichnung für die Erstgeburt, sowohl bei Menschen als auch bei Tieren (z.B. Ex 13,2.15).

*Von Mutterleib an* ist eine geprägte Wendung (z.B. Jes 49,1; Jer 1,5), die in unterschiedlichen Formulierungen auftreten kann: מִרְחֵם / מִבֶּטֶן / מִמְעַי, wobei die letzteren beiden noch durch die Mutter näher definiert werden können, während dieser Zusatz bei מִרְחֵם nie vorkommt. Die parallelen Wendungen מִרְחֵם und מִבֶּטֶן (*aus dem Mutterleib / von Mutterleib an*) können mit positiver oder negativer Konnotation verwendet werden: Ps 22,10–11 (bzw. Ps 71,6: מִבֶּטֶן und מִמְעַי) und Ps 58,4 markieren die beiden Pole dieses Spannungsverhältnisses: In Ps 22,10–11 ist der Kontext eine Vertrauensäußerung, der Mutterleib ist als Ort der Entstehung des Menschen ein Bereich von Geborgenheit und Gottvertrauen. In Ps 58,4 dagegen ist er als Geburtsort der Frevler negativ konnotiert.

<sup>32</sup> Vgl. Grohmann, Fruchtbarkeit und Geburt, 120ff.

<sup>33</sup> חֵיק für den männlichen Schoß findet sich z.B. in Ps 89,51.

<sup>34</sup> Vgl. Schroer / Staubli, Körpersymbolik, 58.

Das Nomen רַחֲמִים (*Erbarmen*) bezeichnet eine menschliche Eigenschaft oder Handlungsweise. Sowohl Frauen – z.B. beim Salomonischen Urteil (1Kön 3,26) – als auch Männer – z.B. Josef (Gen 45,2) – können von heftigem Erbarmen ergriffen werden.<sup>35</sup> „Menschliches *rah<sup>a</sup>mîm* beteiligt sich an JHWHs *rah<sup>a</sup>mîm*.“<sup>36</sup> Ps 103,13 verbindet menschliches mit göttlichem Erbarmen, indem zwischen beiden eine Analogie hergestellt wird. Das weitaus häufigste Vorkommen von unterschiedlichen Formen der Wurzel רחם (*Erbarmen / sich erbarmen*) ist mit Gott verknüpft: Daß Israels Gott ein Gott der Barmherzigkeit und des Erbarmens ist, gehört zu den Kernaussagen des Alten Testaments. Mit unterschiedlichen Variationen der Gnadenformel Ex 34,6 – z.B. Ps 25,6; 40,12 – wird an den engen Zusammenhang zwischen רַחֵם und רַחֲמִים erinnert.<sup>37</sup> Ein möglicher Hintergrund der bildlichen Redeweise vom *Mutterschoß der Morgenröte* (מִרְחֵם מִשְׁחָרָה) in Ps 110,3<sup>38</sup> ist, daß רַחֵם im Alten Orient nicht nur ein Organ von Menschen, sondern auch von Gottheiten sein kann. Eine solche physische Verankerung des göttlichen Erbarmens klingt auch in der Rede vom Verschließen des Erbarmens in Ps 77,10 an.<sup>39</sup>

## 2. Etymologie und Übersetzung

Der etymologische Zusammenhang zwischen dem Nomen רַחֵם (*Gebärmutter / Mutterleib / Mutterschoß*) einerseits und dem – in der gesamten Hebräischen Bibel weit verbreiteten – Verb רחם (*sich erbarmen*), dem Nomen רַחֲמִים (*Erbarmen*) und dem Adjektiv רַחוּם (*barmherzig*) ist nicht ganz klar.<sup>40</sup> Meistens wird davon ausgegangen, daß רַחֵם (*Gebärmutter*) das Primärnomen ist. Das Verbum רחם (*sich erbarmen*) ist ein Denominativ, und davon sind die weiteren Substantive רַחֲמִים (*Erbarmen*) und Adjektive רַחוּם (*barmherzig*) abgeleitet.<sup>41</sup> רַחֲמִים bedeutet „liebevolltes Empfinden, Erbarmen (bezeichnet urspr. den Sitz dieses Empfindens =

<sup>35</sup> Vgl. *Schroer / Staubli*, Körpersymbolik, 62: „*Rachamim*, die Fähigkeit zu Mitgefühl, zur Einfühlung, zur Empathie, ist zunächst eine Eigenschaft, zu der Frauen besonders befähigt sind. Aber auch Männer können von *rachamim* überwältigt werden wie z.B. Josef.“

<sup>36</sup> *Dahmen / Simian-Yofre*, Art. רחם, 468, mit Verweis auf Neh 1.

<sup>37</sup> Vgl. *Schroer / Staubli*, Körpersymbolik, 65; zur „Gnadenformel“ s. *Dahmen / Simian-Yofre*, Art. רחם, 471ff.

<sup>38</sup> Zu Ps 110,3 vgl. ausführlicher *Grohmann*, Fruchtbarkeit und Geburt, 93ff.

<sup>39</sup> *Dahmen / Simian-Yofre*, Art. רחם, 467ff, konstatieren diesen „physischen Beiklang von ‚Inneres‘“ neben Ps 77,10 auch für Jes 63,7.15. In Jes 63,15 steht רַחֲמִים in Parallele zu מַעֵה.

<sup>40</sup> Vgl. *Kronholm*, Art. רחם, 477f.

<sup>41</sup> Vgl. HAL 1136.

Eingeweide, Inneres).<sup>42</sup> Es ist vielleicht besser, von „semantischen Entsprechungen, nicht von Etymologien“<sup>43</sup> zu sprechen.<sup>44</sup> Die Parallelen in anderen semitischen Sprachen machen deutlich, daß ein Zusammenhang besteht.<sup>45</sup> Ist von der weiblichen Gebärmutter die Rede, klingt das göttliche Erbarmen mit und umgekehrt. In der Übersetzung von רַחֲמִים läßt sich der Zusammenhang zu רַחַם nicht so leicht deutlich machen. Worte wie „Erbarmen“, „Mitgefühl“ betonen die emotionale Seite. רַחֲמִים ist aber nicht nur Gefühl, sondern es ist immer mit konkreten Handlungen verknüpft: „Leben erhalten, aus Lebensgefahr retten, vor dem Tode bewahren, verschonen, Pardon geben“<sup>46</sup>. Eine Möglichkeit, die Verbindung zwischen רַחַם (*Gebärmutter*) und dem Verb רָחַם (*sich erbarmen*) sprachlich sichtbar zu machen, ist die Übersetzung „mitleben lassen“<sup>47</sup>.

### 3. Die „Ganzheitlichkeit“ von רַחַם

רַחַם ist ein Beispiel für das enge Zusammenwirken von Mensch und Gott im Bereich der Fruchtbarkeit. Im Gleichklang der Konsonantenfolge ist der Zusammenhang zwischen dem erbarmungsvollen Wirken Gottes, elterlich einfühlsamen Handlungsweisen und der weiblichen Gebärmutter erkennbar. Obwohl רַחַם (*Gebärmutter*) Männer und Frauen biologisch unterscheidet, läßt sich von dieser Tatsache nicht auf gender im Sinne von sozialem Geschlecht schließen: „(...) biological differences do not necessarily imply a specific gender identity.“<sup>48</sup> Von körperlichen Gegebenheiten läßt sich nicht auf Gefühle schließen.<sup>49</sup> Das biologisch weibliche Merkmal רַחַם ist von sozial geprägten Gender-Identitäten zu unterscheiden. Weiblichkeit ist nicht mit Mütterlichkeit gleichzusetzen.

רַחַם ist ein Beispiel für die Vielfältigkeit des israelitischen Gottesbildes. Erbarmen, Mitgefühl wird nicht als eindeutige männliche oder weib-

<sup>42</sup> HAL 1137.

<sup>43</sup> Vgl. *Trible*, Gott und Sexualität, 239 Anm.4.

<sup>44</sup> Vgl. *Kurz*, Metapher, 12: „Denn die Bedeutung eines Wortes wird bestimmt vom Bewußtsein seines Gebrauchs, das aktuell in einer Sprachgemeinschaft herrscht. Die etymologische Bedeutung ist nicht mehr gegenwärtig.“

<sup>45</sup> Zur Diskussion vgl. *Erbele*, Gender Trouble, 136f; *Baumann*, Männlichkeit JHWHs, 207; *Bester*, Körperbilder, 150f.

<sup>46</sup> *Jepsen*, Gnade und Barmherzigkeit, 262.

<sup>47</sup> Vgl. *Ohler*, Mutterschaft, 35: „Die Vorstellung vom mütterlichen Gott klingt darin an, der für den Menschen ein ‚Organ‘ hat, wo dieser mitlebend leben kann.“

<sup>48</sup> *Erbele*, Gender Trouble, 137.

<sup>49</sup> Vgl. *Levine*, „Seed“ versus „Womb“, 339: „Whereas the terms *reḥem* and *raḥam* are gender specific in Biblical Hebrew, the emotions and behavior underlying these locutions are decidedly not so.“

liche Eigenschaft beschrieben. JHWH selbst ist geschlechtslos. Ihm werden keinerlei Geschlechtsmerkmale zugeschrieben. Er hat zwar Erbarmen, aber keine Gebärmutter. In den mythologisch gefärbten Bildern wie dem „Schoß der Morgenröte“ (Ps 110,3) oder dem „Verschließen des Erbarmens“ (Ps 77,10) klingt die Vorstellung von einem gebärenden Gott an, ohne daß dies konkret ausgesagt würde. In dieser Redeweise liegen also Ansätze, die Engführung auf ein nur männlich geprägtes Gottesbild zu erweitern und die Geschlechtergrenzen zu relativieren. Es ist eine Gratwanderung,  $\text{רחם}$  einerseits als ein Wortfeld zu betrachten, das von einem konkreten weiblichen inneren Organ und den damit verbundenen Funktionen ausgeht,  $\text{רחמי}$  als weibliches Potential wahrzunehmen, andererseits aber Weiblichkeit nicht auf Mütterlichkeit zu reduzieren.

$\text{רחם}$  ist also ein weiteres Beispiel für die Ganzheitlichkeit und „Psychosomatik“ des Menschenbildes der Hebräischen Bibel. Göttliches und Menschliches stehen hier in intensiver Wechselbeziehung. Die Gottesbeziehung ist in ganz konkreten körperlichen Vorgängen wie der Geburt verankert. Durch die gleiche Konsonantenfolge klingt in  $\text{רחם}$  beides an: Die Gebärmutter ist Sitz des menschlichen Erbarmens, und gleichzeitig ist sie ein Ort, an dem göttliches Erbarmen wirkt: Es erweist sich ja gerade darin, daß Gott Fruchtbarkeit bringt, indem er den Mutterleib öffnet.

### III. Die Abfolge von Zeugung / Empfängnis – Schwangerschaft – Geburt

Sozialgeschichtliche Fakten rund um die Geburt lassen sich aus den Texten der Hebräischen Bibel nur indirekt erschließen.<sup>50</sup> Medizinisches Wissen im heutigen Sinn ist aus den biblischen Texten naturgemäß nicht zu erwarten. Die Sprache der Geburtsberichte in Genealogien und Geburts-erzählungen ist formelhaft. Ein begrenztes Vokabular wird in verschiedenen Ausformungen variiert.<sup>51</sup> Gleichzeitig wird dieser begrenzte Wortschatz in poetischen Texten dadurch ausgeweitet, daß er mit Bildersprache aus ganz unterschiedlichen Bereichen kombiniert wird und sich Geburtsvorgänge selbst bildlich verstehen lassen.

<sup>50</sup> Vgl. dazu *Ohler*, Mutterschaft; *van der Toorn*, Cradle; *Stol*, Birth; *Fischer*, Lust und Last; *Marsman*, Women in Ugarit and Israel; *Schmidt*, Sara; *Schwyn*, Mutterschaft; *Philip*, Menstruation and Childbirth.

<sup>51</sup> Vgl. *Finlay*, Birth Report Genre; *Philip*, Menstruation and Childbirth, 88.

## 1. Zeugung und Empfängnis

Insgesamt ist für das Alte Testament davon auszugehen, daß der Zusammenhang von Geschlechtsverkehr, Schwangerschaft und Geburt bekannt war. Dies gilt auch für die altorientalische Umwelt.<sup>52</sup>

Eine für das AT typische Formulierung findet sich z.B. in Gen 4,17: **וַיֵּרַע קַיִן אֶת־אִשְׁתּוֹ וַתַּהַר וַתֵּלֶד אֶת־הֶנֶךְ** (*Kain erkannte seine Frau, und sie wurde schwanger und gebar Henoch*). Geschlechtsverkehr wird häufig mit dem Verb **יָרַע** (*erkennen*) ausgedrückt (vom Mann ausgehend: z.B. Gen 4,1.25; 1Sam 1,19; mit Frauen als Subjekt vgl. Gen 19,8). Eine andere Wendung ist **שָׁכַב אִתּוֹ / עִמּוֹ** (*schlafen mit / bei*). Meistens ist auch hier der Mann das Subjekt (z.B. Gen 30,16), gelegentlich die Frau (Gen 19,32–35). Weitere Wendungen sind **בּוֹא אֵל** (*kommen zu*, Gen 16,4; 30,3.4; 38,18) oder **קָרַב אֵל** (*sich nähern*, Jes 8,3). Die übliche Fortsetzung sind Schwangerschaft (**הָרָה**) und Geburt (**יָלַד**), mit einer Frau als Subjekt (z.B. Gen 4,17; 1Sam 1,20). Es dürfte sich also um eine geprägte Abfolge von Verben handeln. In dieser formelhaften Abfolge findet sich weder ein spezifischer Begriff für Zeugung noch für Empfängnis. **יָרַע** (*erkennen*) kann die Zeugung implizieren, und in **הָרָה** (*schwanger sein*) ist auch die Empfängnis, das Schwanger-Werden enthalten. Eine Bezeichnung für Empfängnis ist **יָחַם** pi. (*in Brunst sein*; mit Akkusativ: *in Brunst empfangen*). In Ps 51,7 wird damit menschliche Empfängnis umschrieben, in Gen 30,38–39.41; 31,10 steht das Verb im Zusammenhang mit Tieren.<sup>53</sup> In den Genealogien der Genesis ist **יָלַד** hi. der gängige Begriff für das Zeugen. In Hi 10,10 könnte die bildliche Redeweise von Milch und Käse auf die Zeugung hinweisen.

Außerhalb des AT deutet etwa die Phrase – „(...) als die Göttinnen – man hatte sie begattet, da waren sie schwanger geworden – geboren hatten, (...)“<sup>54</sup> – im sumerischen Mythos von Enki und Ninmach darauf hin, daß es sich um ein Formular handelt. Im Ugaritischen gibt es Entsprechungen zu den hebräischen Wurzeln **הָרָה**, **חֵיל**, **יָלַד**, **כוֹשֶׁרוֹת** und **קָנָה** und darüber hinaus eine Fülle von weiteren Begriffen.<sup>55</sup>

<sup>52</sup> So heißt es z.B. in einem sumerisch-babylonischen Spruch: „Has she become pregnant without intercourse? Has she become fat without eating?“ (*Stol*, Birth, 1).

<sup>53</sup> Vgl. HAL 389. Als Nebenform von **חָמַם** hat es Verbindungen zu den Bedeutungsaspekten *Wärme* und *Hitze*. *Stol*, Birth, 6, der allerdings Ps 51,5 angibt, bezieht diese Hitze – bei Mensch und Tier – auf „sexual excitement“ und folgert daraus: „a female in this state easily gets pregnant.“

<sup>54</sup> TUAT III, 388, Z.7.

<sup>55</sup> Vgl. *Korpel*, Rift, 243.

Insgesamt ist die Vorstellung verbreitet, daß der Mann zeugt und die Frau den Samen aufnimmt oder empfängt.<sup>56</sup> Die hebräische Bezeichnung für Sperma ist זרע. Das häufig vorkommende, vom Verb זרע q. (*säen*) abgeleitete Nomen זרע umspannt einen weiten Bogen von Bedeutungen: ausgehend von der Bedeutung *Saat, Same* – von Pflanzen, Tieren und Menschen – über das *Säen* bis hin zum „Produkt“, der *Nachkommenschaft*.<sup>57</sup> Die Wurzel זרע beinhaltet also die Zusammengehörigkeit von Mensch und Ackerboden in der Bedeutung von Fruchtbarkeit. זרע bezeichnet meistens den Samen von Pflanzen oder – häufiger – menschliche Nachkommenschaft. Nur selten meint es das männliche Sperma (vgl. Gen 38,9; Lev 15,16).<sup>58</sup> Ein Schwerpunkt des Vorkommens von זרע liegt in den Erzeltern Erzählungen, wo Verheißung von Land und Nachkommenschaft eng ineinander verwoben sind (vgl. z.B. Gen 15,5; 18,10). Darüber hinaus ist es in der gesamten Hebräischen Bibel weit verbreitet. Wird das Verbum זרע q. (*säen*) meistens mit männlichem Subjekt verbunden, so kann gelegentlich auch eine Frau Samen hervorbringen (זרע hi., vgl. Lev 12,2).<sup>59</sup> Auch in Mesopotamien gibt es Texte, wo vom Samen der Frau die Rede ist.<sup>60</sup> 2Sam 11,4–5 deutet darauf hin, daß die Zeit nach der Menstruation als günstiger Zeitpunkt für die Empfängnis galt.<sup>61</sup> Die Grundvoraussetzungen für die Entstehung neuen Lebens, der Zeugungsakt und die Aufnahme im Mutterleib, sind also insgesamt im Alten Vorderen Orient als bekannt vorauszusetzen, auch wenn es keine medizinischen Beschreibungen dazu gibt.

In Ps 7,15 ist die übliche Reihenfolge umgekehrt: Wehen (הבל) – Schwangerschaft (הרה) – Geburt (ילד). Die Verwendung der Verben wirkt teilweise wahllos variiert.<sup>62</sup> Die Verwendung derselben Termini für nach heutigem Verständnis ganz unterschiedliche Vorgänge deutet darauf hin, daß bei den Ereignissen Zeugung, Empfängnis, Schwangerschaft und Geburt nicht zwischen Zeitpunkten und Zeitspannen unterschieden wurde. Vielmehr wird der Vorgang in seiner Gesamtheit als Prozeß betrachtet.<sup>63</sup>

<sup>56</sup> Vgl. *Stol*, Birth, 5; *Schmidt*, Sara, 74.

<sup>57</sup> Vgl. *Preuß*, Art. זרע, 665; *Köckert*, Ungeborenes Leben, 43.

<sup>58</sup> Vgl. *Stol*, Birth, 4.

<sup>59</sup> Vgl. Ges<sup>18</sup> 313f, vgl. im NT: Hebr 11,11.

<sup>60</sup> Vgl. *Stol*, Birth, 4.7f.200; *Schmidt*, Sara, 74ff.

<sup>61</sup> Vgl. LevR 14,5; *Stol*, Birth, 7.

<sup>62</sup> Daraus aber zu schließen, daß die vorgeburtliche Periode im AT wenig Beachtung fand, wie es z.B. *Kunz*, Vorstellung, 569, tut, greift meines Erachtens zu kurz.

<sup>63</sup> Zu Ps 7,15 vgl. ausführlicher *Grohmann*, Fruchtbarkeit und Geburt, 186ff.

## 2. Schwangerschaft

Wie wir in Ps 139,13–16 gesehen haben, beginnt die Gottesbeziehung bereits im Mutterleib. Gott „webt“ den Menschen im Verborgenen. Schwangerschaft wird also von außen als etwas Verborgenes wahrgenommen.

In der formelhaften Wendung וַתְּהִי וְתִלְדַּר (sie wurde schwanger und gebar, z.B. Gen 4,17) ist immer eine Frau Subjekt einer Schwangerschaft. In Gen 25,22–23 ist von Rebekkas Schwierigkeiten mit ihrer Zwillingsschwangerschaft zu lesen. Daraus läßt sich ableiten, daß Schwangerschaft als zwar erstrebenswerte, aber auch riskante Lebensphase galt. In der Frage der Rebekka in Gen 25,22 kommen existentielle Schwangerschaftsprobleme zum Ausdruck: אִם-כֵּן לָמָּה זֶה אֲנֹכִי (Wenn das so ist, warum geschieht mir das?).<sup>64</sup> Rebekkas Lösungsansatz bei ihren Schwangerschaftsproblemen ist nach Gen 25,22–23 die Gottesbefragung. Daß diese Befragung nur durch einen Mann als Mittler stattgefunden hätte,<sup>65</sup> steht nicht im Text. Im Gegensatz zur Bibel wird in mesopotamischen und hethitischen Quellen oft berichtet, daß sich schwangere Frauen bei Problemen an Gottheiten wandten.<sup>66</sup>

Die Wendung וַיִּמְלְאוּ יָמֶיהָ לֵלְדוֹת (Es erfüllten sich ihre Tage, daß sie gebären sollte, Gen 25,24) deutet darauf hin, daß die Schwangerschaft als Phase mit einer bestimmten Dauer angesehen wurde. Hi 39,2 weist darauf hin, daß die Schwangerschaft in Monaten gezählt wurde.<sup>67</sup> In Pred 11,5 wird die Schwangere als הַמְּלֵאָה (die Volle) bezeichnet. Das Verbum הרה q. (schwanger sein / werden) kann nicht nur mit weiblichem, sondern auch mit männlichem Subjekt vorkommen: In Ps 7,15 ist es auf den Frevler bezogen. Dieser ist mit Unheil (עָמָל) schwanger. Das hoffnungsvolle Element einer Schwangerschaft wird also in sein Gegenteil verkehrt. Von einer realen Schwangerschaft bleibt das Element, daß ein Kind bzw. Unheil langsam entsteht, im Verborgenen wächst und sich entwickelt. Göttliche Unterstützung ist nicht nur dazu nötig, überhaupt schwanger zu werden, sondern auch für die Bewahrung von Mutter und Kind während der Schwangerschaft und der Geburt.<sup>68</sup>

<sup>64</sup> Die Interpretation dieses Ausrufs ist alles andere als eindeutig. Dies zeigt sich schon in antiken Übersetzungen. So ergänzt etwa die syrische Peschitta von Gen 27,46 her *h'j'*, was חַיָּה entsprechen würde (*Warum lebe ich?*).

<sup>65</sup> So z.B. *van der Toorn*, *Cradle*, 82: „no doubt through the mediation of a man of God“.

<sup>66</sup> Vgl. *van der Toorn*, *Cradle*, 82f; *Philip*, *Menstruation and Childbirth*, 89.

<sup>67</sup> Vgl. *Philip*, *Menstruation and Childbirth*, 83.

<sup>68</sup> Vgl. *Marsman*, *Women in Ugarit and Israel*, 198f.

## 3. Die Geburtssituation

Ein für das Thema Geburt zentraler Begriff ist die Wurzel ילד. Mit der doppelten Bedeutung von ילד q. als *zeugen* und *gebären*<sup>69</sup> werden die Eckdaten einer Schwangerschaft und sowohl der männliche als auch der weibliche Beitrag mit demselben Verb benannt. Es ist also ein sehr umfassender Begriff. Die exakte Unterscheidung der Bedeutungsaspekte von ילד funktioniert nicht so eindeutig. Beispiele dafür, daß ילד auch mit männlichem Subjekt *gebären* heißen kann, sind Gen 25,26; Num 11,12 und Ps 7,15. Aus diachroner Perspektive begegnet die Doppeldeutigkeit von ילד als *Gebären* und *Zeugen* im Pentateuch in vorpriesterlichen Texten. Die Priesterschrift schafft eine Ausdifferenzierung, indem sie ילד q. für *Gebären* verwendet, ילד hi. dagegen für *Zeugen*.<sup>70</sup> Das Verbum ילד tritt v.a. in den תולדות (*Toledot / Genealogien*) und in den Erzelternerzählungen der Genesis gehäuft auf (170mal).<sup>71</sup> In Gen 35,16–19 und 1Sam 4,19–22 sterben die Mütter, Rahel und die Frau des Pinhas, während der Geburt. Diese Texte und Ruth 4,14–15 zeigen, daß mehrere Frauen bei einer Geburt anwesend waren: Nachbarinnen, Verwandte, Hebammen leisten Beistand bei der Geburt. Die Umstände rund um die Geburten werden relativ gut beschrieben, die Geburt selbst aber nur kurz.

Von den 15 Belegen von ילד im Buch Exodus findet sich die Wurzel 10mal in der Erzählung von den Hebammen Schifra und Pua (Ex 1,15–22). ילד ist in diesem Text also ein Leitwort.<sup>72</sup> In Ex 1,16 findet sich ein Hinweis darauf, daß hebräische Frauen עַל־הָאֲבָנִים (*auf den beiden Steinen*)<sup>73</sup> gebären. Im Kontext der Erzählung von den zwei Hebammen Schifra und Pua ist davon die Rede, daß sie auf den Steinen sehen sollen, ob es sich um einen Knaben handelt. Es könnte sich hier um einen Hinweis auf Gebärsteine handeln, wie sie auch aus der altorientalischen Umwelt des AT bekannt sind.<sup>74</sup>

<sup>69</sup> Vgl. HAL 393f.

<sup>70</sup> Vgl. *Schreiner*, Art. ילד, 636; *Hendel*, „Begetting“ and „Being Born“.

<sup>71</sup> Vgl. *Schreiner*, Art. ילד, 634, vgl. *Keel / Schroer*, Schöpfung, 121: „Trotz der Zurückhaltung gegenüber dem Modell ‚Schöpfung als Geburt‘ hat die Priesterschrift das Entstehen von Himmel und Erde, d.h. der ganzen Welt, als *toledot* ‚Zeugungen‘ aufgefaßt.“

<sup>72</sup> Im pi. kommt es in Ex 1,15.16.17.18.19(2x).20.22 vor, im q. Ex 1,19.22 und als Nomen Ex 1,17.18.

<sup>73</sup> Anders die Septuaginta (und die Vulgata in einer Variante): καὶ ὡς οὖν πρὸς τῷ τίκτειν (*und wenn sie beim Gebären sind*).

<sup>74</sup> Vgl. *Feucht*, Kind, 101; *dies.*, Weg, 46f; *Stol*, Birth, 118ff; *Marsman*, Women in Ugarit and Israel, 200; *Schmidt*, Sara, 83ff.

## 4. Die Rolle der Hebamme

Die Hebamme hat eine Schlüsselfunktion in der Geburtssituation. Ihre Berufsbezeichnung ist מִילְדָּה (Gen 35,17; 38,28; Ex 1,15.17–21), das feminine Partizip pi. von יָלַד, d.h. *die, die gebären läßt*. Ihre Tätigkeiten werden in erzählerischen Texten wenig konkret beschrieben. Aus der Erzählung von der Zwillingsgeburt von Juda und Tamar ist zu erfahren, daß die Hebamme dem Erstgeborenen einen roten Faden um die Hand bindet (Gen 38,28). In 1Sam 4,19–20 und Ruth 4,14 wird zwar nicht der Terminus *technicus* für Hebamme verwendet; aber aus den Formulierungen geht hervor, daß Geburtshilfe Aufgabe von Frauen ist. Ex 1,17.21 deutet darauf hin, daß die israelitischen Hebammen eine intensive Gottesbeziehung haben.

Aus einem prophetischen Text, Ez 16,4, ist – ex negativo – mehr über konkrete Hebammentätigkeiten zu erfahren. Dazu gehört das Abschneiden der Nabelschnur, das Waschen mit Wasser, das Abreiben mit Salz und das Einwickeln in Windeln.<sup>75</sup> Der Ursprung der Stadt Jerusalem wird mit der Geburt eines Mädchens verglichen, das nicht in der üblichen Form nach der Geburt versorgt wird.

Im gesamten Alten Vorderen Orient wurden Tätigkeiten der Geburtshilfe von Frauen ausgeübt.<sup>76</sup> Meist wird davon ausgegangen, daß Männer bei Geburten nicht anwesend waren.<sup>77</sup> Hinweis darauf ist im AT Jer 20,15, ein Gegenbeispiel aber die Geburt der Söhne Machirs על־בְּרָכִי יוֹסֵף (auf den Knien Josefs) in Gen 50,23.<sup>78</sup> Die Tätigkeiten einer Hebamme sind vielfältig: „She makes the woman sit on the bricks of birth, she may have punctured the amniotic sac, she delivers the child, cuts the umbilical cord, disposes of the afterbirth. She applies ointments to the mother and rubs the newborn.“<sup>79</sup>

Keine konkrete Geburtssituation, sondern Geburt als Prototyp menschlicher Existenz bildet den Hintergrund für die Erinnerung des betenden Ich an die eigene Geburt in Ps 22,10–11.<sup>80</sup>

<sup>75</sup> Zu altorientalischen Parallelen zu diesem Text vgl. *Stol*, Birth, 177.

<sup>76</sup> Vgl. für Ugarit: KTU 1.10:III.33; *Korpel*, Rift, 251; für Ägypten: *Westendorf*, Art. Geburt.

<sup>77</sup> Vgl. z.B. *Schmidt*, Exodus, 43; *Ohler*, Mutterschaft, 46; *Marsman*, Women in Ugarit and Israel, 200.213.231; *Schmidt*, Sara, 85.

<sup>78</sup> Anders *Bester*, Körperbilder, 152f.

<sup>79</sup> *Stol*, Birth, 171.

<sup>80</sup> Vgl. zum Folgenden ausführlicher *Grohmann*, Fruchtbarkeit und Geburt, 50ff.

10a Denn du ziehst mich aus dem Bauch (כִּי־אַתָּה גָּחִי מִבֶּטֶן).

10b Du gibst mir Vertrauen an der Brust meiner Mutter (מִבְּטִיחִי עַל־שְׁרֵי אִמִּי).

11a Auf dich bin ich geworfen vom Mutterschoß an (עָלֶיךָ הִשְׁלַכְתִּי מִרְחֹם).

11b Vom Bauch meiner Mutter her bist du mein Gott (מִבֶּטֶן אִמִּי אֵלֵי אֶתָּה).

Ps 22,10–11 ist ein „Vertrauensbekenntnis zu Gott als Hoffnung und Stütze vom Mutterleib an“<sup>81</sup>. Mit Bildern aus dem Umfeld der Geburt wird das Verhältnis zwischen Gott und Beter/in beschrieben. Auch wenn Gott nicht explizit als Hebamme bezeichnet wird, ergibt sich dies implizit aus den beschriebenen Tätigkeiten. Das Kind, das aus dem Mutterleib kommt, wird von Gott wie von einer Hebamme in Empfang genommen, wenn es aus dem Mutterleib hinausgeworfen wird. Die Gottesbeziehung ist auch hier im menschlichen Körper verankert: בֶּטֶן (*Bauch / Mutterleib*), רֶחֶם (*Gebärmutter / Mutterschoß*)<sup>82</sup> und שְׁרֵים (*Brust*). Ps 22,10–11 spiegelt Erfahrungen einer Hebamme wider. Sie zieht (הִנָּחָה q.) den Menschen aus dem Mutterleib, das Kind ist auf sie geworfen (הִשְׁלַח ho.). In der Parallelstelle Ps 71,5–6 wird die Unterstützung (סִמָּךְ) betont. הִנָּחָה q. (*abschneiden*) erinnert dort an das Abschneiden bzw. Abtrennen der Nabelschnur.<sup>83</sup>

Die beiden parallel aufgebauten Verse 10.11 zeichnen inhaltlich ein paralleles Muster: Die beiden ersten Vershälften V.10a.11a evozieren keine „sanfte“ Geburt, sondern enthalten Dramatik und Dynamik. Auf das dramatisch-dynamische Geburtsbild folgt jeweils in V.10b.11b ein Bild von Geborgenheit und Gottvertrauen. Diese zwei Facetten von Geburt drücken sich auch sprachlich im Parallelismus membrorum aus.

Aus Ps 22,10–11 geht das Geworfen- und Verwiesensein des Menschen auf Gott vom Beginn seiner Existenz an, hervor. Der alttestamentliche Mensch versteht sich von Geburt an und sogar pränatal in Beziehung zu Gott. Die Entstehung des Menschen im Mutterleib, die Geburt und die weitere Entwicklung sind ein von Gott begleiteter Vorgang. Göttliches und menschliches Handeln gehen ineinander über.<sup>84</sup> Das betende Ich holt die eigene Geburt in die Lebensgeschichte, macht sie zum Bild für sein Verhältnis zu Gott. Geborgensein im Mutterleib und Bewahrung bei der Geburt dienen als Bilder für das Vertrauen zu Gott. Gleichzeitig wird JHWH – durchaus anthropomorph – in Tätigkeiten einer Hebamme gezeichnet. Nicht die Schöpfung ist hier Thema, sondern Mithilfe bei der

<sup>81</sup> Irsigler, Psalm 22, 218.

<sup>82</sup> In der Parallelstelle Ps 71,6 findet sich zusätzlich מִעֵדָה\* (*Bauch*).

<sup>83</sup> Vgl. HAL 178.

<sup>84</sup> Vgl. Bester, Körperbilder, 266.

Geburt. Die Intimität zwischen Hebamme, Kind und Mutter dient als Bild für die enge Beziehung zwischen Gott und Mensch.<sup>85</sup>

Hebammen galten im Alten Vorderen Orient als angesehen und weise und hatten besonders gute Verbindungen zu Gottheiten.<sup>86</sup> In der altorientalischen Umwelt des Alten Testaments werden mitunter Gottheiten als Hebammen bezeichnet und ihre Tätigkeiten ausführlich beschrieben.<sup>87</sup> Die Übertragung von Hebammentätigkeiten auf Gottheiten ist in der Umwelt des AT nichts Ungewöhnliches: So hatten in Ugarit die Katharatu-Göttinnen ebenfalls die Aufgabe, bei der Geburt zu assistieren.<sup>88</sup> Damit, daß JHWH an den besprochenen Stellen bildlich in Tätigkeiten einer Hebamme dargestellt wird, wird eine weibliche Facette im altisraelitischen Gottesbild beleuchtet.

### 5. Geborenwerden in eine Generationenfolge (Toledot)

Die soziale Dimension alttestamentlicher Vorstellungen von Geburt zeigt sich darin, daß Geburt nicht individualisiert betrachtet wird. Der Mensch wird vielmehr in ein Netzwerk von Beziehungen hineingeboren. In der Geburtssituation sind Frauen – Hebammen, Nachbarinnen – anwesend. Der Mensch ist in eine Generationenfolge (תולדות\*) eingebunden. תולדות\* sind Gebär- und Zeugungsgeschichten, sie verbinden Epochen, Generationen und Völker. Jeder Mensch ist Teil einer langen Abfolge von Kindern, die in der Vergangenheit wurzelt und in die Zukunft reicht.<sup>89</sup> Genealogisches Denken prägt die Hebräische Bibel. Der Mensch geht aus der Gemeinschaft der Eltern hervor, wächst im Mutterleib und wird in die größere Gemeinschaft der Familien und Sippen hineingeboren. In dieser Gemeinschaft ist er von der Zeugung an aufgehoben. תולדות\* haben eine wichtige identitätsstiftende Funktion.<sup>90</sup> Wichtig ist nicht, *wie* ein Volk zur Welt kommt oder wer die Eltern sind, sondern *daß* es geboren wird. Fortpflanzung ist hauptsächlich im Blick auf die Zukunft wichtig. Das Weiterleben in den Kindern bedeutet im Alten Testament die Kontinuität der eigenen Existenz in die Ewigkeit hinein.

<sup>85</sup> Vgl. *Philip*, Menstruation and Childbirth, 103.

<sup>86</sup> Vgl. *Stol*, Birth, 171ff; *Marsman*, Women in Ugarit and Israel, 411ff.

<sup>87</sup> Z.B. im altbabylonischen Atramchasis-Mythos schält die weise Mami, Hebamme der Götter, bei der Geburt die Stangen ab und öffnet den Mutterleib: TUAT III, 623, Z.189–197; TUAT III, 625, Z.281–284, vgl. *Keel / Schroer*, Schöpfung, 247; *Stol*, Birth, 11.

<sup>88</sup> Vgl. *Korpel*, Rift, 251.

<sup>89</sup> Vgl. *Fischer*, Lust und Last, 72f.

<sup>90</sup> Vgl. *Hieke*, Genealogien, 347.

Das Geborenwerden in eine Generationenfolge ist ein zentrales Element alttestamentlichen Menschseins. Dies zeigt sich nicht nur in Toledot, sondern darüber hinaus, z.B. in Gebetsprache (Ps 78,6; 87,4–6). Geburt kann Zugehörigkeit und Identität konstituieren (Ps 127). Sie wird nicht individualisiert betrachtet, sondern in ihren sozialen Bezügen. Nachkommenschaft ist einerseits sozial wichtig, aber andererseits, um weiter von JHWH erzählen zu können (Ps 22,31–32). Auch in Ps 78 ist Geburt mit Erkenntnis verknüpft: Ziel der Geburt von Nachfahren ist, daß sie Erkenntnis haben und ihren Kindern weitererzählen. יָדַע ist ein Leitwort im Einleitungsteil von Ps 78 (V.3.5–6). Geborenwerden, leibliche Nachkommenschaft hängt eng mit Lehre zusammen. Ausgehend von der sinnlichen Wahrnehmung<sup>91</sup> geht es bei יָדַע um Verstehen, Anerkennen, eventuell auch Gehorchen. Daß Erkenntnis so eng mit Geburt zusammengehört, läßt sich auch so interpretieren, daß mit der Geburt Erkenntnis der Tora mitgegeben wird. Volksgeschichte wird als Familiengeschichte erzählt.<sup>92</sup>

#### IV. Geburt aus Gott

Neben dem pränatalen und perinatalen Wirken Gottes findet sich im AT auch die Vorstellung, daß JHWH selbst gebärt. Dies hat sowohl theologische als auch anthropologische Implikationen. In den Texten der Hebräischen Bibel sind Bilder von gebärenden Gottheiten zwar nicht weit verbreitet, aber zumindest in Spuren aufbewahrt.

So fragt etwa in Num 11,12 Mose in einer rhetorischen Frage JHWH:

War ich denn mit diesem ganzen Volk schwanger (הֲרָרִיתִי), und habe ich es etwa geboren (יִלְדָהּ)?

יָלַד kann nach dieser Schwangerschaft nicht mehr *zeugen* bedeuten, sondern wohl *gebären*. Implizit läßt sich daraus schließen, daß Mose die Aufgabe der Schwangerschaft und Geburt JHWH zuweist. In der Fortsetzung geht es um die Versorgung nach der Geburt.<sup>93</sup> Auch wenn diese implizite Rede von der Gebärfähigkeit JHWHs „nur“ metaphorisch ist und sich nicht – wie z.B. in Ugarit – in eigenen Vater- und Muttergottheiten niederschlägt,<sup>94</sup> so bleibt doch in dieser Bildersprache ein Element erhal-

<sup>91</sup> Anders *Hossfeld / Zenger*, Psalmen, 425 (Hossfeld), die den Aspekt der sinnlichen Wahrnehmung ausschließen.

<sup>92</sup> Vgl. *Fischer*, Gottesstreiterinnen, 19.

<sup>93</sup> Vgl. *Fischer*, Lust und Last, 79: „Die Bitte, deren rhetorische Fragen an den Rand des Vorwurfes gehen, appelliert an die Mutterpflichten der Gottheit, ohne jedoch entsprechendes Verhalten auf der Seite des Volkes zu fordern.“

<sup>94</sup> Vgl. *Korpel*, Rift, 249f.

ten, das eine vereinfachte Zuordnung in männliche und weibliche Rollenverteilungen erschwert.

In Dtn 32,18 wird göttliches Gebären mit den Verben ילד q. und חיל pol. beschrieben:

Den Felsen, der dich geboren hat (יִלְדֶךָ), hast du vergessen und vergessen den Gott, der dich unter Wehen geboren hat (אֵל מִחֻלְלֶךָ).

אֵל (Gott) wird als in Wehen gebärend beschrieben. Mit dem Geburtsbild soll das besonders intensive Verhältnis zwischen JHWH und Israel und die Barmherzigkeit JHWHs ausgedrückt werden: „Die in Schwangerschaft, Wehen und Geburt aufgebaute, daher meist so tiefe und nahezu unlösliche Verbundenheit der Mutter mit dem Kind ist ein Aspekt, der durch die Geburtsmetaphorik im Verhältnis JHWHs zu Israel hervortritt.“<sup>95</sup> Viele Exeget/inn/en teilen die beiden Verben dieses Verses in männliches Zeugen und weibliches Gebären auf.<sup>96</sup> Sowohl von der überwiegenden Bedeutung Gebären für ילד q. als auch von der Struktur des Parallelismus her spricht aber nichts dagegen, beides als weibliche Bilder zu verstehen.<sup>97</sup>

Im vieldiskutierten Ps 2,7<sup>98</sup> wird die Rede vom Gebären Gott selbst in den Mund gelegt:

Mein Sohn bist du. Ich habe dich heute geboren (אָנִי הַיּוֹם יִלְדֶהיךָ).

Wird hier das Verhältnis zwischen Gott und König als Geburt beschrieben, so wird damit eine besondere Beziehungsqualität und Nähe intendiert. Diese Nähe dient der Legitimierung. Mit der Gottessohnschaft wird die intensive Nähe und Beziehung zwischen Gott und König ausgedrückt.<sup>99</sup> Es geht über das Verhältnis Gott – König hinaus um das Verhältnis Gott – Mensch. Wird JHWH als gebärend dargestellt, so sind hier Spuren eines weiblichen Gottesbildes aufbewahrt.

<sup>95</sup> Grund, Aus Gott geboren, 106.

<sup>96</sup> Vgl. z.B. Winter, Frau und Göttin, 563. Hossfeld / Zenger, Psalm 90, 610 (Zenger), übertragen diese Deutung von Dtn 32,18 sogar auf Ps 90,2 und sehen dort in V.2a Gott als Mutter und in V.2b Gott als Vater am Werk. Diese Aufspaltung ist allerdings wenig überzeugend. Dagegen argumentiert Philip, Menstruation and Childbirth, 102, m.E. zu Recht, daß sich die Metapher צור sowohl auf einen Vater als auch auf eine Mutter beziehen kann.

<sup>97</sup> Vgl. Grund, Der gebärende Gott, 313.

<sup>98</sup> Zu den komplexen exegetischen Fragen rund um Ps 2,7 vgl. Grohmann, Fruchtbarkeit und Geburt, 70ff.

<sup>99</sup> Vgl. Saur, Königspsalmen, 34: „Mit der Rede von der Gottessohnschaft soll – wie im gesamten Alten Orient – das enge Verhältnis zwischen Gott und König unterstrichen werden, das die Grundlage der erfolgreichen Königsherrschaft darstellt.“

In Ps 90,2 wird göttliches Gebären mit dem urzeitlichen Beginn des Lebens verbunden. Der Text erinnert an eine schwer vorstellbare Zeit vor der Entstehung von Bergen, Erde und Festland, in der JHWH schon existierte, bevor er diese unter Wehen hervorbrachte:

- 2a Bevor Berge geboren wurden (יָלַדוּ)  
 2b und du unter Wehen Erde und Festland hervorgebracht hast (וַתְּחַלְלֵל),  
 2c bist du von Ewigkeit zu Ewigkeit Gott.<sup>100</sup>

Im Vorgang der Geburt von Bergen, Erde und Festland aus Gott klingen altorientalische Mythen von Gottheiten an, die Berge und Erde gebären. Die Begriffe יָלַד und חָלַל nur als andere Wörter für Erschaffen zu verstehen, reduziert den Bildgehalt dieser Verben. Es ist nicht unwichtig, daß die Entstehung der Welt hier mit Geburtsbildern ausgedrückt wird. Geboren zu sein begründet eine enge persönliche Beziehung und Nähe zwischen Gott und Welt schon von Urzeiten her: Wird in anderen Texten im Psalter (Ps 22,10–11; 71,5–6) die enge Beziehung zwischen Gott und Beter/in an den Beginn der eigenen Existenz im Mutterleib gelegt, so wird hier die enge Beziehung zwischen Gott und Welt sozusagen in die pränatale Existenz von Bergen, Erde und Festland verlagert.

Wird Gott als in Wehen gebärend dargestellt, so erhält dadurch ein Bereich, der Teil weiblicher Erfahrungswelten sein kann, erhöhte Aufmerksamkeit und wird sozial und theologisch aufgewertet. Wehen evozieren Heftigkeit, Intensität und Erschütterung im positiven wie im negativen Sinn. Sie weisen auf ein dramatisches Geschehen hin. In ihnen ist die Ambivalenz zwischen Stärke, Freude über neues Leben und Schmerzen, vielleicht auch Angst enthalten. Gott bringt wie eine Frau bei der Geburt ihres Kindes Großartiges zustande. Göttliche Geburt begründet eine besonders intime Beziehung zwischen Gott und Mensch und das enge Zusammenwirken von beiden. Mit den Geburtsbildern wird die Nähe und wechselseitige Beziehung zwischen Gott und Mensch illustriert. Die Geburtsaussagen sind in dieser Verschränkung Beispiele für die Korrelation zwischen Gott und Mensch.<sup>101</sup> Diese Korrelation hat eine besondere Facette darin, daß Gott selbst die Erfahrungen einer gebärenden Frau zwischen Anstrengung und Freude kennt. Wir sehen also den mit-leidenden und den sich mit-freudenden Gott. Eine menschliche Seite Gottes wird

<sup>100</sup> Auf die komplexen Deutungsmöglichkeiten dieses Verses kann hier nicht eingegangen werden, vgl. dazu ausführlicher *Grohmann*, Fruchtbarkeit und Geburt, 80ff.

<sup>101</sup> Vgl. *Fohrer*, Grundstrukturen, 156, der allerdings andere Beispiele für diese Korrelation nennt als die hier diskutierten Geburtstexte.

damit betont. Die Beziehung zwischen Gott und Mensch wird mit Bildern von Geburt und Wehen als dynamisch, heftig und intensiv beschrieben.

Während im Alten Vorderen Orient ausführliche Götterzeugungen und -geburten geschildert werden, fehlen solche Hinweise im AT gänzlich. Wir wissen nichts von einer Frau oder leiblichen Kindern JHWHs. Jede Rede von Gott ist bildliche Rede. Gerade weil sich JHWH auf kein Geschlecht festlegen läßt,<sup>102</sup> sondern männliche und weibliche Elemente in sich vereint und gleichzeitig über die Kategorien männlich und weiblich hinausgeht, ist es immer wieder wichtig, auf die Fülle an möglichen Gottesbildern hinzuweisen. Alttestamentliche Gottesbilder enthalten eine Weite, die neben mehrheitlich maskulin geprägten Vorstellungen auch Platz für weibliche Elemente hat.<sup>103</sup>

## V. Die Gefährdung des Lebensanfangs: Fehlgeburt und Unfruchtbarkeit

### 1. Fehlgeburt

In den alttestamentlichen Texten ist nicht nur gelingende Geburt, sondern auch die Gefährdung des Lebensanfangs präsent. Im Alten Vorderen Orient ist von einer hohen Sterblichkeit von Mutter und Kind bei der Geburt auszugehen (Gen 35,16–19; 1Sam 4,19f).<sup>104</sup> Schwierigkeiten bei der Geburt verraten auch Jes 37,3; Hos 13,13: Die Komplikation liegt in diesen beiden Texten darin, daß sich die Geburt verzögern kann. Häufig liegen die Schwierigkeiten aber schon in einer frühen Phase der Schwangerschaft. Das biblische Hebräisch kennt eine Reihe von Ausdrücken für Fehlgeburten: etwa שכל, נפל oder יצא. Diese Begriffe können in poetischer Sprache in Kontexten verwendet werden, in denen es sonst gar nicht um Geburten geht. Die vielfältigen Bedeutungsspektren der Termini weisen darauf hin, daß das Phänomen im Alten Vorderen Orient häufig war und in unterschiedlichen Facetten wahrgenommen wurde.<sup>105</sup>

#### a) שכל (*Fehlgeburt als Beraubung*)

Die Wurzel שכל q. bedeutet *Kinder verlieren / kinderlos sein / der Kinder beraubt werden* (z.B. 1Sam 15,33). Ursache dieses Verlustes kann ihr Weggehen, ihr Weggenommen-Werden oder ihr plötzlicher Tod sein. Es

<sup>102</sup> Vgl. *Schroer / Staubli*, Körpersymbolik, 4.

<sup>103</sup> Vgl. *Korpel*, Rift, 125.

<sup>104</sup> Vgl. *Philip*, Menstruation and Childbirth, 97f, vgl. *Schwyn*, Mutterschaft, 107.

<sup>105</sup> Vgl. zum Folgenden ausführlicher *Grohmann*, Fruchtbarkeit und Geburt, 227ff.

wird nicht unterschieden, ob die Kinder weiterleben oder nicht. In Hos 9,14 kommt die Wurzel שכל im hi. vor: רַחֵם מְשַׁבֵּיל (ein fehlgebärender / unfruchtbarer Mutterleib).

Meistens wird das Verbum שכל im pi. verwendet und bezeichnet sowohl, geborener Kinder *beraubt* und dadurch *kinderlos zu werden* (z.B. Gen 42,36), als auch *Fehlgeburten zu bewirken* (2Kön 2,19.21) oder *eine Fehlgeburt zu haben* (z.B. Ex 23,25–26). Fehlgeburten können Frauen (Ex 23,26a), Tiere (Gen 31,38; Hhld 4,2) und Pflanzen (Mal 3,6–12) haben.<sup>106</sup> In 2Kön 2,19.21 ist das Land fehlgebärend (מְשַׁבֵּיל), was wohl *pars pro toto* sowohl Felder, Tiere als auch Menschen umfaßt. In Hos 13,8 wird שכל mit Gott in Verbindung gebracht: JHWH wird mit einem Bären oder einer Bärin verglichen, die ihrer Jungen beraubt ist: כָּדָב שְׁכֹל (wie ein beraubter Bär).<sup>107</sup> Häufig begegnet שכל pi. in negierten Aussagen, es beschreibt einen Vorgang oder Zustand, der nicht sein soll: So gibt in Ex 23,26 JHWH Israel die Verheißung:

Es möge keine Fehlgebärende (מְשַׁבֵּילָה) und keine Unfruchtbare (עֲקָרָה) in deinem Land sein.

Das Nomen שְׁכֹל (Kinderlosigkeit) findet sich in Jes 47,8–9 und Ps 35,12. In Jes 47,8–9 sind שְׁכֹל (Kinderlosigkeit) und אֵלְמָן (Witwenschaft) große Leiden, die Babel vorausgesagt werden.<sup>108</sup> In Ps 35,12 findet sich folgende Aussage über die Feinde des/r Beters/in, zuletzt genannt als עֲרֵי הַמָּס (falsche Zeugen, Ps 35,11):

12a Sie bezahlen mir Böses anstelle von Gutem (רָעָה תַחַת טוֹבָה),  
12b Kinderlosigkeit für mein Leben (שְׁכֹל לְנַפְשִׁי).

*Kinderlosigkeit für mein Leben*<sup>109</sup> (שְׁכֹל לְנַפְשִׁי) ist hier eine mögliche Form der Bedrohung durch Feinde. Es ist ein drastisches Bild, mit dem die Vergeltung von Gutem mit Bösem veranschaulicht wird. Auch wenn sich die konkrete Situation nicht rekonstruieren läßt, steht die beschriebene Semantik von שכל im Hintergrund dieses Sprachbildes.

Kinderlosigkeit durch einen plötzlichen Verlust kann sowohl von Frauen als auch von Männern ausgesagt werden (z.B. Rebekka in Gen 27,45; Jakob in Gen 43,14). Die Wurzel שכל begegnet im gesamten AT insgesamt 34mal, allerdings immer in „besprechender“, direkter Rede im

<sup>106</sup> Vgl. HAL 1382f.

<sup>107</sup> Im Hebräischen steht die maskuline Form, z.B. Elberfelder Bibel übersetzt „Bärin“, da רֹבֵב typischerweise für Mütter verwendet wird, vgl. *Strawn*, Lion, 5.

<sup>108</sup> Zum Kontext vgl. *Baumann*, Liebe und Gewalt, 189.203f; *Sals*, Biographie, 292ff.

<sup>109</sup> In Übersetzungen ist das weite Bedeutungsspektrum von שְׁכֹל oft nicht sichtbar: z.B. *Verlassenheit* (*Weiser*, Psalmen 1, 202) oder *Vereinsamung* (Elberfelder).

weitesten Sinn, nie im Erzählduktus.<sup>110</sup> Das Verbum lenkt den Blick auf den betroffenen Erwachsenen, nicht auf die Kinder. Interessant ist, daß im Bedeutungsspektrum von שכל nicht zwischen geborenem und ungeborenem Leben unterschieden wird. Die ständige Gefährdung von beidem, ein drohender Verlust ist immer präsent. Der Verlust wird in beiden Fällen als gravierend angesehen. Die Grausamkeit des Verlustes eines Kindes ist in diesem Wortfeld präsent. Diese doppelte Verwendung der identischen Wurzel שכל weist ebenso wie die Rede von abgehenden „Kindern“ (Ex 21,22) darauf hin, daß ungeborenes Leben in der Hebräischen Bibel genauso wertvoll ist wie geborenes. Diese Beobachtung trifft auch für Ägypten zu.<sup>111</sup>

Eine Stelle, an der sich die Dialektik und Ambivalenz der Kinderlosigkeit ausdrückt, ist Jes 49,20–21: Mit dem Oxymoron בְּנֵי שְׂכָלֶיךָ (*die Kinder deiner Kinderlosigkeit*) wird die Spannung zwischen Unfruchtbarkeit und dann doch geschehender Geburt ausgedrückt. Gleichzeitig ist in dem Begriff בְּנֵי שְׂכָלֶיךָ eine Erfahrung aufbewahrt: Hoffnung auf Kinder, die aus oder nach einer Phase der Kinderlosigkeit entstehen.

#### b) נפל (*Fehlgeburt als das Herausfallende*)

Eine andere Bezeichnung für Fehlgeburt ist נפל (Ps 58,9; Hi 3,16; Pred 6,3–5). In dem schwierigen Text Ps 58,9 wird eine Fehlgeburt mit einer Schnecke verglichen und auf die Frevler bezogen:

- 9a Wie eine Schnecke zerfließend dahinzieht (כָּמוֹ שֶׁבָלוּל הַחֶמֶס יִהְיֶה),  
 9b so ist die Fehlgeburt<sup>112</sup> einer Frau, die die Sonne nicht sieht  
 (נִפְלָ אִשָּׁח בַּל־חָזוּ שָׁמֶשׁ).

In נפל klingt die Wurzel נפל (q.: *fallen*) an: Eine Fehlgeburt kann als נפל bezeichnet werden, „weil der Mutterschoß sie nicht halten konnte und ‚fallen‘ ließ.“<sup>113</sup> נפל deutet wohl auf einen plötzlichen, raschen Abgang – vielleicht im späteren Stadium einer Schwangerschaft – hin. Ursache

<sup>110</sup> Vgl. *Schmoldt*, Art. שכל, 1324.

<sup>111</sup> Vgl. *Feucht*, Kind, 128: „Funde aus neolithischer bis in griechisch-römische Zeit von in Töpfen bestatteten oder balsamierten Foeten zeigen deutlich, daß das ungeborene Kind bereits als menschliches Wesen angesehen wurde.“

<sup>112</sup> Theodotion und manche Lesarten von Hieronymus und dem Targum setzen hier נִפְלָ (*wie eine Fehlgeburt*) voraus. Dies würde eine Fortsetzung des Vergleichs bedeuten.

<sup>113</sup> *Ohler*, Mutterschaft, 40. Anders *Seebass*, Art. נפל, 530f, der bei נפל nicht an das „Fallen des Abortus“ denkt, sondern an die Hauptbedeutung im q.: *zufallen, zu Fall kommen*. Es könnten aber m.E. beide Aspekte gemeinsam mitklingen.

kann äußere Gewalteinwirkung sein.<sup>114</sup> Die Unklarheit des Bezuges des Nebensatzes in Ps 58,9 ist eine Leerstelle: Der Fötus bleibt im Dunkeln, erblickt das Licht der Welt nicht. Aber auch die davon betroffene Frau sieht sich vielleicht mit einem Tabu konfrontiert, spricht selten über solche Erfahrungen.

In Hi 3,16 wünscht sich Hiob selbst, eine verscharrte Fehlgeburt zu sein:

- 16a Oder wie eine verborgene Fehlgeburt (בְּנֶפֶל טְמוּן) würde ich nicht sein,  
 16b wie Kinder, die das Licht nie gesehen haben (בְּעֵלְלִים לֹא־רָאוּ אֹרֶךְ).

טְמוּן (*verborgen*) beinhaltet zwei Aspekte: einerseits die Verborgenheit, das Tabu rund um eine Fehlgeburt, andererseits das Verscharren oder Vergraben: Die Wurzel טמן wird im AT sowohl für das schamhafte Verscharren (z.B. Ex 2,12) als auch für das Begraben (z.B. Hi 40,13) verwendet.<sup>115</sup> Der Text kann als ein Hinweis darauf gelesen werden, daß Fehlgeburten verscharrt wurden.<sup>116</sup> Im Parallelismus findet sich eine narrative Umschreibung für Fehlgeburten: עֵלְלִים לֹא־רָאוּ אֹרֶךְ (*Kinder, die [das] Licht nie gesehen haben*). Bemerkenswert ist, daß wie in Ex 21,22 Fehlgeburten mit Kindern verglichen werden. עֵלְלִים ist sonst eine Bezeichnung für *Kinder / Kleinkinder / Säuglinge*.<sup>117</sup> Von lebenden Kindern trennt sie das Nichtsehen des Lichts.

Ein Charakteristikum von Fehlgeburten ist also nach diesen Texten, daß sie die Sonne bzw. das Licht nicht sehen.

In Pred 6,3–5 wird die Existenz einer Fehlgeburt (נֶפֶל) als besser angesehen als das lange Leben eines fruchtbaren Mannes, der sich nicht an seinem Gut sättigen kann, der seine Fülle nicht genießen kann. Über die Fehlgeburt heißt es V.3–5:

- 3d Besser als er hat es die Fehlgeburt (טוֹב מִמְּנוֹ הַנֶּפֶל).  
 4a Denn in Nichtigkeit ist sie gekommen, und in Dunkelheit (בְּחֹשֶׁךְ) geht sie,  
 4b und mit Dunkelheit wird ihr Name bedeckt (בְּחֹשֶׁךְ שְׁמוֹ יִכְסֶה).  
 5a Auch die Sonne hat sie nicht gesehen und nicht erkannt  
 (שָׁמַשׁ לֹא־רָאָה וְלֹא יָדָע).  
 5b Sie hat mehr Ruhe als dieser.

<sup>114</sup> *Stol*, Birth, 27, nennt die Wurzel נפל hi. mit der Bedeutung *fallen lassen* nur für das talmudische Hebräisch und unterscheidet in der Bedeutung nicht von שכל bzw. im Talmud חכל. Wie wir an dieser Stelle sehen, ist נפל im Zusammenhang einer Fehlgeburt aber auch schon biblisch belegt; vgl. die Parallelen: sumerisch *šub*, babylonisch *nadû* und assyrisch *šalā'u* (*Stol* ebd.).

<sup>115</sup> Vgl. *Kellermann*, Art. טָמַן.

<sup>116</sup> Anders *Ohler*, Mutterschaft, 37, die in dieser Formulierung nur einen Ausdruck „poetischer Übertreibung“ sieht.

<sup>117</sup> Vgl. HAL 754.

In diesem Text werden besonders die Aspekte der Verborgenheit und des Lebens einer Fehlgeburt in der Dunkelheit betont. Wie in Hi 3 ist auch hier die Fehlgeburt Inbegriff eines ungelebten, sinnlosen Lebens. Das Nicht-Sehen wird mit demselben Wort **רָאָה** wie in Hi 3,16 beschrieben, die Sonne (**שֶׁשׁ**) wie in Ps 58,9. Wie in Hi 3,16 ist auch hier das Verborgene, das Bedecktsein (**כִּסָּה**) Charakteristikum einer Fehlgeburt. Sie hat einen Namen, der den Menschen verborgen, aber vielleicht Gott bekannt ist.<sup>118</sup> Das Nicht-Sehen der Sonne wird mit Nicht-Erkennen (**לֹא יָדַע**) parallel gesetzt. Die Verbindung von Geburt und Erkenntnis, die schon an mehreren Stellen deutlich wurde (vgl. z.B. Ps 139,13–16), ist bei einer Fehlgeburt durchbrochen. Ein weiterer Aspekt, der einer Fehlgeburt hier zugeschrieben wird, ist die Ruhe. Damit wird ihr ein „Vorteil“ gegenüber einem sinnlosen Leben zugewiesen.

Das Nicht-Sehen des Lichts ist nicht nur ein Charakteristikum von Fehlgeburten, sondern von Toten insgesamt (vgl. Ps 49,20). Fehlgeburt wird mit Dunkelheit, Verborgenheit assoziiert. „Wer die Sonne nicht sieht, gehört schon zur Totenwelt.“<sup>119</sup> In ihrer Beschreibung als Nicht-Sehende wird Fehlgeburten in gewissem Sinne Subjektstatus verliehen. Mit **נֶפֶל** wird das „Produkt“ der Fehlgeburt, der zu früh oder mißgebildet geborene Fötus, bezeichnet. In der altorientalischen Umwelt des AT gibt es eine Reihe weiterer Bezeichnungen für das Produkt einer Fehlgeburt: z.B. die babylonischen Wörter *nīd libbi*, *kūbu* oder *edamukku*.<sup>120</sup>

### c) **יָצָא** (*Fehlgeburt als Abgang*)

Eine weitere Bezeichnung für Fehlgeburt ist **יּוֹצֵאת** (*das Herauskommen / Abgang*). Im Kontext eines Segenswunsches, einer Bitte um Fruchtbarkeit auf allen Ebenen ist Fehlgeburt in Ps 144,14 ein Ereignis, das nicht sein soll. Das Nicht-Vorkommen von Fehlgeburten ist hier Inbegriff des den Psalm abschließenden Segens V.12–15.

Die Wurzel **יָצָא** als Verbum (q.) umschreibt auch in Ex 21,22 das Abgehen eines Fötus. Es geht um eine durch äußere Gewalteinwirkung ausgelöste Fehl- oder Frühgeburt. Interessant ist, daß das, was abgeht oder herauskommt (**יָצָא**), als **יְלֵדֶיהָ** (*ihre Kinder*) bezeichnet wird.<sup>121</sup> Der Plural ist ungewöhnlich und wird in manchen Lesarten in einen Singular

<sup>118</sup> Vgl. Ohler, Mutterschaft, 37.

<sup>119</sup> Riede, Netz, 247.

<sup>120</sup> Vgl. Stol, Birth, 28.

<sup>121</sup> Ohler, Mutterschaft, 37, leitet daraus ab: „Die Fehlgeburt galt als ein toter Mensch, um den man trauerte, als ein Kind, das man im Tod noch zu schützen suchte.“

verwandelt.<sup>122</sup> Der Plural läßt sich entweder als Hinweis auf eine Mehrlingsgeburt<sup>123</sup> deuten oder als kollektiver Plural:<sup>124</sup> Dieser umschreibt „die Unbestimmtheit dessen, was das in den Plural gesetzte Wort meint, also etwas ‚Kindartiges‘, die noch nicht lebensfähige Leibesfrucht, die wir Fötus nennen“<sup>125</sup>. In jedem Fall ist es bemerkenswert, daß dieselbe Wurzel ילר nicht nur geborenes, sondern auch ungeborenes Leben bezeichnet. Dies deutet darauf hin, daß – anders als in der rabbinischen Interpretation, die sehr wohl zwischen der Tötung geborenen oder ungeborenen Lebens unterscheidet – im AT ungeborenes Leben den gleichen Stellenwert hat wie geborenes.<sup>126</sup> Der Fötus gilt im Alten Vorderen Orient als schützenswert, ihm können sogar gewisse emotionale Regungen zugeschrieben werden. Über die genaue physiologische Entwicklung des Embryos gibt es allerdings nur ungenaue Vorstellungen.<sup>127</sup>

Die Wurzel יצא als Verbum begegnet sonst häufig im Zusammenhang mit einer gelingenden Geburt: יצא מרחם (Heraus-/Hervorkommen aus dem Mutterleib / der Gebärmutter) ist eine Beschreibung der Geburt (Jer 1,5; 20,18; Hi 38,8). Es kann auch das Herauskommen der Nachgeburt bezeichnen (Dtn 28,57).<sup>128</sup>

Mit יצא können also unterschiedliche Vorgänge beschrieben werden: In Ps 144,14 ist es die allgemeinste Schilderung: Es kann sowohl Fehlgeburt als auch Totgeburt oder Tod sofort nach der Geburt meinen. Es wird nichts über die Ursache gesagt. In Ex 21,22 ist äußere Gewalteinwirkung Ursache für eine Fehlgeburt. In Num 12,12 geht es um eine Totgeburt und in Hi 3,11 um Tod sofort nach der Geburt.

Im Ägyptischen gibt es unterschiedliche Begriffe für eine glückliche Geburt und eine schwierige Geburt oder Fehlgeburt.<sup>129</sup> Aus Ägypten sind apotropäische Mittel zur Abwendung von Fehlgeburten bekannt: Zauber, pflanzliche Mischungen etc.<sup>130</sup> Der Fötus galt bereits im Mutterleib als lebendes Wesen. Belege dafür sind Fötenbestattungen und Berichte über

<sup>122</sup> Der samaritanische Pentateuch und die Septuaginta lesen hier Singular statt Plural.

<sup>123</sup> So Crüsemann, Tora, 189.

<sup>124</sup> GesK<sup>28</sup> § 124ao.

<sup>125</sup> Köckert, Ungeborenes Leben, 53.

<sup>126</sup> Anders Schmidt, Sara, 81, die sich der „klassischen Interpretation“ anschließt, wonach der Fötus noch nicht als vollwertiges Leben gilt, „da sein Tod mit Geld ausgeglichen werden konnte.“ Gestützt sieht sie diese Interpretation z.B. durch die Parallele im Codex Hammurabi § 209–210.

<sup>127</sup> Vgl. Feucht, Weg, 44f; Volk, Dunkel, 81f.

<sup>128</sup> Vgl. Philip, Menstruation and Childbirth, 87.

<sup>129</sup> Vgl. Westendorf, Art. Geburt, 459.

<sup>130</sup> Vgl. Feucht, Weg, 44; Schmidt, Sara, 80.

seelische Empfindungen des Fötus, der etwa von Aton getröstet wird.<sup>131</sup> Auch in Mesopotamien war die Möglichkeit einer Fehlgeburt während der gesamten Schwangerschaft präsent. V.a. durch diverse Rezepturen und magisch-rituelle Praktiken versuchte man Fehlgeburten zu verhindern. Föten, die im Mutterleib starben, wurden in Tontöpfen unter dem Haus begraben.<sup>132</sup> Im sumerischen Mythos Enki und Ninmach ist *Umu'ul* („*meine Tage sind fern*“) die Bezeichnung für eine Fehlgeburt: Mit dieser narrativen Umschreibung wird die vorzeitige Geburt benannt. Dieses Wesen, das Ergebnis eines göttlichen „Gebärwettstreites“ zwischen Enki und Ninmach, hat eine ganze Reihe von Fehlbildungen, die genau aufgezählt werden.<sup>133</sup> Funktion des *Umu'ul* ist es, Ninmach daran zu erinnern, daß ihre Arbeit während der Schwangerschaft notwendig ist, um Fehlgeburten zu vermeiden.

Die Begriffe שכל, נפל und יצא sind keine medizinischen Termini oder biologischen Beschreibungen von Fehlgeburten, aber sie bewahren in ihrem Bildgehalt allgemeine Erfahrungen auf. Sie schillern darin, daß sie sowohl den toten Embryo oder Fötus als auch den Vorgang des Abgehens, die Fehlgeburt, bezeichnen. In allen diesen Begriffen ist das Plötzliche, Dramatische einer Fehlgeburt impliziert. Fehlgeburt wird sowohl in ihrer körperlichen, als auch in ihrer sozialen und transzendentalen Dimension gesehen. Die behandelten Textstellen vermitteln den Eindruck, daß Fehlgeburt zum Leben gehört und ein Element des Alltags ist, das im Allgemeinen nicht bewertet wird. Es wird nicht nach Ursachen gefragt. Diese lassen sich nur indirekt aus den Texten erschließen: Die Wurzel שכל gibt einen Hinweis auf äußere Gewalteinwirkung als mögliche Ursache von Fehlgeburten. Eine Interpretationsmöglichkeit von Ps 29,9 ist, daß Tiere in einer Situation von Gefahr und Bedrohung vorzeitig gebären. Nach 2Kön 2,19–22 ist schlechtes Wasser ein Grund für Fehlgeburten bei Mensch und Tier. In der altorientalischen Umwelt des AT wird Zauberei als mögliche Ursache genannt.<sup>134</sup> Aus der Hebräischen Bibel ist – im Gegensatz zur altorientalischen Umwelt – wenig zu Vorkehrungsmaßnahmen gegen Fehlgeburten zu erfahren.

<sup>131</sup> Vgl. Feucht, Weg, 44f.

<sup>132</sup> Vgl. Volk, Dunkel, 79f.

<sup>133</sup> Vgl. TUAT III, 396f, Z.87–91.

<sup>134</sup> Vgl. Stol, Birth, 27.

## 2. Unfruchtbarkeit

Ergebnis von Fehlgeburten kann Unfruchtbarkeit sein.<sup>135</sup> Die Unverfügbarkeit des Lebens und die Unplanbarkeit von Fruchtbarkeit und Geburt sind Grundkonstanten des alttestamentlichen Menschseins. Fruchtbarkeit ist im Alten Israel ein wichtiger Aspekt des Lebens, weil sie den Fortbestand des Stammes, des Volkes sichert. Aufgrund der hohen Bewertung von Fruchtbarkeit gilt Unfruchtbarkeit von Frauen und auch von Männern in der Hebräischen Bibel als großes Leid. Die unfruchtbare Frau, die durch ein Wechselspiel aus eigener Initiative und göttlicher Intervention fruchtbar wird, ist ein geprägtes Motiv<sup>136</sup> in den Erzelternerzählungen (Sara: Gen 11,30; 18,1–15; 21,1–7; Rebekka: Gen 25,19–28; Rahel: Gen 30,1–8.22–24). Auch bei Deuterocesaja begegnet das Motiv (z.B. Jes 49,14–50,3; 51,2–3). Kinderlosigkeit ist ein erzählerisches Motiv, das die Besonderheit der lange ersehnten Nachkommen betonen soll. Frauen, die in hohem Alter noch ein Kind bekommen, sind ein biblisches Hoffnungs- bild.

Der biblisch-hebräische Sprachgebrauch beschreibt Unfruchtbarkeit mit eigenen Worten und Bildern: Terminus technicus ist עקר (Gen 11,30; 25,21: Sara; Gen 29,31: Rahel; Ri 13,2.3; Jes 54,1; Ex 23,26; Dtn 7,14; 1Sam 2,5; Ps 113,9; Hi 24,21): Das Verbum עקר bedeutet *mit der Wurzel ausreißen*, die עקרה ist also *die Entwurzelte*. Diese Vorstellung geht davon aus, daß ein Kind Verwurzelung schafft, Kinderlosigkeit dagegen Entwurzelung und Ausgerissensein bedeutet. Im Lied der Hanna wird עקרה (*die Unfruchtbare*) als אִמֹּלֶלֶת (*verwelkt / vertrocknet*) bezeichnet (1Sam 2,5). Ein kinderloses Leben ist also ein *verwelktes / vertrocknetes / verkümmertes* Dasein. Ein weiterer Begriff für Unfruchtbarkeit ist גְּלוֹמוֹר (Jes 49,21; Hi 3,7; 15,34; 30,3) mit der Bedeutung *unfruchtbar / hart / versteinert sein*.<sup>137</sup> Die hebräischen Worte für Unfruchtbarkeit sind keine rein medizinischen Feststellungen, sondern sie umschreiben das ganze Leben. Sie enthalten metaphorische Elemente, die Alltagserfahrungen aufbewahren. Sie sind lebensnah und zeigen den komplexen Prozeß rund um Fruchtbarkeit und ihre Schattenseiten in seiner ganzen Dynamik und Dramatik auf.

<sup>135</sup> Zur Bedeutung von Unfruchtbarkeit mit Ps 113,9 als Beispieltext vgl. *Grohmann, Fruchtbarkeit und Geburt*, 271ff.

<sup>136</sup> *Cook, Hannah's Desire*, 10 u.ö., spricht vom „Barren Mother Type“. Ihre Einteilung in drei Modelle – Konkurrenz, Verheißung, Bitte um einen Sohn – erscheint mir allerdings zu vereinfachend.

<sup>137</sup> Vgl. HAL 186f.

Neben diesen bildlichen Umschreibungen findet sich häufig die prosaische Feststellung *sie hatte kein Kind* (אֵין לָהּ וְלֹדָד; Gen 11,30 über Sara). In den Erzählungen ist v.a. vom Unglück unfruchtbarer Frauen die Rede. Es gibt aber auch einige wenige Belege dafür, daß Unfruchtbarkeit nicht nur Frauen, sondern auch Männern zugeschrieben werden kann, z.B. Dtn 7,14:

Gesegnet wirst du sein vor allen Völkern, nicht wird bei dir ein Unfruchtbarer (עֲקָר) noch eine Unfruchtbare (עֲקָרָה) sein, auch nicht bei deinem Vieh.

In Gen 15,2 bezeichnet sich Abram als עֲרִירִי (*einsam / kinderlos / entblößt*). Von der Verbalwurzel ערר (*entblößen*) her verbindet er mit Kinderlosigkeit Entblößtsein (vgl. Lev 20,20–21 und Jer 22,30). עֲרִירִי ist ein Begriff, der nicht nach den Ursachen fragt, sondern die sozialen Konsequenzen der Kinderlosigkeit im Blick hat: Entblößung und Verein-samung. Aus manchen Erzählungen erfahren wir indirekt von männlicher Unfruchtbarkeit, wenn eine Frau als kinderlose Witwe später von einem anderen Mann schwanger wird (Gen 38; Ruth 1,5.11.21) oder explizit auf das Alter des Mannes hingewiesen wird (2Kön 4,14).<sup>138</sup>

Als Verursacher der Unfruchtbarkeit gilt im allgemeinen Gott: וַיְהוָה סָגַר רַחֲמָהּ (JHWH hat ihren Mutterleib verschlossen; 1Sam 1,5), עָצְרַנִּי יְהוָה מִלְּדָתָהּ (JHWH hat mich aufgehalten zu gebären; Gen 16,2). Das letztgenannte Verb, עצר q. (*aufhalten / zurückhalten*), kann – im Fall der Sara in Gen 16,2 – bedeuten, daß eine Frau noch gar kein Kind hat. In Gen 20,17.18 wird explizit erzählt, daß die von JHWH verhängte Unfruchtbarkeit geheilt wird. Da ein ganzes Haus von diesem *Zurückhalten der Gebärmutter* (עצר רחם) betroffen ist, ist davon auszugehen, daß es vor der Zeit der Unfruchtbarkeit bereits Kinder gegeben hat. Es handelt sich also hier um eine nach vorne und nach hinten begrenzte Phase der Unfruchtbarkeit aus einem konkreten Anlaß. Im Begriff עצר ist die Zeitdimension enthalten: Unfruchtbarkeit kann ein vorübergehendes Phänomen sein. Es kann davor oder danach schon Nachkommenschaft gegeben haben (vgl. Gen 20,17). Gleichzeitig ist JHWH dafür verantwortlich, Unfruchtbarkeit zu beenden: *der die Unfruchtbare des Hauses wohnen läßt als eine fröhliche Mutter von Kindern* מוֹשִׁיבֵי עֲקָרָת הַבַּיִת אִמֵּי הַבְּנִים (שְׂמֵחָה; Ps 113,9). Fruchtbarkeit und zahlreiche Nachkommenschaft sind Zeichen von Gottes Gnade: Dies drückt sich in Fruchtbarkeitszusagen an Israel im Land aus (Ex 23,26; Lev 26,3–9; Dtn 7,12–14; 28,4.11).

<sup>138</sup> Vgl. *Fischer*, Und sie war unfruchtbar, 118; *Marsman*, Women in Ugarit and Israel, 223.

## VI. Zusammenfassung

1. In alttestamentlichen Texten zum pränatalen Anfang des Lebens und zur Geburt zeigt sich die Ganzheitlichkeit des hebräischen Menschenbildes: Körperliche, personale, soziale und transzendente Dimension sind miteinander verbunden. Die alttestamentliche Rede von Geburt ist immer mehrdimensional. Geburt ist ein Ort intensiver Begegnung von Gott und Mensch. Ihre Wechselwirkung aus Aktivität und Abhängigkeit charakterisiert die Gottesbeziehung von Anfang an.

2. Obwohl die Gebärfähigkeit ein geschlechterunterscheidendes Merkmal ist, begegnet im Zusammenhang mit Geburt im AT immer wieder eine Überschreitung der Geschlechtergrenzen. Nicht nur Frauen gebären, sondern auch Männer. Wird Gebärfähigkeit dem Gott Israels zugeschrieben, so wird darin der Facettenreichtum JHWHs sichtbar, in dem neben zahlreichen männlich geprägten Rollen auch Platz für weiblich konnotierte Elemente ist.

3. Wie ein roter Faden zieht sich der Zusammenhang zwischen Geburt und Erkenntnis durch die alttestamentlichen Texte. Bereits mit seiner Geburt ist der Mensch dazu befähigt, die Zusammenhänge zwischen Schöpfer und Geschöpfen zu erkennen (Hi 38,21). Die Fähigkeit zur Gotteserkenntnis basiert also auf dem Wissen um die eigene Geschöpflichkeit.

Auch wenn der Mensch die genauen pränatalen Vorgänge nie im Einzelnen durchschaut (Pred 11,5), erkennt Gott ihn bereits im Mutterleib (Jer 1,5; Jes 49,1). Merkmal einer Fehlgeburt ist, daß sie die Sonne bzw. das Licht nicht sieht und erkennt (Ps 58,9; Hi 3,16). Erkenntnis liegt nach alttestamentlichem Sprachgebrauch schon im Zeugungsakt (vgl. z.B. Gen 4,17) und setzt sich in der Geburt fort. Mit dem Stichwort *עֵרָא* wird nicht nur rationale Erkenntnis beschrieben, sondern Wahrnehmung in einem sehr umfassenden Sinn und auf unterschiedlichen Ebenen: Der betende Mensch weiß um die Abhängigkeit seiner Existenz von Gott. Diese wird in der Erinnerung an die eigene Geburt besonders deutlich. Die Hebamme ist eine wissende Frau mit viel Lebenserfahrung und enger Gottesbeziehung. Die Mutter erkennt in der Geburt neue Dimensionen des Lebens: seinen Geschenkcharakter, die Grenzerfahrung zwischen Schmerz und Freude, zwischen Tod und Leben. Zwischen Geburt und Erkenntnis besteht also ein enger und gleichzeitig spannungsvoller Zusammenhang. Geburt kann eine Gelegenheit der Gotteserkenntnis sein. Auch wenn sich der Mensch zwischen Verstehen und Nicht-Erkennen bewegt, wird menschliches Leben von Anfang an von Gott „gewußt“.

## Literatur

- Bauer, A.*, Gender in the Book of Jeremiah. A Feminist-Literary Reading (SBL 5), New York u.a. 1999
- Baumann, G.*, Liebe und Gewalt. Die Ehe als Metapher für das Verhältnis JHWH – Israel in den Prophetenbüchern (SBS 185), Stuttgart 2000
- , Das göttliche Geschlecht. JHWHs Körper und die Gender-Frage, in: Hedwig-Jahnow-Forschungsprojekt (Hg.), Körperkonzepte, 220–250
- , Die „Männlichkeit“ JHWHs. Ein Neuanatz im Deutungsrahmen altorientalischer Gottesvorstellungen, in: *F. Crüsemann* u.a. (Hg.), Dem Tod nicht glauben. Sozialgeschichte der Bibel (FS L. Schottroff), Gütersloh 2004, 197–213
- Bester, D.*, Körperbilder in den Psalmen. Studien zu Psalm 22 und verwandten Texten (FAT II/24), Tübingen 2007
- Cook, J.E.*, Hannah's Desire, God's Design. Early Interpretations of the Story of Hannah (JSOT.S 282), Sheffield 1999
- Crüsemann, F.*, Die Tora. Theologie und Sozialgeschichte des alttestamentlichen Gesetzes, München 1992
- Dasen, V.* (éd.), Naissance et petite enfance dans l'Antiquité (OBO 203), Freiburg (Schweiz) / Göttingen 2004
- Dahmen, U. / Simian-Yofre, H.*, Art. רחם, ThWAT 7 (1990) 460–477
- Erbele, D.*, Gender Trouble in the Old Testament. Three Models of the Relation between Sex and Gender, SJOT 13 (1999) 131–141
- Feucht, E.*, Das Kind im Alten Ägypten. Die Stellung des Kindes in Familie und Gesellschaft nach altägyptischen Texten und Darstellungen, Frankfurt a.M. / New York 1995
- , Der Weg ins Leben, in: *Dasen*, Naissance, 33–53
- Finlay, T.D.*, The Birth Report Genre in the Hebrew Bible (FAT II/12), Tübingen 2005
- Fischer, I.*, „... und sie war unfruchtbar.“ Zur Stellung kinderloser Frauen in der Literatur Alt-Israels, in: *G. Pauritsch* u.a. (Hg.), Kinder machen. Strategien der Kontrolle weiblicher Fruchtbarkeit (Frauenforschung 6), Wien 1988, 116–126
- , Gottesstreiterinnen. Biblische Erzählungen über die Anfänge Israels, Stuttgart u.a. 2000
- , Über Lust und Last, Kinder zu haben. Soziale, genealogische und theologische Aspekte in der Literatur Alt-Israels, JBTh 17 (2002) 55–82
- Fohrer, G.*, Theologische Grundstrukturen des Alten Testaments, Berlin / New York 1972
- Gillmayr-Bucher, S.*, Body Images in the Psalms, JSOT 28 (2004) 301–326
- Grohmann, M.*, Fruchtbarkeit und Geburt in den Psalmen (FAT 53), Tübingen 2007
- Grund, A.*, Der gebärende Gott. Zur Geburtsmetaphorik in Israels Gottesrede, in: *H.M. Niemann / M. Augustin* (ed.), Stimulation from Leiden. Collected Com-

- munications to the XVIIIth Congress of the International Organization for the Study of the Old Testament, Leiden 2004 (BEAT 54), Frankfurt a.M. u.a., 305–318
- , „Aus Gott geboren ...“. Zu Geburt und Identität in der Bildsprache der Psalmen, in: *D. Dieckmann / D. Erbele-Küster* (Hg.), „Du hast mich aus meiner Mutter Leib gezogen.“ Beiträge zur Geburt im Alten Testament (BThSt 75), Neukirchen-Vluyn 2006, 99–120
- Hedwig-Jahnow-Forschungsprojekt (Hg.), Körperkonzepte im Ersten Testament. Aspekte einer Feministischen Anthropologie, Stuttgart u.a. 2003
- Hendel, R.S.*, „Begetting“ and „Being Born“ in the Pentateuch. Notes on Historical Linguistics and Source Criticism, VT 50 (2000) 38–46
- Hieke, Th.*, Die Genealogien der Genesis (HBS 39), Freiburg u.a. 2003
- Hossfeld, F.-L. / Zenger, E.*, Psalmen 51–100 (HThK.AT), Freiburg / Basel / Wien 2000, 414–443
- Irsigler, H.*, Psalm 22: Endgestalt, Bedeutung und Funktion, in: *J. Schreiner* (Hg.), Beiträge zur Psalmenforschung. Psalm 2 und 22 (fzb 60), Würzburg 1988, 193–239
- Janowski, B.*, Konfliktgespräche mit Gott. Eine Anthropologie der Psalmen, Neukirchen-Vluyn 2006
- Jepsen, A.*, Gnade und Barmherzigkeit im Alten Testament, KuD 7 (1961) 261–271
- Kampling, R.* (Hg.), Sara lacht. Eine Erzmutter und ihre Geschichte, Paderborn u.a. 2004
- Keel, O. / Schroer, S.*, Schöpfung. Biblische Theologien im Kontext altorientalischer Religionen, Freiburg / Göttingen 2002
- Kellermann, D.*, Art. תָּבַח, ThWAT 3 (1982) 366–369
- Köckert, M. und H.*, Ungeborenes Leben in Exodus 21,22–25. Wandlungen im Verständnis eines Rechtssatzes, in: *I. Hübner* u.a. (Hg.), Lebenstechnologie und Selbstverständnis. Hintergründe einer aktuellen Debatte (Religion – Staat – Kultur 3), Münster 2004, 43–73
- Korpel, M.Ch.A.*, A Rift in the Clouds. Ugaritic and Hebrew Descriptions of the Divine (UBL 8), Münster 1990
- Kronholm, T.*, Art. מָרָה, ThWAT 7 (1990) 477–482
- Kunz, A.*, Die Vorstellung von Zeugung und Schwangerschaft im antiken Israel, ZAW 111 (1999) 561–582
- Kurz, G.*, Metapher, Allegorie, Symbol (KVR 1486), Göttingen<sup>4</sup>1997
- Levine, B.A.*, „Seed“ versus „Womb“. Expressions of Male Dominance in Biblical Israel, in: *S. Parpola* (ed.), Sex and Gender in the Ancient Near East (CRAI 47/II), Helsinki 2002, 337–343
- Maiher, Ch.*, Beziehungsweisen. Körperkonzept und Gottesbild in Ps 139, in: Hedwig-Jahnow-Forschungsprojekt (Hg.), Körperkonzepte, 172–188

- Marsman, H.J.*, Women in Ugarit and Israel. Their Social and Religious Position in the Context of the Ancient Near East (OTS 49), Leiden u.a. 2003
- Nordmann, Y.*, Zwischen Leben und Tod. Aspekte der jüdischen Medizinethik, Bern u.a. 2000
- Oehler, A.*, Mutterschaft in der Bibel, Würzburg 1992
- Phillip, T.S.*, Menstruation and Childbirth in the Bible. Fertility and Impurity (Studies in Biblical Literature 88), New York u.a. 2006
- Preuß, H.D.*, Art. עָרַע, ThWAT 2 (1977) 663–686
- Riede, P.*, Im Netz des Jägers. Studien zur Feindmetaphorik der Individualpsalmen (WMANT 85), Neukirchen-Vluyn 2000
- Sals, U.*, Die Biographie der „Hure Babylon“. Studien zur Intertextualität der Babylon-Texte in der Bibel (FAT II/6), Tübingen 2004
- Saur, M.*, Die Königspsalmen. Studien zur Entstehung und Theologie (BZAW 340), Berlin / New York 2004
- Schmidt, D.*, „Und Sara ward schwanger und gebar Abraham einen Sohn“. Sozialgeschichtliche, medizinhistorische und religionsgeschichtliche Einblicke in den Bereich der Mutterschaft in der Antike, in: *Kampling, Sara*, 65–97
- Schmidt, W.H.*, Exodus (BK II/1), Neukirchen-Vluyn 1988
- Schmoldt, H.*, Art. לָשׂוּ, ThWAT 7 (1993) 1323–1327
- Schreiner, J.*, Art. יָלַד, ThWAT 3 (1982) 633–639
- Schroer, S. / Staubli, Th.*, Die Körpersymbolik der Bibel, Gütersloh <sup>2</sup>2005
- Schwyn, I.*, Mutterschaft in den Bildern des alten Orients, in: *Kampling, Sara*, 99–107
- Seebass, H.*, Art. לָפַל, ThWAT 5 (1986) 521–531
- Sholem, G.*, Art. Golem, EJ (CD-Rom), Jerusalem 1997
- Stol, M.*, Birth in Babylonia and the Bible. Its Mediterranean Setting (Cuneiform Monographs 14), Groningen 2000
- Strawn, B.A.*, What Is Stronger than a Lion? Leonine Image and Metaphor in the Hebrew Bible and the Ancient Near East (OBO 212), Freiburg (Schweiz) / Göttingen 2005
- Tängberg, K.A.*, Die Bewertung des ungeborenen Lebens im alten Israel und im alten Orient, SJOT 1 (1987) 51–65
- van der Toorn, K.*, From Her Cradle to Her Grave. The Role of Religion in the Life of the Israelite and the Babylonian Woman (BeSe 23), Sheffield 1994
- Trible, Ph.*, Gott und Sexualität im Alten Testament, Gütersloh 1993
- Utzschneider, H.*, Die „Realia“ und die Wirklichkeit. Prolegomena zu einer Sozial- und Kulturgeschichte des alten Israel am Modell der Handweberei in Israel und seiner Umwelt, WuD 21 (1991) 59–80
- , Der Beginn des Lebens. Die gegenwärtige Diskussion um die Bioethik und das Alte Testament, ZEE 47 (2002) 135–143
- Volk, K.*, Vom Dunkel in die Helligkeit. Schwangerschaft, Geburt und frühe Kindheit in Babylonien und Assyrien, in: *Dasen, Naissance*, 71–92

*Weiser, A.*, Die Psalmen 1. Psalm 1–60 (ATD 14), Göttingen / Zürich <sup>10</sup>1987

*Westendorf, W.*, Art. Geburt, LÄ 2 (1977) 459–462

*Wildberger, H.*, Jesaja 13–27 (BK X/2), Neukirchen-Vluyn 1978

*Winter, U.*, Frau und Göttin. Exegetische und ikonographische Studien zum weiblichen Gottesbild in Israel und in dessen Umwelt (OBO 53), Göttingen / Freiburg (Schweiz) 1983

*Wolff, H. W.*, Anthropologie des Alten Testaments, Gütersloh <sup>7</sup>2002