

Alttestamentliche Impulse für bioethische Diskussionen zum Lebensbeginn

Von Marianne Grohmann

1. Hermeneutische Vorbemerkungen

Bioethische Diskussionen rund um den Umgang mit den Möglichkeiten moderner Reproduktionstechnologien haben sich zu einem äußerst komplexen interdisziplinären Forschungsfeld entwickelt. Hier ist nicht der Ort, um auf die vielfältigen ethisch-theologischen Fragen im Zusammenhang mit moderner Reproduktionsmedizin, Embryonenschutz, Stammzellenforschung etc. einzugehen.¹ Hier ist auch nicht der Ort, die unterschiedlichen Positionen der Kirchen zu diskutieren: Während sich die römisch-katholische Kirche prinzipiell ablehnend zu Methoden der Reproduktionsmedizin äußert,² steht in den evangelischen Kirchen neben einer generell ablehnenden³ eine bedingt befürwortende Haltung.⁴ Der unterschiedliche Umgang mit Reproduktionstechnologien im Judentum und im Christentum hat seine Wurzeln in jahrhundertlang unterschiedlich geprägten Auslegungen der biblischen Texte.⁵ Während im Judentum auch in orthodoxen Kreisen eine uneingeschränkt positive Einstellung zu Reproduktionstechnologien herrscht, Behandlungsmethoden z.B. in Israel staatlich gefördert werden,⁶ äußern christliche Kirchen – in unterschiedlicher Vehemenz und in einzelnen katholischen und protestantischen Gruppierungen auf vielfältige Weise – immer wieder Vorbehalte.⁷

Die alttestamentliche Wissenschaft spielt in diesen Debatten in der Regel eine untergeordnete Rolle. Meldet sie sich zu Wort, ist die Gefahr pauschaler Vereinfachungen groß.⁸ Die Texte des Alten Testaments bzw. der Hebräischen Bibel sind naturgemäß in ganz anderen historischen Kontexten entstanden als zeitgenössische Diskussionen. Sie sind vielfältig, deutungsoffen und lassen sich zur Unterstützung unterschiedlicher Standpunkte heranziehen. Es ist schwierig, aus ihnen eindeutige normative Bestimmungen und Definitionen abzuleiten. Verbindungslinien lassen sich eher über menschliche Erfahrungen herstellen, die sich in den biblischen Texten niedergeschlagen haben und die sich zum Teil in zeitgenössischen Erfahrungen fortsetzen. Im Hintergrund der alttestamentlichen Texte stehen Erfahrungen, die vor mehr als 2000 Jahren gemacht wurden. Manche sind existentielle Grunderfahrungen, andere haben sich im Lauf der Jahrhunderte auf vielfältige Weise verändert. Obwohl sie in einem ganz anderen Kontext entstanden sind und ganz andere Lebensbedingungen widerspiegeln, liegen in diesen Texten Potentiale, die sowohl für theologische Überlegungen als auch in einem säkularen Umfeld noch nicht ausreichend erschöpft sind. Auch wenn der historische Abstand zwischen den alttestamentlichen Texten im Kontext des Alten Vorderen Orients und bioethischen Diskussionen in Mitteleuropa

am Beginn des 21. Jahrhunderts nicht oft genug betont werden kann, lohnt es, die alten biblischen Texte immer wieder neu zu lesen. Die Hebräische Bibel hat eine Sprechweise über den Lebensbeginn bewahrt, die in ihrer Mehrdimensionalität auch für gegenwärtige Diskussionen eine Bereicherung sein kann.

2. Die Mehrdimensionalität alttestamentlicher Vorstellungen vom Lebensbeginn

Ein grundlegendes Charakteristikum alttestamentlicher Anthropologie ist die Mehrdimensionalität und »Ganzheitlichkeit« der Rede vom Menschen: Werden Körperteile genannt, so sind ihre Funktionen mitgemeint: Die körperliche, die personale, die soziale und die transzendente Dimension sind eng miteinander verbunden.⁹ Dies gilt nicht nur für das alttestamentliche Menschenbild allgemein, sondern auch für den Themenkreis Fruchtbarkeit und Geburt.¹⁰

So wird z.B. die hebräische Wurzel *rh̄m* sowohl für die Gebärmutter (*raḥ̄am*) der Frau als auch für menschliches und göttliches Erbarmen (*rāḥamîm*) verwendet: Die Gebärmutter bzw. der Mutterleib ist ein Körperteil, dem Segen und Fruchtbarkeit zugeordnet sind (Gen 49,25). Die Rede vom Erbarmen des Gottes Israels zieht sich wie ein roter Faden durch die Hebräische Bibel, z.B. in Ps 116,5: *Gnädig ist JHWH und gerecht, und unser Gott ist barmherzig (m^eraḥem)*. Auch wenn die Etymologie nicht ganz eindeutig ist, ist im Gleichklang der Konsonantenfolge der Zusammenhang zwischen dem erbarmungsvollen Wirken Gottes, elterlich einfühlsamen Handlungsweisen und der weiblichen Gebärmutter erkennbar.¹¹ Der Mutterleib ist also – neben vielen anderen – ein konkreter Wirkungsort göttlichen Erbarmens. Die Bezeichnung *raḥ̄am* für die Gebärmutter weckt andere Assoziationen als ein rein medizinischer Terminus wie Uterus. Sie wird nicht nur als anatomisch beschreibbarer Teil des weiblichen Körpers sichtbar, sondern gleichzeitig in ihren personalen, sozialen und transzendentalen Bezügen. Für ethische Diskussionen heute liegt in dieser Redeweise ein Potential für einen respektvollen Umgang mit dem Uterus.¹²

Diese Mehrdimensionalität kann dazu anregen, Fragen nach dem Beginn des Lebens und dem Status des Embryos nicht auf ihre körperlich-biologische Dimension zu reduzieren.¹³ Die Beziehungsdimension ist ein möglicher Anknüpfungspunkt von alttestamentlichen Texten zu heutigen theologisch-bioethischen Diskussionen: »Es entspricht [...] der biblischen Tradition [...], den Menschen als ein geschichtliches Wesen zu betrachten, dessen Dasein und Personsein dadurch charakterisiert ist, dass es eine Geschichte hat, zu der auch die früheste Entwicklungsphase gehört. [...] Personsein ist ein Beziehungsbegriff.«¹⁴ Im Alten Testament wird nicht nach dem Status des Embryos an sich gefragt. Er ist immer eingebunden in sein personales, soziales und transzendentes Umfeld. Der Mensch versteht sich selbst und seine pränatalen Ursprünge nicht isoliert, sondern eingebunden in eine Folge von Generationen. Genealogisches Denken ist für alttestamentliche Anthropologie zentral.¹⁵ Der umfassende Blick auf den Lebensbeginn wird z.B. auch darin deutlich, dass das Wortfeld *yld* in unterschiedlichen Formen ein weites Bedeutungsspektrum abdeckt: vom *Zeugen* über das *Gebären*, die *Geburtshilfe* einer Hebamme, das *Geboren-Werden* bis hin zum Ergebnis des ganzen Prozesses, das *Kind*.¹⁶ Das Verbum *yld* tritt v.a. in den *Toledot* gehäuft auf. *Toledot* sind Genealogien, Gebä- 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.¹⁷ Dieses Geborensein des Menschen in ein Netz von Bezügen wird in alttestamentlichen Texten auf vielfältige Weise beschrieben und reflektiert. Die »Geburtlichkeit« des Menschen umfasst sein Eingebundensein in eine Generationenfolge und damit seine Geschichtlichkeit.¹⁸

3. Die Unbestimmtheit des Lebensanfangs

Eine poetische Verarbeitung der Mehrdimensionalität und Unbestimmtheit des Lebensanfangs findet sich z.B. in Ps 139,13–16.¹⁹ In diesem Gebet erinnert das betende Ich sich selbst und Gott an seine Entstehung im Mutterleib und damit an das vorgeburtliche Leben. Eine Lebensphase, die sich bewusster Erinnerung entzieht, wird so Inhalt eines staunenden Gebets:

*13 Denn du hast meine Nieren gebildet (qnh),
du hast mich im Bauch meiner Mutter gewoben (skk).
14 Ich danke dir, dass ich erschreckend wunderbar geworden bin.
Wunderbar sind deine Werke, und ich weiß das genau.
15 Mein Gebein war nicht verborgen vor dir, als ich im Geheimen gemacht wurde ('śh),
als ich buntgewirkt wurde (rqm) in den Tiefen der Erde.
16a Mein Knäuel (glm) haben deine Augen gesehen.*

Stellt man die Frage nach dem Status des Ungeborenen an diesen Text, so findet sich in Ps 139,16a *gālēm* als Bezeichnung für den Embryo oder Fötus. *Gālēm* als Substantiv kommt im gesamten Alten Testament nur hier vor: An der einzigen Stelle, wo die Wurzel *glm* als Verbum verwendet wird (2 Kön 2,8), geht es um das *Zusammenwickeln* eines Mantels. Diese Parallele und die Vorstellung, dass nach Ps 139,13–15 Gott den Menschen im Mutterleib webt (*skk*) und wirkt (*rqm*), weisen darauf hin, dass *gālēm* dem Bereich der Textilmetaphorik zuzuordnen ist und ein Gebilde aus Fäden, ein *Knäuel*, einen *Urstoff* oder *Rohstoff* meint. Der entstehende Mensch ist also gewissermaßen ein Kunstwerk, ein buntes Gewebe, das von Gott aus einem unbearbeiteten Knäuel hergestellt wird.²⁰ Dieser bildliche Ausdruck unterscheidet nicht zwischen Embryo und Fötus, sondern verwendet einen Begriff, der sich auf die gesamte Periode einer Schwangerschaft beziehen kann. Dass der Embryo als Knäuel vorgestellt wird, hat natürlich mit moderner Biologie nichts zu tun. Aber die »Fäden«, aus denen der Embryo gewoben ist, lassen unterschiedliche Bilder assoziieren: etwas Buntes, Vielfältiges, aus verschiedenen Bestandteilen, vielleicht Elementen der Vorfahren Zusammengesetztes. Durch die griechische und die lateinische Übersetzung kommt die Vorstellung vom *Unbearbeiteten*, *Ungeformten* bzw. *Uvollendeten* hinzu.²¹ In jedem Fall wird der Lebensanfang nicht als eindeutig festzulegender Zeitpunkt verstanden, sondern als Prozess der zunehmenden Strukturierung. Schon der embryonale Zustand des Menschen enthält ein Ich.²² Dieses Ich versteht sich aber nicht autonom, sondern von Anfang an in Beziehung zu anderen und zu Gott.²³ Durch göttliches Wirken – im wörtlichen Sinn: Weben – wird im Mutterleib auf wunderbare Weise das Individuum, die Person gebildet.²⁴ Die Gottesbeziehung beginnt bereits im Mutterleib, ist rund um die Geburt wahrnehmbar und geht danach weiter (vgl. Ps 22,10–11).

Die Verborgenheit des pränatalen Lebens wird in Ps 139,13–16 auf vielfältige Weise ausgedrückt: *im Mutterleib, verborgen (kḥd), im Geheimen (str) und in den Tiefen der Erde*. Auch wenn das vorgeburtliche Leben vor den Menschen verborgen ist, ist es dies vor Gott nicht. Aus der Rede vom Verborgensein des vorgeburtlichen Lebens lässt sich seine Schutzbedürftigkeit ableiten. Der Mutterleib ist ein Ort des Schutzes und der Geborgenheit. Der Beginn des menschlichen Lebens lässt sich nach Ps 139,13–16 also nicht an einem einzelnen, konkreten Punkt festmachen, sondern menschliches Leben entsteht schrittweise und im Verborgenem.

Das Gewobenwerden im Verborgenem, wie es in diesem Psalm beschrieben wird, ist auch heute noch eine nachvollziehbare Vorstellung. Trotz aller medizinischen Erforschung der Entstehung des Lebens ist diese bildliche Redeweise geeignet, die Mischung aus Unverständlichem, Tabu und Schutz zu beschreiben, die den Lebensanfang umgibt. Die ersten entscheidenden Wochen zwischen Leben und Tod liegen im Dunkeln, die Entscheidung darüber liegt nur zum Teil in menschlicher Hand. Diese Erfahrung wird im Psalm in poetische Sprache gekleidet. Die Rede von der Verborgenheit stellt einen Gegenpol zu unserem von Ultraschall-Diagnostik geprägten Blick auf eine Schwangerschaft dar. Eine theologische Redeweise von Staunen und Dankbarkeit über das Wunder des Lebens, wie sie sich in Ps 139,14 ausdrückt, kann existentielle Grunderfahrungen beschreibbar machen. Der genaue Zeitpunkt des Lebensanfangs ist nach Ps 139,13–16 unbestimmbar, aber bestimmt ist der Beginn menschlichen Lebens darin, dass er seine Wurzeln in Gott und somit außerhalb menschlicher Machbarkeit hat. Die Geburt eines Kindes ist ein Ort, wo selbst in einem medizinisch-naturwissenschaftlichen und säkularisierten Umfeld Raum für einen transzendentalen Bezug ist.

Neben dem *gālaem* in Ps 139,16 ist in alttestamentlichen Texten vom Embryo v.a. dann die Rede, wenn er sich nicht vollständig entwickelt, sondern wenn es zu einer Fehlgeburt kommt. Dieser Befund ist in einer Gesellschaft mit hoher perinataler Sterblichkeit nicht verwunderlich. Der zu früh abgehende Embryo oder Fötus kann als »Kind« (*yld*) bezeichnet werden (Ex 21,22). Damit wird die Trennlinie zwischen ungeborenem und geborenem Leben nicht scharf gezogen. Daraus lässt sich ableiten, dass beides als wertvoll angesehen wird.²⁵ Die hebräischen Termini für Fehlgeburt, wie z.B. *nepæl* (Ps 58,9) oder *yôzêt* (Ps 144,14), beschreiben sowohl den Vorgang des Abgangs oder Herauskommens einer Fehlgeburt als auch den abgehenden Fötus selbst. Charakteristikum einer Fehlgeburt ist nach Ps 58,9; Hi 3,16 und Koh 6,3–5, dass sie die Sonne nicht sieht, sondern im Dunkeln bleibt. Ihr wird also gewissermaßen Subjektstatus zugeschrieben. Sie wird nicht aus dem Blickwinkel der Mutter betrachtet, sondern geradezu als eigenständiges Wesen. Dies lässt sich so interpretieren, dass schon vorgeburtliches Leben, das sich dann im Fall einer Fehlgeburt nicht weiter entwickelt, eine gewisse Art von Personenstatus hat. Nach dieser Redeweise ist also auch eine Fehlgeburt in gewissem Sinne ein »jemand«.²⁶ Die Vielfalt der alttestamentlichen Begriffe für Fehlgeburten vermittelt den Eindruck, dass es sich um ein relativ häufiges Phänomen handelt, das ein Element des Alltags ist. Es ist ein Vorgang, der nicht sein soll, und damit das Gegenteil von gesegnetem Leben. Es wird aber nicht nach Ursachen gefragt. Diese lassen sich nur indirekt aus den Texten erschließen: Die Wurzel *škl* (*Beraubung / Kinderlosigkeit / Fehlgeburt*; Ps 35,12) 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 2 Kön 2,19–22 ist schlechtes Wasser ein Grund für Fehlgeburten bei Mensch und Tier. In der altorientalischen Umwelt des Alten

Testaments wird Zauberei als mögliche Ursache genannt.²⁷ Aus der Hebräischen Bibel ist – im Gegensatz zur Umwelt – wenig zu Vorkehrungsmaßnahmen gegen Fehlgeburten zu erfahren.²⁸

Ein Begriff für entstehendes Leben, der nicht die Gefährdung des Lebensanfangs, sondern sein Gelingen im Blick hat, ist *p^eri batæn* (*Leibesfrucht*). Auch wenn dieser Ausdruck in der Verheißungsdimension (z.B. Dtn 7,13) auch vorgeburtliches Leben und damit den Embryo oder Fötus mit umfassen kann, bezeichnet er meistens gelingende Nachkommenschaft, d.h. geborene Kinder (z.B. Ps 127,3). Die Unterscheidung von *Leibesfrucht* für den ungeborenen Fötus im Gegensatz zum geborenen *Kind*²⁹ ist zwar biblisch geprägt, lässt sich so aber nicht direkt aus den alttestamentlichen Texten ableiten. *P^eri batæn* (*Leibesfrucht*) versteht vorgeburtliches und postnatales Leben als Einheit. Der Fokus ist aber auf gelingendes Leben und Nachkommenschaft gerichtet. Im Hintergrund des Begriffes steht der für die Hebräische Bibel und ihre Umwelt charakteristische Zusammenhang der Fruchtbarkeit von Mensch, Pflanzen- und Tierwelt, so z.B. in Dtn 28,4: *Gesegnet sei die Frucht deines Leibes, die Frucht deiner Erde und die Frucht deines Viehs*. Es ist ein in jeder Hinsicht geschlechtsneutraler Begriff: Er umfasst sowohl weibliche als auch männliche Nachkommenschaft, und auch die Eltern, denen sie zugesagt wird oder versagt bleibt, können sowohl Frauen – z.B. Rahel in Gen 30,2 – als auch Männer – z.B. David in Ps 132,11 – sein. Der Begriff umschreibt Nachkommenschaft allgemein mit einem Schwerpunkt auf der Segenszusage.

Der beschriebene Facettenreichtum der hebräischen Begriffe für das Ungeborene lädt dazu ein, die Suche nach exakten Begriffsdefinitionen zu relativieren. Sie stellt eine Bildwelt zur Verfügung, mit der sich die Unbestimmbarkeit des Lebensanfangs auf vielfältige Weise und von unterschiedlichen Erfahrungen her beschreiben lässt. Die Vielfalt der hebräischen Texte lässt sich zur Unterstützung unterschiedlicher Positionen heranziehen. Eine Konsequenz aus der Ganzheitlichkeit der alttestamentlichen Sprache über den Lebensbeginn könnte darin liegen, den Blick von einer Engführung auf medizinisch-technische Möglichkeiten auf die persönlichen, sozialen und transzendentalen Aspekte des Themas zu erweitern. Gerade auch in Diskussionen um den Status des menschlichen Embryos ist diese Mehrdimensionalität einzubeziehen.³⁰ Auch wenn sich manche Fragen – wie z.B. der Status extrakorporaler Embryonen³¹ – in alttestamentlicher Zeit nicht stellen und die Situation heute um ein Vielfaches komplexer geworden ist, kann die biblische Redeweise auch für heute relevant sein. Es geht nicht nur um Fragen der Zellteilung, sondern vom Beginn einer Schwangerschaft an sind die Eltern, v.a. die Mutter, betroffen. Diese mehrdimensionalen personalen, sozialen und transzendentalen Bezüge, die im Hebräischen schon in den Bezeichnungen der Körperteile, die mit Geburt zu tun haben, und in Bezeichnungen für den Embryo implizit enthalten sind, können sowohl naturwissenschaftliche als auch theologische Diskurse bereichern.

4. Segen und Machbarkeit

Fragen rund um den Beginn des menschlichen Lebens bewegen sich sowohl in alttestamentlicher Zeit als auch heute im komplexen Spannungsfeld zwischen dem Geschenkcharakter des Lebens und Vorstellungen medizinischer Machbarkeit, zwischen göttlichem Schöpfungshandeln und menschlicher Verantwortung, zwischen Unverfügbarkeit und Planbarkeit, zwischen

Segen und menschlichen Bemühungen. Auch wenn der Bereich, der göttlichem Wirken zugeschrieben wird, heute sehr klein geworden ist, bleibt bei allen medizinischen Möglichkeiten eine geglückte Schwangerschaft ein unverfügbares Geschenk. Fruchtbarkeit ist auch mit Mitteln moderner Reproduktionstechnologie nicht grenzenlos machbar, das Leben bleibt unverfügbar. Auch wenn der Begriff der Unverfügbarkeit nicht unproblematisch ist,³² bleibt das, was er umschreibt, ein wichtiges Thema: gerade angesichts des Geschenkcharakters des Lebens verantwortungsvoll mit den modernen medizinischen Möglichkeiten umzugehen.

Zu diesem komplexen Spannungsfeld haben die alttestamentlichen Texte etwas zu sagen: nicht definierend oder normativ, sondern erzählend und poetisch. Die biblischen Texte erinnern an das Zusammenspiel von Mensch und Gott rund um die Geburt. Sie erinnern daran, dass sich am Beginn – und gleichermaßen am Ende – des Lebens Vieles der menschlichen Machbarkeit entzieht. Herausforderung der biblischen Texte bleibt, dass gerade das Unverfügbare Segen ist. Die Texte vermitteln eine uneingeschränkt positive Einstellung zu Fruchtbarkeit, die sich z.B. im Segenswunsch *Seid fruchtbar und mehret euch!* (Gen 1,28) ausdrückt.³³ Eine biblisch begründete theologische Redeweise vom Segen und der Unverfügbarkeit des Lebens³⁴ erinnert immer wieder an den Geschenkcharakter des Lebens. Sie kann dazu anregen, Fruchtbarkeit im biologischen Sinn nicht zu überhöhen und aus den Mitteln der modernen Reproduktionstechnologie keinen Fruchtbarkeitskult zu machen. Die Rede von der Unverfügbarkeit des Lebens kann eine entlastende Funktion haben: Sie relativiert die Suche nach Erklärungen und Ursachen, wenn eine Schwangerschaft nicht gelingt. Sie erinnert daran, dass trotz aller menschlichen Verantwortung Unfruchtbarkeit nichts mit Leistung oder Versagen zu tun hat. Die alttestamentlichen Texte laden dazu ein, den Blick von terminologischen Festschreibungen verstärkt auf die betroffenen Menschen mit ihren Erfahrungen zu lenken. Sie zeigen, dass Erfahrungen mit Fruchtbarkeit, Geburt und der Gefährdung des Lebens menschliche Grunderfahrungen sind.

Während Unfruchtbarkeit heute fast ein Tabu ist und ganz in den persönlich-privaten Bereich verlagert wird, wird sie in der Hebräischen Bibel thematisiert. Biblische Texte wie z.B. das Danklied der Hanna (1 Sam 2,1–10) verleihen der Kinderlosigkeit und dem Leiden an ihr gesellschaftliche und religiöse Bedeutung. Mutterschaft wird nicht individualisiert gesehen, sondern umfassend in ihrer sozialen und theologischen Dimension. Ein Impuls aus den Texten der Hebräischen Bibel für einen zeitgenössischen Umgang mit dem Thema kann sein, dass in diesen alten Texten trotz ihres patriarchalen Umfeldes das Leiden an der Kinderlosigkeit nicht aus der Perspektive allgemeiner gesellschaftlicher Normen, sondern aus der Perspektive der betroffenen Frauen geschildert wird. Unfruchtbarkeit wird nicht als medizinischer Befund festgestellt, sondern in konkrete Lebensgeschichten eingebettet.

In der Hanna-Erzählung (1 Sam 1–2) werden die Leiden und Nöte einer lange Zeit kinderlosen Frau in aller Dramatik geschildert. Während Peninna, die zweite Frau ihres Mannes Elkana, Kinder hat, hat Hanna keine. Gott hat ihren Mutterleib verschlossen. Zu den Nöten der Kinderlosigkeit kann auch die Kränkung durch fruchtbare Frauen gehören. So bedrängt die kinderreiche Peninna die lange Zeit unfruchtbare Hanna, reizt sie zum Zorn, kränkt sie (1 Sam 1,6–7). Die Bezeichnung *zārātāh* (*ihre Bedrängerin*)³⁵ für Peninna enthält das ganze Bedeutungsspektrum der Wurzel *zrr*: Die Kinderreiche macht der Kinderlosen das Leben eng, zur Not, zur Qual, zur Bedrängnis. Diese Bedrängnis wird mit derselben Wurzel ausgedrückt wie die Bedrängnis durch Feinde (vgl. z.B. Ps 7,7). Hannas Situation wird ausführlich geschildert: Sie

isst nichts, ihr Herz ist verdrossen / unzufrieden, und ihre *nafeš* (*bedürftige Kehle / Seele / Lebenskraft / sie*) ist bitter. Hanna betet zu Gott und weint laut. Sie beschreibt sich selbst als eine Frau, die schweren Sinnes ist. Ihre Lage ist durch große Unruhe, Zorn, Not und Elend gekennzeichnet (1 Sam 1,7–8.10–11.15–16).

Auch wenn der Kinderwunsch in seiner heutigen, individualisierten Form ein junges Phänomen ist³⁶ und die Motive bei Hanna und in ähnlicher Weise auch bei Rahel (Gen 29,31; 30,1) andere sind als die heutiger Frauen, liegt in der Unbedingtheit, Dringlichkeit und Totalität dieses Wunsches eine Parallele. Der verzweifelte Appell der Rahel an Jakob in Gen 30,1 – *Schaffe mir Kinder! Wenn nicht, dann sterbe ich!* – hat durchaus Parallelen im modernen Wunsch nach Machbarkeit, wie ihn die Möglichkeiten der Reproduktionsmedizin zum Teil suggerieren. Die Erzählungen der Hebräischen Bibel berichten nicht über Motive des Kinderwunsches, sie sind offen für unterschiedliche Deutungen. Das Umfeld der alttestamentlichen Familien- und Sippenorganisation deutet darauf hin, dass es bei Hanna und Rahel in erster Linie um soziale Absicherung in einer patriarchalen Gesellschaft geht. Heute hingegen steht wohl eher die Suche »nach Lebensinhalt und Sinn, nach Nähe und Wärme, nach einer Gegenwelt, die Verankerung und Vertrautheit verheißt,«³⁷ im Vordergrund. Auch wenn der Kontext ein ganz anderer ist, liegt in der unbedingten Sehnsucht, Leben weiterzugeben, und in der Verzweiflung darüber, dass es nicht möglich ist, eine gewisse Parallele. Der verzweifelte Hilferuf wird heute weniger an Gott, sondern eher an die moderne Medizin gerichtet, auf sie werden große Hoffnungen gesetzt. Unfruchtbarkeit wird in der Bibel als reale Bedrückungssituation erfahren, von der nur Gott die Frauen befreien kann. »So mögen die antike Welt der Bibel und die moderne Welt der Biomedizin im Hinblick auf die Mittel und Wege meilenweit von einander entfernt sein. In ihren Grunderfahrungen, Grundbedürfnissen und Grundkonflikten sind sie sich sehr nahe. [...] Den bisweilen unbändigen Kinderwunsch teilen moderne Eltern mit den Erzellern.«³⁸

5. Bibel und Empirie

Welche konkreten Erfahrungen in die biblischen Texte geflossen sind, lässt sich aus heutiger Sicht nicht mehr rekonstruieren. Heutige Erfahrungen sind vielleicht näher, aber auch nicht umfassend in ihrer Komplexität beschreibbar. Diese beiden – sowohl zeitlich als auch räumlich – weit auseinander liegenden Erfahrungsebenen lassen sich also nur in ein fiktives Gespräch miteinander bringen. Kinder zu bekommen ist heute in westlichen Industriestaaten häufig nicht mehr selbstverständlich, sondern Ergebnis individueller Reflexionen, Planungen und Entscheidungen.³⁹ Der Ort, an dem Fruchtbarkeit diskutiert wird, liegt oft dort, wo sie nicht »funktioniert«, wo es Probleme gibt. »Ungewollte Kinderlosigkeit«, »unerfüllter Kinderwunsch« und der Umgang mit modernen Reproduktionstechnologien sind die Themen, wo Unfruchtbarkeit zur Sprache kommt. An diesem Punkt treten Elemente von Irrationalität und Unplanbarkeit in Konflikt mit menschlichen Machbarkeitsvorstellungen, und so kommen manchmal auch religiöse Momente ins Spiel. Die theologische Aufarbeitung dieses komplexen Zusammenhanges steht allerdings noch an den Anfängen.⁴⁰

Auch wenn sich der alttestamentliche Zugang zur »Unverfügbarkeit« des Lebens zunächst grundsätzlich anders darstellt als moderne Vorstellungen von der »Machbarkeit« des Lebens,

zeigen sich doch bei näherem Hinsehen manche Parallelen. Als ein konkretes Beispiel sollen nun – trotz aller Unterschiedlichkeit der jeweiligen Kontexte – Anknüpfungspunkte zwischen alttestamentlichen Texten und einer ethnographischen Studie überlegt werden: *Hadolt / Lengauer*⁴¹ erhoben in einer Longitudinalstudie den Umgang von ungewollt kinderlosen Paaren mit neuen Reproduktionstechnologien. Sie begleiteten acht Paare über einen Zeitraum von 18 Monaten (2000–2002) an einer IVF-Klinik in Wien. Erhebungsmethoden waren teilnehmende Beobachtung, ein standardisierter Fragebogen und problemzentrierte Interviews.

Hadolt / Lengauer arbeiteten z.B. in ihrer Studie heraus, dass weder »KinderwunschpatientInnen« noch das medizinische Personal in klinischen Interaktionen Begriffe wie Unfruchtbarkeit, Infertilität oder Sterilität verwenden. Stattdessen werden Umschreibungen gebraucht wie »es funktioniert nicht«, »es klappt bei uns nicht« oder »wir können keine Kinder bekommen.«⁴² Auch in den biblischen Texten findet sich eine Reihe von ähnlichen narrativen Umschreibungen: *sie hatte kein Kind* (Gen 11,30; in Bezug auf Sara), *Hanna hatte keine Kinder* (1 Sam 1,2), *sie gebar nicht / sie hatte nicht geboren* (Ri 13,2; in Bezug auf die Frau des Manoach). Ein entscheidender Unterschied liegt allerdings darin, dass im Alten Testament häufig Gott als Verursacher genannt wird: *JHWH hat/te ihren Mutterleib verschlossen* (1 Sam 1,4), *JHWH hat mich aufgehalten zu gebären* (Gen 16,2).

Die Begrifflichkeit der biblisch-hebräischen Sprache und die damit verbundenen Vorstellungen und Bilder sind andere als im Deutschen oder Englischen: »Unfruchtbarkeit« oder »Infertilität« sind medizinische Termini, die einen Status festschreiben: »Als infertil gelten Frauen dann, wenn eine Schwangerschaft in einem Abort endet, und Männer, wenn sie zeugungsunfähig sind. Von Sterilität wird dann gesprochen, wenn trotz regelmäßigen unverhüteten Geschlechtsverkehrs innerhalb eines Jahres keine Schwangerschaft eingetreten ist.«⁴³ Auch »infertility« hat eine stark medizinische Konnotation.⁴⁴ »Ungewollte Kinderlosigkeit« beschreibt die Konsequenz, hinter der ganz unterschiedliche Ursachen stehen können. »Ungewollte Kinderlosigkeit« ist ein in der sozialwissenschaftlichen und teilweise populär-medizinischen Literatur gebräuchlicher Begriff. Er ist umfassender, indem er nicht nur medizinische Faktoren einbezieht. Keiner dieser Termini ist unproblematisch. Alle diese Begriffe sind Verneinungen eines als positiv bewerteten Zustandes.

Im biblischen Hebräisch gibt es eine Reihe von Ausdrücken für *unfruchtbar*, die nicht das Nicht-Sein von Schwangerschaft oder Geburt beschreiben, sondern diesen Zustand mit einem eigenen Terminus bezeichnen, wie z.B. *'āqar* (*entwurzelt*; Ps 113,9), *'arîrî* (*einsam / kinderlos / entblößt*; Gen 15,2) oder *'umlāl* (*verwelkt*; 1 Sam 2,5). Diese Beschreibungen lassen ganz unterschiedliche Bildwelten anklingen. Mit den Sprachbildern lassen sich persönliche, soziale und transzendente Erfahrungen auf umfassendere als auf eine rein medizinisch-technische Weise beschreiben. Unfruchtbarkeit wird nicht nur Frauen, sondern auch Männern zugeschrieben. In Dtn 7,14 sagt Gott dem Volk Israel zu: *Gesegnet wirst du sein vor allen Völkern, nicht wird bei dir ein Unfruchtbarer ('āqar) noch eine Unfruchtbare ('aqarāh) sein, auch nicht bei deinem Vieh.*

Während keiner der heute üblichen Begriffe für das Phänomen der »ungewollten Kinderlosigkeit« die Zeitdimension mitbedenkt,⁴⁵ tun biblische Begriffe dies durchaus: Die Redeweise vom *Verschließen (qz) des Erbarmens* (Ps 77,10) oder dem *Zurückhalten ('zr) der Gebärmutter* durch Gott beinhaltet, dass Kinderlosigkeit eine vorübergehende Phase sein kann. Jüngere sozialwissenschaftliche Studien reflektieren die temporale Ebene mit und unterscheiden zwischen

zeitweiliger und dauerhafter ungewollter Kinderlosigkeit.⁴⁶ In den alttestamentlichen Texten ist beides zu finden: sowohl die zeitweilige Kinderlosigkeit, v.a. bei den Erzmüttern, aber auch bei Abraham (Gen 15,2) und Abimelech (Gen 20,17), als auch der Blick auf ein Leben, das zur Gänze kinderlos bleibt. Letzteres wird dezidiert nur bei Michal erzählt (2 Sam 6,23). Aus der Dringlichkeit von Rahels Kinderwunsch (Gen 30,1) lässt sich ablesen, dass aus der Perspektive der einzelnen Frauen jeweils nicht abzusehen ist, ob es sich um zeitweilige oder lebenslange Unfruchtbarkeit handelt. Ein Anknüpfungspunkt zwischen der Situation von Rahel und Jakob und der heutigen Paare liegt darüber hinaus in der unterschiedlichen existentiellen Betroffenheit vom Kinderwunsch. So wie Rahel von diesem Wunsch viel stärker betroffen ist, lassen sich auch heute geschlechtsspezifische Unterschiede in der Stärke und Brisanz des Kinderwunsches beobachten.⁴⁷ Allerdings dürfen diese Beobachtungen nicht zu stereotypen Festschreibungen führen, da sie von Paar zu Paar variieren. Im Zusammenhang mit dem heute in westlichen Industriestaaten weit verbreiteten hohen Gebäralter der Frauen und der Rede von der »biologischen Uhr«⁴⁸ sind die biblischen Erzählungen, in denen Frauen wie Sara und Hanna nach langem Warten Kinder bekommen, Hoffnungssignale.

Die biblische Sichtweise der Unbestimmtheit des Lebensbeginns entspricht der Erfahrung von Frauen am Beginn einer Schwangerschaft eher als die Festlegung eines medizinisch genau festzustellenden Zeitpunktes. So zeigen Befragungen von Menschen, die versuchen, durch neue Reproduktionstechnologien ein Kind zu bekommen, dass es durchaus die Erfahrung gibt, »ein bisschen schwanger« zu sein.⁴⁹ Der Ausdruck »Kinder-Machen« geht von einer grundsätzlichen Machbarkeit von Fruchtbarkeit aus, die in den Texten der Hebräischen Bibel so nicht im Blick ist. Hier ist das Scheitern mitbedacht. Im Alten Testament gilt Gott sowohl als Verursacher von Kinderlosigkeit als auch als der, der sie beenden kann. Heute dagegen wird der Reproduktionsmedizin diese Rolle zugeschrieben. Dennoch zeigt genaueres Hinsehen, dass sich nur die Grenzen verschoben haben. Auch medizinische Methoden haben ihre Grenzen. Sowohl Betroffene als auch Ärzte konstatieren hier einen »[...] Bereich, der außerhalb der medizin-technologischen Machbarkeit liegt – sei dies nun der Bereich der Natur, des Glücks, des Schicksals oder einer göttlichen Instanz.«⁵⁰ Die »[...] Grenze zwischen der ›Macht‹ der Ärzte und dem ›Willen‹ einer göttlichen Instanz, an der alles menschliche Machen endet,«⁵¹ hat sich heute im Vergleich zu biblischen Zeiten weit verschoben. Dennoch bleibt ein Bereich der Unverfügbarkeit, für die heute unterschiedliche Erklärungen gesucht werden, während diese in den biblischen Texten eindeutig Gott zugeschrieben wird.

Aufgrund der gesellschaftlichen Rahmenbedingungen, einer viel höheren Kindersterblichkeit etc., ist in biblischer Zeit die Gefährdung von Mutter und Kind während der Schwangerschaft und Geburt immer präsent. Diese Ambivalenz, die sowohl das Scheitern als auch das Gelingen im Blick hat, ist bei Versuchen des »Kinder-Machens«, durch die Anwendung von Reproduktionsmedizin schwanger zu werden, stärker im Blick als bei »natürlichen« Schwangerschaften: »menschliche Reproduktion tritt als tendenziell ineffektiver Bereich in Erscheinung. Anders ausgedrückt birgt die Möglichkeit der medizinisch unterstützten Reproduktion auch das Potential, auch das ›natürliche Kinder-Kriegen‹ in neuer Weise sichtbar zu machen und als ebenso potentiell ineffektives Unternehmen und als Stufenmodell zu entwerfen.«⁵²

Die Stärke der Studie von *Hadolt / Lengauer* liegt darin, dass die Autoren Paare untersuchen, nicht nur Frauen, dass sie die Zeitdimension mit einbeziehen und differenziert empirische Daten

erheben und deuten. Problematisch ist aus theologischer Sicht, dass das »Kinder-Machen« grundsätzlich positiv bewertet und in keiner Weise hinterfragt wird.

6. Strategien im Umgang mit Kinderlosigkeit

Die biblischen Texte kennen die beschriebene Dialektik zwischen unveränderlichen Gegebenheiten und menschlicher Initiative: Einerseits sehen Menschen die Ursachen von Unfruchtbarkeit im Bereich göttlicher Verantwortung, andererseits versuchen sie selbst, ihre Kinderlosigkeit zu beenden. Viele biblische Geschichten kreisen »um *ein* Thema: den unerfüllten Kinderwunsch. Ihn doch noch zu erfüllen, werden alle Register gezogen, listige und schmerzhaft, natürliche und übernatürliche.«⁵³ So werden vielfältige Strategien im Umgang mit Kinderlosigkeit entwickelt.⁵⁴

Der naheliegende erste Schritt ist das Gebet. Ein solches Gebet zu Gott um Beendigung der Kinderlosigkeit ist das Gebet des Isaak in Gen 25,21. Auffallend ist, dass es in den Psalmen kein explizites Gebet um Fruchtbarkeit gibt. Ein weitergehender Schritt ist das Gelübde, das Kind Gott zu weihen (vgl. Hanna in 1 Sam 1,11; Lemuëls Mutter in Prov 3,21).

Ein Versuch, mit menschlichen Mitteln zu Nachkommenschaft zu gelangen, ist eine Art Leihmutterchaft, wie sie schon in der Frühzeit Israels bekannt ist und im Alten Vorderen Orient gängige Praxis gewesen sein dürfte: Eine kinderlose Frau schickt ihren Mann zu ihrer eigenen Magd. Diese gebärt auf den Knien der Hauptfrau. Die Kinder gelten als legitime Nachkommen des Paares.⁵⁵ Die biblischen Erzählungen (vgl. z.B. Gen 16 und 21)⁵⁶ zeigen allerdings, dass dieser Ausweg aus der Kinderlosigkeit in der Praxis nicht ohne Probleme funktionierte. Wirkungsvoll ist letztendlich nur das göttliche Eingreifen. Der »Gebärwettstreit« zwischen Rahel und Lea (Gen 29,31–30,25), durch den das Volk Israel entsteht, macht deutlich, dass Nachwuchs ein essentielles Interesse von Frauen, aber genauso auch von Männern ist. Diese Form der Leihmutterchaft dürfte nur für verhältnismäßig wohlhabende Frauen gegolten haben, die sich eine Magd leisten konnten.⁵⁷ In den biblischen Erzählungen schlagen sich die Spannungen zwischen der theoretischen Möglichkeit einer Leihmutterchaft und den damit verbundenen emotionalen Problemen wie Eifersucht und Neid nieder. Die *dûdā'im* (*Alraunen*) in Gen 30,14–18 deuten darauf hin, dass auch Methoden der Pflanzenheilkunde probiert wurden, um Unfruchtbarkeit zu heilen.⁵⁸

Eine weitere Möglichkeit war die Adoption. Im Alten Testament ist allerdings in Gesetzestexten nichts darüber zu erfahren. In narrativen Texten ist – neben einigen potentiellen Andeutungen – nur Ester (Est 2,7) ein eindeutiges Beispiel für diese in der altorientalischen Umwelt durchaus übliche Praxis.⁵⁹ Allerdings geht aus Est 2,8 nur hervor, dass Ester keine Eltern hat und deshalb von ihrem Onkel oder Cousin Mordechai adoptiert wird. Ob er dies aus der Not eigener Kinderlosigkeit tut oder darüber hinaus noch eigene Kinder hat, die für die Erzählung irrelevant sind, wird nicht erwähnt.

Trotz der allgemein hohen Bewertung von Fruchtbarkeit in der Hebräischen Bibel gibt es auch Konzepte von Frauenleben unabhängig von Kindern: Bei Frauen mit wichtigen gesellschaftlichen und religiösen Aufgaben wie z.B. Mirjam (Ex 15,20), der Richterin Debora und der Retterin Jaël (Jdc 4–5) oder der Prophetin Hulda (2 Kön 22,14–20) wird nicht berichtet, ob

sie Kinder haben oder nicht. Es ist irrelevant, sie werden wegen ihres Amtes genannt und nicht wegen ihres etwaigen – entweder selbstverständlich zugrundegelegten oder nicht vorhandenen – Mutterseins.

Gelegentlich finden sich v.a. in späteren Texten der Hebräischen Bibel Perspektiven der Anerkennung eines kinderlosen Lebens. In – exilisch-nachexilischen – prophetischen Texten begegnet die Tendenz, dass angesichts von bevorstehendem Unheil Kinderlosigkeit das erstrebenswertere Schicksal sein kann. Z.B. nach Jes 56,3–5 gibt Gott den »Eunuchen«, die sich an seine Gebote halten, Raum in seinem Haus. Kinderlose erhalten trotz ihrer bleibenden Kinderlosigkeit göttlichen Segen. Der Prophet Jeremia vermeidet während seiner prophetischen Wirksamkeit Ehe und Fortpflanzung, weil er um den kommenden Untergang weiß. Der Zustand seiner Kinderlosigkeit ist gesegnet, ist geradezu Auftrag Gottes (Jer 16,1–4.9). In Gebetssprache kann die Akzeptanz eines kinderlosen Lebens angedeutet werden (Ps 113,9): Nicht nur die Beendigung von Kinderlosigkeit ist ein biblisches Hoffnungszeichen, sondern auch die Möglichkeit, dass Kinderlosigkeit einen Raum hat.⁶⁰ Auch in späten, apokryphen Texten des Alten Testaments zeigen sich Tendenzen, den hohen Stellenwert von Fruchtbarkeit abzuschwächen (z.B. Weish 3,13–4,6).⁶¹

Die Texte der Hebräischen Bibel sind somit ambivalent: Sie spiegeln einerseits eine patriarchale Gesellschaft wider, in der Frauen ihre Anerkennung durch die Geburt von Kindern, v.a. Söhnen, bekommen. Andererseits erzählen sie aber auch von Gegenbewegungen. Sie zeigen ein mehrdeutiges Gottesbild: Einerseits ist es Gott, der für Kinderlosigkeit und Fruchtbarkeit verantwortlich ist, und andererseits steht er auf der Seite der Ausgegrenzten und kehrt die herrschenden Verhältnisse um.

7. Schlussfolgerungen

Werfen wir einen abschließenden Blick auf Redeweisen vom Lebensbeginn in der Hebräischen Bibel, so zeigt sich ein äußerst vielfältiges Bild. Trotz der insgesamt großen Bedeutung von Fortpflanzung werden Schattenseiten, Fehlgeburten, unerfüllte Kinderwünsche und Ambivalenzen nicht ausgeblendet, sondern sie sind Bestandteil des Redens über Geburt und pränatales Leben. Während gegenwärtige medizinische Angebote die Machbarkeit von Kindern suggerieren und teilweise auch erreichen, haben die biblischen Texte – zweifellos durch eine gänzlich andere Situation größerer Mortalitätsraten rund um die Geburt – immer auch die Gefährdung von Mutter, Fötus und Kind im Blick. Die Gefährdung und die Möglichkeit des Nicht-Gelingens werden in diesen Texten – z.B. in unterschiedlichen Termini für Fehlgeburten – präsent gehalten. Fruchtbarkeit und Geburt sind nicht nur im Alten Testament, sondern auch heute noch Bereiche, in denen religiöse Momente zur Sprache kommen. Die Hebräische Bibel stellt dazu eine facettenreiche Bildersprache zur Verfügung.

Die biblischen Texte sind immer wieder Herausforderung für unseren Umgang mit Fragen rund um den Lebensbeginn. Sie erinnern an die bleibende Unverfügbarkeit und den Geschenkcharakter des Lebens. Sie tabuisieren Unfruchtbarkeit nicht, sondern bringen Erfahrungen mit ihr in Erzählungen und Gebeten von konkreten Frauen und Männern zur Sprache. Kinderlosigkeit wird mehrdimensional in ihren körperlichen, persönlichen, sozialen und religiösen Aspek-

ten gesehen. Hier stellen die biblischen Texte ein Potential zur Verfügung, das noch stärker genutzt werden könnte: Das Leiden an der Kinderlosigkeit wird nicht theoretisch abgehandelt, sondern aus der Perspektive konkreter Frauen wie Rahel oder Hanna in Beziehung zu ihrem sozialen Umfeld erzählt. Wenn in den biblischen Texten Gott als Verursacher von Unfruchtbarkeit gesehen wird, in theologischen Aussagen die Unverfügbarkeit des Lebens betont wird, so bleibt bei ungewollt Kinderlosen häufig der Eindruck, dass ihnen dieses Geschenk versagt bleibt.⁶² Ein differenzierter Blick auf die Texte zeigt, dass dieses Gesamtbild unterschiedliche Facetten enthält. Sie zeigen ein umfassendes Gottesbild, in dem auch Platz für ein kinderlos bleibendes Leben ist. Menschenwürde und körperliche Integrität von Männern und Frauen sind wichtige Elemente biblischer Anthropologie, die in bioethischen Diskussionen noch stärker betont werden können. Dem Unverfügbaren trotz aller menschlichen Möglichkeiten Macht zu geben, kann von gesellschaftlichem Druck entlasten. Die biblischen Texte laden dazu ein, bei allem verantwortungsvollen Umgang mit medizinischen Möglichkeiten die Begrenztheit des menschlichen Lebens zu akzeptieren.

Ao. Univ.-Prof. Dr. Marianne Grohmann
Institut für Alttestamentliche Wissenschaft und Biblische Archäologie
Evang.-Theol. Fakultät
Universität Wien
Schenkenstr. 8–10
A-1010 Wien
marianne.grohmann@univie.ac.at

Abstract

The Hebrew Bible provides a rich language and manifold images of describing the beginning of life. It does not determine the status of the embryo in a technical way, but reflects general human experiences with the indeterminacy of prenatal life. Its attitude towards the beginning of life is always multi-dimensional, combining physical, personal, social and transcendental perspectives. The tension between theological explanations and human responsibility is reflected both in the Hebrew Bible and in modern bioethical discussions. Although texts like 1 Sam 1–2 and Ps 139,13–16 were written in a completely different context, their way of speaking about this tension shows parallels with current themes.

Anmerkungen

1. Vgl. z.B. den Schwerpunkt ethischer Fragen rund um Lebensbeginn und -ende in Heft 1 der ZEE 52/2008; epd-Dokumentation 7/2008 zum Thema Stammzellforschung; *Reiner Anselm / Ulrich H.J. Körtner* (Hg.), *Streitfall Biomedizin. Urteilsfindung in christlicher Verantwortung*, Göttingen 2003.
2. Vgl. z.B. den Katholischen Erwachsenen-Katechismus der Deutschen Bischofskonferenz, Freiburg / Wien 1995, 375–377. Auch jüngere Stellungnahmen der Deutschen Bischofskonferenz gehen in diese Richtung.
3. So der Rat der EKD: vgl. epd-Dokumentationen 4/2002 und 9/2002.
4. Vgl. z.B. die Stellungnahme evangelischer Ethiker zur Debatte um die Embryonenforschung: *Starre Fronten überwinden*, in der FAZ vom 23.1.2002, abgedruckt in: *Anselm / Körtner* (wie Anm. 1), 197–208; *Ulrich H.J. Körtner / Michael Bünker*, *Denkschrift der Evangelischen Kirche in Österreich: Verantwortung für das Leben. Eine evangelische Denkschrift zu Fragen der Biomedizin*, in: epd-Dokumentation 4/2002, 34–59; http://www.evangel.at/fileadmin/evangel.at/doc_reden/verantwortung.pdf.

5. Auf die Komplexität dieser unterschiedlichen Entwicklungen weist *Peter Wick*, Nicht ein Gott der Toten, sondern der Lebenden. Bemerkungen eines Neutestamentlers zur bioethischen Diskussion in der jüdischen und in der christlichen Kultur, in: *GILern* 19/2004, 125–132, hin.
6. Eine Darstellung jüdischer Positionen zu den komplexen ethischen Fragen rund um den Lebensbeginn findet sich z.B. bei *Fred Rosner*, *Biomedical Ethics and Jewish Law*, Hoboken, NJ 2001, 109–220; vgl. *Yves Nordmann*, Zwischen Leben und Tod. Aspekte der jüdischen Medizinethik, Bern et al. 2000.
7. Vgl. *Ulrich H.J. Körtner*, »Lasset uns Menschen machen«. Christliche Anthropologie im biotechnologischen Zeitalter, München 2005, 107.
8. So bezeichnet z.B. *Manfred Oeming*, Bioethische Probleme des Klonens in alttestamentlicher und jüdischer Perspektive, in: *GILern* 19/2004, 109–117, das Alte Testament allgemein als »Motor des medizinisch-wissenschaftlichen Fortschritts« (ebd., 114) und leitet daraus mithilfe einzelner Elemente jüdischer Bibelexegese eine Befürwortung des Klonens ab.
9. Vgl. *Hans Walter Wolff*, Anthropologie des Alten Testaments, Gütersloh [?]2002; *Bernad Janowski*, Konfliktgespräche mit Gott. Eine Anthropologie der Psalmen, Neukirchen-Vluyn, ²2006, 1–13.44; *Dörte Bester*, Körperbilder in den Psalmen. Studien zu Psalm 22 und verwandten Texten (FAT II/24), Tübingen 2007, 264–269.
10. Vgl. *Helmut Utzschneider*, Der Beginn des Lebens. Die gegenwärtige Diskussion um die Bioethik und das Alte Testament, in: *ZEE* 46/2002, 135–143; 139–140; *Marianne Grohmann*, Fruchtbarkeit und Geburt in den Psalmen (FAT 53), Tübingen 2007, 48–49.117.316.
11. Vgl. zu diesem komplexen Zusammenhang ausführlicher Grohmann (wie Anm. 10), 120–131.
12. Vgl. *Silvia Schroer / Thomas Staubli*, Die Körpersymbolik der Bibel, Gütersloh ²2005, 66.
13. Zunehmenden Biologismus in kirchlichen und theologischen Texten kritisiert z.B. *Johannes Fischer*, Menschenwürde und Anerkennung. Zur Verwendung des Menschenwürdebegriffs in der Debatte über den Status des vorgeburtlichen Lebens, in: *ZEE* 51/2007, 24–39: 27. Eine Reduktion auf den Status des isolierten, personalisierten Embryo kritisiert auch feministisch-theologische Bioethik: vgl. *Eva Pelkner*, Gott, Gene, Gebärmütter. Anthropologie und Frauenbild in der evangelischen Ethik zur Fortpflanzungsmedizin, Gütersloh 2001, 264.
14. Körtner / Bünker (wie Anm. 4), 47; vgl. *Karin Ulrich-Eschemann*, Mensch werden in einer Beziehung und in einer Geschichte. Gängige bioethische Diskussionen und das Nachdenken über das gute Leben, in: Michaela Moser / Ina Praetorius (Hg.), *Welt gestalten im ausgehenden Patriarchat*, Königstein / Taunus 2003, 167–175: 170.
15. Vgl. *Thomas Hieke*, Die Genealogien der Genesis (HBS 39), Freiburg i.Br. et al., 2003.
16. Vgl. HALAT 2/1974, 393–394; *Andreas Kunz*, Die Vorstellung von Zeugung und Schwangerschaft im antiken Israel, in: *ZAW* 111/1999, 561–582; Utzschneider (wie Anm. 10), 136–137; Grohmann (wie Anm. 10), 135–139.
17. Vgl. *Irmtraud Fischer*, Über Lust und Last, Kinder zu haben. Soziale, genealogische und theologische Aspekte in der Literatur Alt-Israels, in: *JBTh* 17/2002, 55–82: 72–73.
18. Vgl. *Hannah Arendt*, *Vita activa oder Vom tätigen Leben*, München ¹²2001; *Hans Saner*, Geburt und Phantasie. Von der natürlichen Dissidenz des Kindes, Basel 1995; *Ulrich H.J. Körtner*, Geburtlichkeit. Theologische Gesichtspunkte einer anthropologischen Grundbestimmung im Kontext medizinischer Fragestellungen, in: *ZEE* 52/2008, 9–22.
19. Ps 139,13–16 ist geradezu zu einem klassischen Referenztext zur Frage nach der Entstehung des Lebens geworden: vgl. Wolff (wie Anm. 9), 146–148; Utzschneider (wie Anm. 10), 138–139; *Christl Maier*, Beziehungsweisen. Körperkonzept und Gottesbild in Ps 139, in: Hedwig-Jahnow-Forschungsprojekt (Hg.), *Körperkonzepte im Ersten Testament. Aspekte einer Feministischen Anthropologie*, Stuttgart et al. 2003, 172–188; Grohmann (wie Anm. 10), 27–50.
20. Vgl. Maier (wie Anm. 19), 180. Anders beurteilen dies *Matthias* und *Heidelore Köckert*, Ungeborenes Leben in Exodus 21,22–25. Wandlungen im Verständnis eines Rechtssatzes, in: Ingolf Hübner et al. (Hg.), *Lebentechnologie und Selbstverständnis. Hintergründe einer aktuellen Debatte (Religion – Staat – Kultur 3)*, Münster 2004, 43–73: 44, die an die zusammengefaltete Gestalt des Embryos vor der Geburt denken.
21. In der jüdischen Wirkungsgeschichte wird aus dem *Golem* dagegen kein formloses, sondern ein menschenähnliches, aus Lehm geformtes Wesen: vgl. *Gershom Sholem*, Art. Golem, in: *Encyclopaedia Judaica*, Jerusalem 1997 (CD-ROM).
22. Vgl. *K. Arvid Tångberg*, Die Bewertung des ungeborenen Lebens im alten Israel und im alten Orient, in: *SJOT* 1/1987, 51–65: 59.
23. Vgl. Bester (wie Anm. 9), 158.
24. Vgl. Utzschneider (wie Anm. 10), 139–140.
25. Vgl. ebd., 140–141; Grohmann (wie Anm. 10), 236.255–257.
26. Anders *Johannes Fischer*, Medizin- und bioethische Perspektiven. Beiträge zur Urteilsbildung im Bereich von Medizin und Biologie, Zürich 2002, 113, der den Embryo als »etwas« bzw. das »Leben eines werdenden Menschen« beschreibt, und erst den geborenen Menschen als »jemand«.
27. Vgl. *Marten Stol*, *Birth in Babylonia and the Bible. Its Mediterranean Setting (Cuneiform Monographs 14)*, Groningen 2000, 27.
28. Zu Fehlgeburt im Alten Testament vgl. ausführlicher Grohmann (wie Anm. 10), 227–271.

29. Diese Unterscheidung schlägt Saner (wie Anm. 18), 67, vor.
30. Vgl. z.B. Körtnner (wie Anm. 7), 109–115.
31. Vgl. *Giovanni Maio* (Hg.), *Der Status des extrakorporalen Embryos. Perspektiven eines interdisziplinären Zugangs* (MPH 9), Stuttgart / Bad Cannstatt 2007.
32. Vgl. *Ulrich H.J. Körtnner*, *Unverfügbarkeit des Lebens? Grundfragen der Bioethik und der medizinischen Ethik*, Neukirchen-Vluyn 2001, 14–17.
33. Zur Wirkungsgeschichte dieses Textes vgl. *Jeremy Cohen*, »Be Fertile and Increase, Fill the Earth and Master It.« The Ancient and Medieval Career of a Biblical Text, Ithaca / London 1989.
34. Vgl. Körtnner / Bünker (wie Anm. 4), 42; Fischer (wie Anm. 13), 27–28.
35. Die Übersetzung mit *Mitfrau / Nebenfrau* (vgl. HALAT 3/1983, 986) ist unsicher und verharmlost die Bedrängnis.
36. Vgl. *Barbara Sichtermann*, Ein Stück neuer Weltlichkeit: der Kinderwunsch, in: *Freibeuter* 5/1980, 37–46; *Lisbeth N. Trallori*, Wunschkinder – Kinderwunsch: Die Inszenierung von Machbarkeit, in: *Gabriele Dorffner / Sonia Horn* (Hg.), *Aller Anfang. Geburt – Birth – Naissance* (Wiener Gespräche zur Sozialgeschichte der Medizin 5), Wien 2004, 131–136.
37. *Elisabeth Beck-Gernsheim*, *Die Kinderfrage. Frauen zwischen Kinderwunsch und Unabhängigkeit*, München 1997, 12.
38. Utzschneider (wie Anm. 10), 136.
39. Vgl. *Yve Stöbel-Richter*, »Wunschkinder«, (Un-)Fruchtbarkeit und neue Reproduktionstechniken. Gesellschaftliche Aspekte des Kinderwunsches – Wandel und Entwicklungen, in: *Dorffner / Horn* (wie Anm. 36), 173–185: 173.
40. Vgl. Pelkner (wie Anm. 13), 72.
41. *Bernhard Hadolt / Monika Lengauer*, *Kinder-Machen: Eine ethnographische Untersuchung zur Handhabung von ungewollter Kinderlosigkeit und den Neuen Reproduktionstechnologien durch betroffene Frauen und Männer in Österreich* (Diss.-Manuskript), Wien 2003; vgl. zum Folgenden Grohmann (wie Anm. 10), 321–331.
42. Vgl. Hadolt / Lengauer (wie Anm. 41), 145.
43. Ebd., 63–64.
44. Vgl. ebd., 386.
45. Vgl. ebd., 63.
46. Vgl. ebd., 65–66.
47. Vgl. ebd., 151–155.
48. Vgl. ebd., 158–160.
49. Vgl. ebd., 308–318.
50. Ebd., 288. In einem ebd. zitierten Interview referiert eine Patientin die Aussage eines Arztes: »Wenn der Herrgott nicht will, dann geht es nicht.«
51. Ebd., 289.
52. Ebd., 318.
53. Utzschneider (wie Anm. 10), 136.
54. Vgl. zum Folgenden Grohmann (wie Anm. 10), 301–305.
55. Ausführlicher zum stellvertretenden Gebären der Sklavin für die Ehefrau vgl. *Irmtraud Fischer*, Die Erzeltern Israels. Feministisch-theologische Studien zu Genesis 12–36 (BZAW 222), Berlin / New York 1994, 97–101.106–107.
56. Zur innerbiblischen Rezeption dieser Erzählung vgl. *Marianne Grohmann*, Die Erzmütter: Sara und Hagar, Rebekka, Rahel, in: *Markus Öhler* (Hg.), *Alttestamentliche Gestalten im Neuen Testament. Beiträge zur Biblischen Theologie*, Darmstadt 1999, 97–116.
57. Vgl. *Hennie J. Marsman*, Women in Ugarit and Israel. Their Social and Religious Position in the Context of the Ancient Near East (OTS 49), Leiden et al. 2003, 207.228–229.
58. Vgl. *Irmtraud Fischer*, Gottesstreiterinnen. Biblische Erzählungen über die Anfänge Israels, Stuttgart et al. 2000, 113–114.
59. Vgl. Marsman (wie Anm. 57), 207.229–230.
60. Zu Ps 113,9 vgl. ausführlicher Grohmann (wie Anm. 10), 272–287.
61. Vgl. Fischer (wie Anm. 17), 55–82.70.
62. Seelsorgerliche Perspektiven auf Kinderlosigkeit, Fehlgeburt und perinatalen Tod werden ausführlich und vielfältig in den beiden Heften der Zeitschrift *Diakonia* reflektiert: *Kinderlos*, *Diakonia* 32/2001 (Heft 4), und *Tod – vor, bei, kurz nach der Geburt*, *Diakonia* 36/2005 (Heft 6).