

Das wissenschaftliche Bibellexikon im Internet

(WiBiLex)

Schwangerschaft

Andreas Kunz-Lübcke

erstellt: Juni 2007

Permanenter Link zum Artikel:
<http://www.bibelwissenschaft.de/stichwort/27449/>



DEUTSCHE
BIBEL
GESELLSCHAFT

Schwangerschaft

Andreas Kunz-Lübcke

1. Einleitung

Über die Ursachen der Schwangerschaft war in Israel ebensoviel und ebenso wenig bekannt wie in seinen Nachbarkulturen. Dass aber Sexualität und Schwangerschaft in einem Kausalitätsverhältnis gesehen worden sind, wird in einer großen Fülle von Belegen deutlich. Den beiden Geschlechtern wird dabei kein gleicher Anteil an der Schwangerschaft zugesprochen. „Adam schlief mit Eva, seiner Frau, und sie wurde schwanger.“ ([Gen 4,1](#)) weist dem Mann den Status des Agens, der Frau dagegen eine rein passive Rolle zu. Dabei ist zunächst zu berücksichtigen, dass die Hebräische Bibel den Gedanken einer gemeinsamen Sexualität kaum kennt. Sexualität wird vielmehr (der Vergleich sei erlaubt) im Sinne einer Einbahnstraße verstanden: Indem ein Mann mit einer Frau schläft, kann oder wird sie schwanger werden.

Dem Mann kommt ein größerer Anteil an der Verursachung der Schwangerschaft zu als der Frau. Die Wurzeln dieser Sichtweise liegen in der Vorstellung, dass mit dem Geschlechtsverkehr der schon fertige Mensch vom Mann in die Frau übergeht und sich in dieser bis zur Geburt entwickelt.

Wo und wie entsteht der kleine Mensch im Körper des Mannes? Die klassische Antike kennt drei Vorstellungswelten: Das Kind entsteht im Mann a) im Hirn bzw. im Rückenmark, b) alle Körperteile haben einen gleichmäßigen Anteil an seiner Herausbildung, c) das Spermium entsteht aus bzw. im Blut des Mannes (vgl. Leitz, 2000b, 133). Dass in Israel die Vorstellung vorherrschte, dass der werdende Mensch im Leib des Mannes entsteht, lässt sich mühelos nachweisen. Als Beispiele sollen die Stellen genügen, die das Kind als *Leibesfrucht* (פרי בטן) *des Mannes* verstehen. So stellt [Dtn 7,13](#) das Zeugen von Nachkommen in einen agrarischen Zusammenhang: „Er (JHWH) wird dich lieben, dich segnen, dich zahlreich machen, ja er wird segnen die Frucht deines Leibes (פרי־בטן) und die Frucht deines Ackers (פרי אדמתך), nämlich dein Getreide, deinen Most, dein Öl, deine jungen Rinder, eine jungen Schafe auf deinem Acker, so, wie er es deinen Vätern geschworen hat, es dir zu geben.“ Nach dieser Stelle gibt es zwei Herde der Reproduktion und Fortpflanzung: Den

Leib (בטן) des Mannes und das Ackerland (אדמה), wobei letzteres die Feldfrüchte hervorbringt und zugleich das Nutzvieh ernährt.

Die Vorstellung, dass die Kinder die „Leibesfrüchte“ des Mannes sind, hält sich auch bei der Betrachtung der erwachsenen Kinder durch. → [Hiob](#) beklagt seine soziale Isolation: „Mein Atmen ist meiner Frau fremd, den *Söhnen meines Leibes* (פרי בטן) stinke ich.“ ([Hi 19,17](#)). Die kontrovers diskutierte Stelle lässt sich m.E. kaum anders deuten, als dass mit den *Söhnen meines Leibes* die leiblichen Söhne (oder die Kinder) Hiobs gemeint sind. Allerdings spricht Hiob im Zusammenhang mit seiner eigenen Geburt in [Hi 3,10](#) (wörtl. „Nicht verschloss sie [sc. die Nacht] die Tore meines Leibes.“) von *seinem Leib*, wobei hier nur die Mutter gemeint sein kann.

2. Zeugende Männer – empfangende Frauen

2.1. Griechenland

Die Vorstellung, dass mit dem Koitus der werdende Mensch vom Mann in die Frau übergeht, lässt sich Griechenland sehr ausgeprägt nachweisen. Die Konzeption der männlichen Zeugungsdominanz rechtfertigt einen gegenüber der Mutter höherwertigen Anspruch des Vaters auf das Kind.

„Nicht ist die Mutter des Erzeugten, ‚Kind‘ genannt, / Erzeugerin – Pflegerin nur des neugesäten Keims. / Es zeugt der Gatte; sie, dem Gast Gastgeberin, / hütet den Spross, falls ihm nicht Schaden wirkt ein Gott. / Für die Behauptung führ ich also den Beweis: / Vater kann werden ohne Mutter man; vor uns / als Zeugin steht die Tochter des Olympiers Zeus, / in keines Mutterschoßes Dunkelheit genährt, / doch solch ein Kind, wie’s keine Göttin je gebar.“ (Aischylos, Die Eumeniden 658-666)

Der Mutter wird eine aktive Beteiligung an der Zeugung des Kindes abgesprochen. Sie ist nicht „der Erzeuger“ (τοκεός) des Fetus, sondern Ernährerin (τροφός) der neu gezeugten Leibesfrucht. Der aktive Vorgang des Zeugens wird allein dem Mann zugeschrieben. Die Mutter beherbergt das Kind wie ein Wirt seinen Gast (*hē d’ haper xenōi xenē*).

Der Vorstellung von der Zeugung liegt eine Pflanzenmetaphorik zugrunde. Die Zeugung eines Menschen wird mit dem Besäen des Feldes verglichen. So, wie das Saatkorn in die Erde eingebracht wird und sich in dieser zur Pflanze entwickelt, so geht mit dem Sperma der künftige Mensch vom Mann in die Frau

über, die diesen dann entwickeln lässt. Diese Vorstellung rechtfertigt zwischen Mutter und Kind lediglich eine biologische Beziehung, jedoch keinen vollwertigen Rechtsanspruch. „Denn der Embryo scheint der Schwangeren ähnlich teilhaftig zu werden wie die Pflanze der Erde.“ (Aristoteles, Politik, 1335b; [Text gr. und lat. Autoren](#)).

Seinen Helden Ödipus lässt Sophokles angesichts der Gewissheit, den Vater getötet und mit der eigenen Mutter zwei Töchter gezeugt zu haben, in eine verzweifelte Klage vor Letzteren ausbrechen:

„Euer Vater schlug den seinen tot / Und pflügte die, die ihn gebar, / in die er selbst gesät ward, / und gewann dann euch / vom selben Schoß, / daraus er selbst entsprossen war.“ (Sophokles, König Ödipus, 1496-1500).

Über die Vorgänge der Befruchtung, der Einlagerung und Entwicklung der Eizelle konnten die Verfasser medizinischer Schriften nur Spekulationen anstellen. Gelegentlich werden auch Vorschläge unterbreitet, wie auf das Geschlecht des gezeugten Kindes Einfluss genommen werden kann.

„Wenn man einen Sohn zeugen möchte, muss man mit der Frau schlafen, wenn der Monatsfluss zum Stillstand kommt bzw. schon zum Stillstand gekommen ist. ... Wenn man eine Tochter zeugen möchte (soll man den Beischlaf vollziehen), wenn der Monatsfluss der Frau besonders reichlich abgeht oder noch im Gang ist. Man soll dabei den rechten Hoden abbinden, soweit man es aushalten kann. Wenn man aber einen Sohn zeugen will, soll man den linken Hoden abbinden.“ (Corpus Hippocraticum, De superfetatione 31)

Am Rande sei hier auf die rabbinische Vorstellung verwiesen, dass auch die Konstellation des Koitus Einfluss auf das Geschlecht nehmen kann. So sei mit der Zeugung eines Mädchens zu rechnen, wenn die Frau ihren Orgasmus nach dem Mann hat, in umgehrter Konstellation entstehe ein Junge (Babylonischer Talmud, Traktat Nidda 31a; [Text Talmud](#)).

Wesentlich differenzierter betrachtet Aristoteles an anderer Stelle den Vorgang der Zeugung. Der Samen des Mannes werde in der Frau nicht zu einem Teil des Embryos, sondern er initiiere die Art und Weise der Entwicklung des Fetus, zu der die Frau gewissermaßen das Material bereitstelle. (Aristoteles, De generatione animalium, 730b). Auch wenn hier (in moderner Perspektive) richtig gesehen ist, dass der männliche Samen die Entstehung und Entwicklung des

Fetus initiiert, so wird wiederum dem Mann das Primat bei der Weitergabe der (wiederum in moderner Perspektive) Erbinformation zugesprochen.

2.2. Ägypten

In Ägypten lässt sich die Vorstellung ebenfalls nachweisen, dass die Schwangerschaft durch das Zeugen der Männer und das Empfangen der Frauen eintritt. Allerdings wird die Rolle des Vaters gegenüber der Mutter nicht in demselben Maß wie in Griechenland aufgewertet.

„Die Leiber schwinden seit der Zeit Gottes. Die Jugend / der Nachwuchs kommt an ihre Stelle. Re zeigt sich am Morgen, während Atum im Westgebirge ruht. Der Mann zeugt, die Frau empfängt. Jede Nase atmet den Lebenshauch.“ (R. Hari, *La tombe thébaine du père divin Neferhotep* [TT 50], Genève 1985, 36-40, Tf. 26, 68a-b, 69a-b und 2. Farbtafel).

Allerdings sind die ägyptischen Vorstellungen von Zeugung und Schwangerschaft (ganz anders als die griechischen) weit davon entfernt, dem Mann eine alleinige Zeugungspräferenz zuzusprechen. Das zeichnet sich deutlich in den Belegen ab, in denen der Sohn (als Grabherr) Bezug auf seine Mutter nimmt. In der aus ptolemäischer Zeit stammenden Inschrift des Imhotep, Sohn des Pschentohe, bezeichnet der Grabherr sich gegenüber seinem Vater als *gleichwertig* (wohl im Blick auf die Ämterfolge). Im Blick auf seine Mutter, die das Amt einer Priesterin und Kultmusikantin innehatte, spricht er von sich als *von ihr gemacht* (wörtlich: der gemacht ist von der Hausherrin [*jrj n nb.t prj*]; J.C. Goyon, *Le Papyrus d'Imouthès Fils de Psintaês*, New York 1999, 17-47, Col. 1-17).

Die Schwangerschaft wird in Ägypten aus religiöser Perspektive betrachtet. Die Weiterentwicklung des männlichen Samens im Leib der Frau zum Fetus, dessen eigene Entwicklung und seine Ernährung und Beatmung verdanken sich der Zuwendung Gottes. Diese Vorstellung begegnet explizit im Großen Sonnenhymnus → [Amenophis IV.](#).

„Der den Fetus erschafft in den Frauen / Der die (Samen)flüssigkeit in den Menschen (Männern) macht. / Der den Sohn im Leib

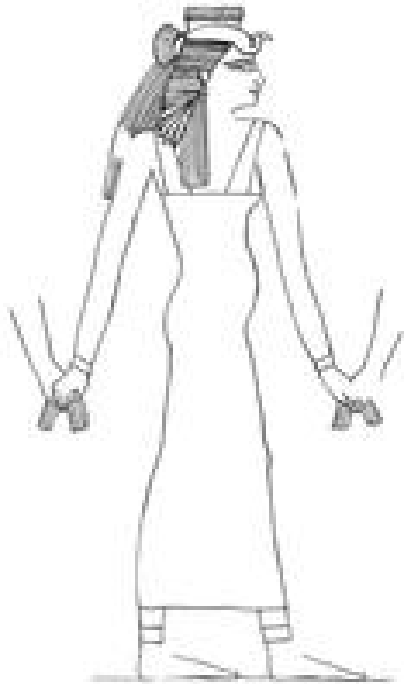


Abb. 1 Die Göttin Heket und der Gott Chnum führen die Königin Iahmes zur Geburt. Die Schwangerschaft ist dezent angedeutet (Totentempel der Hatschepsut; 1490-1468 v. Chr.).

seiner Mutter belebt / der ihn beruhigt, damit sein Weinen aufhört. / Eine Amme ist der Leib einer Frau / der Atemhauch gibt, um zu beleben alles, was er geschaffen hat.“

Angesprochen ist hier → [Aton](#), der Sonnengott. Er ist es, der das „Wasser“ (*mw*), mit dem nur die Samenflüssigkeit gemeint sein kann, im Leib der Väter und den Fetus im Leib der Mütter entstehen lässt (*schpr*). Über das Wie der Befruchtung wird hier nichts gesagt. Das Entstehen eines Lebens bleibt gänzlich im Dunkel des mythischen Schöpfungshandeln Gottes verborgen. Bemerkenswert ist die Vorstellung, dass der Fetus der Zuwendung und Versorgung Gottes bedarf. Das menschliche Sein beginnt vom Augenblick der Erschaffung des Fetus im Mutterleib.

2.3. Israel

Die Vorstellung des männlichen aktiven Zeugens und weiblichen passiven Empfangens lässt sich deutlich an der Semantik des Nomens זרע *zæra'* ablesen. Dieses birgt die Konnotationen „Nachkommenschaft“ (vgl. [Gen 4,25](#); [Gen 7,25](#); [Gen 9,9](#) u.a.), „Sperma“ ([Lev 15,16.18.32](#); [Lev 22,4](#) u.ö.) und „Saatgut“ ([Gen 47,19.23](#); [Lev 11,37](#); [Lev 19,19](#) u.ö.). Der agrarische Vorstellungshintergrund tritt insbesondere dort hervor, wo die Zeugung lexematisch in die Nähe des Besäens des Feldes gerückt wird. Die Frau, die nicht mittels eines → [Ordals](#) des Ehebruchs überführt worden ist, kann von ihrem Mann „besät“ werden. „Wenn sich die Frau nicht (durch Ehebruch) unrein gemacht hat, so ist sie rein und wird nicht belangt, mit Sperma / Samen kann sie besamt werden (תזריע זרע).“ ([Num 5,28](#)).

Diese misogynen Vorstellung lässt sich innerhalb der Hebräischen Bibel nur im Horizont des priesterschriftlichen bzw. priesterlichen Denkens ausmachen (→ [Priesterschrift](#)). Demgegenüber begegnen in den nichtpriesterschriftlichen Texten Vorstellungen, die zwar an der Mannspräferenz bei der Zeugung festhalten, die aber den Fetus als einzig von der Frau entwickelt betrachten. So beschließen Lots Töchter, sich in Ermangelung einer anderen Möglichkeit, von

ihrem Vater Kinder zu verschaffen. „Komm! Wir wollen unserem Vater Wein zu trinken geben und mit ihm schlafen, damit wir ins Leben bringen (/ am Leben halten?) (חיה *Pi*.) den Samen unseres Vaters!“ ([Gen 19,32](#)).

חיה *Pi*. weist in den allermeisten Stellen seines Vorkommens die Bedeutung „am Leben lassen“ auf. Demgegenüber liegt gerade dort, wo in theologischer Perspektive von Menschenschöpfung gesprochen wird, die Bedeutung „ins Leben bringen“ zugrunde (vgl. [Hi 33,4](#)). Gleichsam kann חיה *Pi*. die Vorstellung eines Leben erhaltenden Ernährens ([Hos 14,8](#) für Getreide als Nahrungsmittel) und die Aufzucht von Tieren ([Jes 7,21](#)) implizieren. Es muss hier offen gelassen werden, ob die Töchter mit dem inzestuösen Geschlechtsverkehr den Samen ihres Vaters am Leben halten oder ins Leben bringen. Als gesichert kann aber angesehen werden, dass in der Verfasserperspektive dem Geschlechtsakt selbst nur ein Initialcharakter zugesprochen wird. Das macht nicht zuletzt die Redeweise „Samen ins Leben bringen / am Leben halten von unserem Vater“ deutlich.

Die Töchter verstehen sich als Agens, die sich nur das „Samenkorn“ ihres Kindes verschaffen müssen. In das Leben gebracht und entwickelt wird das Kind hier einzig und allein von seiner Mutter. Von einer solchen Vorstellung ist die → [Priesterschrift](#) weit entfernt. [Lev 12,2](#) setzt die Schwangerschaft der Frau mit der passiv Pflanzen hervorbringenden Erde gleich: „Eine Frau, die Samen / Sperma aufkeimen lässt (זרע *Hif*.) und ein Männliches gebiert, ist sieben Tage lang unrein, wie sie auch in den Tagen ihrer Menstruation unrein ist.“

Der nachfolgende Kontext diskutiert die zeitliche Länge der durch die Geburt verursachten Unreinheit der Frau, wobei geschlechterspezifisch differenziert wird. Die Vorstellung, dass die Geburt eines Mädchen eine doppelt so lange Phase der Unreinheit als die eines Jungen nach sich zieht, lässt für den priesterschriftlichen Verfasser eine gewisse misogynie Tendenz erkennen. Dennoch scheint der Stelle die Vorstellung zugrunde zu liegen, dass allein die Frau über das Geschlecht des Kindes bestimmt. Die beiden einzigen weiteren Belege für זרע *Hif*. in [Gen 1,11f](#). legen die Vorstellung zugrunde, dass die Fauna zur Selbstreproduktion geschaffen wird. Auch wenn eine Aussage für [Lev 12,2](#) aufgrund des sehr spärlichen semantischen Vergleichsmaterials schwierig bleibt, scheint doch an dieser Stelle die Bedeutung von Sexualität und männlicher „Beteiligung“ nur eingeschränkt wahrgenommen zu sein. Die Frau und Mutter reproduziert den Samen / das Sperma zu einem Embryo und Menschen, wobei die Schwangerschaft – nicht die Zeugung – über das Geschlecht entscheidet.

Die in den griechischen medizinischen Texten belegte Vorstellung, dass die Frau über weiblichen, der Mann über männlichen Samen verfüge und dass bei der Zeugung der „schnellere“ Samen (gemeint ist der zuletzt erfolgte Orgasmus, s.o. 2.1.) über das Geschlecht entscheide, lässt sich hier gegen Stol (2000, 98f.) nicht hineinlesen.

3. Ursachen der Schwangerschaft

3.1. Ägypten

Die oben aus dem Großen Sonnenhymnus von Amarna zitierte Passage macht deutlich, dass es im Vorstellungshorizont der Ägypter keine Zeugung gab, die *allein* aufgrund des Sexualverkehrs zwischen Mann und Frau zustande kam. Männer zeugen, Frauen empfangen – die Schwangerschaft selbst verdankt sich dem Eingreifen eines Gottes. Der Sonnengott → [Aton](#) bringt den Fetus in seine Existenz (*schpr*), er schafft (*jr*) das Sperma (*mw*) im Mann und versorgt den Fetus im Mutterleib. Der Ausdruck *mw* bedeutet zunächst Wasser, hinsichtlich seiner kontextualen Einbettung scheint die Bedeutung *Sperma* die nahe liegende zu sein.

3.2. Griechenland

Die Vorstellung von der passiven Rolle der Frau und der aktiven des Mannes bei der Zeugung des Kindes spielt bis hin zu den griechischen medizinischen Schriften eine zentrale Rolle. Der griechisch schreibende Arzt Soranos (Rom, ca. 100 n. Chr.) geht von der Annahme aus, dass sowohl Männer als auch Frauen über Samen verfügen. Als nutzlos erweise sich der weibliche Samen ebenso wie der Uterus. Der weibliche Samen komme mit dem männlichen beim Koitus nicht in Kontakt, sondern werde ausgeschieden und sei deswegen nutzlos: „Daher scheint der Samen der Frau zur Zeugung nichts beizutragen, weil er sich nach außen ergießt.“ (Soranos, *Gynaecia*, I, 12). Im oben zitierten Beispiel aus dem *Corpus Hippocraticum* (De *supertfetatione*, 31) wird davon ausgegangen, dass der Geschlechtsverkehr während der Menstruationsblutung zur Zeugung eines Mädchens führt. Der Zeitpunkt beim Abklingen der Menstruation bzw. unmittelbar danach sei dagegen für die Zeugung eines Jungen der optimale. Bemerkenswert an dieser Vorstellung ist, dass hier Tendenzen zu einer geschlechterspezifischen Familienplanung zu erkennen sind. So irrig die vertretenen Ansichten aus moderner medizinischer Perspektive auch sein mögen, sie zeigen dennoch, dass ein Zusammenhang zwischen den einzelnen Phasen des Menstruationszyklus und dem Konzeptionsoptimum gesehen wurde. Von den eigentlichen medizinisch-biologischen Vorgängen haben die

sich zu dieser Frage äussernden Autoren keine Kenntnis.

3.3. Israel

Die Schwangerschaft und ihre Ursachen werden in Israel ebenfalls in einer Zusammenschau von Sexualität und Religiosität in den Blick genommen. „Boaz nahm Rut, sie wurde seine Frau, er ging zu ihr ein, JHWH gab ihr Schwangerschaft und sie gebar einen Sohn.“ ([Rut 4,13](#)).

Inwieweit Infertilität als unmittelbar von Gott verursacht oder als ein Zustand angesehen wurde, der sich nur mit dem helfenden Eingreifen Gottes beenden ließ, lässt sich mit Sicherheit nicht sagen. Einige Stellen erwecken den Eindruck, dass die Unfruchtbarkeit die Frauen willkürlich befiel und sie aus dieser Misere nur von Gott befreit werden konnten ([Gen 11,30](#); [Gen 25,21](#); [1Sam 1,2](#)). Demgegenüber lassen sich Belege für die Vorstellung einer von Gott verursachten Infertilität anführen. Dies betrifft die Vorstellung, dass eine Frau ohne die Hilfe Gottes nicht schwanger werden kann und dass demnach eine ausbleibende Schwangerschaft auf das Unterlassen des helfenden Eingreifens Gottes zurückgeführt werden kann. Der benachteiligten Lea hilft JHWH, indem er ihr Schwangerschaft schenkt, die durch die Liebe Jakobs privilegierte Rachel bleibt dagegen unfruchtbar. „Als JHWH sah, dass Lea eine (von Jakob) Missachtete war, öffnete er ihren Uterus, Rachel aber blieb unfruchtbar.“ ([Gen 29,31](#)).

Bemerkenswert ist hier die syntaktische Differenzierung zwischen den Ursachen von Infertilität und Schwangerschaft. Lea empfängt ein Kind, indem JHWH aktiv ihren Mutterleib öffnet (ויפתח), Rachel dagegen verbleibt in ihrer Unfruchtbarkeit (עקרה), ohne dass dabei eine Handlung JHWHs erfolgen muss. Demgegenüber notiert die Erzählung von der Bewahrung Abrahams und Saras in der Philisterstadt Gerar, dass JHWH die Frauen *heilt* und sie wieder gebären konnten ([Gen 20,17](#)). Der Folgevers stellt sicher, dass JHWH die kollektive Infertilität selbst verursacht hat: „Denn verschlossen hatte JHWH jeden Uterus im Haus Abimelechs wegen Sara, der Frau Abrahams.“ ([Gen 20,18](#)).

Ein Text der Hebräischen Bibel nähert sich dem Thema „Schwangerschaft und ihre Voraussetzungen“ in einem ganz und gar unreligiösen Sinn. Die Geschichte vom Ehebruch Davids und → [Batsebas](#) nimmt mit der Schwangerschaft eine dramatische Wende.

„David schickte Boten aus, um sie zu holen. Als sie zu ihm kam, schlief er mit ihr, und sie – eine von ihrer menstruellen Unreinheit gereinigte war sie – kehrte in ihr Haus zurück. Als sie schwanger war, sandte sie aus und ließ David sagen: ‚Schwanger bin ich.‘“ ([2Sam 11,4f.](#))

Die an dieser Stelle gern vorgebrachte Deutung, die Erwähnung der Menstruation und der sich anschließenden Phase sexueller Tabuisierung Batsebas geschehe, um eine Vaterschaft → [Urias](#) auszuschließen, überzeugt nicht. Warum sollte der Erzähler hier die sprichwörtlichen schlafenden Hunde wecken und den Leser insgeheim auf den Gedanken einer möglichen Vaterschaft Urias bringen? Uria ist im Krieg und kommt als Vater des Kindes nicht in Frage (vgl. Kunz, 2004, 152ff.). Wenn David mit Batseba schläft und er von ihr über die Schwangerschaft in Kenntnis gesetzt wird, ist allen betroffenen Personen ebenso wie dem Leser die Vaterschaft Davids deutlich. Dass Batseba und David nach der „Reinigungszeit“ im Anschluss an die Menstruation zusammen geschlafen haben, wissen allerdings nur Batseba und der Leser. Zudem lenkt die Partizipialkonstruktion „eine von ihre menstruellen Unreinheit Gereinigte war sie“ die Leseraufmerksamkeit genau auf den Zeitpunkt etwa sieben Tage seit Beginn oder nach Ende der Menstruation (vgl. [Lev 15,19](#)). Die Stelle lässt sich sinnvoller Weise nur so deuten, dass der Erzähler Batseba und David zu einem Zeitpunkt zusammen schlafen lässt, an dem der Leser eine Schwangerschaft für wahrscheinlich oder gar für unabwendbar hält.



Abb. 2 Hieros gamos „heilige Hochzeit“ (altbabylonische Terrakotte).

4. Schwangerschaftsdiagnostik

Dass dem Kinderwunsch die verschiedensten Fragen einhergingen, versteht sich von selbst. Ab wann konnte vom Vorliegen einer Schwangerschaft ausgegangen werden? Ließ sich das Geschlecht des Kindes bestimmen? Erlaubten die Umstände der Schwangerschaft Aussagen über das Wesen des Kindes?

Aufschlussreich ist ein aus der Zeit um 2000 v. Chr. stammender ägyptischer medizinischer Papyrus, der sowohl über die Methode der Schwangerschaftsdiagnostik als auch über den vorgeburtliche Wunsch der Eltern, das Geschlecht des Kindes zu bestimmen, Auskunft gibt.

„Gerste und Emmer; es befeuchte die Frau mit ihrem Harn jeden Tag ... in zwei Beuteln. Wenn sie alle (beide) wachsen, so wird sie gebären. Wenn die Gerste wächst, bedeutet das ein männliches (Kind). Wenn der Emmer wächst, bedeutet dies ein weibliches (Kind). Wenn sie nicht wachsen, so wird sie nicht gebären.“ (pKahun, Berlin 199, zitiert nach Leitz, 2000a).

Moderne Versuche haben zumindest bestätigen können, dass der Urin Schwangerer tatsächlich Getreidekörner zum Keimen bringen kann, eine Geschlechterbestimmung sei auf diese Weise allerdings nicht möglich (vgl. Feucht, 1995, 97f.).

5. Strategien gegen Unfruchtbarkeit

Dass die Ursachen für kinderlose Ehen bei Mann und Frau gleichermaßen liegen können (nach neueren Erkenntnissen in 60 % der Fälle beim Mann), ist der Vorstellungswelt Israels und seiner Nachbarkulturen ein fremder Gedanke geblieben. Abgesehen von einer offensichtlichen Impotenz des Mannes werden die Ursachen für eine ausbleibende Schwangerschaft stets bei der Frau gesucht und auch gefunden. Diese Vorstellung hält sich so konsequent, dass sie noch im Fall einer wiederverheirateten Frau, die erst in zweiter Ehe schwanger wird, durchschlägt. Ein entsprechendes Beispiel dafür ist rabbinisch im Mischnatraktat Gittin belegt:

„Wer sich von einer Frau wegen Unfruchtbarkeit trennt – Rabbi Jehuda sagt: Der darf sie nicht zurücknehmen, aber die Weisen sagen: Er kann sie zurückführen. Hat sie einen anderen geheiratet und von ihm Kinder geboren und fordert jetzt ihre Brautgabe zurück, (für diesen Fall) sagt Rabbi Jehuda: Er sage zu ihr: Dein Schweigen wäre besser für dich als dein Reden.“ (Gittin IV,8)

Der hier gebrauchte Ausdruck „Unfruchtbarkeit“ (אילונית) ist von איל „Widder“ abgeleitet. Es scheint sich dabei um einen euphemistischen Ausdruck für die Infertilität der Frau zu handeln. Die Mischnastelle behandelt hier die Frage, wie mit der Erstattung des Brautpreises bei der Scheidung der ersten Ehe zu

verfahren sei. Offensichtlich geht die Frau im Falle einer Scheidung wegen Kinderlosigkeit leer aus. Daran ändert auch eine spätere eintretende Schwangerschaft in einer zweiten Ehe nichts. Dahinter steht möglicherweise die Vorstellung, dass die Frau von den Ursachen der Unfruchtbarkeit geheilt worden ist. Ein entsprechender Gedanke lässt sich zumindest für die talmudische Diskussion vermuten. Der Babylonische Talmud, Traktat Sota 26a, notiert, dass die *Unfruchtbare*, wenn sie mit Samen / Sperma besamt wird ([Num 5,28](#)), *bedacht* werden könne ([Text Talmud](#)). An dieser Stelle ist der Gedanke impliziert, dass jede Frau, auch nach langjähriger Unfruchtbarkeit, doch noch schwanger werden kann. Von magischen, rituellen oder medizinischen Hilfsmitteln hören wir aus der Hebräischen Bibel nichts. Da Gott als der alleinige Spender der Schwangerschaft angesehen wurde, bleibt jeglicher Aktionismus, um eine Schwangerschaft doch noch zu erzwingen, vergeblich:

„Als Rahel sah, dass sie Jakob nicht geboren hatte, wurde Rahel auf ihre Schwester eifersüchtig und sprach zu Jakob: Schaffe mir Kinder! Wenn nicht – eine Tote bin ich. Da entbrannte der Zorn Jakobs gegen Rahel und er sprach: Bin ich an der Stelle Gottes, dass ich dir die Frucht des Leibes verweigere.“ ([Gen 30,1f.](#))

Die einzige belegte Strategie gegen anhaltende Unfruchtbarkeit ist das Gebet. So lässt der Erzähler in [Gen 25,21](#) Jakob *für* seine unfruchtbare Frau bitten. JHWH erhört das Gebet und umgehend wird sie schwanger. Demgegenüber ergreift Hanna selbst die Initiative. Hier scheinen die Präsenz am Tempel, das intensive Gebet und das Ableisten eines Gelübdes eine geeignete Strategie für die Herbeiführung einer Schwangerschaft zu sein. Die Geschichte über Hanna gewährt einen vagen Blick in die Formen persönlicher Frömmigkeit im Zusammenhang mit weiblicher Infertilität. Sonst wird das Phänomen meist theologisiert. Die unfruchtbaren Frauen erfahren von Engel, Gottesmännern u.ä., dass ihre Unfruchtbarkeit vorbei ist und dass sie ein Kind gebären werden ([Ri 13,3](#); [2Kön 4,16](#)).

Die sexuelle Erregbarkeit der Frau wird gelegentlich als Voraussetzung der Konzeption gedeutet. So notiert ein spätbabylonischer Text den Fall einer an Infertilität leidenden Frau. Diese habe schon Sexualverkehr mit verschiedenen Männern gehabt (in diesem Fall scheint die Vorstellung zugrunde zu liegen, dass auch ein augenscheinlich potenter Mann zeugungsunfähig sein kann) und es mangle ihr nicht an Lust: „Sie hat soviel feurige Glut in sich, dass sich sogar der Feuergott in ihrem Körper wohl fühlen würde.“ (Übersetzung nach E. von Weiher, 2000, 120).

Die Ursachen dafür, ob ein Kind entsteht oder nicht, werden von den griechisch-römischen medizinischen Autoren bei den physischen (und teilweise psychischen) Voraussetzungen der Frau gesucht. Das Alter, die körperliche Konstitution und das Empfinden sexueller Lust stellen maßgebliche Voraussetzungen für die Konzeption dar. Soranos nennt die Altersspanne zwischen 15 und 40 Jahren als die für die Empfängnis optimale Lebensphase. Hinzu kommen weitere Kriterien: Die Frau soll nicht übergewichtig sein, eine „normale“ Konstitution der Gebärmutter aufweisen, eine regelmäßige Menstruation haben, bei der außer Blut keine weiteren Sekrete ausgeschieden werden, die Verdauung der Frau soll komplikationslos sein und schließlich soll sie sexuelle Lust empfinden (vgl. Soranos, *Gynaecia* I,34.37). Das sich aus dieser Betrachtungsweise ergebende Problem der Konzeption infolge einer Vergewaltigung löst Soranos durch die Behauptung, dass die Frau auch bei einer Vergewaltigung Lust empfinde, dass diese aber durch das „Urteil der Seele“ (*hypo psychikēs kriseōs*) abgewandelt werde.

6. Schwangerschaftsverhütung

6.1. Mesopotamien

„Wenn eine Frau aus eigenem Antrieb ihre Leibesfrucht verliert, man es ihr beweist und sie überführt, so soll man sie pfählen und sie nicht begraben. Wenn sie bei der Fehlgeburt stirbt, so soll man sie pfählen und sie nicht begraben.“ (Mittelassyrische Gesetze, § 53; TUAT I/1, 91). Der Rechtstext lässt mehrere Schlüsse zu: Die Assyrerinnen verfügten über Kenntnisse zur Abtreibung des Fetus. Die Abtreibung wurde entweder grundsätzlich als gesetzeswidrig betrachtet oder sie zieht nur dann die Strafe nach sich, wenn sie ohne das Wissen bzw. die Einwilligung des Ehemannes erfolgt ist. Die Abtreibung war für die Frau unter Umständen lebensgefährlich, und sie ließ sich entweder durch die verwendeten Mittel oder durch Zeugen nachweisen.

6.2. Ägypten

Der medizinische Papyrus Ebers (Eb 800ff.) empfiehlt zum „Lösen eines Kindes“ im Bauch der Frau verschiedene Mittel, darunter Unterleibswickel mit Salz und Pflanzenextrakten, das Einreiben mit Terebinthenharz, das Eingeben einer bestimmten Biersorte in die Vagina der Frau usw. (vgl. Deines u.a., 1958, 278). Hierbei ist aber offen, ob es sich um Mittel zur Abtreibung oder zum Einleiten der Geburt handelt. Der Gebrauch des Ausdrucks *Kind* lässt eher an die zweite Möglichkeit denken.

6.3. Griechenland

Dass Praktiken zur Abtreibung des Fetus in der griechisch-römischen Antike weit verbreitet waren, lässt sich aus zahlreichen Belegen schließen. Bemerkenswert ist, dass Aristoteles, ganz anders als die römische Familienpolitik zur Hebung der Fertilitätsrate (s.u.), Maßnahmen zur Eindämmung der Geburtenzahlen vorschlägt. Neben der von ihm angedeuteten Notwendigkeit, behinderte Kinder zu töten, schlägt er eine Abtreibung dann vor, wenn die Familie eine gewisse Kinderzahl überschritten hat:

„Hinsichtlich der Verstoßung und Aufzucht der Kinder soll es Gesetz sein, kein Kind, das verstümmelt ist, aufzuziehen. Hinsichtlich der Menge der Kinder verbietet zwar die Ordnung der Sitten, eines der Kinder auszusetzen, trotzdem muss die Erzeugung der Kinder hinsichtlich ihrer Zahl begrenzt werden, und wenn ein Paar miteinander schläft und über diese Grenze hinaus ein Kind bekommt, dann muss man es abtreiben, ehe es über Wahrnehmung und Leben verfügt.“ (Aristoteles, *Politica*, 1335b.

Aristoteles scheint nicht mit dem Infantizid als Mittel der Familienplanung zu rechnen. Während dieses Mittel nur bei behinderten Säuglingen Anwendung finden soll, muss die Begrenzung der Kinderzahl durch abortive Mittel erfolgen. Die Aussetzung von Kindern bzw. ihre Tötung wird von Aristoteles als ultima ratio nicht erwähnt. Mit dieser Möglichkeit scheint er nicht zu rechnen, da er dem Fetus ab einem bestimmten Entwicklungspunkt das Lebensrecht einräumt. Die Möglichkeit zur Abtreibung setzt Aristoteles als selbstverständliches und praktikables Mittel der Familienplanung voraus. Es steht außer Frage, dass er eine weit verbreitete Kenntnis und Anwendung abortiver Methoden zugrunde legen kann.

Gegenüber der aristotelischen Familienplanung stellt das *Corpus Hippocraticum* die Praxis der Abtreibung zwar nicht generell infrage, versucht aber Methoden zu unterbinden, die für die Frau eine unverhältnismäßige Gefahr darstellen: „Auch werde ich keiner Frau ein Frucht abtötendes Pessar (φθορίον) verabreichen.“ (Hippokrates, *Ius iurandum*). Die Frage, ob hier ein generelles Abtreibungsverbot oder nur eine Beschränkung der Mittel gemeint ist, hat in der Forschung unterschiedliche Antworten gefunden. Meist wird die Stelle als Verpflichtung gedeutete, keine Vaginalsuppositorien zur Einleitung eines Aborts zu verwenden.

In der antiken medizinischen Literatur selbst ist der Passus als generelles

Abtreibungsverboten verstanden worden. Soranos unterscheidet zwischen Mitteln der Empfängnisverhütung (ἀτόκιον) und der Abtreibung (φθορόιον). Die Anwendung eines *phtorion* soll insbesondere in Fällen des Ehebruchs und aus kosmetischen Gründen verwehrt bleiben. Nur bei einer sich abzeichnenden Gefährdung der Mutter dürfe der Abort eingeleitet werden. Gleiches gelte auch für die Anwendung des *atokion*. Dieses soll nur dann angewandt werden, um Fälle auszuschließen, die später eine Abtreibung nötig machen könnten (Soranos, *Gynaecia* I, 60).

Während Aristoteles nur abortive (und mit Sicherheit auch kontrazeptive) Mittel zur Geburtenkontrolle voraussetzt, schlägt Platon in seiner Konzeption des Idealstaates vor, die außerhalb seiner eugenischen Regeln gezeugten Kinder entweder abzutreiben oder sich ihrer durch Tötung zu entledigen. Frauen sollten im Alter zwischen 20 und 40 Jahren Kinder für die Polis gebären, Männer diese dagegen bis ins Alter von 55 Jahren zeugen. Nach dem Überschreiten dieser Altersgrenzen können Männer und Frauen nach Belieben zusammen schlafen, nur dürfen aus diesen Verbindungen keine Kinder hervorgehen:

„Und nachdem wir ihnen dies alles anbefohlen haben, mögen sie dann dafür sorgen, am liebsten nichts Empfangenes, wenn sich dergleichen findet, ans Licht zu bringen, sollte es aber nicht zu verhindern sein, dann es auszusetzen, weil einem solchen keine Auferziehung gestattet wird.“ (Platon, *Politeia*, 461c; Übersetzung nach F. Schleiermacher, Platon. *Der Staat*, 405.)

Als fehlgeschlagene Unterbindung der Schwangerschaft (*ean de ti diasētai*) wird man sich das Versagen kontrazeptiver und abortiver Mittel vorzustellen haben. Entsprechende medizinische Rezepte zur Bereitung vaginalsuppositiver Abortiva greifen auf Mittel zurück, die in jedem Haushalt leicht verfügbar waren. Dazu zählen Myrten-, Lorbeer- und Efeublätter, die Wurzel des Fenchels, verrottetes Zypressenholz, Majoran und andere (vgl. *Corpus Hippocraticum*, *De natura muliebri* 104).

Allerdings offenbart der Verfasser des *Corpus Hippocraticum* an einer Stelle eine bemerkenswerte Unwissenheit über die Entwicklungsstadien des Fetus. Um zu beweisen, dass die Körperteile des Fetus gemäß seiner Hebdomadenlehre nach sieben Tagen ausgebildet sind, führt er folgende Beobachtung an:

„Die Dirnen, die darin sehr erfahren sind, erkennen, wenn sie mit einem Mann geschlafen haben, ob sie schwanger werden, und töten dann die

Frucht. Wenn die Frucht dann tot ist, fällt sie heraus wie ein Stück Fleisch. Wenn man dieses Fleisch ins Wasser wirft und in dem Wasser beobachtet, dann wird man erkennen, dass es alle Gliedmaßen hat, die Augenhöhlen, die Ohren und die Gelenke.“ (Corpus Hipocraticum, De carnibus 19, zitiert nach Schubert / Huttner, 1999, 51).

Abgesehen davon, dass der Verfasser hier eine falsche Vorstellung von den Entwicklungsphasen des Fetus hat, kann er ein Know How voraussetzen, wie der Abort eines (offensichtlich schon entwickelten) Fetus einzuleiten ist.

Die Möglichkeiten, die sich antiken Familien zur aktiven Familienplanung boten, lassen sich aus den Versuchen des römischen Staates ableiten, dem allgemeinen Geburtenrückgang durch finanzielle Anreize und Karrierebegünstigungen entgegenzuwirken. Hierbei ist zu differenzieren zwischen einem Kinderverzicht aus Armut und aus Gründen des Luxus sowie der Bequemlichkeit.

Der moralische Schriftsteller Aulus Gellius kritisiert die reservierte Haltung vornehmer Römerinnen gegenüber der Geburt von Kindern. Denn schließlich haben die Frauen ihre Brüste nicht als „Liebesspielzeug“ und als „Schmuck der Vorderfront“ erhalten. Aus kosmetischen Gründen versuchten die Römerinnen, ihre Kinder vorzeitig abzustillen. Gleichsam seien sie getrieben von „wahnwitziger Verbissenheit, mit der sie gewisse ausgeklügelte Tricks anwenden, um auch die im Körperinneren sich ausbildenden Embryos abzustößen, damit das bewusste Wasser im Unterleib keine Hautfalten treibe und durch sein Gewicht und den Geburtsvorgang als solchen die Form verderbe.“ (Aulus Gellius, Attische Nächte, 119). Der Umstand, dass der römische Staat aktiv in die Familienplanung eingreifen musste, um den Bevölkerungsschwund durch ein System von Belastung (für Kinderlose) und Belohnung (für Familien mit Kindern) zu bremsen, zeigt, wie effektiv die Möglichkeiten gewesen sind, Schwangerschaften und Geburten zu verhindern. (vgl. Cassius Dio, Roman History, 56, 1-10, und dazu Kunz-Lübcke, 2007, 33.)

6.4. Israel (einschließlich Judentum)

Vom berühmten Beispiel Onans ([Gen 38,1ff](#)) abgesehen, lässt sich in der Hebräischen Bibel die Praxis aktiver Familienplanung nicht nachweisen. Aus rabbinischer Zeit ist zumindest eine kontrazeptive Praxis belegt. Im Toseftatraktat Nidda wird für drei Fälle die Benutzung eines Tampons zur Verhinderung einer Schwangerschaft nahe gelegt:

„Drei (Arten) von Frauen haben Sexualverkehr mit einem Tampon (במוך): Die Minderjährige (הקטנה), die Schwangere (מעוברת) und die Stillende (ומניקה). Die Minderjährige könnte schwanger werden und (daran) sterben. Welche gilt als minderjährig? Vom elften Lebensjahr und einem Tag bis zum zwölften Lebensjahr und einen Tag. Ist sie jünger oder älter, schläft er (der Partner) mit ihr nach seiner Weise und er befürchtet nichts. Eine Schwangere: Sie könnte eine *sandal*-Schwangere werden. Die Stillende: Sie könnte ihr Kind töten.“ (Toseftatraktat, Nidda 2, 6, 642; vgl. Babylonischer Talmud, Traktat Nidda 31a; Yebamot 34b; [Text Talmud](#)).

Ist das Mädchen jünger als 11 Jahre, braucht der Mann aufgrund ihres Alters keine Schwangerschaft zu fürchten, ist sie älter als 12. Jahre, liegt nach Auffassung der Tosefta keine Gefährdung für die Mutter mehr vor.

Die Bezeichnung סנדל *sandal*-Schwangere ist vom Griechischen σάνδαλον abgeleitet. Der Ausdruck verweist neben der Bedeutung „Sandale“ auf die Seezunge (*solea vulgaris*). Er bezeichnet die gedrungene Gestalt einer Missgeburt (*foetus compressus*); vgl. G. Lisowsky / E. Schereschewsky, Die Tosefta (Toharot), 163f.

Eine Stillende kann ihr Kind durch den Rückgang der Muttermilch während der Schwangerschaft töten.

Dieser rabbinischen Quelle ist zu entnehmen, dass eine Praxis der Schwangerschaftsverhütung mit Hilfe mechanischer Mittel existierte. Gelegentlich ist in den rabbinischen Texten von Substanzen die Rede, deren Einnahme eine Schwangerschaft entweder vorübergehend oder auch generell verhindern konnte.

„R. Azarjah sagt im Namen R. Jehudas Bar Simon: So machte es die Generation der Flut. Ein jeder von ihnen nahm sich zwei (Frauen). Eine zur Fortpflanzung und Vermehrung, die andere zum Geschlechtsverkehr. Die, die für die Fortpflanzung und Vermehrung da war, lebte (eigentlich saß) wie eine Witwe, die, die für den Geschlechtsverkehr da war, trank den Becher der Wurzel (כוס של עקרבים), damit sie nicht gebiert. Sie saß neben ihm und war gekleidet wie eine Prostituierte.“ (Midrasch Bereschit Rabba 23,3)

Der Ausdruck כוס של עקרבים könnte neben der o.g. Übersetzung „Becher der Wurzel“ auch auf die dem Begriff עקר innewohnende Bedeutung „unfruchtbar sein“ zurück gehen. Das hier angewandte Mittel der aktiven Familienplanung wird der (in rabbinischer Sicht) verdorbenen Flutgeneration untergeschoben und ist zudem noch mit dem Makel der Prostitution behaftet. Der Einsatz kontrazeptiver Mittel lässt sich in der rabbinischen Literatur allerdings auch in „ehrbaren“ Kreisen nachweisen:

„Jehuda und Hiskiah waren Zwillinge, einer war am Ende des neunten Monats entwickelt und einer war am Beginn des siebenten Monats entwickelt. Ihre Mutter Jehudith, die Frau des Rabbi Hija litt unter starken Geburtswehen. Da verkleidete sie sich und kam vor Rabbi Hija und fragte ihn, ob einer Frau die Fortpflanzung geboten sei. Dieser erwiderte: Nein. Hierauf ging sie fort und nahm einen Sterilitätstrank (סמא דעקריתא) ein. Als die Sache später herauskam, sprach er zu ihr: Hättest du mir doch noch ein Paar geboren.“ (Babylonischer Talmud, Traktat Jevamot 65b; [Text Talmud](#))

Der Text ist in mehrfacher Hinsicht aufschlussreich. Die Einnahme hier nicht weiter spezifizierter Mittel kann auf Dauer eine Schwangerschaft verhindern. Die Entscheidung darüber obliegt der Frau, die ihren Mann darüber nicht zu informieren braucht. Den Auslöser für die Entscheidung, keine Kinder mehr bekommen zu wollen, bilden die erschwerenden Bedingungen einer Zwillingengeburt. Vom Autor selbst scheint die aktive Familienplanung wertfrei hingenommen worden zu sein. Der betroffene Mann kann das Ausbleiben weiterer (Zwillings-)Geburten zwar bedauern, seine Frau zu tadeln sieht er offensichtlich keinen Grund.

Eine weitere Stelle lässt zumindest die Möglichkeit offen, dass Schwangerschaften auch mit Hilfe medizinischer Eingriffe verhindert werden konnten. Der Mischnatraktat Sota (IV, 3c) widmet sich dem altertümlichen Ritual der Überführung oder Freisprechung einer des Ehebruchs verdächtigen Frau ([Num 5,11ff](#)). Dem → [Ordal](#) dürfen nicht unterzogen werden die Unfruchtbare (שינה ראויה לילד; s.o. 5.), die Alte und die zum Gebären nicht fähige (איילונית). Sofern die Kommentierung Raschis zu dieser Stelle zutrifft, ist hier eine Frau gemeint, die aufgrund künstlicher Mittel die Möglichkeit, Kinder zu bekommen, verloren bzw. vereitelt hat.

Die rabbinische Idealvorstellung sieht die Geburt von mindestens zwei Kindern, bzw. Söhnen, vor. Bis dieses Ziel erreicht ist, sollen die Eltern unablässig das Ziel der Zeugung verfolgen:

„Ein Mann soll nicht ablassen von Fortpflanzung und Vermehrung, außer wenn er bereits Söhne / Kinder hat. Das Haus Schammaj sagt: Zwei Knaben, das Haus Hilel sagt: ein Knabe und ein Mädchen, denn es heißt: männlich und weiblich schuf er sie.“ (Jevamot VI, 6a)

An gleicher Stelle (VI, 6b) insistiert die Mischna auf eine Scheidung der Ehe, sollte nach zehn Jahren kein Kind geboren worden sein. Vordergründig liest sich die zitierte Stelle als Aufforderung, auch bei (zunächst) ausbleibender Schwangerschaft „alles zu versuchen“, um doch noch zu Kindern zu kommen. Möglicherweise steckt in dem Satz auch die Kritik an einer sexuellen Zurückhaltung mit dem Ziel, die Geburt von Kindern zu aufzuschieben, zu reduzieren oder ganz zu verhindern.

Als weiteres Problem der rabbinischen Diskussion über die Fertilisation sei noch angeführt. Das Talmudtraktat Chagiga diskutiert die Frage, welche Frauen dem Hohepriester zur Heirat erlaubt sind. Darunter sei die *schwangere Jungfrau* zu zählen. Ein solcher Fall liegt etwa vor, wenn die Schwangerschaft durch einen Tropfen Sperma ohne Sexualverkehr ausgelöst wird.

„Ferner fragte man Ben Zoma: Darf der Hohepriester eine schwangere Jungfrau heiraten? ... Das, was, (Rabbi) Schemuel sagt, ist selten. Man nehme daher an, dass sie in einem אמבטי *'ambeṭî* konzipiert habe.“ (Babylonischer Talmud, Traktat Chagiga 14b.15a; [Text Talmud 2](#)).

Bei der Diskussion der Stelle wird meist eine Schwangerschaft vorausgesetzt, die durch in den vaginalen Bereich eingedrungene Spermien ausgelöst wird. In diesem Sinne wird der Ausdruck אמבטי *'ambeṭî* meist als Badeeinrichtung verstanden. Aus medizinhistorischer Sicht könnte die Stelle als Diskussion eines (skurrilen) Sonderfalls angesehen werden, spräche nicht die Deutung Raschis für eine ganz andere Interpretationsmöglichkeit. Raschi (Kommentar zum Babylonischen Talmud, Traktat Chagiga 15a) deutet den strittigen Begriff zunächst selbst als „Badewanne“, schlägt dann aber noch eine zweite Möglichkeit vor. Beim *'ambeṭî* handle es sich um ein Medium, über das das Sperma nach einem vorhergehenden Samenerguss des Mannes in die Frau eindringt. (<http://www.jlaw.com/Articles/maternity2.html>).

Für das biblische Israel ist ein Hinweis aus dem → [Hoseabuch](#) für die Praxis

aktiver Familienplanung aufschlussreich. Das Buch setzt ein mit der Geburt der beiden Kinder Jesreel ([Hos 1,4](#)) und → [Lo-Rahuma \(Hos 1,6\)](#). Die Geburt des dritten Kindes wird anschließend angekündigt: „Sie (die Mutter) stillte Lo-Rachuma ab, wurde schwanger und gebar einen Sohn (→ [Lo-Ammi](#)).“ ([Hos 1,8](#)). Die Stelle ist meist so gedeutet worden, dass hier eine erneute Schwangerschaft erst nach der (wahrscheinlich) ca. dreijährigen Stillzeit gemeint sei (H.W. Wolff, Hosea [BKAT XIV/1], Neukirchen-Vluyn 3. Aufl. 1976, 23). Dem widerspricht allerdings schon die „kurze Zeit“ (כִּי-עוֹד מֵעַט) bis zum Gericht in [Hos 1,4](#). Zudem ist in [Hos 1,8](#) eine temporale Subordination nicht explizit markiert. Die Satzstruktur ist analog zu [Hos 1,3](#) gestaltet. Die Waw-Imperfekte „er ging“, „nahm Gomer“, „sie wurde schwanger“ und „gebar ihm einen Sohn“ drücken eine zeitlich und logisch aufeinander folgende Handlungssequenz aus. Eine entsprechende Funktion wird man auch den Waw-Imperfekten in [Hos 1,8](#) zugestehen müssen: „Sie stillte Lo-Rachuma ab“, „wurde schwanger“ und „gebar einen Sohn“. Das Abstillen hat an dieser Stelle eine ähnliche Funktion wie das sexuell konnotierte „Nehmen“ in [Hos 1,3](#): Es führt zur Schwangerschaft.

7. Vorkehrungen zum Schutz des Kindes

Die Angaben über eine mögliche Schädigung des Kindes vor der Geburt sind spärlich. Die einzelnen Kulturen sollen daher einer knappen Zusammenschau unterzogen werden.

Babylonien. In Babylonien lässt sich mit einer nachhaltigen Wirkung bis in das rabbinische Judentum die Vorstellung nachweisen, dass Sexualverkehr unter bestimmten Bedingungen die Geburt eines epileptischen Kindes evozieren kann. „Wenn einer Frau einen Epileptiker, ob männlich oder weiblich, gebiert, so hat einer, der Sünde trägt, sie auf der Straße begattet.“ (Schumma izbu I, 69; vgl. Stol, 2000, 103).

Israel. Die Geburtsgeschichte Simsons betont, dass sich die werdende Mutter berausender Getränke enthalten solle, da das Kind in ihrem Leib zu einem Geweihten heranwachsen werde ([Ri 13,7.14](#)). Aus dieser Anweisung wird man zumindest die Vermutung ableiten können, dass sich schwangere Frauen im Normalfall nicht abstinent verhalten mussten. Eine Aussage über die Kultur des Alkoholgenusses ist daraus allerdings nicht abzuleiten.

Im Babylonischen Talmud, Traktat Ketubbot (60b), werden die Umstände aufgeführt, die zur Geburt eines ungesunden Kindes führen. Tritt die Schwangere auf Eselblut, so werde sie ein Kind zur Welt bringen, das an

schorfiger Haut leidet. Ungebührlischer Sexualverkehr könne für ein Kind Epilepsie nach sich ziehen: „Eine Frau, die den Beischlaf in einer Mühle vollzieht, wird epileptische Kinder (זבני נכפי) haben.“ (Babylonischer Talmud, Traktat Ketubot 60b; [Text Talmud](#)).

Natürlich fehlt es auch nicht an Vorschlägen, was gut für das Kind sei: „Eine (Schwangere), die Fleisch isst und Wein trinkt, wird Kinder von guter Konstitution (בני בריי) haben.“ (Babylonischer Talmud, Traktat Ketubot 60b-61a).

Man mag hinter dieser Stelle durchaus eine Vorstellung vermuten, dass eine reichliche Ernährung der Mutter dem Kind zugute kommt. Wie wenig allerdings über die Bedingungen der Entwicklung des Fetus bekannt war, zeigen andere Hinweise an dieser Stelle. So führe ein auf dem Erdboden vollzogener Geschlechtsverkehr zur Geburt lang gezogener (oder langhalsiger) Kinder, der Verzehr von Eiern während der Schwangerschaft lasse Kinder mit großen Augen auf die Welt kommen.

8. Überlegungen zur Demographie

Überlegungen zur Bevölkerungsentwicklung im eisenzeitlichen Israel lassen sich nur auf der Grundlage fragmentarischer Indizien anstellen. Möglicherweise verlief die Entwicklung differenziert. Folgt man den Thesen I. Finkelsteins (2003, 87-92) und G. Lehmanns (2003, 157), ist für das jüdische Bergland im 10. Jh. v. Chr. eine nur sehr spärliche Besiedlung nachzuweisen. Demgegenüber kann für die großen Städte der Küstenebene eine relative demographische Konstanz auf hohem Niveau angenommen werden. Mit anderen Worten: Die relativ gleich bleibende Bevölkerungszahl setzt voraus, dass für eine Mutter durchschnittlich zwei Kinder anzunehmen sind, die das geschlechtsfähige Alter erreichten.

Die Populationsentwicklung wird durch die Mortalitäts- und Fertilitätsraten gesteuert. Dabei spielen externe Faktoren wie Kriege, Seuchen, Klimakatastrophen ebenso eine Rolle wie die Anwendung aktiver und passiver Mittel der Familienplanung.

Für die Literatur Israels lässt sich nirgendwo eine negative Haltung zur Zeugung und Geburt von Kindern, dafür aber in einer ganzen Reihe von Belegen der Wunsch nach Kindern und bzw. die Problematisierung der Kinderlosigkeit nachweisen.

In Zeiten ohne Krise muss die Zahl der Kinder einer Frau, die das reproduktionsfähige Alter erreichten, statistisch etwas mehr als zwei betragen

haben. Wäre die Zahl der Kinder, die das Erwachsenenalter erreichten, über die Zahl zwei hinausgegangen, hätte das zwangsläufig einen erheblichen Bevölkerungszuwachs zur Folge gehabt. Auch wenn eine hohe Mortalitätsrate (bzw. eine hohe Rate der Kindersterblichkeit) angesetzt wird, kann die statistische Zahl der Geburten pro Frau nicht allzu hoch veranschlagt werden. So steckt möglicherweise hinter der Aufteilung der 13 Kinder Jakobs auf vier Mütter (mit zwei bis sieben Geburten pro Frau) ein Stück Realismus (vgl. [Gen 29,31-30,34](#)).

Dass das *Motiv des einzigen Kindes* mehrfach in der Hebräischen Bibel begegnet, hängt einerseits mit seiner literarischen Funktion (und Wirkung) zusammen. Andererseits werden Einzelkinder beim Leser als denkbare Realität vorausgesetzt (vgl. [Gen 22,2](#); [Ri 11,34](#)). Der Tod des *einzigsten Sohns oder Kindes* gilt in der prophetischen Literatur nicht zufällig als Synonym intensiver Trauer und Verzweiflung ([Jer 6,26](#); [Am 8,10](#); [Sach 12,10](#)). Im narrativen Kontext begegnet das Motiv des *einzigsten Kindes* häufig im Zusammenhang mit dem (drohenden) Tod des Kindes (vgl. [1Kön 3,16-28](#); [1Kön 17,1-24](#); [2Kön 6,24-31](#)).

Für Ägypten ist seit dem wegweisenden Aufsatz von Masali / Chiarelli (1972, 161ff.) inzwischen der Gedanke einer hohen Geburts- und Kindersterblichkeitsrate hinterfragt worden. Anthropologische Untersuchungen an mehreren hundert Frauenmumien haben gezeigt, dass die Ägypterinnen im Unterschied zu anderen Ethnien eine für die Gebärfähigkeit schlechtere körperliche Konstitution aufwiesen. Hinzu komme, dass sich für Ägypten trotz seiner günstigen klimatischen und agrarischen Voraussetzungen und seines hohen Anteils an jungen zeugungsfähigen Menschen zu keinem Zeitpunkt ein Bevölkerungsdruck nachweisen lässt. Die einzig mögliche Folgerung aus diesem Phänomen ist, dass die Zahl der Geburten relativ niedrig gewesen sein muss. (vgl. Kraus, 2004, 206-208).

Schlussfolgerungen für Israel können nicht ohne weiteres getroffen werden. Dennoch kann hier eine gewisse Vergleichbarkeit unterstellt werden. Schließlich lässt sich auch für Israel ein Bevölkerungsdruck weder als literarischen Niederschlag noch archäologisch nachweisen. Hinzu kommt, dass insbesondere in der Literatur der exilischen und nachexilischen Zeit ein verstärktes Interesse an der Zeugung und Geburt möglichst vieler Kinder zu verzeichnen ist. Die → [Priesterschrift](#) und die Prophetenbücher → [Jeremia](#) und → [Ezechiel](#) insistieren auf eine intensive biologische Vermehrung der Menschheit ([Gen 9,1.7](#)) bzw. Israels ([Gen 17,20](#); [Gen 28,3](#); [Gen 35,11](#); [Jer 3,16](#); [Jer 23,3](#); [Ez 36,11](#)). Das Gebären von Kindern und das Leben mit ihnen ist eines der eindrucklichen Heilsbilder → [Deuterijosajas](#) ([Jes 49,15](#); [Jes 49,20-22](#); [Jes 54,1](#)).

9. Pränatale Charakterbildung des Kindes

Kommen Kinder ungeprägt zur Welt oder wohnen ihnen grundlegende Charaktereigenschaften schon inne? Es lassen sich einzelne Beispiele aus den verschiedenen Kulturen zusammentragen, nach denen der Charakter und die Eigenschaften eines künftigen Menschen bereits im Mutterleib als festgeschrieben angesehen worden sind. Positive Attribute finden sich etwa in der ägyptischen Königsideologie. So erklärt Sinuhe in seiner Benediktion des Königs:

„Er eroberte bereits im Ei. Sein Augenmerk ist darauf gerichtet, seitdem er geboren wurde.“

In der Literatur Israels wird gelegentlich vom Verhalten des Kindes während der Geburt auf dessen Charakter geschlossen. So will das → [Hoseabuch](#) Ephraims Fehlverhalten bereits aus den Umständen seiner Geburt ableiten: „Als die Geburtswehen für ihn kamen, da war er ein törichter Sohn, denn er stellte sich nicht zur (rechten) Zeit am Muttermund (wörtlich: der Durchbruchstelle der Söhne bzw. Kinder) ein.“ ([Hos 13,13](#)).

10. Wann beginnt das Leben?

Die moderne Diskussion über die ethischen, rechtlichen und psychologischen Dimensionen von Schwangerschaftsabbruch und pränataler Diagnostik hat sich intensiv mit der Frage beschäftigt, ab wann die befruchtete Eizelle bzw. der heranwachsende Fetus als menschliches Wesen mit umfassenden Rechten auf Schutz und eigener Würde anzusehen sei. Auch die klassischen Kulturen des Mittelmeerraums haben sich der Frage – unter verschiedenen Aspekten – angenommen.

Das römische Recht hat hier den Fokus auf den Beginn der Rechtsfähigkeit eines Menschen gelegt. Diese begann gewöhnlich mit der Geburt, allerdings mit der Ausnahme, dass die Leibesfrucht rechtlich schon als geboren galt, sofern das für das Kind vorteilhaft war. Geriet die Mutter während der Schwangerschaft in Unfreiheit, galt das noch in Freiheit gezeugte Kind nicht als Sklave (vgl. Kaiser, 1971, 289f.)

Diese Konstellation diskutiert die Hebräische Bibel nicht (vgl. [Ex 21,4](#)). Ebenso lässt sich die Frage, ab wann der Fetus im Mutterleib als Mensch angesehen wurde, nicht leicht beantworten. Zunächst ist auf die Stellen zu verweisen, in

denen dem Kind im Mutterleib schon eine Ausprägung seines späteren Charakters nachgesagt wird und das daher wohl bereits als vollwertiger Mensch angesehen worden ist (vgl. [Gen 25,22f.](#); [Hos 13,13](#)).

Mit seiner endgültigen Ausbildung wird der Fetus uneingeschränkt als Mensch angesehen. So spricht → [Hiob](#) von seinem Ich zum Zeitpunkt seiner abgeschlossenen physischen Entwicklung: „Hat er (Gott) ihn (den Armen) nicht auch geschaffen, der mich im Mutterleibe schuf, hat nicht der Eine uns im Mutterleib bereitet“ ([Hi 31,15](#)). JHWH lässt den Menschen im Mutterleib entstehen: „Denn du hast meine Nieren gebildet, im Leib meiner Mutter hast du mich gewebt“ ([Ps 139,13](#)). Die Vorstellung wird im Hiobbuch noch präzisiert:

„Deine Hände haben mich gebildet, mich geschaffen, zusammen ringsum, aber du verschlingst mich. Bedenke doch, dass du mich aus Lehm gemacht hast, zum Staub bringst du mich wieder zurück? Hast du mich nicht wie Milch ausgegossen und wie Käse gerinnen lassen. Mit Haut und Fleisch hast du mich ummantelt, aus Knochen und Sehnen hast du mich gewebt.“ ([Hi 10,8-11](#))

Zur Erklärung der Stelle müssen nicht der Koran (Sure 22,5; 40,69; [Text Koran](#)) oder indische Vorstellungen angeführt werden (G. Fohrer, Hiob, KAT 16, 2. Aufl. 1988, 216). Im spätägyptischen Papyrus Jumilac (3. Jh. v. Chr.) taucht die Vorstellung auf, dass die Knochen des Embryos aus dem Samen des Vaters entstehen, während Haut und Fleisch sich aus der Milch der Mutter entwickeln.

Literatur- und Quellenverzeichnis

- Deines, H. von u.a., Übersetzungen der medizinischen Texte (Grundriß der Medizin der Alten Ägypter 4/1), Berlin 1958
- Dieckmann, D., „Viel vervielfachen werde ich deine Mühsal – und deine Schwangerschaft. Mit Mühe wirst du Kinder gebären. Die Ambivalenz des Gebärens nach Gen 3,16, in: ders. / D. Erbele-Küster (Hg.), „Du hast mich aus meiner Mutter Leib gezogen“. Beiträge zur Geburt im Alten Testament (BThS 75), Neukirchen-Vluyn 2006, 1-38.
- Dio Cassius, Roman History. Books LVI-LX. With an English translation by Earnest Cary on the basis of the version of Herbert Baldwin Foster, 9 Bd.e, ND Cambridge / London 1961ff.
- Feucht, E., Das Kind im alten Ägypten. Die Stellung des Kindes in Familie und Gesellschaft nach altägyptischen Texten und Darstellungen, Frankfurt / New York 1995.

- Finkelstein, I., The Rise of Jerusalem and Judah. The Missing Link, in: A.G. Vaughn / A.F. Killebrew (Hgg.), Jerusalem in Bible and Archaeology. The First Temple Period (Society of Biblical Literature. Symposium Series 18), Atlanta 2003, 81-101.
- Frevel, Chr., Die Entstehung des Menschen. Anmerkungen zum Vergleich der Menschwerdung mit der Käseherstellung in Ijob 10,10, BN 130 (2006), 45-57.
- Gelluis, Aulus, Attische Nächte. Aus einem Lesebuch der Zeit des Kaisers Marc Aurel, hg. von H. Berthold, Leipzig 1987.
- Heller, B., Art. Schwangerschaft, in: RGG, Bd. 7, 4. Aufl. Tübingen 2004, 1045f.
- Kaiser, M., Das römische Privatrecht. I. Das altrömische, das vorklassische und das klassische Recht (HA 10,3,3,1), München 2. Aufl. 1971.
- Kraus, J., Die Demographie des Alten Ägypten. Eine Phänomenologie anhand altägyptischer Quellen, Diss. Göttingen 2004 (<http://resolver.sub.uni-goettingen.de/purl/?webdoc-267>).
- Kunz, A., Die Vorstellung von Zeugung und Schwangerschaft im antiken Israel, Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft 111 (1999), 561-582.
- Kunz, A., Die Frauen und der König David. Studien zur Figuration von Frauen in den Daviderzählungen (Arbeiten zur Bibel und ihrer Geschichte 8), Leipzig 2004.
- Kunz, A., Das Kind in den antiken Kulturen des Mittelmeers. Israel – Ägypten – Griechenland, Neukirchen-Vluyn 2007.
- Lehmann, G., The United Monarchy in the Countryside. Jerusalem, Judah, and the Shephelah during the Tenth Century B.C.E., in: A.G. Vaughn / A.F. Killebrew (Hgg.), Jerusalem in Bible and Archaeology. The First Temple Period (Society of Biblical Literature. Symposium Series 18), Atlanta 2003, 117-162.
- Leitz, C., Die medizinischen Texte aus dem Alten Ägypten, in: A. Karenberg / C. Leitz (Hgg.), Heilkunde und Hochkultur I. Geburt, Seuche und Traumdeutung in den antiken Zivilisationen des Mittelmeerraumes (Naturwissenschaft – Philosophie – Geschichte 14), Münster / Hamburg / London 2000a, 17-34.
- Leitz, C., Zwischen Zauber und Vernunft. Der Beginn des Lebens im Alten Ägypten, in: A. Karenberg / C. Leitz (Hgg.), Heilkunde und Hochkultur I. Geburt, Seuche und Traumdeutung in den antiken Zivilisationen des Mittelmeerraumes (Naturwissenschaft – Philosophie – Geschichte 14), Münster / Hamburg / London 2000b, 133-150.
- Masali, M. / Chiarelli, B.A., Demographic Data on the Remains of Ancient

Egyptians, *Journal of Human Evolution* 1 (1972), 161-169.

- Musche, B., *Die Liebe in der altorientalischen Dichtung* (Studies in the History and Culture of the Ancient Near East XV), Leiden / Boston / Köln 1999.
- Nürr, D., *Planung in der Antike. Über die Ehegesetze des Augustus*, in: H. Baier (Hg.), *Freiheit und Sachzwang* (FS H. Schelskys), Opladen 1977, 309-334.
- Schubert, C. / Huttner, U. (Hgg.), *Frauenmedizin in der Antike. Griechisch-lateinisch-deutsch*, Düsseldorf / Zürich 1999.
- Stol, M., *Schwangerschaft und Geburt bei den Babyloniern und in der Bibel*, in: A. Karenberg / C. Leitz (Hgg.), *Heilkunde und Hochkultur I. Geburt, Seuche und Traumdeutung in den antiken Zivilisationen des Mittelmeerraumes* (Naturwissenschaft – Philosophie – Geschichte 14), Münster / Hamburg / London 2000, 97-115.
- Weiher, E. von, *Schwangerschaft und Geburt im Alten Orient*, in: A. Karenberg / C. Leitz (Hgg.), *Heilkunde und Hochkultur I. Geburt, Seuche und Traumdeutung in den antiken Zivilisationen des Mittelmeerraumes* (Naturwissenschaft – Philosophie – Geschichte 14), Münster / Hamburg / London 2000, 117-132.
- Yamazaki, N., *Zaubersprüche für Mutter und Kind. Papyrus Berlin 3027* (Achet – Schriften zur Ägyptologie B 2), Berlin 2003.
- Ziemer, B., *Die Umstände von Schwangerschaft und Geburt (Gen 3,16) im endkompositionellen Rahmen der Genesis*, in: D. Dieckmann / D. Erbele-Küster (Hgg.), *„Du hast mich aus meiner Mutter Leib gezogen“ Beiträge zur Geburt im Alten Testament* (BThS 75), Neukirchen-Vluyn 2006, 167-196.

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

Empfohlene Zitierweise

Kunz-Lübcke, Andreas, Art. Schwangerschaft, in: Das Wissenschaftliche Bibellexikon im Internet (www.wibilex.de), 2007

Literaturverzeichnis

Abbildungsverzeichnis

- Abb. 1 Die Göttin Heket und der Gott Chnum führen die Königin Iahmes zur Geburt. Die Schwangerschaft ist dezent angedeutet (Totentempel der Hatschepsut; 1490-1468 v. Chr.). © Zeichnung: Theresa Steckel
- Abb. 2 Hieros gamos „heilige Hochzeit“ (altbabylonische Terrakotte). Aus: U. Winter, Frau und Göttin. Exegetische und ikonographische Studien zum weiblichen Gottesbild im Alten Israel und in dessen Umwelt (OBO 53), Freiburg (Schweiz) / Göttingen 1983, Abb. 360; © [Stiftung BIBEL+ORIENT, Freiburg / Schweiz](http://www.stiftung-bibel-orient.de)

Impressum

Herausgeber:

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

Neutestamentlicher Teil
Prof. Dr. Stefan Alkier

„WiBiLex“ ist ein Projekt der Deutschen Bibelgesellschaft

Deutsche Bibelgesellschaft
Balingen Straße 31 A
70567 Stuttgart
Deutschland

www.bibelwissenschaft.de