

Geburt – Kampf um Leben und gegen den Tod

Alttestamentliche Vorstellungen und Rituale für Mutter und Kind am Anfang des Lebens

1. Problemanzeige und Grundlagen

1.1 Problemanzeige: Schwangerschaft und Geburt als „rein natürliche Geschehnisse“?

W. BERG schreibt mit Blick auf das Alte Testament: „Zeugung und Geburt werden als rein natürliche Geschehnisse, ohne sakrale Bedeutung, gesehen, allerdings mit dem Wirken Gottes in Zusammenhang gebracht.“¹ Wie es scheint, war in Altisrael also die Geburt eine „ganz natürliche Sache“ ohne religiöse Implikationen. Vielleicht hatten ja die beiden Hebammen Schifra und Pua in Ex 1,19 Recht, wenn sie sagen: „Bei den hebräischen Frauen ist es nicht wie bei den Ägypterinnen, sondern wie bei den Tieren: Wenn die Hebamme zu ihnen kommt, haben sie schon geboren.“

BERGS Bewertung von Schwangerschaft und Geburt als „rein natürliche Geschehnisse“ mag daher rühren, dass im Alten Testament spezielle Gebete und Beschwörungstexte für Schwangerschaft und Geburt fehlen, wie wir sie im mesopotamischen und hethitischen Kulturraum belegt finden.² Auch Vorschriften für das Verhalten von Schwangeren und Wöchnerinnen liegen uns für Altisrael nicht vor.

Eine sorgfältige Durchsicht der archäologischen Zeugnisse und der alttestamentlichen Texte kann aber erweisen, dass Schwangerschaft, Geburt, Kindbett und Stillzeit auch in Altisrael als Schwellensituation wahrgenommen wurden und der religiösen Bewältigung bedurften.

1.2 Schwangerschaft, Geburt und Kindbett als Schwellensituation

Was kennzeichnet nun die Zeit der Schwangerschaft und die Situation der Geburt und des Kindbettes als Schwellensituation?³

Nach E. LABOUVIE werden Schwangerschaft und Geburt als „unbestimmter kultureller und sozialer Raum“, „als uneindeutiger Zwischenzustand“ und „als unstabiler Gang im Niemandsland“ erlebt und wahrgenommen.⁴

¹ W. BERG, Art. Geburt, in NBL I, 748-751.

² Vgl. den Beitrag von G. WILHELM in diesem Sammelband; vgl. auch G. CUNNINGHAM, De-liver, G. BECKMAN, Birth Rituals, M. STOL, Birth.

³ Ich verweise v.a. auf E. LABOUVIE, Andere Umstände, 65-67, die sich mit den sozialen, emotionalen, religiösen und rituellen Momenten von Geburt in der frühen Neuzeit beschäftigt und einleitend die zentralen Aspekte nennt, die es erlauben Schwangerschaft, Geburt und Kindbett als Schwellensituation zu deuten.

⁴ E. LABOUVIE, Andere Umstände, 67.

Drei Aspekte kennzeichnen dabei Schwangerschaft und Geburt als Schwellensituation. Schwangerschaft und Geburt besitzen erstens eine „zeitlich-räumliche Dimension als Phase“. Es handelt sich um eine zugleich „festgesetzte und vorübergehende Zeit“, die sich durch ein verändertes Verhalten der schwangeren Frau, „bezogen auf Eßgewohnheiten, tägliche Handlungen und Angewohnheiten bis hin zur Sexualität und zur gesamten Lebensführung“, und durch ein verändertes Verhalten der sozialen Umwelt gegenüber dieser Frau auszeichnet.⁵

Die Phase der Schwangerschaft, der Geburt und des Kindbettes besitzt zweitens besondere strukturelle wie rituelle Momente. Strukturelle Momente sind etwa besondere Rechte und Pflichten der Schwangeren bzw. der Wöchnerin sowie Schutz und soziale Kontrolle durch die Gemeinschaft.⁶ Die rituellen Vollzüge in dieser Phase haben besonders den Schutz und die Abwehr von Gefahren im Blick. Denn „Schwangerschaft und Geburt galten [wohl zu allen Zeiten] als Phasen besonderer Schutzbedürftigkeit, in denen Mutter und Kind nicht nur irdischen, sondern auch überirdischen Beeinträchtigungen ausgesetzt waren (z.B. Hexerei, Milchzauber).“⁷ Soziale und rituelle Handlungen markieren darüber hinaus auch das Ende dieser Schwellensituation, wodurch der Aspekt der vorübergehenden Phase Betonung findet. Religiöse Rituale und soziale Feste dienen der (Re-)Integration der Mutter in die Gemeinschaft der Frauen und der Integration des Kindes in die familiäre wie örtliche Gemeinschaft.⁸

Als Schwellensituation wird der Schwangerschaft und der Geburt drittens auch ein symbolischer Gehalt zugesprochen, insofern sich darin Übergänge repräsentiert finden. Für die Frau ist es der Übergang vom Frau-Sein zum Mutter-Sein. Für Frau und Kind ist diese Phase eine „Gratwanderung“ zwischen Leben und Tod.⁹

2. Hinweise für die religiöse Bewältigung von Schwangerschaft und Geburt in Altisrael

Wird Schwangerschaft, Geburt und Kindbett als Schwellensituation wahrgenommen, so ist im Umgang mit dieser Grenzsituation von einem regelrechten Bedeutungsnetz an rituellen, sozialen und symbolischen „Handlungs- und Denkweisen“ auszugehen. Wenn wir nun nach dem religiösen Umgang mit Schwangerschaft und Geburt in Altisrael fragen, so darf der Blick also nicht nur auf rituelle Praktiken gerichtet werden, sondern müssen

⁵ E. LABOUVIE, *Andere Umstände*, 67.

⁶ E. LABOUVIE, *Andere Umstände*, 67.

⁷ E. LABOUVIE *Beistand*, 88 nennt als Hilfe-, Schutz- und Abwehrpraktiken bis ins 19. Jh.: „Bann- und Abwehrsprüche, Segnungen, Amulette, geweihte Kerzen, gesegnetes Salz, Weih- und Taufwasser, organische Substanzen (in Verbindung mit der Geburt): Blut, Plazenta, Nabelschnur, Glückshauben, Muttermilch. ... Besonders Hebammen betreiben neben ihrer Tätigkeit als Geburtshelferin ... Geburtsmagie zum Schutz von Mutter und Kind und prophezeien aufgrund des Geburtsverlaufs und körperlicher Merkmale des Kindes dessen Zukunft.“

⁸ Vgl. E. LABOUVIE, *Andere Umstände*, 198-259 zur rituellen Hilfs- und Festgemeinschaft der Frauen.

⁹ E. LABOUVIE, *Andere Umstände*, 67.

auch die gesellschaftlichen und symbolischen Aspekte dieser Schwellensituation beschrieben werden. Wie bereits oben vermerkt, finden sich im AT keine rituellen Anweisungen, keine Gebete oder Beschwörungstexte für Schwangerschaft oder Geburt. Auch fehlen uns explizite Regelungen im Umgang mit Schwangeren und Gebärenden, sowie Auskünfte über deren Rechte und Pflichten. Stellen wir die Frage aber umfassender und nehmen Schwangerschaft, Geburt und Kindbett als Schwellensituation in den Blick, dann lässt sich sowohl archäologisches als auch textliches Material benennen, das auf die religiöse Bewältigung dieser Phase hinweist.

2.1 Archäologische Hinweise

Für die vorgestellten Objektgruppen lässt sich eine unterschiedliche Nähe zur Situation von Schwangerschaft und Geburt erweisen. Während Gravidenflaschen und Schwangere Figurinen eine religiöse Funktion speziell für Schwangerschaft und Geburt besitzen, lassen sich die sog. „Astarte-Plaketten“ und verschiedene Amulettformen auf die Situation der Geburt beziehen, ohne jedoch auf diese Situation beschränkt zu sein.

Gravidenflaschen

Als Gravidenflaschen (vgl. Abb. 1-4) werden Krüglein für das Öl bezeichnet, „mit dem bei fortgeschrittener Schwangerschaft Gewebssrisse und Dehnungstreifen verhindert werden sollten bzw. behandelt wurden.“¹⁰ Die Gefäße besitzen die Form einer schwangeren nackten Frau, meist entspricht die Arm- und Handhaltung unmittelbar der Funktion, die Hände massieren den Unterbauch und reiben das Öl ein. Gravidenflaschen sind sowohl aus Ägypten als auch als Palästina bekannt, in Palästina von der SBZ II – EZ II A (1400-1150 / 1000-900 v. Chr.¹¹) belegt. M. WEIPPERT hat überzeugend nachgewiesen, dass keine direkte Abhängigkeit der palästinischen Gravidenflaschen von den ägyptischen besteht, die der Geburtsgöttin Thoeris nachempfunden sind.¹² M. WEIPPERT und mit ihm auch O. KEEL / CH. UEHLINGER betonen vielmehr die Ähnlichkeit mit einigen sog. Astarte-Plaketten.¹³ Inspirierend und formgebend für die palästinischen Gravidenflaschen wirkte also die einheimische Darstellung einer Göttin. Die Gravidenflaschen besitzen somit nicht nur eine praktische sondern auch eine religiöse Funktion für die Schwangerschaft. Die Fundorte der Gravidenflaschen in Privathäusern, Gräbern und Tempeln lassen ebenfalls den Schluss zu, dass es sich um (religiöse) Gebrauchsgegenstände von Frauen handelte, die sie im Haus aufbewahrten, die ihnen mit ins Grab gegeben wurden oder die als Votivgaben in Tempeln hinterlegt werden konnten.¹⁴

¹⁰ O. KEEL / CH. UEHLINGER, *Göttinnen*, 120.

¹¹ *Datierungen erfolgen nach* O. KEEL / CH. UEHLINGER, *Göttinnen*, 17.

¹² M. WEIPPERT, *Gravidenflaschen*, 276.

¹³ M. WEIPPERT, *Gravidenflaschen*, 276-279, O. KEEL / CH. UEHLINGER, *Göttinnen*, 119f.

¹⁴ M. WEIPPERT, *Gravidenflaschen*, 279-282.

Astarte-Plaketten

Bei den sog. „Astarte-Plaketten“ (vgl. Abb. 5-7) handelt sich um Terrakotten nackter weiblicher Gestalten ohne ausgesprochen göttliche Attribute, die im ganzen Raum Palästina in der SBZ (1550-1150 v. Chr.) und in der EZ I (1150-1000 v. Chr.) belegt sind. Diese Astarte-Plaketten werden etwa von O. KEEL / CH. UEHLINGER als Darstellungen einer „nahen“ Göttin interpretiert, ohne sie mit einem bestimmten Namen verbinden zu können, die aber in der Frömmigkeit von Frauen eine besondere Rolle spielt und den Aspekt der Erotik, sowie den Zyklus von Menstruation, Schwangerschaft und Mutterschaft repräsentiert.¹⁵ Wegen der fehlenden Attribute muss bei ihrer Interpretation insbesondere die Arm- und Handhaltung beachtet werden.¹⁶ Neben herabhängenden Armen und neben der Präsentation der Brüste findet sich auch das Massieren oder Pressen des Bauches. Damit findet sich eine Parallelität zu den Gravidenflaschen, die es erlaubt, die Astarte-Plaketten mit entsprechender Handhaltung in den Zusammenhang des Geburtsgeschehens zu stellen.

Schwangere Figurinen

Eine mit den Astarte-Plaketten vergleichbare Funktion innerhalb der Frömmigkeit von Frauen haben wohl auch die sog. „Pfeiler-Figurinen“, die ab der EZ II C (700-600 v. Chr.) in großer Zahl in ganz Palästina belegt sind (vgl. Abb. 8).¹⁷ Es besteht Konsens, „dass es sich bei diesen Terrakottafigurinen um multifunktionale Objekte als Motiv, Kultbild, Grabbeigabe und Ritualobjekt handelt.“¹⁸ Denn sie wurden sowohl in Wohnräumen, als auch in Gräbern und kultischen Räumen gefunden.

Den Aspekt der Schwangerschaft und Mutterschaft repräsentieren in besonderer Weise die sog. Schwangeren Figurinen (vgl. Abb. 9-10)¹⁹ aus der EZ III (600-450 v. Chr.), die in größerer Zahl an der Küste, aber auch im Binnenland gefunden wurden.²⁰

Die von O. KEEL / CH. UEHLINGER für die Astarte-Plaketten geäußerte Vermutung, dass diese Göttinnendarstellungen insbesondere „Identifikationsfiguren für Frauen“ waren,²¹ gilt wohl auch für die Schwangeren Figurinen, insofern sie den Frauen bei Schwangerschaft und Geburt göttlichen Beistand zusicherten. Obwohl ihnen R. SCHMITT nur allgemein eine Funktion für die „weibliche Fruchtbarkeit“ zuspricht und nicht weiter nach den Aspekten Schwangerschaft, Geburt und Mutterschaft differenziert, nimmt er

¹⁵ O. KEEL / CH. UEHLINGER, *Göttinnen*, 118f.

¹⁶ O. KEEL / CH. UEHLINGER, *Göttinnen*, 119ff; vgl. auch U. WINTER, *Frau*, Abb. 53-56.

¹⁷ Die zeitliche und räumliche Verteilung anthropomorpher Darstellungen von Göttinnen zeigt, dass im Binnenland, also auch in Israel und Juda, anthropomorphe Darstellungen von Göttinnen nach EZ I (1150-1000 v. Chr.) bis zum Aufkommen der Pfeiler-Figurinen in der EZ II C (700-600 v. Chr.) weitgehend fehlen, während die Tradition der nackten Göttin in Philistäa und an der Küste nicht abgerissen ist.

¹⁸ R. SCHMITT, *Magie*, 187.

¹⁹ Neben den Schwangeren Figurinen finden sich zunehmend auch Darstellungen einer Göttin mit Kind.

²⁰ O. KEEL / CH. UEHLINGER, *Göttinnen*, 435f + Abb. 365, U. WINTER, *Frau*, 370ff + Abb. 381ff.

²¹ O. KEEL / CH. UEHLINGER, *Göttinnen*, 122.

folgende kultische Verwendung der Figurinen an: „Die Realisierung weiblicher Fruchtbarkeit ist sowohl im Rahmen eines häuslichen Votivbrauchtums vorstellbar, wobei die Figurine den Gebetswunsch transportiert, als auch im Rahmen einer rituellen Manipulation, wie im Auflegen der Figurine auf die Frau selbst oder deren Deponierung an einer Stelle des Hauses (z.B. in der Nähe der Schlafstätte).“²²

Amulette

Als letzte Objektgruppe geben auch verschiedene Amulette Hinweise auf die religiöse bzw. rituelle Bewältigung der Schwangerschafts- und Geburtssituation. Als Amulett wird im engeren Sinne ein kleines Objekt bezeichnet, „das den/die Träger/in durch seine magische Kraft schützen und Böses von ihm/ihr ablenken, ihn/sie mit Gesundheit und anderen Gütern ausstatten und ihn/sie überdies seiner magischen Kraft teilhaftig werden lassen soll.“²³

Einige Amulettmotive weisen deutlich auf die Verwendung des entsprechenden Amulettes in der Situation von Schwangerschaft und Geburt hin. Sie sollen die schwangere bzw. gebärende Frau sowie das Neugeborene vor Bösem schützen und ihnen Kraft und Gesundheit verleihen. Da uns aber in Palästina deutende und interpretierende Aussagen zu den Amuletten und Siegelamuletten weitgehend fehlen, ist man für die Funktionsbestimmung der einzelnen Motive auf die entsprechenden Schriftquellen und den Vergleich mit den umliegenden Kulturen Mesopotamiens und Ägyptens angewiesen.²⁴

Siegelamulette mit Omegazeichen

Siegelamulette mit Omegazeichen (vgl. Abb. 11-12) sind in Palästina v.a. in der MBZ (1750-1550 v. Chr.) belegt²⁵; sie „wurden nicht selten in Kindergräbern gefunden“²⁶ und „sehr wahrscheinlich schon von den noch lebenden Kindern getragen.“²⁷ Das Omega-Zeichen hat seine Heimat in Babylonien, „dürfte den Mutterschoß symbolisieren und war dort den alten Muttergottheiten wie Ninhursanga oder Nintu zugeordnet.“²⁸ All diese Be-

²² R. SCHMITT, *Magie*, 188.

²³ CH. HERRMANN, *Amulette* 1, 2f: „Amulette wurden von Lebenden getragen oder im fune-rären Bereich den Toten ins Grab beigelegt. ... Auffallend ist, dass relativ viele Amulette in Tempeln (...) und Wohnhäusern (...) gefunden wurden und dass fast alle mit einer Basis versehen sind, die es ohne weiteres zulässt, das Objekt als Standfigurine zu verwenden.“

²⁴ Vgl. CH. HERRMANN, *Amulette* 1, 3: „Ob sich der/die Träger/in aus Jerusalem oder La-chisch die gleiche Wirkung von einem Amulett erhoffte wie der/die Ägypter/in, ist fraglich und muss offen bleiben. Doch ist anzunehmen, dass der/die Bewohner/in des antiken Pa-lästina/Israels nicht nur aus ästhetischen oder modischen Gründen ein Amulett anschaffte, son-dern auch wegen des religiösen oder ideologischen Gehaltes des Objekts, der ihm/ihr auch auf-grund des regen kulturellen Austausches zwischen Ägypten und Palästina bekannt gewesen sein dürfte.“

²⁵ Vgl. O. KEEL / CH. UEHLINGER, *Göttinnen*, 422: „Als spätes Nachleben des die Erde als Mutterschoß charakterisierenden Omega-förmigen Symbols“ können die Omega-förmigen Kopfstützen in den Gräbern von Ketef Hinom und im Garten der Ecole Biblique aus der EZ II C (700-600 v. Chr.) angesehen werden.

²⁶ O. KEEL / CH. UEHLINGER, *Göttinnen*, 29.

²⁷ O. KEEL, *Stempelsiegel-Amulette*, 267.

²⁸ O. KEEL / CH. UEHLINGER, *Göttinnen*, 29.

obachtungen weisen darauf hin, dass das Omega-Zeichen gerade am Beginn (und am Ende) des Lebens den Schutz von Muttergottheiten repräsentiert.

Thoeris-Amulette

In der MBZ (1750-1550 v. Chr.) sind auch die Thoeris-Amulette (vgl. Abb. 13-14) in Palästina am häufigsten anzutreffen. Dabei handelt es sich durchwegs um Importware aus Ägypten, die noch bis in die SBZ II (1400-1150 v. Chr.) nachzuweisen ist. In der SBZ II - EZ II B (1400-725 v. Chr.) ist Thoeris in Palästina in seitlicher Darstellung anzutreffen, erst in der EZ II C - Perserzeit (700-333 v. Chr.) taucht sie in vollplastischer Darstellung, nun hauptsächlich an der Mittelmeerküste, wieder auf und fehlt dann ab der hellenistischen Zeit (ab 333 v. Chr.) gänzlich. Thoeris-Amulette sind somit in verschiedener Gestaltung und mit unterschiedlicher zeitlicher sowie geographischer Dichte von der MBZ bis in die Perserzeit in Palästina belegt, ohne dass Thoeris allerdings als prominente Göttin anzusprechen wäre. Auch in Ägypten ist Thoeris eine Volksgottheit und besitzt dort „fest umrissene Funktionen. Mit Schutz-, Heils- und Abwehrzeichen wie etwa mit Messern ausgerüstet, übt sie apotropäische Wirkung aus und schützt vor allem das neugeborene Kind und seine Mutter, wie die Toten.“²⁹

Bes-Amulette

Während das Omegazeichen und die Thoerisamulette, die relativ sicher in religiösen Praktiken um das Geburtsgeschehen zu verankern sind, in Palästina vorzugsweise in der MBZ zu finden sind, sind Bes-Amulette (vgl. Abb. 15a-16e) die dritthäufigste Amulettform in Palästina/Israel und während der gesamten Zeit der Existenz Israels gleichmäßig belegt.³⁰ Die apotropäische Funktion von Bes ist jedoch nicht auf die Geburtssituation beschränkt. „Bes gehört weder in Ägypten noch in Palästina zum offiziellen Staatskult“,³¹ sondern ist ein beliebter Dämon der persönlichen Frömmigkeit. „Er galt seit der MB-Zeit zunächst als Beschützer von Schwangerschaft, Geburt und Kindbett, daneben aber ganz generell als unheilsabwehrende Schutzmacht.“³² Beim Geburtsgeschehen werden ihm schöpferische Kräfte zugesprochen, zugleich bewacht er mit Messern und Schutzzeichen ausgerüstet das neugeborene Kind.³³

Amulette mit 7 Hathoren

Das letzte zu nennende Amulettmotiv ist ein Collier mit sieben Hathorköpfen (vgl. Abb. 17), das in Palästina zwar selten ist,³⁴ sich aber eindeutig auf die Geburtssituation bezieht. Denn die Siebenzahl der Göttin Hathor

²⁹ CH. HERRMANN, *Amulette* 1, 493.

³⁰ Vgl. zur Entwicklung der Bes-Gestalten CH. HERRMANN, *Amulette* 1, 318.

³¹ CH. HERRMANN, *Amulette* 1, 316.

³² O. KEEL / CH. UEHLINGER, *Göttinnen*, 248.

³³ CH. HERRMANN, *Amulette* 1, 316.

³⁴ Bisher sind zwei Beispiele bekannt. Vgl. aber auch O. KEEL / CH. UEHLINGER, *Göttinnen*, 248: „Sechs Hathorköpfe aus ägypt. Fayence sind auch als Anhänger und Bestandteile eines Colliers in der jüngsten Schicht 13. Jh. des Grabentempels von Lachisch gefunden worden.“

verweist auf die sieben Hathoren als Geburtshelferinnen. Sie sind bei der Geburt anwesend, schützen das Kind und bestimmen sein Schicksal.³⁵

2.2 Textliche Hinweise

Hinweise auf religiöse Handlungen in der Schwangerschaft, während und nach der Geburt sind in alttestamentlichen Texten zwar selten, aber dennoch vorhanden.

Während der Schwangerschaft

In Gen 25,22f holt Rebekka ein Orakel ein, da sie während der Schwangerschaft ungewöhnliche Kindsbewegungen verspürt und besorgt ist, was diese für sie zu bedeuten haben. Als einziger Hinweis auf ein besonderes Verhalten der werdenden Mutter wird in Ri 13,7 berichtet, dass das Nasirätum Simsons bereits im Mutterleib beginnt und daher von der werdenden Mutter erfordert, weder Wein noch Bier zu trinken, oder Unreines zu essen.

Während der Geburt

Bei den für die Mutter jeweils tödlich endenden Geburten in Gen 35,17 und 1 Sam 4,20 wird die Hebamme zitiert mit den Worten: „Fürchte dich nicht!“ Dies darf nicht einfach als „alltagssprachliche Ermutigungsformel“ interpretiert werden, mit der die Hebamme „der mit dem Tod ringenden Mutter ihre Ängste und Nöte lindern [!] will“.³⁶ Diese formelhafte Wendung findet sich vielmehr an den meisten Belegstellen im Munde der Gottheit und eröffnet einen göttlichen Beistandszuspruch.³⁷ Selten ist eine „nur“ menschliche Beistandszusicherung damit verknüpft.³⁸ Im Falle einer für die Mutter tödlich endenden Geburt kann es sich m.E. nur um eine göttliche Beistandsanrufung für die Mutter von Seiten der Hebamme handeln.

Bei der Geburt von Perez und Serach durch Tamar in Gen 38,27-30 wird berichtet, dass demjenigen ein roter Faden um die Hand gebunden wurde, der als erster seine Hand herausstreckte. Der Text selbst gibt eine zweifache Begründung für diese Handlung, das Band soll den Erstgeborenen kennzeichnen, die rote Farbe erklärt den Namen des Kindes Serach.³⁹ Das rote Band könnte aber auch als Hinweis auf eine rituelle Handlung der Reinigung des Kindes gedeutet werden, zumal Fäden in altorientalischen Riten als ableitendes Medium bekannt sind⁴⁰ und gerade die rote Farbe in Eliminationsriten belegt ist.⁴¹

In Ez 16,4 werden Wasser und Salz explizit als Materien zur Reinigung des Neugeborenen genannt. Könnte man Wasser noch als Mittel der ein-

³⁵ Vgl. U. WINTER, *Frau*, 380-385 und CH. HERRMANN, *Amulette* 1, 260: „Die Siebenzahl wird wohl nicht zufällig sein, sondern wahrscheinlich mit den 7 Hathoren in Verbindung stehen, die bei der Geburt das Schicksal des Neugeborenen verkünden.“

³⁶ So etwa H.F. FUHS, *Art. Furcht*, in *NBL* I, 713-716, 715.

³⁷ Z.B. Gen 21,17; Gen 26,24, Dtn 1,21; Jos 1,9; Jes 41,10; Zef 3,16.

³⁸ Evtl. Rut 3,11; 1 Sam 22,23; 2 Sam 9,7.

³⁹ *ZRH*, aufstrahlen, ist mehrmals als Element von Personennamen belegt und meint ein rettende Erscheinung der Gottheit; vgl. H. RECHENMACHER, *Personennamen*, 68f.

⁴⁰ Vgl. den Beitrag von G. WILHELM in diesem Sammelband.

⁴¹ R. SCHMITT, *Magie*, 164.

fachen Säuberung des Kindes erklären, so muss dem Salz als „reine“ Materie kathartische Funktion zugeschrieben werden, so dass uns die Nennung von Wasser und Salz in Ez 16,4 einen Hinweis auf ein Reinigungsritual des Säuglings nach der Geburt gibt.⁴²

(Re-)Integration nach der Geburt

Von der (Re-)Integration der Mutter nach der Geburt sprechen Rut 4,14-17 und Lev 12. Dabei erfahren wir in beiden Texten auch von Integrationshandlungen für das neugeborene Kind. In Rut 4,14-17 ist die Namensgebung⁴³ des Kindes erwähnt, in Lev 12 die Beschneidung des Sohnes am 8. Tag nach der Geburt.

In Rut 4,14-17 versammeln sich die Nachbarinnen im Hause von Noomi und Rut, sprechen dabei einen Segen über Noomi und geben dem Neugeborenen seinen Namen. C. MEYERS erklärt diese Handlungen als integralen Bestandteil eines nachbarschaftlichen Frauennetzwerkes.⁴⁴ E. LABOUVIE spricht für die Frühe Neuzeit von einer „rituellen Hilfs- und Festgemeinschaft der Frauen“,⁴⁵ wobei das Einfinden der benachbarten Frauen im Hause der Wöchnerin neben konkreter Hilfe auch der sozialen Integration der neuen Mutter in die Gemeinschaft der Frauen diene.

In Lev 12 liegen die Reinigungsvorschriften für die Mutter nach der Geburt vor, denen das kultische System von „Rein und Unrein“ zugrunde liegt. Da eine Geburt mit Blutung einhergeht und zugleich eine Überschreitung der Körpergrenze darstellt, führt sie wie die Menstruation der Frau oder der Samenerguss des Mannes zur kultischen Unreinheit. In die kultische Reinheit wird die Mutter nach Ablauf bestimmter Fristen durch den Priester versetzt, indem er die Opfertiere der Frau darbringt und sie entsühnt. Der Text Lev 12 unterscheidet zwischen einer anfänglichen Phase der Unreinheit und einer zweiten Phase der Reinigungsblutung,⁴⁶ wobei diese „Zweiphasigkeit“ bisher noch ungeklärt ist. Auffällig ist auch, dass die genannten Fristen durch das Geschlecht des Kindes mitbestimmt werden. Bei einem Sohn dauert die Phase der Unreinheit sieben Tage, die Phase der Reinigungsblutung 33 Tage, bei einer Tochter sind die Fristen verdoppelt, dauert also die Phase der Unreinheit vierzehn Tage, die Phase der Reinigungsblutung 66 Tage. Die doppelte Länge von Unreinheit und Reinigungsblutung nach der Geburt einer Tochter scheint mir mit J. MARGONET weder misogyn motiviert zu sein, noch die Bevorzugung eines Sohnes auszudrücken. Sie könnte durch den medizinischen Umstand zu erklären sein, dass der Entzug der mütterlichen Hormone nach der Geburt beim neugeborenen Mädchen zu einer beobacht-

⁴² R. SCHMITT, *Magie*, 162f: Die reinigende Wirkung von Salz ist wohl auf „seine weiße Farbe und seine Eigenschaft, Flüssigkeit aufzunehmen und absorbieren zu können“, zurückzuführen.

⁴³ Für die Namensgebung, die ich hier nicht ausführlich bespreche, sei auf I. FISCHER, *Erzählen*, 65-70 verwiesen.

⁴⁴ C. MEYERS, *Women*, 122f.

⁴⁵ E. LABOUVIE, *Andere Umstände*, 198.

⁴⁶ Nach TH. SEIDL, *Valenz*, 275 handelt es sich bei dem hebräischen Ausdruck *damē turā*, Blut der Reinigung, um einem „geprägten Fachterminus zur medizinischen Kennzeichnung des nachgeburtlichen Zustandes der Frau.“

baren Abbruchsbilutung und damit zu einem Zustand der „Unreinheit“ führen kann.⁴⁷ Diese Unreinheit der Tochter würde von der Mutter mit übernommen.

Auffallend an der Reinigungstora für die Wöchnerin ist auch, dass anders als bei der Menstruation die Unreinheit nicht übertragbar zu sein scheint, denn allein vom Tempel und vom Heiligen hat sich die Frau fernzuhalten. Und abschließend sei vermerkt, dass nirgendwo in den alttestamentlichen Texten Schwangerschaft als unreiner Zustand angesehen wird.

Wenn wir kurz zusammenfassen, so zeigen die vorgestellten alttestamentlichen Texte und archäologischen Objekte deutlich, dass die Situation von Schwangerschaft und Geburt auch in Altisrael nicht als „rein natürlich“ verstanden wurde, dass sie vielmehr des göttlichen Beistands und Schutzes bedurften. Göttinnen-Plaketten und -figurinen ermöglichen der schwangeren und gebärenden Frau die Identifikation mit der Göttin. Amulette sowie die andeutungsweise sichtbar gewordenen magischen Handlungen dienen der Abwehr von Dämonen und Gefahren. Das Ende der Schwellensituation wird markiert durch Rituale der (Re-)Integration für die Mutter bei der Versammlung der Nachbarinnen und/oder durch eine kultische Reinigung und durch Rituale der Integration für das Kind (z.B. Namensgebung, Beschneidung). Wie es scheint, spielen sich Schwangerschaft, Geburt und Kindbett in einer fast gänzlich weiblichen Sphäre aus Göttinnen, Hebammen und Nachbarinnen ab. Denn von der Identifikation mit der Göttin erhofft die Frau sich eine problemlose Geburt, und die soziale Integration geschah wohl im Kreise der benachbarten Frauen. So stellt S. SCHROER fest: „Frauen begleiten in diesen alten Kulturen den Eingang der Menschen ins Leben. Sie sind die Herrinnen des Geburtsgeschehens, als Hebammen gewohnt, mit Leben und Tod konfrontiert zu werden, Entscheidungen über Leben und Tod zu fällen. ... Sie gelten als Schwellenwächterinnen des Lebens.“⁴⁸

3. Symbolische Gehalte: Leben – Leere – Tod

Die mit Schwangerschaft und Geburt verknüpften symbolischen Gehalte lassen sich an alttestamentlichen Texten ablesen, die Schwangerschaft und Geburt als Metapher verwenden. Dabei zeigt sich, dass Schwangerschaft und Geburt auch in Altisrael insbesondere als „Gratwanderung“ zwischen Leben und Tod angesehen wurden.

3.1 Todesnähe

Die Todesnähe und die Todesgefahr bei einer Geburt kommen deutlich im geprägten „Vergleich mit einer Frau in Wehen“ zum Ausdruck, der sich im AT zwölfmal, v.a. im prophetischen Textkorpus findet.⁴⁹ Beispielsweise geht in Jer 4,31 das Schreien der Gebärenden in den Todesschrei Zions über. Zion schreit nicht wegen Geburtsschmerzen, sondern weil ihr Leben angesichts

⁴⁷ J. MARGONET, *Girl*, 151f.

⁴⁸ S. SCHROER, *Kompetenz*, 19.

⁴⁹ Ausführlich hierzu M. HÄUSL, *Bilder*, 86-112.

von Mördern mit dem Tod enden wird. Der Vergleich mit einer Frau in Wehen hebt das Ausgeliefertsein an die Wehen hervor und beschreibt damit die Ausweg- und Hoffnungslosigkeit einer Notsituation. Es wird eine Situation der „Wehen ohne Ende“ vorgestellt, wodurch Todesnähe in den Blick kommt.

Weitere Geburtsmetaphern nennen Komplikationen bei der Geburt und verdeutlichen damit die Todesgefahr in einer Notsituation. Das Geburts-sprichwort in Jes 37,3, mit dem Hiskija die Belagerung Jerusalems durch Sanherib beschreibt, nennt etwa als Geburtskomplikation, dass den Frauen die Kraft zum Gebären fehlt, die Wehen also aussetzen und es zum Geburtstillstand kommt, der zumeist tödlich für Mutter und Kind endet.⁵⁰

In Hos 13,12-14 rutscht dagegen das Kind nicht in den Geburtskanal. Im Kontext eines Schuldvorwurfes wird damit Ephraims falsches Handeln beschrieben. „Hos 13,12-14 sind insgesamt vom Bildbereich des Geburtsvorgangs bestimmt. Die Sünde selbst ist in Hos 13,12a-b als eine Art 'Tathülle' vorgestellt, die sich um ihn herum aufbaut und ihn lähmt. Genau diese Vorstellung nun hat wiederum mit dem Bild vom Mutterleib das Moment der festen Ephraim umschließenden Hülle gemeinsam. Hos 13,12 aktualisiert vorweg das Motiv des Mutterleibes als Bild für das Eingeschlossensein Ephraims in seiner Schuld, bevor in 13,13 das Motiv des seine Mitarbeit bei der Geburt verweigernden Kindes im Mutterleib folgt. ... 13,13 spricht von Ephraim als einem noch ungeborenen Kind. Es spürt im Mutterleib die einsetzenden Wehen und sollte – etwa durch Einnehmen der günstigsten Körperlage – das Seine dazu beitragen, die Geburt zu einem glücklichen Ende zu führen. Ephraim aber ist 'ein unverständiges Kind' (13b), folgt den Signalen des mütterlichen Körpers nicht – und bedroht, so wäre weiterzudenken, damit sein eigenes Leben wie auch das seiner Mutter.“⁵¹ In Hos 13,14 ist dann folgerichtig das Bild des Mutterleibes mit den Motiven von Tod und Unterwelt verknüpft.

In der Klage des Jeremia Jer 20,14-18 ist in V17 die tödliche Folge davon, dass ein Kind nicht geboren werden kann, explizit benannt: *wa=tihy l=i 'imm=i qabr=i w=rahm-a=h harat 'ōlam* „Meine Mutter wäre mir zum Grab geworden, ihr Schoß auf ewig schwanger geblieben.“ Der Mutterschoß wird zum Grab für das Kind – beide sterben.

3.2 Leere

Komplikationen bei der Geburt bringen meist beiden, Mutter und Kind, den Tod. Die Schwangere sieht sich aber schon vorher mit der Frage konfrontiert, ob sie das Kind verlieren wird und ob es ein gesundes, lebensfähiges Menschenkind ist. In der Perspektive der Schwangeren zeichnet sich diese Schwellensituation nicht nur durch die Alternative von „Leben und Tod“, sondern auch durch die Alternative von „Leben und Leere“ aus, wo-

⁵⁰ Vgl. die Interpretation von K. DARR PFISTERER, *Strength*, 219-256.

⁵¹ M.-TH. WACKER, *Figurationen*, 181f.

bei „Leere“⁵² die Erfahrung des Abganges, der Todgeburt, der Geburt einer nicht lebensfähigen, „nicht-menschlichen“ Frucht benennt.

Diese Erfahrung der Leere ist in der metaphorischen Verwendung des Geburtsgeschehens in Jes 26,17.18 fokussiert. Die Geburtsmetapher beginnt in V17 mit dem Bild einer Frau in Wehen, die unter Geburtswehen steht und schreit, und richtet dann in V18 den Blick auf das „Neugeborene“. Die Anstrengung der Geburt wird kontrastiert mit dem Ausgang der Geburt. Trotz der Anstrengung steht am Ende der Geburt aber nicht das erhoffte Kind, sondern nur Wind. Die abschließenden Sätze in V18 deuten diese „Geburt eines Nichts“, wenn die Sprecher bekennen, dass sie nicht in der Lage sind, Rettung in der Not zu bringen.

3.3 Leben

Schwangerschaft und Geburt symbolisieren in alttestamentlichen Texten aber nicht nur die Erfahrungen von Tod und Leere, sondern auch das Leben. Dies wird besonders in Jes 42,13-14 deutlich, wo JHWH unmittelbar nebeneinander als Kriegsheld und als Gebärende beschrieben ist. In V13 wird JHWH mit einem Kriegshelden verglichen, der mit Kriegsgeschrei auszieht gegen seine Feinde, in V14 vergleicht JHWH selbst sein Aktiv-Werden nach einer Zeit des Schweigens und Zusehens mit einer Gebärenden. „Der Gebärvorgang, der durch spezifische Atemtechnik (Schnauben, Schnaufen, Schreien als pressendes Ausatmen) erleichtert wird, ist kein Bild der Not, sondern ein befreiender Kraftakt, der das Ziel im Blick hat, neues Leben zur Welt zu bringen.“⁵³ Jes 42,14 verwendet also die aktive Gebärearbeit als Bild für JHWHs macht- und heilvolles Handeln.

In Jes 66,7-9 finden wir die Geburt als Metapher für die Neuschöpfung, wenn der Text von einer wunderbaren, schmerzlosen und kinderreichen Geburt Zions berichtet, bei der JHWH als Geburtshelfer, als Hebamme fungiert. Die Geburt dient hier als Metapher für die Zukunft, die von JHWH auf wunderbare Weise zum Positiven gewendet wird. Der Text besitzt eine eschatologische Ausrichtung, die Geburt wird dadurch zur Metapher für die Neue Schöpfung.

Von der Geburtsmetapher für die Neue Schöpfung ist nur ein kleiner Schritt zur Vorstellung von Schöpfung durch Geburt (und Zeugung). Solche Schöpfungsvorstellungen sind im AT zwar relativ selten anzutreffen, aber nicht völlig vermieden. Als „Kinder JHWHs“ erscheinen das Volk Israel, der König, Teile des Kosmos und die Weisheit.⁵⁴

All diese Texte zeigen deutlich, dass Geburt als Metapher für das Leben schöpferische und göttliche Qualität besitzt.

Wenn wir die symbolische Verwendung von Geburt nochmals überblicken, finden sich einige überraschende Aspekte.

⁵² Den Begriff der Leere habe ich von E. LABOUVIE, *Andere Umstände*, 67 übernommen.

⁵³ I. FISCHER, *Jesaja*, 248f.

⁵⁴ Volk Israel: Num 11,12; Dtn 32,6.18; Jer 2,27; König: Ps 2,7; Ps 110,3; Kosmos: Ijob 38,8.29; Ps 90,2; Weisheit: Spr 8,22-31.

Die alttestamentlichen Texte wissen sehr konkret von Erfahrungen und Gefahren bei der Geburt zu berichten, wenn sie vom Atmen als wichtigen Teil der Geburtsarbeit und von Wehen als unentrinnbare Schmerzen sprechen, oder wenn sie das Aussetzen der Wehen und die Fehlstellung des Kindes als tödliche Gefahren benennen.

Die symbolische Verwendung der Geburt zeigt die Gratwanderung zwischen Leben und Tod, die jeder Geburt innewohnt. Dort, wo Wehen und Komplikationen die Todesgefahr in einer Notsituation illustrieren, dient die weibliche Erfahrung der Geburt der Veranschaulichung des Todes. Dies gipfelt in der Metaphorik von Jer 20,18, wo in der symbolischen Ordnung die Mutter, der weibliche Körper, zum Grab wird. Dort, wo die Geburt zu neuem Leben führt, kommt ihr in der symbolischen Ordnung schöpferische und göttliche Qualität zu. Beide symbolischen Verwendungen (Geburt – Tod, Geburt – Leben) werden in den meisten alttestamentlichen Texten interessanter Weise gerade mit einer typisch „männlichen Situation“, nämlich mit der Situation des Krieges bzw. des Kriegers verknüpft. Es steht zu vermuten, dass an der Situation des Kriegers und an der Situation der gebärenden Frau eine Vielzahl gemeinsamer Aspekte wahrgenommen wurden: Kampf, Stärke, äußerste Anstrengung und Arbeit, Schmerz, Bedrohung, tödliche Gefahr. Da diese Aspekte für beide Situationen gleichermaßen gelten, können hier von keine Geschlechterstereotypen abgeleitet werden.

Der Durchgang durch die alttestamentlichen Texte zeigt schließlich, dass Schwangerschaft und Geburt nicht als sündhafte Vorgänge, als durch Schuld verursachte Vorgänge erscheinen. Ein Zusammenhang von Geburt mit Sünde und Schuld klingt mit Ausnahme von Hos 13,12-14 in keinem der vorgestellten Texte an.

Literatur

- G. BECKMAN, *Hittite Birth Rituals*, StBoT 29, Wiesbaden 1983.
 G. CUNNINGHAM, „*Deliver Me from Evil*“, StP SM 17, Roma 1997.
 K. DARR PFISTERER, *No Strength to deliver: A contextual Analysis of Hezekiah's Proverb in Isaiah 37:3b*, in: R.F. Melugin / M.A. Sweeney (Hg.), *New Visions of Isaiah*, JSOTS 214, Sheffield 1996, 219-256.
 I. FISCHER, *Die Erzeltern Israels. Feministisch-theologische Studien zu Genesis 12-36*, BZAW 222, Berlin 1994.
 I. FISCHER, *Das Buch Jesaja. Das Buch der weiblichen Metaphern*, in: L. Schottroff / M.-Th. Wacker (Hg.), *Kompendium Feministische Bibelauslegung*, Gütersloh 1999, 246-257.
 M. HÄUSL, *Bilder der Not. Weiblichkeits- und Geschlechtermetaphorik im Buch Jeremia*, HBS 37, Freiburg 2003.
 CH. HERRMANN, *Ägyptische Amulette aus Palästina/Israel*, Bd. 1 und 2, OBO 138/184, Freiburg 1994/2002.
 O. KEEL, *Corpus der Stempelsiegel-Amulette aus Palästina, Israel 1*, OBO Arch 10, Freiburg/Schweiz 1995.
 O. KEEL / CH. UEHLINGER, *Göttinnen, Götter und Gottessymbole. Neue Erkenntnisse zur Religionsgeschichte Kanaans und Israels aufgrund bislang unerschlossener ikonographischer Quellen*, QD 134, Freiburg 1992²2001.
 E. LABOUVIE, *Andere Umstände. Eine Kulturgeschichte der Geburt*, Köln 1998.

- E. LABOUVIE *Beistand* in Kindsnöten, Hebammen und weibliche Kultur auf dem Land 1550-1910, Frankfurt/New York 1999.
- J. MARGONET, „But if it is a *Girl* She is Unclean for twice seven Days ...“ The Riddle of Lev 12.5 in: J.F.A. Sawyer (Hg.), *Reading Leviticus: A Conversation with Mary Douglas*, JSOTS 227, Sheffield 1996, 144-152.
- C. MEYERS, „*Women of the Neighborhood*“ (Ruth 4.17): Informal Female Networks in Ancient Israel, in: A. Brenner (Hg.), *Ruth and Esther. A Feminist Companion to the Bibel (Second Series)*, Sheffield 1999, 110-127.
- H. RECHENMACHER, *Personennamen* als theologische Aussagen. Die syntaktischen und semantischen Strukturen der satzhaften theophoren Personennamen in der hebräischen Bibel, ATS 50, St. Ottilien 1997.
- R. SCHMITT, *Magie* im Alten Testament, AOAT 313, Münster 2004.
- S. SCHROER, Häusliche und außerhäusliche religiöse *Kompetenz* israelitischer Frauen – am Beispiel von Totenklage und Totenbefragung, in: *lectio difficilior* 1/2002 (www.lectio.unibe.ch).
- TH. SEIDL, Untersuchungen zur *Valenz* althebräischer Verben, 3. *THR* – „Rein sein“, ATS 57, St. Ottilien 1997.
- M. STOL, *Birth* in Babylonia and the Bible. Its Mediterranean Setting, CM 14, Groningen 2000.
- M.-TH. WACKER, *Figurationen* des Weiblichen im Hosea-Buch, HBS 8, Freiburg 1996.
- M. WEIPPERT, Kanaanäische „*Gravidenflaschen*“. Zur Geschichte einer ägyptischen Gefäßgattung in der asiatischen „*Provinz*“, in: ZDPV 93 1977, 268-282.
- U. WINTER, *Frau* und Göttin. Exegetische und ikonographische Studien zum weiblichen Gottesbild im Alten Israel und in dessen Umwelt, OBO 53, Freiburg/Göttingen 1983²1987.

Abbildungsnachweis:

Abb. 1, 2 aus O. KEEL / CH. UEHLINGER, *Göttinnen*, S. 121. Abb. 3, 4 aus M. WEIPPERT, *Gravidenflaschen*, S. 129.270. Abb. 5, 6, 8, 9, 10 aus U. WINTER, *Frau*, Abb. 55, 56, 52, 381, 383. Abb. 7 aus O. KEEL / CH. UEHLINGER, *Göttinnen*, S. 111. Abb. 11-14 aus O. KEEL / CH. UEHLINGER, *Göttinnen*, S.27. Abb. 15a-16e aus O. KEEL / CH. UEHLINGER, *Göttinnen*, S. 249. Abb. 17 aus CH. HERRMANN, *Amulette* 1, Kat.Nr. 232-238.

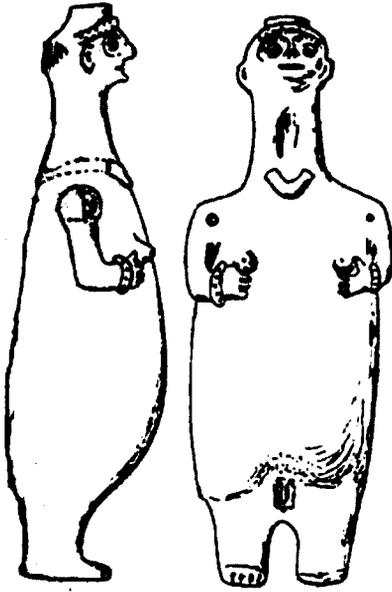
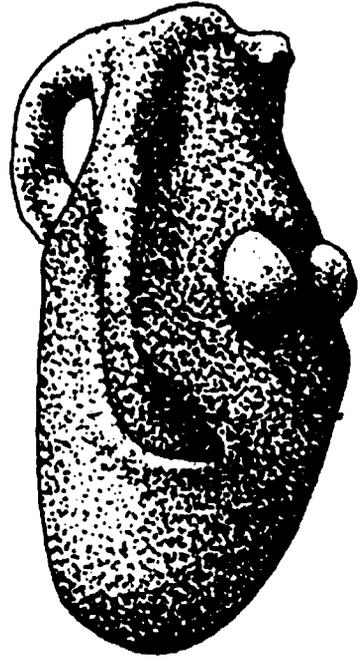
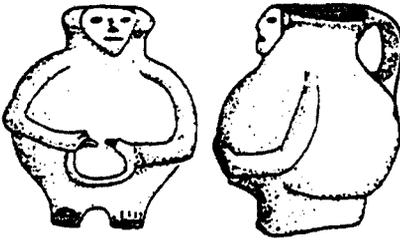
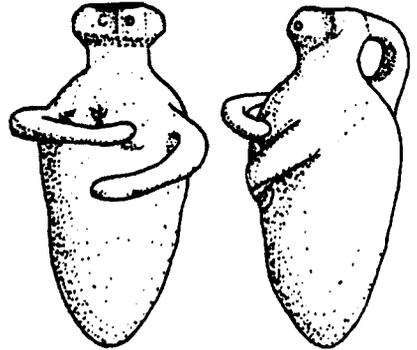


Abb. 1 Geser 1400-1150 v. Chr.

Abb. 2 Tell el-Far'a Süd
1300-1150 v. Chr.Abb. 3 Bet Schean 1300-1150
v. Chr.Abb. 4 ez Zāheriye 1000-900
v. Chr.

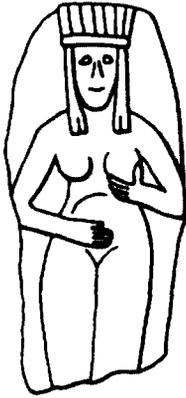


Abb. 5 Geser ca. 1150 v. Chr.



Abb. 6 Bet Schean 9. Jh. v. Chr.

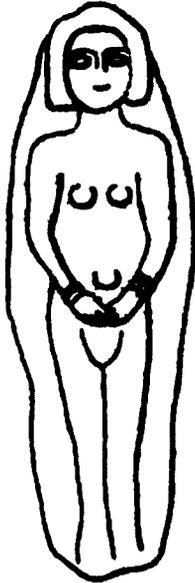


Abb. 7 Tell Bet Mirsim
1150-1000 v. Chr.

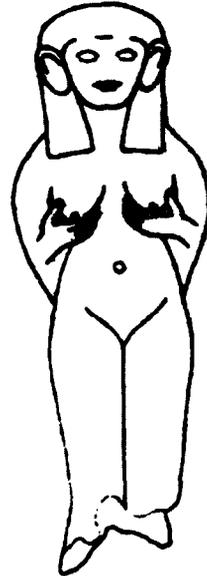


Abb. 8 Sarapta 6.-4. Jh. v. Chr.

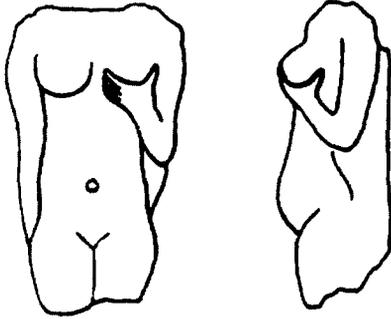


Abb. 9 Aschdod 7. Jh. v. Chr.



Abb. 10 Achsiv 6./5. Jh. v. Chr.

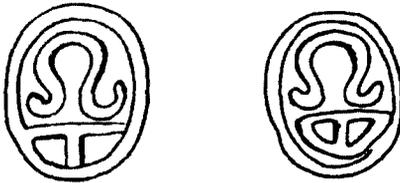


Abb. 11+12 1750-1550 v. Chr.



Abb. 13+14 1750-1550 v. Chr.
 13 Zaubermesser aus Tell el-'Ağul
 14 Siegel aus Azor bei Jafo

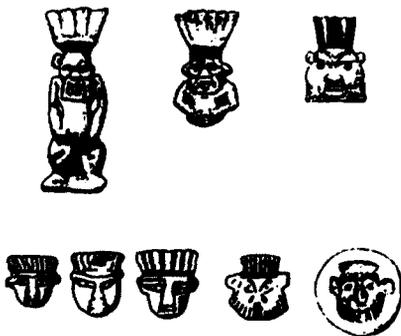


Abb. 15a-c + Abb.16a-e
 1000-600 v. Chr.



Abb. 17 Ekron 11.-10. Jh. v. Chr.