

Exodus 21:22 vv. en het menselijk embryo

1.1 inleiding

De vraag hoe we met de menselijke vrucht¹ behoren om te gaan, wordt in tal van morele beschouwingen in verband gebracht met een bijbeltekst uit Exodus 21 vers 22 en volgende verzen.² De frequente verwijzingen naar verklaringen van deze oudtestamentische wettekst en de daarmee verbonden hermeneutische traditie in morele beschouwingen over de omgang met de vrucht in de joodse en de christelijke ethiek geven reeds aan dat deze tekst een bijzondere rol vervult in de meningsvorming over deze kwestie. In de inleiding is al gemeld dat de discussie rondom de uitleg en de morele implicaties van Ex.21: 22vv. als een graadmeter van het maatschappelijke debat over het vraagstuk van de omgang met de vrucht kan worden beschouwd. Om een indruk te geven van de rol van deze tekst in de morele beschouwingen over de omgang met de vrucht in de joodse en de christelijk ethiek, schetsen we enkele hedendaagse morele posities die direct of indirect verbonden zijn met de verklaringen en/of de morele implicaties van Ex.21: 22vv. Op deze wijze hopen we te laten zien dat het zin heeft om delen uit de kleurrijke traditie van deze tekst te analyseren om de

-
- 1 Wij gebruiken in dit boek verschillende begrippen om het menselijk embryo vanaf conceptie aan te duiden, zoals embryo, vrucht of foetus. Het gebruik van deze termen is niet gerelateerd aan een specifiek stadium van de ontwikkeling van de vrucht, zoals dat in de literatuur over dit onderwerp wel gebruikelijk is. Wanneer er sprake is van een menselijk embryo in een specifiek stadium van de ontwikkeling zal dat in de context tot uitdrukking komen.
 - 2 U. Casutto, *Commentary on the Book of Exodus*, vertaald door: I. Abrahams, Jerusalem, 1967; D.M. Feldman, *Birth Control in Jewish Law*, 251-294; B.K. Waltke, "The Old Testament Text Bearing on the Issue", in: *Birth Control and the Christian*, "A protestant Symposium on the Control of Human Reproduction" (hierna afgekort tot: *Birth Control and the Christian*), edd.: W.O. Spitzer & C.L. Saylor, Wheaton Illinois, 1969, 6-21 (idem, *JETS*, 19, no.1, 1976); J.W. Montgomery, "The Christian View Of The Fetus", in: *Birth Control and the Christian*, 67-89; D.W. Vere, "Therapeutic Abortion and Sterilization as Ethical Problems", in: *Birth Control and the Christian*, 259-283; Sh.M. Paul, "Studies in the Book of the Covenant in the Light of Cuneiform and Biblical Law", *Supplements to Vetus Testamentum* XVIII, Leiden, 1971, 70-77, 108ev.; J.T. Noonan Jr., *Abortion*, 15-17; idem, *Contraception*, 86-91; J. Connery, *Abortion*, 14-19, 305. B.S. Jackson, "The Problems of Ex.21:22-25", *VT* 23, Leiden, 1973, 273-304; Idem., "The Problems of Ex.21:22-25", *Essays in Jewish and Comparative Legal History*, Leiden, 1975; S.E. Loewenstamm, "Exodus 21: 22-25", 352-360; I. Jakobovits, *Journal of a Rabbi*, W.H. Allen & Company, London, 1967, 262-264; idem, *Jewish Medical Ethics*, 170-191, 273-275; H.W. House, "Miscarriage and premature Birth: additional thoughts on Ex.21:22-25", *Westminster Theological Journal* 41, 1978, 108-123; J. Douma, *Christelijke Ethiek, Capita Selecta I*, Kampen, 1981, 41-43; R. Freund, "The Ethics of Abortion in Hellenistic Judaism", *Helios: the Journal of the Classical Association of the Southwest*, NS 10, 1983, 125-137; H.J. Boecker, *Recht und Gesetz im Alten Testament und im Alten Orient*, Vluyn-Neukirchen, 1984, 150-153; J. Douma, *Ethische Bezinning*, "Abortus", Kampen, 1987, 39-59; A. Rofé, "Family and sex laws in Deuteronomy and the Book of Covenant", *Henoch* 9, Jerusalem, 1987, 130-159; G.R. Dunstan, "The Human Embryo in the Western Moral Tradition", in: C. R. Dunstan & J. Seller, *The Status of the Human Embryo, perspectives from moral tradition* (hierna afgekort tot: *The Status of the Human Embryo*), Oxford University Press, London, 1988, 39-57; I. Jakobovits, "The Status of the Embryo in the Jewish Tradition" (hierna afgekort tot: *The Status of the Embryo*), in: *The Status of the Human Embryo*, 63-73; R. Neusner, *Mekhilta According to Rabbi Ishmael, An Analytical Translation*, vol. I & II, Atlanta, Georgia, 1988, 152-157; E. Schroten, "In Statu Nascendi"; J.G. te Lindert, *Het kind in het licht van Ex.21:22-23*, doctoraalscriptie Uitlegkunde van het Oude Testament, 1990; *Mensen in Wording, Theologische, ethische en pastorale overwegingen bij nieuwe voortplantingstechnieken en prenataal onderzoek*, Rapport van de commissie "Biomedische ethiek" van het Deputaatschap en de Raad voor de Zaken van Kerk en Theologie van de Nederlandse Hervormde Kerk en de Gereformeerde Kerken in Nederland, Leusden, 1992, 16 (hierna afgekort tot: *Mensen in Wording*), 16-20. F. Rosner, *Modern Medicine and Jewish Ethics, 2nd Revised and Augmented Edition*, New York, 1991, 136-150; C. Houtman, *Commentaar op het Oude Testament, Exodus 3*, Kampen, 1996, 165-175.

bestaande verschillen van opvatting over de omgang met de vrucht te verhelderen en te verklaren.

1.1.1 christelijke ethiek

Alvorens de discussie omtrent de uitleg en de morele implicaties van Ex.21:22 vv. binnen te stappen, willen we enige duidelijkheid scheppen omtrent de uitgangspunten in dit boek. Om te beginnen zullen we het vraagstuk van de omgang met het embryo benaderen vanuit het oogpunt van een 'christelijke ethiek'. 'Ethiek' is in dit boek te verstaan als een *theorie* - dat is een systematische benadering - van het menselijk handelen waarin mensen zich vanuit hun persoonlijke beleving en hun gemeenschappelijke ervaringen bezighouden met de vraag naar het goede leven.³ Indien wij vervolgens spreken van een 'christelijke' ethiek betekent dit, dat we voor de vraag naar het goede leven aandacht schenken aan morele gezichtspunten, opvattingen, normen en waarden die voortkomen uit of zijn ontwikkeld in de joodse en de christelijke traditie.⁴

Daarbij behoort een toelichting met betrekking tot de positie van de bijbel en de traditie.⁵ In de loop van dit hoofdstuk en verderop in dit boek zullen we gezichtspunten aantreffen waarin een beroep wordt gedaan op de naam van God en/of het absoluut gezag van de bijbel, de traditie of de onfeilbaarheid van de leer van religieuze gezagsdragers. Waltke doet in zijn verklaring van Ex.21:22 vv., die we hierna zullen schetsen, bijvoorbeeld meerdere malen een beroep op de naam van God⁶: 'God', schrijft Waltke, 'beschouwt de vrucht niet als een persoon... Dat Hij de vrucht niet als persoon beschouwt, blijkt uit het gegeven dat Hij de doodstraf niet heeft ingesteld voor het doden ervan⁷'.

Met een beroep op God claimt Waltke niet alleen gezag voor zijn verklaring van deze tekst, maar zijn beroep op de naam van God heeft de implicatie dat een inhoudelijk andere uitleg van Ex.21:22 vv. dan de zijne niet 'Gods wil' is. Een kanttekening bij Waltkes claim lijkt ons dan ook op zijn plaats. In de exegetische en ethische discussie over deze tekst gaat het om ons - dat is: het menselijke - verstaan van de bijbel en de traditie. Een beroep op de Naam (van God), het absoluut gezag van de traditie, of de onfeilbaarheid van religieuze gezagsdragers als gezaghebbend argument voor een moreel standpunt past dan ook niet in een ethische beschouwing.⁸

Wij onderschrijven in dit boek een van oorsprong joodse zienswijze op de Schrift en de traditie waarin een voortdurend zich bezinnen op morele vragen noodzakelijk wordt

3 Vgl.: T. Rendtorff, *Ethik, Grundelemente, Methodologie und Konkretionen einer ethischen Theologie*, dl.I (hierna afgekort tot: *Ethik I*), Stuttgart/Berlin/Köln/Mainz, 1980, 11-12.

4 E. Schroten, o.c., 7.

5 Wanneer we in dit boek spreken over "de traditie" dan duiden we daarmee de joodse en/of de christelijke traditie aan, tenzij anders vermeld.

6 Zie § 1.2.2 hierna

7 B.K. Waltke, o.c., 10-11.

8 Ibid., 8: "... we must select only those texts that indicate the eternal purposes and attitudes of the Creator".

geacht. Niet omdat men twijfelt aan het woord van God en de Wet gegeven op de Sinaï, maar omdat men geen onfeilbaarheid claimt voor spirituele leiders: niet voor Mozes, noch voor hen die na hem kwamen. Daar men er diep van doordrongen is dat geen rechtvaardig mens alleen goed doet, zonder (ooit) te zondigen⁹. Door telkens opnieuw de actuele morele vragen te doordenken en de antwoorden te toetsen aan de Wet en de traditie beoogde en beoogt men in de joodse ethiek een door de Schrift geïnspireerde route te vinden om de belangen van het individu te waarborgen en de harmonie in de samenleving te bewaren.¹⁰

Hierop aansluitend worden bijbel en traditie in dit boek opgevat als de bronnen waarin de menselijke ervaringen omtrent de wil van God zijn opgetekend. Wij maken gebruik van de Schrift en de traditie in het besef dat 'christelijke' ethiek mensenwerk is. Dat wil zeggen: in de ethiek - ook in een christelijke ethiek - gaat het om *ons* besef en *onze* kennis van goed en kwaad.¹¹

De betekenis van de Schrift en de traditie voor de christelijke ethiek is - wat ons betreft - hierin gelegen dat we aan deze bronnen morele gezichtspunten, opvattingen, normen en waarden kunnen ontlenen die in de christelijke en de joodse traditie zijn ontwikkeld. Op deze wijze vormen de Schrift en de traditie een richtsnoer voor het menselijk handelen.

1.2 Exodus 21 vers 22 en vv.

Bondsboek

In deze paragraaf zullen enkele elementen van Ex.21: 22vv. worden toegelicht die van belang zijn voor het verstaan van de hierna te schetsen posities.

We openen met een korte beschrijving van het wetscorpus, waarvan Ex.21:22 vv. deel uit maakt: het zogenoemde Bondsboek. De naam 'Bondsboek', סֵפֶר הַבְּרִית (séfer hab^erit), verwijst naar het verbond tussen Adonai en het volk Israël gesloten bij de berg Sinaï. Omtrent deze verbondssluiting lezen we dat Mozes op bevel van Adonai de berg beklom en bij terugkeer 'al de woorden van Adonai en alle verordeningen' aan het volk meedeelde.¹² Het volk verklaart zich vervolgens bereid om deze woorden van God ter harte te nemen waarop Mozes ze opschrijft. Na een offerrite leest Mozes het Bondsboek aan het volk voor. De woorden van Mozes worden vervolgens beantwoord met een hernieuwde gelofte van het volk: "Alles wat God gesproken heeft, zullen wij doen en daarnaar zullen wij horen". Tenslotte spreekt Mozes de woorden: "Zie, het bloed van het verbond dat Adonai met u sluit op grond van *al deze woorden*", terwijl hij het volk besprenkelt met bloed.

9 I. Jakobovits, *Journal of a Rabbi*, 229.

10 Ibid., 107, 115, 224, 138. Ibid., *Jewish Medical Ethics*, xx, xxxiii

11 E. Schroten, o.c., 7; Idem., "Christelijke Ethiek", 59.

12 Ex.24:1-7

Zoals de passage over de 'verbondssluiting' (Ex.24:1-8) thans voor ons ligt, verwijst de zinsnede '*al deze woorden*' naar de 'dekaloo' (Ex.20:2-17) en het Bondsboek. Thans leeft wel de opvatting dat het Bondsboek oorspronkelijk geen deel was van de 'verbondssluiting', maar dat de 'verbondssluiting' onmiddellijk volgde op de 'dekaloo' en dat het Bondsboek later is 'ingeplakt' tussen de 'dekaloo' en de 'verbondssluiting'.¹³

Een aanwijzing daarvoor is de overeenkomst tussen de zinsnede, waarmee de verbondssluiting wordt afgesloten "...*al deze woorden*" in Ex.24:8 en de aanhef van de dekaloo in Ex.20:1: "Toen sprak God *al deze woorden*: 'Ik ben de Here ...'."

Een andere aanwijzing dat het Bondsboek later is toegevoegd, is de inhoud van een deel van de verordeningen. Het wetscorpus verraaft namelijk een cultuur waarvan gedurende het nomadenbestaan in de woestijn geen sprake was, zoals het beheer over en de verantwoordelijkheid voor bijvoorbeeld waterputten en landbouwgronden (vanaf Ex.21:28). Het betreft hier omstandigheden en situaties die pas aan de orde kwamen, nadat het volk Israël zich in het land Kanaän had gevestigd. Het lijkt dan ook aannemelijk dat het volk deze verordeningen niet heeft ontvangen van Mozes bij de Sinai, maar na de vestiging in Palestina.

Deze these roept vragen op omtrent het ontstaan, de herkomst en de wijze waarop dit wetscorpus is opgenomen in Exodus. Op deze punten zijn de opvattingen recentelijk fundamenteel veranderd, na vergelijkende onderzoeken van wetreeksen uit het OT en teksten uit de *Umwelt* van Oud-Israël.¹⁴ Was men tot voor kort van mening dat het Bondsboek een procesmatige ontwikkeling heeft doorgemaakt, weinig samenhang vertoont en succesievelijk is toegevoegd aan het boek Exodus¹⁵; thans leeft de opvatting dat het Bondsboek een eenheid is, systematisch is opgebouwd en wellicht in zijn geheel is opgenomen in het boek Exodus nadat het volk Israël zich had gevestigd in het land Kanaän. H.J. Boecker stelt in dit verband dat er geen twijfel over kan bestaan dat het Bondsboek als een afgesloten eenheid reeds bestond, alvorens het in het boek Exodus werd opgenomen.¹⁶ Volgens Boecker kreeg het Bondsboek zijn plaats tussen de cultische wetten in Ex.20:23-26 en de bekrachtiging van het verbond in Ex.23:13-16. Beide delen waren voor de toevoeging van het Bondsboek een eenheid en vormden de afsluiting van de verbondssluiting bij de Sinaï. Na de toevoeging vormt Ex.20:23-26 de proloog en is Ex.23:13-16 de epiloog van de profane wetgeving in het Bondsboek.

Over het zojuist geschetste religieuze kader merkt Boecker verder nog op dat de voorschriften voor de relatie met Adonai de voorschriften voor het interpersoonlijk

13 H.J. Boecker, o.c., 116-117. Vgl. C. Houtman, o.c., 87-106

14 Zie: V. Wagner, "Zur Systematik in dem Codex Ex.21,2 - 22,1", ZAW 81 (1969), 176-182. Wagner laat zien dat de systematische opbouw van de profane verordeningen en wetten in Ex.21:2-23:9 in het 'Bondsboek' overeenstemmen met de opbouw van de wetscorpora in de *Umwelt* van Oud-Israël.

15 Zie: O. Eissfeldt, *Einleitung in das Alte Testament*, Stuttgart, 1977, 284.

16 H.J. Boecker, o.c., 117.

verkeer omsluiten.¹⁷ Boecker wil daarmee aangeven dat de profane wetten in Ex.21:2-23:9 na de opname in Exodus zijn verstaan en verklaard in de context van de joodse religieuze traditie. We komen op de betekenis van het religieuze kader nog terug na de schets van enkele hedendaagse verklaringen van Ex.21: 22vv.

Na deze algemene voorbeschouwing zullen we nu enkele elementen behandelen die de onmiddellijke context en de masoretische tekst (MT) van Ex.21:22 vv. betreffen.¹⁸ Gemeten naar de inhoud maakt deze wet onderdeel uit van de verordeningen die de menselijke waardigheid tot onderwerp hebben (Ex.21:2-32).¹⁹ Daarbij laten zich drie delen onderscheiden: de omgang met de slaaf, de slavin en haar gezin (Ex.21:2 -11); het toebrengen van lichamelijk letsel door een mens (vss.12-27); het toebrengen van lichamelijk letsel door (landbouw-)huisdieren (vss.28-36). Vanuit een stilistisch oogpunt springt verder de overeenkomst in de stijl van de wetsformule in het oog. Deze overeenkomst loopt overigens niet parallel met de hiervoor gemaakte inhoudelijke indeling.

Beperken we ons tot de onmiddellijke context van 'onze' tekst dan zien we dat de verordeningen in Ex.21:18-22:17 staan in een zogenoemde 'casuïstische' wetsformule. De casuïstische wetsregels wordt gekenmerkt door een voorzin (protasis) en een nazin (apodosis). De voorzin opent met het objectieve "כִּי" (*kī*), 'wanneer', gevolgd door een beschrijving van de gebeurtenis of 'casus'. In de nazin worden het gevolg, de aanspraken en/of de strafmaat omschreven²⁰. Wat betreft de nazin moet worden vermeld dat een aantal wetteksten - en dat geldt ook voor 'onze' tekst - niet één, maar twee nazinnen omvat. Dat houdt in dat de casus wordt gevolgd door twee alternatieven voor de gevolgen, waarbij het tweede alternatief wordt ingeleid met "אִם" (*im*), 'indien'.

Vooreerst willen we een indruk geven van (de volle omvang van) 'onze' tekst: Ex.21:22-25.

De Hebreeuwse tekst:

22 וְכִי־יִנָּצוּ אָנָשִׁים וְנָגְפוּ אִשָּׁה הָרָה וַיֵּצְאוּ יְלָדֶיהָ וְלֹא יִהְיֶה אִסּוֹן עָנּוּשׁ יַעֲנֹשׁ כְּאִשֶּׁר יִשִּׁית
עָלֶיהָ בְּעַל הָאִשָּׁה וְנָתַן בְּפִלְלִים: 23 וְאִם־אִסּוֹן יִהְיֶה וְנִתְּתָה נַפְשׁ תַּחַת נַפֶּשׁ: 24 עַיִן תַּחַת
עַיִן שֵׁן תַּחַת שֵׁן יָד תַּחַת יָד רֶגֶל תַּחַת רֶגֶל: 25 כְּוִיָּה תַּחַת כְּוִיָּה פֶּצַע תַּחַת פֶּצַע חֲבוּרָה
תַּחַת חֲבוּרָה:

17 Ibid., 118

18 Voor de masoretische tekst (MT) is gebruik gemaakt van de *Biblia Hebraica Stuttgartensia*, edd.: K. Elliger en W. Rudolph, Deutsche Bibelgesellschaft Stuttgart, 1967/77. Het woord is afgeleid van Masoreten dat 'overleveraars' (van de Hebreeuwse tekst van het Oude Testament)- betekent. De tekst van het OT is in de tweede helft van de eerste eeuw na Chr. gekanoniseerd. Zie voor de ontstaansgeschiedenis van deze tekst o.m.: E. Wurthwein, o.c., 13-56; R. Smend, *Die Entstehung des Alten Testaments*, Stuttgart, 1978, 20-23; Th.C. Vriezen & A.S. van der Woude, *Literatuur van Oud-Israël*, Katwijk aan Zee, 1978, 74-106.

19 H.J. Boecker, o.c., 130-133, 169; G. von Rad, *Theologie des Alten Testaments*, München, 1987, 45; S.M. Paul, o.c., 107;

20 H.J. Boecker, o.c., 130.

Daarvoor maken we gebruik gemaakt van de NBG-vertaling. Bij de weergave is rekening gehouden met de verschillende onderdelen van deze wettekst. In dit boek zullen we van deze indeling gebruik maken om naar specifieke versdelen of onderdelen te verwijzen.

Voorzin (Casus)

(22^a) “Wanneer (כִּי) mannen vechten,

(22^b) en zij treffen een zwangere vrouw,

(22^c) en zij krijgt een misgeboorte,

Nazin (1e alternatief)

(22^d) maar zonder ander letsel,

(22^e) dan zal zeker een boete worden geëist,

(22^f) naar dat de echtgenoot van de vrouw hem oplegt,

(22^g) en hij zal het volgens besluit van de rechters geven.

Nazin (2e alternatief)

(23^a) Maar indien (אִם) er een ander letsel is,

(23^b) zult u geven leven voor leven,

De wet van vergelding

(24^a) oog voor oog,

(24^b) tand voor tand,

(24^c) hand voor hand,

(24^d) voet voor voet.

(25^a) blaas voor blaas,

(25^b) wond voor wond,

(25^c) striem voor striem”.

We zullen hierna nog zien dat de uitleg van deze tekst op tal van onderdelen vragen oproept.²¹ Een van de meest omstreden kwesties is evenwel de omvang en de inhoud van het tweede alternatief. De strafmaat ‘leven voor leven’ is aangevuld met een reeks lichamelijke letsels en bijbehoorde aanspraken (“oog om oog, tand om tand, etc.”) die nauwelijks als een gevolg kunnen worden beschouwd van de in de casus van vs.22. geschetste gebeurtenis. B.S. Jackson merkt dienaangaande op dat niet valt in te zien wat de strafmaat ‘oog om oog, etc.’ (vss.24-25) behelst in een situatie waarin mannen een zwangere vrouw slaan en daarmee een geboorte of abortus veroorzaken²². Jackson stelt de vraag of het laatste deel van het tweede alternatief wel moet worden

²¹ Zie: § 1.2.3 hierna.

²² B.S. Jackson § 1.2.3 hierna. Vgl.: H.W. House § 1.2.4 hierna; R.Westbrook, o.c., 57; S.E. Loewenstamm, o.c., 355-357; H.J. Boecker, o.c., 149-151; J.K. Mikliszanski, “The Law of Retaliation and the Pentateuch”, *JBL* 66 (1947), 295-303.

gerekend tot 'onze' wettekst. Jacksons oordeel is afwijzend. Hij is van mening dat deze wettekst oorspronkelijk was beperkt tot de vss.22-23. In z'n algemeenheid leeft echter de opvatting dat Ex.21:22-25 een organisch geheel is vanwege de plaatsing tussen de stilistische ב ²³. Deze organische eenheid van Ex.21:22-25 neemt echter de vraag niet weg of deze verzen ook als een inhoudelijke eenheid moeten worden verstaan. We komen op deze kwestie nog terug.²⁴

1.2.1 een verklaring

Een 'traditionele'²⁵ verklaring van deze wettekst is, dat er in de voorzin een situatie wordt beschreven waarin een zwangere vrouw per toeval wordt getroffen door een slag of stoot van twee of meer ruziënde mannen met het gevolg dat haar kinderen worden geboren. In het eerste alternatief wordt de dader een boete opgelegd, voor het veroorzaken van een miskraam. De hoogte van de boete wordt bepaald door de echtgenoot van de vrouw.²⁶ In het tweede alternatief wordt de dader een straf opgelegd voor het toebrengen van letsel aan de vrouw, te beginnen met dodelijk letsel (vs.23^a) waarvoor de dader de doodstraf krijgt opgelegd (vs.23^b)²⁷. Indien de gevolgen voor de vrouw niet fataal zijn en beperkt blijven tot (ernstig) lichamelijk letsel (vss.24^a-25^c), treedt de *lex talionis*, de wet van vergelding, in werking: "oog om oog, tand om tand enz." Deze vergeldingsregel moet niet letterlijk worden opgevat, is de algemene opvatting. De vroegjoodse leermeesters waren reeds van mening dat de *lex talionis* niet moet worden verstaan als een regel van vergelding, maar als een regel om genoegdoening te verschaffen aan het slachtoffer in de vorm van financiële compensatie.²⁸

Het punt is nu, dat deze verklaring van Ex.21: 22vv. de implicatie heeft dat het veroorzaken van een miskraam de dader minder zwaar wordt aangerekend dan het doden van de vrouw: voor het doden van de vrucht moet de dader een geldboete betalen en voor het doden van de vrouw geldt de doodstraf. Van dat verschil in strafmaat wordt wel afgeleid, dat het doden van een vrucht niet en het doden van de

23 De wettekst staat in een zogenoemde gesloten parasj, tussen setuma's (aangeduid met de Hebreeuwse letter samek: ב , van setuma, dat 'gesloten' betekent). Opmerkelijk is echter dat er ook een setuma geplaatst is tussen de vss.26-27 terwijl deze verzen duidelijk een eenheid vormen.

24 Zie: § 1.2.3 hierna

25 R. Westbrook, o.c., 53: "The traditional interpretation is that the law deals with two alternatives: a miscarriage and the death of the mother (or injury to her)"; Vgl.: B.K. Waltke en D.M. Feldman, § 1.2.2 hierna; I. Jakobovits, *Jewish medical ethics*, 180 ev.; F. Rosner, o.c., 136 ev.; J. Douma, *Ethische Bezinning*, Kampen, 1987, 26-30; C. Houtman, o.c., 169-170. Zie daarentegen: U. Cassuto, a.l.; B.S. Jackson § 1.2.3 hierna.

26 R. Westbrook, o.c., 53 ev.; S. Loewenstamm, o.c., 252; B.S. Jackson, o.c., 278 ev.

27 De term נֶפֶשׁ תַּחַת נֶפֶשׁ (*něfēs taḥat něfēs*) 'leven voor leven' wordt verschillend verklaard. Sommigen veronderstellen dat deze strafmaat onderdeel is van de wet van vergelding, de *lex talionis*, en moet worden opgevat als een financiële compensatie die de dader moet betalen aan het slachtoffer, anderen zijn van mening dat 'leven voor leven' geen deel uit maakt van de *lex talionis*, omdat de wet van vergelding alleen van toepassing is op het veroorzaken van lichamelijk letsel. B.S. Jackson verdedigt deze laatste positie (o.c., 279, 281): "It ought to be stressed that the term talion is rightly applied only where nonfatal bodily injuries are involved, and where the offender is punished by suffering the same injuries as he inflicted. Thus, the death penalty for murder is not an example of talion..." Vgl.: R. Westbrook, a.l.; S. Loewenstamm, o.c., 359.

28 *Mekhilta d'rabbi Ismael*, edd.: H.S. Horovitz-I.A. Rabin, Jerusalem 1960, Nezikin viii. Vgl.: B.S. Jackson, o.c., 279; C. Houtman, o.c., 170.

vrouw wel als moord wordt beschouwd. Deze uitleg veronderstelt dat er een verschil in zijnswaarde²⁹ is tussen het embryo en de vrouw. De vrouw wordt vanuit een moreel gezichtspunt wel als een persoon beschouwd, de vrucht niet. Aan deze opvatting wordt de redenering verbonden dat indien het onbewust doden van de vrucht geen moord is, zoals in de verklaring van Ex.21:22-23 wordt verondersteld, er redenen kunnen zijn om bijvoorbeeld abortus toe te staan wanneer de zwangerschap het leven van de vrouw bedreigt of om embryo's te gebruiken voor een wetenschappelijk onderzoek dat van groot belang is voor de volksgezondheid in het algemeen. We zullen hier niet vooruitlopen op het debat over deze medisch-ethische kwesties.

Vooreerst rijst de vraag naar de betekenis van deze tekst. Immers, ook al veronderstelt de wettekst een moreel waardeverschil tussen de vrucht en de vrouw, men kan er niet aan voorbijgaan dat de dader een boete wordt opgelegd, hetgeen betekent dat de vrucht een zijnswaarde heeft en dus bescherming verdient.³⁰

Deze vraag naar de morele status van de vrucht in de morele implicaties van Ex.21: 22vv. heeft in het recente verleden geleid tot uiteenlopende posities. In de volgende paragrafen hopen we daarvan een indruk te geven aan de hand van een schets van een viertal hedendaagse posities.

We openen met een studie van B.K. Waltke.³¹ Zijn publicaties over deze tekst veroorzaakten in het midden van de zestiger jaren commotie in de V.S. en daarbuiten. Waltke verdedigt de stelling dat Ex.21:22 vv. het bewijs is dat de vrucht volgens de bijbel geen menselijke waardigheid heeft en abortus niet als moord kan worden aangemerkt. In bepaalde religieuze kringen leeft echter de opvatting dat kwesties als abortus onverdedigbaar zijn volgens de bijbel. Meer nog: zijn uitleg van 'onze' tekst staat op gespannen voet met gezaghebbende commentaren, zoals die van U. Cassuto.³² Deze laatste is van mening dat het doden van de vrucht op grond van Ex.21: 22vv. als moord moet worden beschouwd. Waltke's standpunt, dat nauw verweven is met de zojuist geschetste traditionele verklaring van Ex.21: 22vv. en de heersende opvattingen in de joodse ethiek³³, werd op een symposium over geboorteregeling dan ook kritisch ontvangen.³⁴ Niettemin was zijn studie aanleiding voor een hernieuwd debat over de uitleg en de morele implicaties van deze tekst.³⁵

29 In plaats van de 'morele status' van het embryo spreekt men ook wel van de 'zijnswaarde', 'waardigheid' of 'waarde' van het embryo.

30 D.W. Vere, "Therapeutic abortion and sterilization as ethical problems", 278. Vgl.: J. Douma, *Ethische Bezinning*, 26 ev.; Idem., *Christelijke Ethiek*, 41 ev.

31 B.K. Waltke, "The Old Testament Text Bearing on the Isseus", 6-21; idem, *JETS*, 19, no.1, 1976; Bruce Waltke is professor Semitische talen en Oude Testament aan het Dallas Theological Seminary. Waltkes verklaring stamt uit de beginperiode van de discussie over legalisering van abortus in de V.S. (Zie voor de aanleiding: I. Jakobovits, *Journal of a Rabbi*, 264-265; *Birth Control and the Christian*, xvii-xxii.).

32 U. Cassuto, o.c., 275 ev.

33 D.M. Feldman, o.c., 252 ev.; F. Rosner, o.c., 136; I. Jakobovits, *Jewish Medical Ethics*, 180 ev.

34 A Protestant Symposium on The Control of Human Reproduction, New Hampshire, Augustus 1968. Het resultaat van het symposium is gebundeld in *Bith Control and the Christian*, zie noot 2 hiervoor.

35 Zie onder meer J.T. Noonan Jr, *The Morality of Abortion*, 6; Idem., *Contraception*, 86; J. Connery, o.c., 30. Zie verder de studies van o.a.: B.S. Jackson, o.c., 282 ev.; R. Westbrook, o.c., 62 ev.; S. Loewenstamm, o.c., 356 ev. Zie ook: J. Douma, *Ethische Bezinning*, 41-42; *Ibid.*, *Abortus*, 30 ev. noot 11; 31 noot 12; 34 noot 15, 43 noot 8.

Uit het debat dat volgde behandelen we een historisch-kritische analyse van 'onze' wettekst van de hand van B.S. Jackson.³⁶ Zijn studie is vooral een reactie op het onderzoek van Sh.M. Paul³⁷. Jackson poogt Paul's verklaring van Ex.21: 22vv. te ontcrachten door te stellen dat in Oud-Israël de doodstraf gold voor een aantal gevallen van abortus. Jackson deelt in belangrijke mate de opvattingen van zijn collega Waltke. Jackson is van mening dat Ex.21: 22vv. oorspronkelijk weliswaar was bestemd om de menselijke vrucht te beschermen, maar dat abortus - op grond van deze tekst - nooit is beschouwd als moord waarvoor de doodstraf werd geëist. Van de reacties op de posities van B.K. Waltke en B.S. Jackson schetsen we de kritiek van H.W. House³⁸. Zijn mening is dat Ex.21: 22vv. niet het prenataal menselijk leven tot onderwerp heeft en dus niet kan worden gebruikt in een moraal-theologische studie over de omgang met het prenatale leven. Deze tekst kan dus absoluut niet beschouwd worden als een locus classicus voor abortus, zoals Waltke veronderstelt.

Tenslotte zullen we aandacht schenken aan een visie die recentelijk door E. Schroten is verdedigd³⁹. Hij noemt de hermeneutische traditie van Ex.21:22 vv. in de vroege kerk in samenhang met het beginsel van toenemende beschermwaardigheid.⁴⁰ Schroten wijst erop dat er in de vroegchristelijke periode een moreel onderscheid werd gemaakt tussen het 'ongevormde' en het 'gevormde' embryo blijkens de Griekse vertaling van Ex.21:22-23 in de Septuaginta. Volgens deze lezing van Ex.21:22-23 moest voor het doden van een ongevormd embryo een geldboete worden geëist en voor het doden van een gevormde vrucht gold de doodstraf.

1.2.2 Waltke: Ex.21:22 vv. en abortus

-
- 36 B.S. Jackson, "The Problems of Ex.21:22-25", VT 23, Leiden, 1973. B.S. Jackson is professor Oude Testament aan de universiteit van Liverpool.
- 37 Sh.M. Paul, "Studies in the Book of the Covenant in the Light of Cuneiform and Biblical Law", 70-77, 108ev. Paul verdedigt de stelling dat in Oud-Israël voor abortus in sommige gevallen financiële compensatie werd geëist en in andere gevallen de doodstraf werd geeist. Hij beroept zich daarbij op wetgeving uit de *Umwelt* van Oud-Israël: de Midden Assyrische Wetten [hierna aangeduid als: MAL] 50-52. In deze wettekst wordt gesteld dat een persoon die een zwangere vrouw slaat en een abortus veroorzaakt 'met een leven zal betalen'. Paul meent nu dat deze strafmaat moet worden beschouwd als financiële genoegdoening. Doch in bijzondere omstandigheden, bijvoorbeeld in het geval dat de vrouw of de eerstgeborene van haar man wordt gedood, gold de doodstraf. Vgl.: R.Westbrook, "Lex Talionis and Exodus 21, 22-25", *Revue Biblique* 93 (1986), 64.
- 38 H.W. House, "Miscarriage and premature Birth: additional thoughts on Ex.21:22-25", *Westminster Theological Journal* 41, 1978. Zie ook: J.W. Montgomery, "The Christian View of the Fetus" in: *Birth Control and the Christian*, Wheaton/Illinois, 1969, 67-89; P.K. Jewett, "The Relationship of the Soul to the Fetus", *Birth Control and the Christian*, Wheaton/Illinois, 1969, 53-66; J.W. Cottrell, "Abortion and the Mosaic Law", *Christianity Today*, XVII, Wheaton/Illinois, 1973, 6-9; R. Westbrook, o.c., 52-69; S.E. Loewenstamm, "Exodus 21:22-25" VT 27 (1977), 352-360.
- 39 E. Schroten, *In Statu Nascendi, de beschermwaardigheid van het menselijk embryo vanuit het gezichtspunt van de christelijke ethiek*, Utrechtse Theologische Reeks 4, Utrecht, 1988. E. Schroten is hoogleraar christelijke ethiek aan de Universiteit van Utrecht. In Schrotens argumentatie vormen de verklaringen van de Griekse tekstvariant van Ex.21:22 vv. in de Septuaginta (LXX), een belangrijk onderdeel, omdat de LXX gedurende vele eeuwen de meest verbreide vertaling was van het Oude Testament in de Vroege Kerk (Ibid., o.c., 8). Vgl.: *Mensen in Wording*, 20-22. Kritiek op het beginsel van de toenemende beschermwaardigheid van: J.S. Reinders, "Een eikel is geen eikeboom", *Trouw*, 17-01-1992; Ibid., *De Bescherming van het Ongeboren Leven*, morele en godsdienstige overwegingen bij experimenten met menselijke embryo's, Baarn, 1993, 112 ev., 194 ev. Vgl.: H.M. Kuitert, "De morele status van het embryo", uit: *Op de drempel van het leven, Ethische problemen rond bevruchting abortus en geboorte* [hierna aangeduid als: H.M. Kuitert, "De morele status van het embryo"], edd.; G.M.W.R. de Wert & I.D. de Beaufort, 48-72, 64.
- 40 Voor de Griekse tekstvariant van Ex.21:22vv. is de Septuaginta*, edd.: A. Rahlfs, Stuttgart, 1935, geraadpleegd. (*-tenzij anders vermeld).

Op grond van een vergelijkend onderzoek tussen teksten uit het OT en de *Umwelt* van Oud-Israël, de zogenoemde comparatieve methode⁴¹, komt Waltke tot de conclusie dat Ex.21:22 vv. een bijbelse legitimatie geeft om de vrucht geen menselijke waardigheid toe te kennen en abortus te rechtvaardigen.⁴² Voor zijn these noemt hij twee argumenten. Als eerste argument voert Waltke aan dat er geen wettekst is in het Oude Testament, die het vernietigen van een vrucht bestraft⁴³, terwijl dat in wetteksten uit de *Umwelt* van Oud-Israël wel het geval is.⁴⁴ Het zwijgen over abortus is met name opvallend, meent Waltke, omdat de seksuele moraal in de mozaïsche (wet)teksten strenger is geregeld dan in de *Umwelt*⁴⁵, terwijl men toch mag aannemen dat abortus een bekend verschijnsel was in Oud-Israël.⁴⁶

"Adonai", zo introduceert Waltke zijn tweede argument, "beschouwt de vrucht niet als een persoon, נֶפֶשׁ אָדָם (*nèfesh 'ādām*)⁴⁷ onafhankelijk van het stadium van de zwangerschap. Daarom komt de vrucht niet onder de bescherming van het zesde gebod. Dat Hij de vrucht niet zo beschouwt, kan worden aangetoond doordat Adonai niet de doodstraf instelt voor het doden ervan"⁴⁸. Waltke onderbouwt deze stelling met een verklaring van Ex.21:22 vv. die we in de vorige paragraaf al hebben genoemd, namelijk dat het eerste alternatief betrekking heeft op een miskraam waarvoor een

41 De comparatieve methode is in de exegese een methode van uitleg, waarbij teksten uit de bijbel of delen daarvan, worden vergeleken met parallelteksten uit de *Umwelt* van Oud-Israël. Op deze wijze wordt de oorspronkelijke betekenis van die bijbeltekst syntactisch, etymologisch of inhoudelijk te verhelderd. Zie voor een toepassing van deze methode ten aanzien van het Bondsboek en Ex.21:22vv.: V. Wagner, "Zur Systematik in dem Codex Ex.21,2 - 22,16", *ZAW* 81 (1969), 176-182; Idem, *Rechtsätze in Gebundener Sprache und Rechtsatzreihen in Isrealitischen Recht*, Berlin/New York, 1972; H.J. Boecker, 118 ev. Zie ook § 1.2.3 hierna

42 B.K. Waltke, o.c., 10. Waltkes uitleg van deze tekst is niet nieuw. Een identieke verklaring is verdedigd door Rabbi Rashi in de 11e eeuw en sindsdien normatief in de joodse ethiek Zie: § 5.2 hierna; Vgl.: S. Belkin, *Philo and the Oral Law, The Philonic Interpretation of Biblical Law in Relation to the Palestinian Halakah*, Harvard university Press. Cambridge, Massachusetts, 1940, 131-132, spec. noot 125 aldaar; D.M. Feldman, o.c., 254ev. Verder is deze verklaring verdedigd door moraaltheologen in de periode van de Reformatie en in de tweede helft van de 19e eeuw door Pennacchi in zijn discussie met Waffelaert in de kwestie over de legalisering van de therapeutische embryotomie.

43 Ibid, a.l.: "The first argument in favor of permitting induced abortion is the absence of any biblical text forbidding such an act".

44 Ibid., 10-11. Waltke baseert deze veronderstelling op een Assyrische wettekst tussen 1450 en 1250 v.chr., waarin wordt vermeld dat wanneer een vrouw wordt aangeklaagd wegens het opwekken van een abortus en de abortus wordt bewezen dan zal de vrouw op een paal worden gespietst en niet worden begraven. Waltke verwijst hier vermoedelijk naar MAL 54. Verder verwijst Waltke (o.c., 11) naar MAL50-52 - Zie: noot 30 hiervoor.

45 B.K. Waltke, o.c., 10. Waltke ontleent deze stelling aan Y. Kaufman, *The Religion of Israel*, Chicago, 1960, 318. Zie: de Codex Hammurabi (CH)129, MAL 14-15 en de Hittietische Wetten (HL) 197-198. In deze wetten is de straf voor overspel afhankelijk van de wil van de echtgenoot, maar de doodstraf wordt niet uitgesloten. In het OT daarentegen wordt overspel en verkrachting bestraft met de doodstraf. Zie onder meer Lev.:20: 10, Deut.22: 20-30. Zie daarentegen: S.E. Loewenstamm, "The Law of Adultery and Murder in Biblical and Mesopotamian Law", & "The Laws of Adultery and Murder in the Bible", in: *Comparative Studies in Biblical and Ancient Oriental Literature*, Neukirchen-Vluyn, 1980, 146-153, 171-173; Zie ook: A.Rofe, o.c., 135, 139, 148: "initially, Israel did not differ from other ancient near Eastern societies: in theory, adultery was considered a sin against God..."

46 Waltke verwijst naar Plato (*Republica* V) en Aristoteles (*Politica*, VII. 16. 1335). Waltke schijnt te veronderstellen dat de opvattingen over abortus in Oud-Israël overeenkwamen met die in de antieke Griekse cultuur.

47 Ibid., 10: "A second argument in favor of permitting induced abortion is that God does not regard the fetus as a soul [Hebrew *nephesh*], no matter how far gestation has progressed". Zie voor een overzicht van de betekenissen van het begrip נֶפֶשׁ: H.W. Wolff, *Anthropologie des Alten Testaments*, München, 1977, 25-44; Vgl.: L. Loew, *Die Lebensalter in der juedischen Litteratur*, Szegedin, 1875; V. Aptowitzer, "The status of the embryo in the Jewish Law of Punishment", *Sinai*, vol.vi, 1942; D.M. Feldman, o.c., 254-256.

48 B.K. Waltke, o.c., 10-11. (Waltke heeft zijn stelling op een aantal punten herzien na de kritiek van J.Cottrell, a.l., zie: B.K. Waltke, "Reflections from the Old Testament on Abortion", *JETS* 19 (1976), 3. Niettemin blijft hij in dit artikel bij het standpunt, dat Ex.21:22vv. de locus classicus is vóór abortus.

vergoeding moet worden betaald en het tweede op de dood van de vrouw waarvoor de doodstraf geldt (vs.23)⁴⁹.

De boete die de dader wordt opgelegd in het eerste alternatief ziet Waltke niet als een straf voor veroorzaken van een miskraam, maar dient te worden verstaan als een schadeloosstelling aan de vader⁵⁰. De vrucht valt niet onder de bescherming van het zesde gebod van de dekalog. Het basisprincipe voor deze mozaïsche wet is gestoeld op de wet van vergelding (*lex talionis*), en de doodstraf veronderstelt een persoonlijke status van het slachtoffer, zoals in Lev.24:17, 19, 20, meent Waltke⁵¹. Nu in Ex.21:22 wordt 'gezwegen over de doodstraf voor abortus', concludeert Waltke dat "God niet altijd abortus verbiedt"⁵².

Waltkes stelling dat Ex.21: 22vv. de *locus classicus* is om de vrucht geen menselijke waardigheid toe te kennen, komt overeen met het heersende standpunt in de hedendaagse joodse ethiek. Deze joodse visie is kernachtig samengevat door D.M. Feldman. Hij schrijft: "To begin with, the basis for denying capital crime status to foeticide⁵³ in Jewish law - even for those Rabbis who may have wanted to rule otherwise - is scriptural. The text in Ex.21:22-23 provides: If men strive...live for live"....: only monetary compensation is exacted of him who causes a woman to miscarry. Killing of a nefesh adam alone is a capital crime"⁵⁴. Feldmans bondige beschrijving van de *Wirkungsgeschichte* van Ex.21: 22vv. in de joodse traditie is slechts voor één uitleg vatbaar: Ex.21:22-23 is in de joodse ethiek het bijbelse bewijs dat de vrucht geen persoonlijke status geniet en dat het doden van een vrucht dientengevolge niet als moord kan worden bestempeld. Ex.21: 22vv. wordt door de rabbijnen dan ook vrijwel zonder uitzondering als de bijbelse legitimatie voor de therapeutische abortus

49 Waltke schrijft: "The view advanced in this chapter follows the traditional, normative interpretation of the passage...", B.K. Waltke, o.c., 23, noot 32; Vgl.: J. Douma, *Ethische Bezinning*, 26 ev.; D.M. Feldman, o.c., 261; I. Jacobovits, *Jewish Medical Ethics*, 171; *ibid*, "The Status of the Embryo", 62 ev.

50 B.K. Waltke, o.c., 11: "The money compensation does not seem to have been imposed in order to protect the fetus but to indemnify the father for his lost". In de verklaring van Waltke heeft de vrucht dus zuiver bezittelijke waarde. E. Schroten wees ons erop dat het embryo in dit geval de status van 'eigendom' van de ouders heeft en dat dit een zijns waarde van de vrucht betekende. De boete is immers hoe dan ook ingesteld voor het doden van de vrucht. Niettemin willen we een onderscheid bewaren tussen een morele status en een bezittelijke waarde omdat het embryo in het onderhavige geval feitelijk geen eigenwaarde heeft, maar afhankelijk is van de willekeur van de ouders. Tot welke problemen dat kan leiden, zullen we zien bij de analyse van Philos verklaringen van onderhavige tekst in het tweede hoofdstuk. Zie ook de omschrijving van het onderscheid tussen de status en de beschermwaardigheid van de vrucht in § 1.2.4 'toelichting' hierna.

51 *Ibid.*, a.l.; Zie echter: B.S. Jackson, o.c., 281 en § 1.2.3. hierna; H.W. House, o.c., 120-122 en § 1.2.4. hierna. Lev. 24:17: "Indien een man enig menselijk leven doodslaagt, zal hij ter dood gebracht worden;... (19) En wanneer iemand zijn volksgenoot lichamelijk letsel toebrengt, dan zal hem evenzo gedaan worden als hij heeft gedaan, (20) breuk voor breuk, oog voor oog, tand voor tand..."

52 B.K. Waltke, a.l.: "From this negative evidence we may infer that God does not invariably prohibit abortion". Waltkes stelling is niet nieuw. Ook moraaltheologen uit de 16e en de 17e eeuw en de tweede helft van de vorige eeuw maken gebruik van Ex.21:22vv. om de medische behandeling van zwangere vrouwen en de therapeutische embryotomie te rechtvaardigen (§ 5.3 hierna). Zie daarentegen: J. Warwick Montgomery, o.c., 86-87; H.W. House § 1.2.4 hierna.

53 Foeticide is het vernietigen/doden van de foetus. In dit boek gebruiken we deze term voor het vernietigen/doden van de vrucht zonder dat daarvoor een therapeutische wordt opgegeven.

54 D.M. Feldman, o.c., 255 en noot 22 aldaar. Feldman verwijst voor deze opvatting naar de verklaring van Ex.21:22vv. in de *Mekhilta d' Rabbi Ismael*, Nezikin viii (§ 2.2.3 hierna). Vgl.: Rabbi Rashi (zie: § 5.2 hierna). Zie ook: S. Belkin, o.c., 131-132, *spec.*:noot 125 aldaar.

verstaan⁵⁵. Voor wat betreft de achtergronden van dit bewijs zullen we B.S. Jackson aan het woord laten⁵⁶.

1.2.3 Jackson: de oorspronkelijke wettekst

B.S. Jacksons bijdrage is, zoals gezegd, een reactie op de studie van Sh.M. Paul. De laatstgenoemde verdedigt de opvatting dat in de *Umwelt* en in Oud-Israël voor een aantal gevallen van abortus de doodstraf gold⁵⁷. Jackson betwist deze stelling, althans voor zover ze betrekking heeft op Oud-Israël. Zijn reactie bestaat uit een reconstructie van de ontwikkelingsgeschiedenis van Ex.21:22-25 aan de hand van de syntactische en inhoudelijke inconsistenties in deze wettekst⁵⁸. Jackson wil op deze wijze aantonen dat abortus in Oud-Israël niet is bestraft met de doodstraf.

We zullen hier niet alle kwesties behandelen die Jackson aan de orde stelt maar ons beperken tot de punten die relevant zijn voor ons onderwerp. Daartoe behoren: een verklaring van het gevolg in de voorzin (vs.22^c); een toelichting bij de strafmaat in het tweede alternatief: 'leven voor leven'(vs.23^b); en - daarmee samenhangend - een uitleg van het Hebreeuwse woord: אָסוֹן ('âsôn in de vss. 22^d en vs.23^a). Vooral het laatste punt is van belang. Jackson wijst er namelijk op dat de betekenis van het Hebreeuwse woord אָסוֹן niet alleen van invloed is op de uitleg van de alternatieven maar van beslissende betekenis is voor de verklaring van de gehele wettekst. De term אָסוֹן komt voor in de beschrijving van de gevolgen van beide alternatieven. Dat wil zeggen dat met אָסוֹן het strafbare gevolg wordt omschreven waarop de aanspraken zijn gebaseerd.

Jackson constateert een tweetal problemen met אָסוֹן:(a) met deze term worden uiteenlopende gevolgen aangeduid waarvoor drie verschillende vormen van straf gelden: een geldboete, de doodstraf⁵⁹ en het principe van vergelding; (b) met אָסוֹן wordt verwezen naar lichamelijk letsel dat geen verband houdt met de in de casus

55 Vgl.: I. Jakobovits, *Jewish Medical Ethics*, 180, 274-275 (het standpunt van het opperrabbinaat en het rabbijnse hof). Ibid., "The Status of The Embryo", 62 ev.; S.E. Loewenstamm, o.c., 352 ev. Vgl.: S.M. Paul, o.c., 107 ev.; J.T. Noonan, o.c., 98; S. Connery, o.c., 305.

56 B.S. Jackson, "The Problem of Exod.XXI 22-5 (Jus Talionis)", VT 23 (1973), 271-304.

57 Zie noot 30 hiervoor; B.S. Jackson, o.c., 273.

58 De voorzin roept om te beginnen vragen op omtrent de situatie waarin de gebeurtenis plaats heeft, de betrokkenheid van de vrouw, de intentie van de actor en het aantal betrokkenen. Hierbij dient de vraag zich aan: wie van betrokkenen slaat de zwangere vrouw. Het is immers niet aannemelijk dat alle mannen de vrouw slaan, aangezien in de nazin naar het schijnt slechts één dader wordt gestraft (vs.22f: "naardat de echtgenoot van de vrouw *hem* oplegt"). Wat is vervolgens de functie van de echtgenoot en de 'rechters' (vs.22g)? Verder rijst de vraag naar wie de tweede persoon enkelvoud "u" verwijst in vs.23b: " u zult geven leven voor leven". Wat betekent tenslotte de strafmaat 'leven voor leven' in deze context? Zie voor een opsomming van vrijwel alle tegenstrijdigheden, inconsistenties en het gebrek aan samenhang in deze tekst: B.S. Jackson, o.c., 273-290. Vgl.: R. Westbrook o.c., 53: "The result is a law whose formulation is remarkable clumsy and whose substance is in contradiction with other rules in the same code".

59 B.S. Jackson (o.c., 281) maakt een duidelijk onderscheid tussen de doodstraf en het *recht* van vergelding: "It ought to be stressed that the term talion is rightly applied only where non-fatal bodily injuries are involved, and where the offender is punished by suffering the same injury as he inflicted. Thus, the death penalty for murder is not an example of talion. Much confusion results from the assumption that the law of murder and of assault followed the same history. Nor are punishments involving the part of the offender's body most directly concerned with the offence (as Deut.25:12) to be regarded as talion".

omschreven gebeurtenis, zoals het verlies van een hand, een voet, het oplopen van blaren en brandwonden (vss.24-25). Jackson meent nu dat niet alle in de vss.22-25 genoemde gevolgen met אָסוֹן kunnen worden aangeduid.⁶⁰ Uit dit gebrek aan inhoudelijke samenhang concludeert hij dat de wettekst -zoals hij thans voor ons ligt- bestaat uit verschillende delen die in de loop der tijd zijn samengebracht. De vss.22-23 en de vss.24-25 zouden wetteksten of delen daarvan bevatten die in de loop der tijd zijn samengesmolten tot één wettekst: Ex.21:22-25.⁶¹

Om zijn 'assimilatietheorie' te onderbouwen poogt Jackson een *Urgesetz*, een oorspronkelijke wet, te reconstrueren. Daarbij ziet hij zich geplaagd voor twee vragen: hoe moet de term אָסוֹן worden verstaan in vs.22^d en 23^a⁶² en op wie hebben de in de beide alternatieven genoemde gevolgen betrekking: op de vrouw, het kind, of op beiden?⁶³ Om de betekenis van het woord אָסוֹן te achterhalen, analyseert Jackson het Jozefverhaal waarin deze term driemaal voorkomt.⁶⁴ Daarbij komt hij tot de slotsom dat אָסוֹן betrekking heeft op een gebeurtenis met ernstige; maar niet noodzakelijk fatale gevolgen.⁶⁵ Jackson pleit er derhalve voor om אָסוֹן te vertalen met 'calamiteit' in de betekenis van: een gebeurtenis met een ernstig en mogelijk een fataal gevolg, in plaats van met: 'dood' of 'lichamelijk letsel', zoals thans in de meeste verklaringen gebruikelijk is.⁶⁶

Vervolgens interpoleert hij deze uitkomst in 'onze' wettekst. Het resultaat daarvan is dat er in het eerste alternatief geen en in het tweede alternatief wel sprake is van een 'calamiteit'. Dat betekent volgens Jackson dat in het eerste alternatief wordt aangegeven, dat de gebeurtenis geen ernstige of fatale gevolgen heeft gehad en er derhalve 'slechts' een geldboete wordt geëist. In het tweede alternatief is er sprake van een fataal gevolg of ernstig lichamelijk letsel voor het slachtoffer. In dat geval is de *jus talionis*, het recht van vergelding, van toepassing: 'leven voor leven, oog om oog etc.'⁶⁷

60 Ibid., 274: "According to this view 'āsōn may refer to any injury. It thus comprehends the loss of the foetus in v. 22, the death of the mother in v.23, and the whole range of injuries listed in vv.24-25. But the usage of the word elsewhere provides no support for this". Jackson reageert hiermee op Pauls weergave van 'āsōn met "other misfortune", Sh.M. Paul, o.c., 70ev.

61 B.S. Jackson, o.c., 290-291

62 Ibid., 274.

63 Ibid., a.l.

64 אָסוֹן komt vijfmaal voor in het OT.: tweemaal in Ex.21:22-23 en driemaal in het 'Jozefverhaal' (Gen.42:4, 38; 44:29). Verder in: Jezus Sirach 31:22; 38:18; 41:9.

65 B.S. Jackson, o.c., 275. Jackson volgt hier de S.R. Driver, *Exodus*, Cambridge, 1911, 219

66 B.S. Jackson, o.c., 276: "Perhaps the best translation is "calamity". Opmerkelijk is dat Jackson voorbijgaat aan historische en hedendaagse verklaringen, waarin אָסוֹן wordt vertaald met 'dood'. In de *Mekhilta d' rabbi Ishmael* lezen we echter: "אין אסון אלא מיתה", "אין אסון" betekent *slechts* 'dood'. De vroegjoodse leermeesters erkennen dat er dienaangaande geen absolute zekerheid is. Zie: § 2.2.3 hierna. Vgl.: J. Neusner, *Mekhilta According to Rabbi Ishmael*, Atlanta/Georgia, 1988, 155 paragraaf 13 BC; Josephus, *Ant.Jud.* 4.278 (zie ook hoofdstuk 2 hierna); U. Cassuto, o.c., 275; S. Loewenstamm, o.c., 358; Sh.M. Paul, o.c., 70, 93-95. Zie ook: R. Westbrook, o.c., 56. Westbrook is van mening dat אָסוֹן een juridische term is die betrekking heeft op de persoonlijke aansprakelijkheid van de dader. Vgl.: C. Houtman, *ZAW* 89, 412 ev.; Idem, *Exodus* 3, 170.

67 B.S. Jackson, o.c., 291-292.

Voorts gaat Jackson in op de vraag waarop de term אָסוֹן betrekking heeft, op de vrouw, op de vrucht of op beide? Jackson merkt dienaangaande op dat in de bestaande vertalingen en verklaringen wordt verondersteld dat de alternatieven wijzen op de gevolgen voor de vrouw, mede vanwege de genoemde letsels in de vss.24-25. Hij twijfelt echter aan de juistheid van die interpretatie omdat in de casus (vs.22^{a-c}) niet de vrouw, maar de vrucht centraal staat. Daarbij vestigt Jackson de aandacht op de verklaring van het laatste deel van de voorzin (vs.22^c): וַיֵּצֵא יֶלְדָּהּ (w^eyâsêu yêlâdêhâ). Deze passage wordt doorgaans weergegeven met: “en zij (de vrouw) krijgt een misgeboorte”. Jackson maakt echter bezwaar tegen deze weergave. Naar zijn idee is er geen reden om een abortus of een miskraam te veronderstellen of om vs.22^c als zodanig te vertalen. Waar in het OT sprake is van een doodgeborene gaat het werkwoord יָצָא (yâṣâ) vergezeld van מָוֶת (mâwet) "doden". Zonder מָוֶת duidt het gebruik van een vorm van יָצָא op de geboorte van een levend kind, betoogt hij. Nu in vs.22^c מָוֶת ontbreekt, is er reden om aan te nemen dat het in dit vers om een geboorte van een levend kind gaat.⁶⁸ Hij stelt dan ook voor om vs.22^c - in navolging van de weergave in de Septuaginta (LXX) - te verstaan als een omschrijving van een geboorte.⁶⁹ Verder is hij - in aansluiting op de studies van A.Geiger en C.F. Keil ⁷⁰ - van mening dat de LXX-vertalers en Philo de oorspronkelijke opbouw van Ex.21:22-23⁷¹ hebben bewaard; hoewel zij het woord אָסוֹן ⁷² niet meer hebben verstaan.⁷³ Dat wil zeggen dat de alternatieven in de verzen 22 en 23 verwijzen naar de gevolgen voor de vrucht en niet naar de gevolgen voor de vrouw. Dat betekent volgens Jackson dat - in het *Urgesetz* - het eerste alternatief niet duidde op een miskraam, maar op het veroorzaken van een voortijdige geboorte, zelfs wanneer men aanneemt dat אָסוֹן verwijst naar de moeder.⁷⁴ Het tweede alternatief verwees vervolgens naar het doden van de vrucht.⁷⁵

Zijn these voor het *Urgesetz* ziet er nu als volgt uit⁷⁶:

68 Ibid., 292, 301. Zie: Num.12:12; Job 3:11; Gen.25:25-26; 38:28-30; Jer. 1:5; 20:18.

69 Letterlijk staat er in de MT- en de LXX-lezing: “en haar kind(eren) ging(en) van binnen naar buiten”.

70 A. Geiger, *Urschrift und Uebersetzungen der Bibel*, Breslau, 1857. C.F. Keil & F. Delitzsch, *Biblicher Commentar über die Bücher Mose's I*, Leipzig 1861. Vgl.: J. Warwick Montgomery, o.c., 89; H.W. House, o.c., 111ev.

71 De LXX lezing van Ex.21:22-23 luidt: "(22) Wanneer twee mannen vechten en hij slaat een zwangere vrouw en haar kind wordt geboren dat niet geheel 'gevormd' is dan zal hij zeker gestraft worden, naar dat de echtgenoot van de vrouw hem oplegt, en hij zal het geven volgens taxatie. (23) Maar is het kind 'gevormd' dan zal hij geven leven voor leven". Een toelichting bij de paralleltekst van Ex.21:22vv. in de LXX, die verschillen met de MT-lezing en de verklaringen van Philo op deze griekse lezing zullen we behandelen in het volgende hoofdstuk.

72 In de LXX en de Samaritaanse Pentateuch is אָסוֹן vertaald met respectievelijk εἰσπνευσμενον, 'gevormd' en סורה *surah* 'vorm'. Het eerste en het tweede alternatief verwijzen in die vertalingen naar de vrucht. Vgl.: Kaufman, *Gedenkschrift*, 1900, 186, uit: I. Jakobovis, *Jewish Medical Ethics*, 372. Zie hoofdstuk 2 hierna

73 Jackson doelt hiermee op de nauwe syntactische overeenkomst tussen zijn these voor het *Urgesetz* en de LXX-lezing van Ex.21:22vv. De LXX-lezing van deze tekst heeft namelijk het embryo tot onderwerp.

74 B.S. Jackson. o.c., 292: “Exod. xxi 22 refers not to a miscarriage, but rather to a premature birth, a *Frühgeburt*, not a *Fehlgeburt*. ... Thus Exod. xxi: 22 must refer to a live birth, even if *aswn* is taken to refer to the mother - as it is by most commentators”.

75 Ibid., a.l.; vergelijk: H.W. House hierna;

76 Jackson ontleent deze visie aan: A. Geiger, *Urschrift und Uebersetzungen der Bibel*, Breslau, 1857, 436 en 439; C.F. Keil & F. Delitzsch, *Biblicher Commentar über die Bücher Mose's I*, Leipzig 1861, 472-473.

- (22^a) "Wanneer mannen met elkaar vechten,
 (22^b) en (per toeval) een zwangere vrouw zo slaan,
 (22^c) dat haar kinderen geboren worden,
 (22^d) maar het is geen 'calamiteit' (fataal ongeval),
 (22^e) dan zal zeker een geldboete van hem (dader) worden geëist,
 (22^f) zoals de echtgenoot van de vrouw hem oplegt.
 (23^a) Maar indien het fatale gevolgen heeft (voor de kinderen)
 (23^b) dan zult u geven leven voor leven".⁷⁷

Jacksons these voor het *Urgesetz* houdt in dat ruziënde mannen aansprakelijk konden worden gesteld voor het per toeval veroorzaken van een vroeggeboorte of miskraam. Wanneer de voortijdige geboorte geen fatale gevolgen had voor de kinderen en/of de vrouw moest er een financiële vergoeding worden betaald door de daders⁷⁸ om de verzorging en de verpleging van haar voortijdig geboren kinderen te bekostigen.⁷⁹ In het geval de kinderen stierven, werd de dader de strafmaat "leven voor leven" opgelegd.

Daarmee zijn we opnieuw aangekomen bij een omstreden kwestie, namelijk de vraag naar de betekenis van de strafmaat 'leven voor leven'. Uit de verklaring van het tweede alternatief zou men kunnen afleiden dat (ook) voor het veroorzaken van een abortus de doodstraf werd geëist, zoals onder meer is verondersteld door U. Cassuto en Sh. M. Paul.⁸⁰ Jackson stelt daarentegen dat de strafformulering נֶפֶשׁ תַּחַת נֶפֶשׁ (*něfès tahat něfès*) "leven voor leven" oorspronkelijk een formulering was voor substitutie, schadeloosstelling evenals in Lev.24:18.⁸¹ Hij is van mening dat de daders collectief aansprakelijk werden gesteld en een schadevergoeding moesten betalen aan de vader omdat kinderen als het eigendom van de vader werden beschouwd.⁸²

77 B.S. Jackson, o.c., 291-292

78 Jackson veronderstelt, dat de daders oorspronkelijk collectief verantwoordelijk werden gesteld. Zie in dit verband ook R. Westbrook, o.c., 53 ev.

79 Conform Ex.21:18-19. B.S. Jackson, o.c., 292, 295-96. Jackson verwijst naar een Griekse papyrus uit 89 v.chr. In dit document vraagt een zwangere vrouw rechtsvervolg van een andere vrouw, die haar heeft mishandeld toen ze vijf maanden zwanger was. Sindsdien is ze ziek en haar leven in gevaar. Indien ze sterft wil ze dat haar belager wordt gestraft volgens de regels en wanneer ze overleeft eist ze genoegdoening. Vgl.: S.E. Loewenstamm, o.c., 353-354

80 U. Cassuto, *Commentary on the book of Exodus*, 275: "When men strive together and they hurt unintentionally a woman with child, and her children come forth but no mischief happens - that is, the woman and the children do not die - the one who hurt her shall surely be punished by a fine. But if any mischief happens, that is if the woman dies or the children die, then you shall give life for life".

81 Ibid., o.c., 293-295. Jackson ontleent zijn stelling aan een vergelijking met de MAL 50. In deze Midden Assyrische wet ziet hij een treffende overeenkomst. Voor het doden van de vrucht wordt een schadeloosstelling gevraagd en voor het doden van de vrouw geldt de wet van vergelding. Zie echter: S.E. Loewenstamm, o.c., 357 ev. Loewenstamm stelt dat er in de MAL geen wetteksten zijn, waarin een geldboete wordt geëist voor het veroorzaken van een vroeggeboorte.

82 Ibid., o.c., 293-296. Zie echter het commentaar in de *Mekhilta van Rabbi Ishmael*, Nezikin viii (§ 2.2.3 hierna). Vooruitlopend op de analyse van het commentaar in de Mekhilta willen we hier vermelden dat volgens de Tannaim 'kofer' - dat is financiële compensatie - alleen mogelijk is in het geval van het (onopzettelijk) doden van een persoon of levende have (bijvoorbeeld een slaaf of slavin). In geval van moord - dat is het opzettelijk doden van een persoon - was kofer niet toegestaan. Verder waren de Tannaim van mening dat oorspronkelijk zowel 'doden' als 'moorden' met de doodstraf werd bestraft op grond van Gen.9:6-7. De naam Tannaim (meervoud van Tanna =leermeester) is gegeven aan de joodse leermeesters uit de eerste twee eeuwen van onze jaartelling wiens opvattingen en gezichtspunten voorkomen in de joodse geschriften uit die periode en de Mishna (L. Jacobs, *The Jewish Religion, a companion*, Oxford, 1995, 534-535).

Om het verschil tussen zijn these voor het *Urgesetz* en de bestaande MT-lezing te verklaren, stelt Jackson dat er een ontwikkeling heeft plaats gehad in de overlevering van het *Urgesetz*.⁸³ De compilatoren zouden achtereenvolgens vs. 22⁹ en de vss.24-25 hebben toegevoegd. De interpolatie van die laatste twee verzen veroorzaakte vergaande syntactische en inhoudelijke wijzigingen van de wet ten opzichte van het *Urgesetz*. Die veranderingen zouden in gang zijn gezet door de inhoud van vs.24. In dit vers wordt gesproken over de strafmaat 'tand voor tand'. Toen men zich realiseerde dat het logischerwijs onmogelijk is dat een vrucht of voortijdig geboren kind tanden kan verliezen⁸⁴, bleef er maar één mogelijkheid over, namelijk: het eerste en het tweede alternatief (vs.22^d en vs.23^a) moet betrekking hebben op de gevolgen voor de vrouw. Ook kreeg het Hebreeuwse woord אֶסְנֵן een ruimere betekenis. Met deze term werd niet langer alleen een "calamiteit" aangeduid, maar toen het assimilatieproces was afgerond, stond אֶסְנֵן voor 'lichamelijk en mogelijk fataal letsel'. Het eerste alternatief in vs.22^d heeft sindsdien betrekking op de gevolgen voor de vrouw. Dat houdt in dat zij geen lichamenlijk letsel heeft overgehouden aan de slag die haar heeft getroffen. De geldboete is bestemd voor het veroorzaken van een geboorte dat wil zeggen: het veroorzaken van een miskraam.⁸⁵ Het tweede alternatief verwijst naar een situatie waarin de vrouw dodelijk wordt getroffen door de mannen. De strafmaat 'leven voor leven' had nu betrekking op de dood van de vrouw en veranderde van substitutie in een formulering voor de doodstraf, omdat substitutie in geval van doodslag nog niet bekend was.⁸⁶ De bepalingen in de vss.24-25 hadden nu ook betrekking op het letsel dat de vrouw was toegebracht. Deze strafmaat bleef evenwel zijn oorspronkelijke betekenis van substitutie behouden.

Jacksons komt tot de slotsom dat het *Urgesetz* noch de latere MT-lezing van Ex.21:22-25 ooit de betekenis hebben gehad dat voor het veroorzaken van een miskraam de dader ter dood werd veroordeeld, terwijl de doodstraf wel van toepassing was op het doden van een persoon. Er was dus - volgens Jackson - in de oudtestamentische periode een verschil tussen het veroorzaken van een miskraam en het doden van een persoon. De dood van een (zwangere) vrouw werd de dader zwaarder aangerekend dan het verlies van een vrucht.

83 Zie: B.S. Jackson, o.c., 291, 301 ev.

84 Ibid., o.c., 301: "But the most radical reform was, in this day, the interpolation of Exod.21:24-5. By this device the whole meaning of Exod.21:22-3 was changed. Since a foetus could not have lost a tooth, the word aswn (אֶסְנֵן) referred to the mother's death". (Het is opmerkelijk dat אֶסְנֵן nu wel kan verwijzen naar het verlies van tanden. zie: Ibid., o.c., 274 noot 5)

85 Ibid., o.c., 297.

86 Ibid., o.c., 301: "Ex.21:23 now referred to the mothers death. Substitution was unknown in Biblical law as a penalty for homicide. Thus the phrase נָפֶשׁ הָאִמָּה נָפֶשׁ הָאִמָּה now placed at the head of a talionic formula, was easily reinterpreted to mean death...". Vgl.: Ibid., o.c., 279-280, 293.

Jacksons these komt in het kort hierop neer dat Ex.21: 22vv. oorspronkelijk de vss.22a-f -23a-b omvatte. Dit *Urgesetz* had de bescherming van de vrucht als onderwerp.⁸⁷ Voor het veroorzaken van een vroeggeboorte van een levensvatbaar kind werd een boete opgelegd (vs.22), terwijl voor het doden van een vrucht een schadeloosstelling werd geëist (vs.23). In een latere periode zijn de verzen 22⁹ en 24-25 toegevoegd. Na die interpolatie kreeg de wet een andere betekenis. De compensatie in het eerste alternatief werd van toepassing op een voortijdige onderbreking van een zwangerschap, de doodstraf (vs.23) op het doden van de vrouw en de *jus talionis* (vss 24-25) op het veroorzaken van niet dodelijk lichamelijk letsel.

Bij Jacksons these rijzen echter enkele onvermijdelijke vragen. Om te beginnen impliceert zijn these voor het *Urgesetz* dat het in feite geen verschil maakte of men een vroeggeboorte of een miskraam veroorzaakte: in beide gevallen moest de dader de schade vergoeden. Dat is nauwelijks aannemelijk. Het valt namelijk niet in te zien waarom de schrijver van de 'oerwet' twee alternatieven van dezelfde strekking aan elkaar heeft gekoppeld. Hij had kunnen volstaan met een wet waarin het veroorzaken van een abortus of geboorte wordt bestraft met een geldboete. De compiler had kunnen volstaan met de casus en het eerste alternatief (vs.22). Daarnaast bestaan er vraagtekens omtrent de inhoud van Jacksons *Urgesetz*. Jackson is van mening dat de wettekst in Ex.21: 22vv. alleen betrekking heeft op de onopzettelijke handeling. Loewenstamm merkt in dit verband op dat het aannemelijk is dat een verordening voor de onopzettelijke doodslag een wettelijke regeling voor moord veronderstelt⁸⁸. Anders gezegd: kan Jackson wel een these voor een *Urgesetz* voor het onopzettelijk veroorzaken van een vroeggeboorte en een miskraam ontwerpen zonder een regeling voor een opzettelijk veroorzaken van een miskraam te veronderstellen?

Verder geeft Jackson geen antwoord op de vragen die de ontwikkeling van 'onze' wettekst vanaf het *Urgesetz* tot aan de MT-lezing oproepen.⁸⁹ Zo geeft hij geen antwoord op de vraag waarom een relatief eenvoudige wet (het *Urgesetz*) zich heeft ontwikkeld tot een onsaamhangende wettekst met tegenstrijdigheden, onduidelijkheden en inconsistenties zoals we die thans kennen in de MT-lezing. Jackson ontloopt deze kwestie min of meer door op te merken dat de bijbelschrijver de inconsistenties niet heeft opgelost.⁹⁰ Tenslotte is zijn these niet overtuigend dat de strafmaat 'tand voor tand' voor de compilatoren aanleiding is geweest om een in de traditie ontwikkelde verordening voor de omgang met de vrucht te wijzigen in een regeling voor de omgang met de zwangere vrouw. Hoe dit ook moge zijn: Jacksons

87 Een opvatting die wordt gevolgd door onder meer: J. Calvijn, *Verklaring van de Bijbel, Harmonie van de laatste vier boeken van Mozes*, dl.II; vert: J. van den Heuvel, Kampen, 1985; U. Cassuto, *Commentary on the Book of Exodus*, 272 ev.; J. Cottrell, a.l.; Keil & Delitzsch, a.l.; J.K. Mikliszanski, a.l.; J.W. Montgomery, a.l.

88 S.E. Loewenstamm. o.c., 356-357.

89 Ibid., o.c., 301: "It may be objected that the role I have assigned to the interpolator of Ex.xxi 24-5 is far to subtle. Skillful, it certainly was. Concurrently, the new law of bodily injuries was introduced into the text and that of miscarriage was altered, the latter without changing a word of the existing text".

90 Ibid., o.c., 302: "He [de bijbelschrijver, JtL] left the text with the very difficulties which allow us to identify his activities".

historisch-kritisch onderzoek naar de ontwikkeling van de wet in Ex.21: 22vv. steunt de eerder geschetste verklaringen en morele implicaties van B.K. Waltke en D.M. Feldman. Jacksons these steunt immers de 'traditionele' verklaring van Ex.21: 22vv. dat het doden van de vrucht niet als het doden van een persoon is opgevat in de oudtestamentische periode.⁹¹

91 Zie daarentegen: S.E. Loewenstamm, o.c., 359. Loewenstamm maakt bezwaar tegen Jacksons stelling met betrekking tot de strafmaat 'leven voor leven'. Hij is van mening, dat 'leven voor leven' in de joodse traditie onveranderd als een term voor de doodstraf is verstaan. Zie ook:§ 2.2.3 hierna.

1.2.3.1 de comparatieve methode

Uit de hiervoor geschetste verklaringen wordt duidelijk dat de wettekst uit Ex.21: 22vv. vermoedelijk een ontwikkeling heeft doorgemaakt alvorens ze is opgetekend in de Schrift. Het is immers weinig aannemelijk dat de thans voorliggende tekst met haar inconsistenties en tegenstrijdigheden kan worden beschouwd als de 'oertekst'. De poging van Jackson om de 'oertekst' en de 'oorspronkelijke' betekenis van de wettekst in Ex.21: 22vv. te achterhalen, staat niet op zichzelf. Om dit doel te bereiken, is veelvuldig gebruik gemaakt van een methodische vergelijking tussen teksten uit de bijbel en teksten uit de *Umwelt* van Oud-Israël: de zogenoemde *comparatieve methode*.⁹² Bij deze methode van onderzoek willen we een paar kanttekeningen plaatsen.

Het is - zoals eerder gesteld - aannemelijk dat het profane deel van het *Bondsboek* zijn oorsprong vindt buiten de bijbel of op z'n minst sterk is beïnvloed door wetscodices uit de *Umwelt*.⁹³ Een vergelijking met buitenbijbelse wetteksten kan dus zinvol zijn om een beeld te krijgen van het ontstaansproces van de bijbelse wetteksten. Of men aan deze vergelijking ook consequenties kan verbinden voor wat betreft de inhoud en de uitleg van bijbelteksten is echter zeer de vraag, althans wat 'onze' tekst betreft. Ex.21: 22vv. is namelijk met diverse min of meer overeenkomstige buiten-bijbelse parallelteksten te vergelijken. Op hun beurt vertonen deze parallelteksten echter inhoudelijke tegenstellingen.⁹⁴ De vraag rijst dan ook met welke buitenbijbelse wettekst we Ex.21: 22vv. moeten vergelijken.

Voor wat betreft de vraag naar de betekenis van 'onze' tekst is een eerder genoemde opmerking van H.J. Boecker van belang, namelijk dat met de opname van het *Bondsboek* in de bijbel de profane verordeningen zijn geplaatst binnen het kader van de joodse religieuze traditie.⁹⁵ Dit betekent dat van oorsprong buitenbijbelse wetten een betekenis kregen binnen de JHWH-religie van Oud-Israël en vervolgens een eigen ontwikkeling hebben doorgemaakt in en na de oudtestamentische periode. Een schriftelijk bewijs daarvan is de LXX-lezing van 'onze' tekst die in de derde eeuw voor

92 Met dit vergelijkend onderzoek poogt men door middel van vergelijkingen tussen culturen, te komen tot algemene stellingen inzake door de cultuur beïnvloed gedrag, met als doel overeenkomsten en verschillen te constateren in die culturen. Bij de uitleg van het OT poogt men volgens de comparatieve methode een (beter) inzicht te verkrijgen in de cultuur van Oud-Israël door middel van vergelijkingen met gegevens uit de Oude Oriënt. Voor de uitleg van de teksten in het Bondsboek heeft dat inmiddels geleid tot verrassende uitkomsten, waarvan we eerder al melding hebben gemaakt. Zie § 1.2 hiervoor. Er bestaan verschillende wetteksten in het Oude Oosten, die syntactisch of inhoudelijk opmerkelijke overeenkomsten vertonen met (delen van) Ex.21:22 vv. Zie onder meer: De Codex Hammurabi [CH], par. 209-214; Hetietische Wetten [HL], par. 17-18, MAL 50-52, 53. 54b. Zie voor de vertaling en verklaring van deze teksten: J. Friedrich, *De Hetitische Gesetze*, Leiden, 1959, 20; H.A. Brongers, *Oud-oosters en bijbels recht*, Nijkerk, 1960, 141; H.J. Boecker, o.c., 109; S.E. Loewenstamm, o.c., 359; R. Rofo, o.c., 131-136; 151 ev. V. Wagner, o.c., 49-68; B.K. Waltke, o.c., 112.

93 Zie § 1.2 hiervoor. Vgl.: A.Rofe, o.c., 132 ev

94 Vgl.: H.J. Boecker, a.l., B.S. Jackson, 294 ev.; S.E. Loewenstamm, o.c., 359. R. Westbrook, o.c., 62

95 Zie § 1.2.1 hiervoor. Vgl.: G. von Rad, *Theologie des Alten Testaments*, vol.1, München, 1987, 44-45.

de christelijke jaartelling tot ontwikkeling is gekomen en duidelijk afwijkt van de MT-lezing.⁹⁶

Vanuit het oogpunt van de christelijke ethiek is het van belang dat men zich realiseert dat de vraag naar een *Urgesetz* en/of de oorspronkelijke betekenis van Ex.21: 22vv. niet gelijk is aan de vraag hoe deze tekst is verstaan in en na de oudtestamentische periode. De vraag naar de rol van Ex.21: 22vv. in het morele debat over de omgang met de vrucht is vanuit het oogpunt van de christelijke ethiek dan ook in de eerste plaats een vraag naar het verstaan van deze tekst in de joodse en de christelijke traditie. In de volgende paragraaf behandelen we een kritische kanttekening bij de posities van Waltke en Jackson.

96 Vgl.: I. Jakobovits, *The Status of the Embryo in Jewish Tradition*, 62-63; Idem, *Jewish Medical Ethics*, 372 noot 43; E. Wurthwein, o.c., 54-55; S. Belkin, o.c., 132; S.E. Loewenstamm, o.c., 359.

1.2.4 House: Ex.21: 22vv. en de pasgeborene

De bijdrage van H.W. House aan het debat over de uitleg van Ex.21:22 vv. kenmerkt zich door de bezwaren tegen de posities van Waltke en Jackson⁹⁷. House verdedigt de opvatting dat Ex.21:22-23 geen bijbelse legitimatie is voor abortus en dat ook niet kan zijn omdat deze tekst de vrucht niet als onderwerp heeft maar de pasgeborene.⁹⁸ Zijn bijdrage spitst zich toe op de uitleg van de eerder door Jackson verklaarde passage in vs.22^c en het eerste alternatief in vs.22^d. House sluit aan bij het betoog van Jackson over de weergave en de verklaring van het gevolg (vs.22^c) in de voorzin. Hij stelt dat deze passage nauwkeuriger moet worden weergegeven dan thans veelal het geval is en er geen reden is om deze passage te vertalen of te verklaren als een miskraam of een abortus.⁹⁹ Evenals Jackson is House van mening dat *וַיֵּצֵא* (*wejâsu*) afkomstig is van het werkwoord *יָצָא* en door de bijbelschrijver wordt gebruikt om een geboorte aan te geven¹⁰⁰. Letterlijk staat er: “en haar kinderen gaan van binnen naar buiten”, oftewel: ‘en haar kinderen worden geboren’, zoals in de LXX-lezing van Ex.21:22 is weergegeven¹⁰¹. House merkt verder op dat met het zelfstandig naamwoord *יָלֵד* (*yèlèd*) ‘kind’, ‘zoon’, ‘jongen’ of ‘nakroost’ wordt bedoeld. De voorzin maakt - volgens House - dan ook geen melding van een abortus maar van een vroeggeboorte tengevolge van een slag die een hoogzwangere vrouw is toegebracht. Vervolgens is hij van mening dat de alternatieven (ook) verwijzen naar de gevolgen voor het kind zoals dat in de LXX-lezing wordt gegeven. House herhaalt hier wat Jackson reeds aangaf, namelijk dat in de paralleltekst in de LXX de oorspronkelijke syntactische constructie van de wettekst bewaard is gebleven. Zijn verklaring van de MT-lezing komt dan ook op een aantal punten wel overeen met Jacksons these voor het *Urgesetz* maar er zijn duidelijke verschillen. House spreekt bijvoorbeeld niet over een these voor een *Urgesetz* maar over een verklaring van de MT-lezing van Ex.21: 22vv. Dat houdt onder meer in dat House het assimilatieproces van de vss.22-23 en 24-25 afwijst in Jacksons these en de daarmee verbonden verklaring voor het *Urgesetz*. House stelt zich op het standpunt dat Ex.21:22-25 niet alleen een organisch maar ook een inhoudelijk geheel is en dat ook altijd is geweest. Zijn motief daarvoor is dat de door Jackson (e.a.) veronderstelde syntactische problemen eenvoudig kunnen worden opgelost. Jackson gaat te ver - zo meent House - wanneer hij *וַיֵּצֵא* weergeeft met ‘calamiteit’. Veeleer is *וַיֵּצֵא* te verstaan als een term voor elke vorm van lichamelijk letsel waarvoor de verantwoordelijke dader moet worden gestraft.¹⁰² Verder verwerpt

97 H.W. House, o.c., 108-117.

98 Ibid., 123.

99 Ibid., 112.

100 Voor het aanduiden van een miskraam gebruikten de bijbelschrijvers een vorm van het werkwoord *יָצָא*. Zie: Gen.31:38; Hos.9:14; Ex.23:26.

101 Ibid., 111. Met de kanttekening dat de LXX-lezing het enkelvoud *το παιδιον*, ‘kind’ weergeeft: *ἐξελθῆ το παιδιον αὐτης*; Vgl.: Gen.25: 25-26; 38: 28-30; Jer.1: 5; 20: 18. Zie ook: hoofdstuk 2 hierna voor een vergelijking tussen de MT- en LXX-lezing van deze tekst.

102 Vgl.: R. Westbrook, o.c., 66-67.

hij het door Jackson veronderstelde onderscheid tussen de aanspraken in de vss. 23^b en vss. 24-25. House is van mening dat de strafmaat “leven voor leven” - evenals “oog om oog etc.” - behoort tot de *lex talionis*, de *wet*¹⁰³ van de vergelding.¹⁰⁴ Dat houdt in dat de strafmaat “leven voor leven” geen synoniem is voor de doodstraf maar moet worden verstaan als financiële compensatie. Tenslotte wijst House erop dat de problemen rondom de uitleg van Ex.21: 22vv. vrijwel zijn opgeheven indien men er van uitgaat dat de alternatieven betrekking hebben op het kind en de vrouw.¹⁰⁵

De verklaring van House komt er dus op neer dat, wanneer mannen een zwangere vrouw slaan, de dader in het eerste alternatief een boete moet betalen aan de ouders vanwege het veroorzaken van de voortijdige geboorte van hun kind. Het tweede alternatief (vss. 23-25) heeft betrekking op lichamelijk letsel van de moeder of het kind, waarvoor compensatie wordt geëist naar gelang de ernst van het letsel.¹⁰⁶ House komt dan ook tot de conclusie dat Ex.21: 22vv. geen argument kan zijn in het debat over de omgang met de vrucht omdat deze tekst de vrucht niet als onderwerp heeft.

Bij deze verklaring van Ex.21: 22vv. willen we enkele kanttekeningen plaatsen. Om te beginnen is de conclusie van House dat Ex.21: 22vv. geen argument kan zijn in een discussie over de omgang met het ongebornen leven omdat de tekst de vrucht niet als onderwerp heeft, in tegenspraak met zijn verklaring van de voorzin van vs. 22. House stelt immers dat in de voorzin het veroorzaken van een vroeggeboorte wordt behandeld. Dat wil dus zeggen dat Ex.21: 22vv. hoe dan ook de vrucht (in de laatste fase van de zwangerschap) tot onderwerp heeft.

Een punt van geheel andere orde is zijn relatief eenvoudige verklaring van אָסוֹן. In zijn betoog ontbreken overtuigende argumenten voor de stelling dat אָסוֹן duidt op ‘elke vorm van lichamelijk letsel’. Hij weet namelijk de bezwaren die Jackson daartegen heeft aangevoerd niet te weerleggen. Ook zijn pleidooi om de vss.23-25 in zijn geheel te zien als het tweede alternatief overtuigt niet. House geeft namelijk geen antwoord op de vraag wat de relatie is tussen de casus in de voorzin en de reeks bepalingen in dat tweede alternatief: De voorzin behandelt het veroorzaken van een vroeggeboorte, meent House. Maar wat heeft het veroorzaken van een vroeggeboorte van doen met het verlies van een oog, een tand of met het veroorzaken van brandwonden etc.? Daarnaast blijft in Houses betoog de vraag onbeantwoord of het aannemelijk is dat voor het veroorzaken van elke vorm van lichamelijk letsel één term werd gebruikt, waarvoor verschillende vormen van straf werden opgelegd. Tenslotte resteert er voor

103 Jackson (o.c., 276) spreekt van een *Jus talionis*, ‘recht’ van vergelding en niet van een *lex talionis*, ‘wet’ van vergelding.

104 H.W. House (o.c., 121) citeert Mikliszanski :“...‘life for life’ an expression that cannot mean penalty of death ... ‘life for life’ is not to be taken in a literal sense, but in a sense of proper and full compensation; notwithstanding the wording, the expression cannot literally be the *lex talionis*”, J.K. Mikliszanski, o.c., 296). Mikliszanski is van mening, dat alleen מוֹת יָרֵמָה, *mût yumâh*, ‘hij zal zeker ter dood gebracht worden’ (Ex.21:12) de term is voor de doodstraf.

105 H.W. House, o.c., 117

106 Ibid., 123;

de verklaring van House dezelfde vraag als voor Jacksons *Urgegesetz*, namelijk: is het aannemelijk dat in het Bondsboek een onopzettelijk veroorzaakte vroeggeboorte wordt behandeld, maar zwijgt het over een opzettelijk veroorzaakte abortus? Anders gezegd: veronderstelt een wet die een onopzettelijk veroorzaakte vroeggeboorte regelt niet een wet die de opzettelijk veroorzaakte abortus verbiedt? In dit verband stelt S.E. Loewenstamm de vraag: "Waarom spreekt de wet niet eenvoudig over een man die een zwangere vrouw slaat?"¹⁰⁷

Deze kanttekeningen bij het betoog van House betekenen niet dat zijn studie zonder betekenis is. Integendeel, House laat zien dat een betrekkelijk klein verschil van opvatting over de tekst kan leiden tot aanzienlijke verschillen in de morele gevolgtrekkingen. Uit zijn betoog wordt verder nog eens duidelijk wat we in de hiervoor geschetste studies van Waltke en Jackson ook al zagen, namelijk dat de uitleg van vrijwel elk versdeel van Ex.21:22-25 ter discussie staat. We weten bijvoorbeeld niet met welke intentie de ruziënde mannen een zwangere vrouw slaan en in welke mate de vrouw was betrokken in de twist.¹⁰⁸ Jackson stelt dat de oerwet betrekking had op het onopzettelijk veroorzaken van een vroeggeboorte en een abortus. Voorts stuiten we in het eerste alternatief (vs.22^d) op het wellicht meest raadselachtige en omstreden deel van deze tekst, namelijk van het Hebreeuwse woord **נִסְּתָה**. Men verschilt niet alleen van mening over de vraag of dit woord syntactisch betrekking heeft op de gevolgen voor de vrouw of de vrucht, maar ook de betekenis is omstreden: House is van mening dat deze term 'lichamelijk letsel' wordt aangeduid; Jackson betoogt dat met **נִסְּתָה** alleen 'ernstig - met inbegrip van dodelijk - letsel' wordt aangegeven. Ook de strafbepaling in het eerste alternatief (vs. 22^{e-9}) staat ter discussie, zowel met betrekking tot de aard van de rechtsgang als de functie van de 'rechters'.¹⁰⁹

Voor het tweede alternatief (vs.23^a) gelden ten aanzien van de term **נִסְּתָה** uiteraard dezelfde vraagtekens als voor het eerste alternatief. Tenslotte openen de aanspraken in vs.23^b een geheel nieuw hoofdstuk in de discussie: Wat houdt de strafbepaling 'leven voor leven' in; is het een synoniem voor substitutie (*kofer*) of is het een term voor de doodstraf?

1.2.5 Schroten: de toenemende beschermwaardigheid

E. Schroten maakt in zijn pleidooi voor het beginsel van *toenemende beschermwaardigheid* gebruik van de rol van Ex.21: 22vv. in de joodse en de christelijke traditie.¹¹⁰

¹⁰⁷ Vgl.: S.E. Loewenstamm, o.c., 357.

¹⁰⁸ Zie bijv. Deut.25:11-12: "Wanneer mannen twisten en de vrouw van een van hen komt tussenbeide om haar man te bevrijden uit de hand van degene die hem slaat, ...etc"

¹⁰⁹ Vgl.: B.S. Jackson, o.c., 277-79. Zie ook: E.A. Speiser, o.c., 302.

¹¹⁰ E. Schroten, "In Statu Nascendi", 5 ev. Zie ook: Idem, "What Makes a Person? Medical Ethics", *Theologie*, 1992; *Mensen in Wording*, 17-19.

Schroten stelt de hermeneutische traditie van de LXX-lezing van 'onze' tekst aan de orde in het kader van de vraag hoe we met menselijke embryo's behoren om te gaan. "In wezen", schrijft Schroten, "gaat het daarbij om de vraag of het embryo als mens behandeld dient te worden en zo ja, wanneer. Vanaf de conceptie of pas later?"¹¹¹

Voor de beantwoording van deze vraag wijst Schroten op de behandeling van het abortusvraagstuk in de christelijke traditie waarbij de LXX-lezing van Ex.21:22-23 een rol heeft gespeeld. In deze Griekse lezing van 'onze' tekst wordt in het eerste en het tweede alternatief een onderscheid gemaakt in de strafmaat voor het doden van een *ongevormde* en een *gevormde* vrucht. Dat onderscheid tussen een 'ongevormd' en een 'gevormd' embryo is - zo stelt Schroten - later in het christendom gecombineerd met de Aristotelische theorie van de bezieling van het embryo. Hij schrijft: "Men zou bij hem [Aristoteles] kunnen spreken van een gefaseerde bezieling van het embryo. Eerst is er sprake van de vegetatieve ziel, dan van de animale en tenslotte van de rationele ziel"¹¹². De gedachtengang was nu dat het embryo de 'rationele' ziel ontving zodra hij gevormd was. Vanaf dat tijdstip werd de vrucht als menselijk leven beschouwd.

De combinatie van deze paralleltekst in de Septuaginta en de Aristotelische filosofie is in de christelijke traditie gedurende vele eeuwen aanleiding geweest om een verschil in strafmaat te hanteren in kwesties van abortus: alleen een abortus van de gevormde en bezielde vrucht werd als moord of doodslag aangemerkt.¹¹³

Schroten meent nu, dat hoewel de gefaseerde bezielingsleer niet meer wordt aangehangen, de opvatting dat de morele status meegroeit met de fysieke ontwikkeling van de vrucht haar waarde niet heeft verloren. Temeer niet daar uitkomsten van de medische technologie voeding geven aan de opvatting dat het embryo niet vanaf de bevruchting als bezielde en dus als menselijk leven kan worden beschouwd, maar dat het zich gedurende de prenatale periode procesmatig ontwikkelt tot een individu.¹¹⁴ Hij komt volgens deze argumentatielijn tot de conclusie dat er op grond van de *Wirkungsgeschichte* van Ex.21: 22vv. in het christendom¹¹⁵ - in combinatie met de gegevens uit de moderne embryologie en genetica - geen aanleiding is het menselijk embryo vanaf de conceptie als persoon te beschouwen en te behandelen.¹¹⁶ Hij schrijft: "Dat betekent dat ik de 'theorie' van de onmiddellijke bezieling van het embryo bij de bevruchting zoals die in de christelijke traditie in zwang

¹¹¹ E. Schroten, o.c., 6.

¹¹² Ibid., 8:

¹¹³ Ibid., a.l.

¹¹⁴ Ibid., 9-12.

¹¹⁵ Vgl.: J. Connery, o.c., 7ev.; D.M. Feldman, o.c., 251 ev.; I. Jakobovits, *Jewish Medical Ethics*, 179 ev.; Idem, "The Status of the Embryo", 67, ev.; J.T. Noonan Jr., *Contraception*, 89 ev.

¹¹⁶ E. Schroten, o.c., 8-10. Schroten is van mening dat een persoon meer is dan de genetische informatie. Persoon zijn veronderstelt het kunnen hebben van zintuigelijke ervaringen, gedachten, emoties etc. Die karakteristieken veronderstellen op hun beurt de aanwezigheid van het zenuwstelsel en de hersenen. Schrotens stelling is een reactie op o.a.: *Instructie Donum Vitae over de eerbied voor het beginnend menselijk leven en de waardigheid van de voortplanting* (hierna afgekort tot: *Donum Vitae*), Congregatie voor de geloofsleer, (NL uitgave) Leusden, 1987. In deze instructie wordt het standpunt verdedigd, dat het embryo vanaf de bevruchting als mens moet worden beschouwd en behandeld. Deze opvatting wordt wel aangeduid als *het beginsel van de absolute beschermwaardigheid*.

is gekomen, afwijst en er voor wil pleiten de oudere opvatting in ere te herstellen, uiteraard aangepast aan de moderne embryologische inzichten. Dan spreken wij niet meer van een gefaseerde 'bezieling', of van een 'ongevormde' en 'gevormde' foetus, maar van een proces van menswording van het embryo".¹¹⁷ Dit betekent - volgens Schroten - dat het embryo niet vanaf conceptie als persoon kan worden aangemerkt.¹¹⁸ Doch naarmate de vrucht zich verder ontwikkelt, dienen de argumenten zwaarwegender te worden om een afbreken van de zwangerschap of ander ingrijpen in de ontwikkeling van de vrucht te rechtvaardigen. Schroten vat zijn visie samen onder de noemer van het beginsel van *toenemende beschermwaardigheid*.¹¹⁹

Schroten stelt dus dat Ex.21: 22vv. in de christelijke traditie een rol heeft gespeeld bij de bepaling van de morele status van de vrucht met het oog op het abortusvraagstuk. Het resultaat was dat abortus van de 'onbezielde' vrucht niet en van de 'bezielde' vrucht wel als moord werd aangemerkt.

In Schrotens betoog is deze *Wirkungsgeschichte* van Ex.21: 22vv. één van de pijlers voor het beginsel van toenemende beschermwaardigheid. Dat houdt in dat naarmate de vrucht meer mens wordt, zijn beschermwaardigheid als het ware meegroeit. Schroten trekt daaruit de conclusie dat een zygote¹²⁰ - dat is een embryo in het eerste stadium van de ontwikkeling - minder beschermwaardig is en dus anders mag worden behandeld dan een vrucht in een later stadium van de ontwikkeling. De vraag is echter of we aan de hermeneutische traditie van Ex.21: 22vv. een legitimatie kunnen ontleen voor (therapeutische) abortus en eventueel het gebruik van embryo's voor wetenschappelijke doeleinden.¹²¹ Het doden van de vrucht wordt immers in zowel de Griekse als de Hebreeuwse lezing van Ex.21: 22vv. veroordeeld. Uit de LXX-lezing kan men weliswaar afleiden dat het doden van de vrucht in het eerste stadium van ontwikkeling minder zwaar wordt bestraft dan in een later stadium, maar daarmee is nog geen legitimatie gegeven voor het doden van de vrucht. We komen op deze kwestie in het laatste hoofdstuk terug.

117 Ibid., 12.

118 Er is onduidelijkheid over het principe van toenemende beschermwaardigheid ontstaan. Vooruitlopend op de analyse willen we hier een opmerking plaatsen. In *In Statu Nascendi* is er een nadrukkelijk verband tussen de morele status van het embryo als persoon en de intrinsieke kenmerken enerzijds en de beschermwaardigheid van dat embryo anderzijds. De samenhang is deze: het embryo wordt al groeiende (d.w.z. wanneer zich steeds meer empirisch waarneembare, dus intrinsieke kenmerken ontwikkelen) tot mens en krijgt derhalve gedurende dat proces steeds meer recht op bescherming.

119 Ibid., 12.

120 De zygote is de cel welke ontstaat door de versmelting van een mannelijke en een vrouwelijke geslachtscel (= gameet of kiemcel)

121 Zie: *Donum Vitae*, 10-12. Vgl.: Johannes Paulus II, *Encycliek "Evangelium vitae", aan de bisschoppen, priesters en diakens, religieuzen, leken en alle mensen van goede wil over de waarde en onaantastbaarheid van het menselijke leven* (hierna afgekort tot: *Evangelium vitae*), sec. III. 61: "door heel de christelijke geschiedenis van tweeduizend jaar heen is deze zelfde leer constant onderwezen door de Vaders van de Kerk en door haar Herders en Leraren. Zelfs wetenschappelijke en filosofische discussies over het specifieke moment van de instorting van de geestelijke ziel hebben nooit aarzeling gewekt over de morele veroordeling van abortus". Zie ook: Ibid., sec. III. 53, 54, 55, 57, 58, en elders. De "wetenschappelijke en filosofische discussies over het specifieke moment van de instorting van de geestelijke ziel..." verwijst ongetwijfeld naar de discussie omtrent de morele implicaties van de LXX-lezing van Ex.21:22 vv. en de omwenteling in de katholieke visie ten aanzien van het moment van bezieling. Zie ook hoofdstuk 5 en 6 hierna.

Voor dit moment beperken we ons tot een algemene opmerking over de toepassing van de begrippen de 'morele status' en de 'beschermwaardigheid' van de vrucht.¹²²

In het zojuist geschetste betoog van Schroten is de beschermwaardigheid van het embryo in belangrijke mate afhankelijk van zijn morele status. Maar ook een redenering in omgekeerde richting komt voor. Waltke stelt bijvoorbeeld dat het embryo geen persoonlijke status genoot in Oud-Israël op grond van de verschillen tussen de aanspraken voor het doden van de vrucht en de vrouw. Uit het gegeven dat de beschermwaardigheid van de vrouw strenger geregeld was dan die van de vrucht, leidt hij af dat het embryo niet als persoon werd aangemerkt¹²³. In het betoog van Waltke is dus de morele status van het embryo gebaseerd op de regelgeving omtrent de beschermwaardigheid.

Uit de posities van Waltke en Schroten blijkt dat er een nauw verband wordt gelegd tussen de begrippen 'morele status' en 'beschermwaardigheid' van de vrucht. Dit verband tussen beide begrippen is niet steeds aanwezig en is ook niet noodzakelijk. De begrippen 'morele status' en 'beschermwaardigheid' van de vrucht beklemtonen verschillende elementen in het vraagstuk van de morele omgang met de vrucht.¹²⁴ Met de morele status van de vrucht wordt de toegekende zijnswaarde van de vrucht aangeduid.¹²⁵ Vragen naar de morele status van de vrucht betekent dat we willen weten hoe de zijnswaarde van de vrucht wordt opgevat en met welke motieven en argumenten die morele status of zijnswaarde wordt gerechtvaardigd. Een vrucht de morele status van persoon verlenen, betekent dat men aan de vrucht dezelfde zijnswaarde toekent als aan een persoon¹²⁶, omdat men van mening is dat de vrucht over kenmerken beschikt die waardebepalend zijn voor een persoon. Wanneer we vervolgens stellen dat de morele implicaties van Ex. 21:22 vv. betrekking hebben op de morele status van de vrucht, dan wil dat zeggen, dat deze tekst informatie verschaft omtrent motieven en argumenten die van belang zijn voor de zijnswaarde van de vrucht.

122 Zie voor een overzicht van de verschillende gezichtspunten en opvattingen over het begrip 'beschermwaardigheid': § 1.2.5 hiervoor; Gezondheidsraad '89, 175 ev.; *Genen en Grenzen*, 131ev.

123 Vgl.: D.M. Feldman § 1.2.2 hiervoor; I. Jakobovits, *Jewish Medical Ethics*, 179 ev.; Idem, "The status of the embryo in Jewish Tradition", uit: *The Status of the human embryo*, edd.: G.R. Dunstan & M.J. Seller, London 1988, 62-73 (hierna afgekort tot: "The status of the embryo"); J. Connery, o.c., 17 ev.; J.T. Noonan, o.c., 86, ev., E.Schroten, "*In Statu Nascendi*", 5ev; J.H. Waszink, o.c., 423 ev.

124 E. Schroten § 1.2.5 hiervoor. Vgl.: J. Connery, o.c., 17 ev.; D.M. Feldman, o.c., 254; I. Jakobovits, o.c., 170 ev.; J.T. Noonan, o.c., 86 ev.

125 Een klassiek voorbeeld van een predikaat dat is toegeschreven aan een embryo en is gebruikt als criterium voor de status van het embryo is de rationele ziel, zoals we in het volgende hoofdstuk zullen zien.

126 Vgl.: *Mensen in Wording*, 16-17: De redenering in dit rapport is opmerkelijk. Men veronderstelt dat men bij de vraag naar de beschermwaardigheid de vraag naar de status of waardigheid kan vermijden. "ook willen we duidelijk stellen dat 'beschermwaardigheid' wat ons betreft niet hetzelfde is als 'waardigheid'. Met het eerste geven wij een normatieve aanduiding voor ons handelen, met de laatste term gaan we onnodig veel verder, doordat we ons uitspreken over de waarde van de vrucht". Even verder gaat men echter in op de morele verschillen tussen de kenmerken en de eigenschappen van een zygote en lichaamscellen, en later tussen de verschillen van een "pre-embryo" en een embryo, hetgeen impliceert dat men het embryo een waarde toekent op grond van kenmerken en eigenschappen, die verbonden zijn met dat embryo. *-pre-embryo' is wel de aanduiding voor de vrucht in de eerste 14 dagen na conceptie. Dit is de fase voor de innesteling in de baarmoeder, *Gezondheidsraad*, '89, 65, zie echter *Mensen in Wording*, 9: aldaar wordt 20 dagen genoemd, vanwege de eerste aanleg van het zenuwstelsel (zie Ibid, 10).

Vragen naar de beschermwaardigheid van de vrucht wil zeggen: vragen naar het bestaan van morele en/of juridische gedragsregels die de vrucht beschermen tegen willekeurige behandeling van personen¹²⁷. De beschermwaardigheid van de vrucht is dus gericht op het menselijk gedrag ten opzichte van de vrucht. Wanneer we stellen dat de morele implicaties van Ex.21: 22vv. betrekking hebben op de beschermwaardigheid van de vrucht dan wil dat zeggen, dat deze tekst een gedragsregel bevat of impliceert over de wijze waarop de vrucht moet worden behandeld.

Een gedragsregel voor de omgang met de vrucht betekent echter niet altijd dat er duidelijkheid is over de morele status. Er zijn morele beschouwingen waarin de beschermwaardigheid van de vrucht wordt verdedigd zonder dat de waarde van het embryo aan de orde is. In de hiervoor geschetste posities van Waltke en Jackson wordt bijvoorbeeld gesteld dat de vrucht in de oudtestamentische traditie beschermwaardigheid genoot op grond van de eigendomsrechten van de vader. In andere morele beschouwingen steunt de beschermwaardigheid van de vrucht wel op religieuze overwegingen, zoals de opvatting dat men in zijn algemeenheid eerbied behoort te hebben voor de voortplanting en de opdracht tot procreatie en/of dat de mens niet over dat leven mag beschikken, omdat alle menselijk leven gegeven is (door God).¹²⁸ Men beoogt op deze wijze de vrucht te beschermen tegen willekeurig handelen van derden op grond van religieuze opvattingen zonder dat men zich uitlaat over de zijnswaarde van de vrucht.

Maar wat zegt 'onze' tekst over de beschermwaardigheid en de morele status van het embryo? Die vraag levert uiteenlopende antwoorden op zoals we hebben gezien. Sommigen menen zelfs dat deze tekst in het geheel geen uitsluitsel kan geven over morele kwesties die de vrucht betreffen omdat deze tekst de vrucht niet tot onderwerp heeft. Anderen die wel van mening zijn dat deze tekst aanwijzing biedt voor de omgang met de vrucht, zijn echter verdeeld over de morele gevolgtrekkingen. De vraag rijst dan ook: kan Ex.21: 22vv. een rol spelen in het debat over de omgang met de vrucht wanneer er geen overeenstemming is over de betekenis van deze tekst?

1.3 probleemstelling

Met de hiervoor geschetste visies en standpunten is een beknopt overzicht gegeven van de omstreden rol van Ex.21: 22vv. in het hedendaagse debat over de omgang met de vrucht. We hebben geconstateerd dat de uitleg van de wettekst in Ex.21:22 vv. resulteert in verschillende verklaringen, die op hun beurt voeding geven aan uiteenlopende gezichtspunten over de morele status en de beschermwaardigheid van de vrucht in de joodse en de christelijke ethiek. Stellen wij nu de voorwaarde dat we

¹²⁷ *Mensen in Wording*, 16; H.M. Kuitert, "De morele status van het embryo", 55 ev.

¹²⁸ *Donum Vitae*, 9-10; *Genen en Grenzen*, 132 ev.; Vgl.: D.M. Feldman, o.c., 46 ev., 250 ev.; I. Jakobovits, *Jewish Medical Ethics*, 153 ev., 170 ev.; Idem, *Journal of a Rabbi*, 145 ev., 200 ev. F. Rosner, o.c., 75 ev., 152 ev. Contra: E. Schroten, o.c., 6 ev.; H.M. Kuitert, o.c., 69

alléén over de (bescherm-) waardigheid van de vrucht in samenhang met Ex.21: 22vv. kunnen spreken indien er volledige duidelijkheid is over deze tekst, en overeenstemming bestaat over de uitleg ervan, dan zullen we wellicht nooit tot een discussie over de morele gevolgtrekkingen van onderhavige tekst kunnen komen. De kloof tussen de bestaande verklaringen is daarvoor wellicht te groot. Bovendien missen we informatie waarmee de kloof mogelijk zou kunnen worden overbrugd, zoals een bijbels *Urgesetz* of een nadere verklaring of verwijzing naar Ex.21: 22vv. op andere plaatsen in de bijbel. Toch is de vraag naar het verstaan van deze tekst in de joodse en christelijke traditie vanuit een gezichtspunt van de christelijke ethiek zinvol. Juist het frequente beroep op verklaringen van Ex.21: 22vv. uit de vroegjoodse en de vroegchristelijke traditie voor tegengestelde opvattingen over de omgang met de vrucht roept de vraag op of een analyse van de *Wirkungsgeschichte* van Ex.21: 22vv. een verklaring kan bieden voor de tegenstellingen in de huidige discussie over dit onderwerp in de joodse en de christelijke ethiek. Aansluitend is er de vraag of de *Wirkungsgeschichte* van Ex.21: 22vv. een vruchtbare bijdrage kan leveren aan het hedendaagse debat over de omgang met de vrucht.

De probleemstelling in dit werk is dan ook tweeledig:

- (1) Wat is de rol van de wettekst uit Ex.21: 22vv. in de meningsvorming over de omgang met de vrucht in de joodse en de christelijke traditie?
- (2) Welke lering kunnen wij daaruit trekken voor de huidige discussie over de omgang met het embryo in de christelijke ethiek en daarbuiten?

In de inleiding is al de verwachting uitgesproken dat een 'korrekte analyse' van delen van de *Wirkungsgeschichte* van Ex.21: 22vv. ons kan helpen deze vragen te beantwoorden. In het volgende hoofdstuk zullen lezingen en verklaringen van Ex.21: 22vv. worden geanalyseerd uit de vroegjoodse traditie waarop in hedendaagse studies regelmatig een beroep wordt gedaan.