

de rol van Ex.21: 22vv. in de vroegjoodse ethiek

2.1 inleiding

In dit hoofdstuk willen we nagaan hoe Ex.21: 22vv. in de vroegjoodse traditie is verstaan met het oog op de omgang met de vrucht. Daarvoor zullen lezingen en verklaringen van Ex.21: 22vv. worden geanalyseerd uit de vroegjoodse traditie. We schenken aandacht aan twee verklaringen van de Griekse lezing van Ex.21: 22vv. van de hand van de Alexandrijnse filosoof Philo. Zijn commentaren op de LXX-lezing van Ex.21: 22vv. uit de eerste eeuw van onze jaartelling behoren thans tot de meest geciteerde historische bronnen. Om een beter inzicht te verkrijgen in Philo's opvattingen over het embryo zullen we Aristoteles' opvattingen over het ontwikkelingsproces van het embryo behandelen. We zullen zien dat Aristoteles' leer een grote invloed heeft gehad op Philo. Vervolgens besteden we aandacht aan Josephus' uitleg van Ex.21:22-23 die dateert uit dezelfde eeuw. Zijn commentaar op deze tekst wordt wel beschouwd als de oudste schriftelijk overgeleverde verklaring van de Hebreeuwse lezing van Ex.21: 22vv.¹ Josephus wordt dan ook met enige regemaat geciteerd in hedendaagse studies over dit onderwerp. Tenslotte behandelen we enkele passages uit het commentaar op Ex.21: 22vv. in de *Mekhilta van Rabbi Ishmael*. Dit commentaar uit de vroegjoodse traditie wordt vrij algemeen aangemerkt als het vertrekpunt voor de morele visie op de (omgang met) de vrucht in de joodse ethiek.² De *Mekhilta van Rabbi Ishmael* is daarmee één van de belangrijkste bronnen voor het verstaan van de MT-lezing van Ex.21: 22vv. Voor een beter begrip van de genoemde verklaringen maken we eerst kennis met de Griekse lezing van Ex.21: 22vv. in de Septuaginta (LXX) en schenken we vervolgens aandacht aan de verschillen tussen deze Griekse lezing en de MT-lezing.

2.2 de LXX-lezing van Ex.21:22 vv

tekst

In het voorafgaande hoofdstuk is al geconstateerd dat de Griekse paralletekst een belangrijke rol speelt in de uitleg en de morele gevolgtrekkingen van Ex.21:22vv³. De betekenis van deze tekstvariant voor ons onderzoek is gelegen in de relatief vroege

1 I. Jakobovits, *Jewish Medical Ethics*, 179ev.; Idem, "The Status of The Embryo", 62 ev.

2 Zie § 1.2.2 hiervoor. D.M. Feldman, o.c., 254 en noot 22 aldaar;

3 Zie § 1.2.2 & § 1.2.3 hiervoor. Voor de Griekse tekstvariant van Ex.21:22vv. is gebruik gemaakt van de Septuaginta*, edd.: A. Rahlfs, Stuttgart, 1935, geraadpleegd.(*-tenzij anders vermeld).

datum van haar ontstaan, het wijdverbreide gebruik van deze lezing buiten Palestina en de inhoudelijke verschillen met de Hebreeuwse lezing.⁴

De Septuaginta is in de derde eeuw voor onze jaartelling tot stand gekomen. Deze Griekse vertaling van het Oude Testament was bestemd voor en werd gebruikt door de Joden die buiten Palestina woonden en de Hebreeuwse taal veelal niet meer beheersten⁵. Voor het latere christendom was de Septuaginta de toegang tot het Oude Testament en de meest verbreide en gebruikte tekst van het OT⁶. Daarin kwam vanaf de 16e eeuw verandering toen de Septuaginta geleidelijk terrein prijs moest geven ten gunste van de masoretische tekst. De opvatting dat de Hebreeuwse bron (*Vorlage*) is overgeleverd in de MT won terrein. Vanwege de verschillen met de MT-lezing werd de lezing van 'onze' tekst in de Septaginta wel als een incorrecte weergave van die *Vorlage* opgevat.⁷

Deze opvatting leeft ook thans nog, althans wat 'onze' tekst betreft.⁸ De LXX-vertalers zouden op belangrijke punten de Hebreeuwse bron niet meer hebben verstaan of zouden een andere (eerdere) incorrecte vertaling hebben gebruikt voor hun werk.⁹ Anderen daarentegen hebben overtuigend aangetoond dat vitale onderdelen van de oorspronkelijke betekenis van Ex.21: 22vv. bewaard zijn gebleven in deze Griekse vertaling¹⁰, hetgeen de vraag oproept of de opvatting wel houdbaar is dat de LXX-vertalers de inhoud van de Hebreeuwse *Vorlage* niet meer zouden hebben verstaan. Wij zullen de stelling verdedigen dat de LXX-vertalers de inhoud van de Hebreeuwse *Vorlage* hebben verstaan, maar dat zij op een aantal punten bewust zijn afgeweken van de Hebreeuwse bron.¹¹ De LXX-vertalers zijn - zo is onze

4 Zie: E. Würthwein, o.c., 60 ev. Zie voor een uitvoerig onderzoek naar de LXX, en de verschillen met de MT: E. Tov, *The Text-Critical Use Of The Septuagint In Biblical Research*, Jerusalem, 1981, 29 ev.

5 L. Rost "Vermutungen über den Anlass zur griechischen Übersetzung der Tora" in: Wort- Gebet- Glaube, Eichrodt-Festschrift, 1970, 39-44, uit: E. Würthwein, o.c., 61, noot 1.

6 E. Würthwein, o.c., 59: "Für die Alte Kirche war die Septuaginta die schlechthin massgebende Gestalt des Alten Testaments so muss man die Septuaginta mit V. Ehrenberg den Rang eines Buches zuerkennen, ohne das Christentum und abendländische Kultur undenkbar sind".

7 Zie § 5.3 hierna.

8 "Men is [thans jtl] geneigd, verschillende lezingen naast elkaar te eerbiedigen, zolang niet een van de teksten aperte fouten blijkt te hebben", Th.C. Vriezen & A.S. van der Woude, o.c., 92; E. Tov, o.c., 35 ev. Vgl.: E. Würthwein, o.c., 57-62; R. Smend, o.c., 24-29.

9 Illustratief is I. Jakobovits, o.c., 173-174: "The Christian attitude ... was further consolidated by a crucial mistranslation in the *Septuagint*... The *Septuagint* clearly sought to impose the death penalty for foeticide..." Het bezwaar spitst zich toe op de weergave van de cruciale Hebreeuwse term אֶבְרִיָּה (Zie §1.2.3 & § 1.2.4 hiervoor) Vgl.: J. Douma, *Abortus*, 41. Men meent wel dat de LXX-lezing van Ex.21:22 vv. steunt op de Samaritaanse Pentateuch. In deze laatste lezing wordt אֶבְרִיָּה weergegeven met כֹּרֶה, 'vorm'. Zie o.m.: Kaufmann, *Gedenkschrift*, 1900, 186, uit: I. Jakobovits, o.c., 372 noot 43, 375 noot 99. De Samaritaanse Pentateuch is ontstaan in de vierde eeuw voor chr., na de afscheiding van de Samaritanen van de geloofsgemeenschap in Jerusalem (E. Würthwein, o.c., 53-56. Vgl.: R. Smend, o.c., 19-20).

10 Zie: § 1.2.3 & § 1.2.4 hiervoor. Onder meer de weergave van het gevolg: יָצְאוּ מִן הַבֶּטֶן met ξἔλθῃ, "en haar kinderen worden geboren...", letterlijk: 'van binnen naar buiten gaan'.

11 Onze these steunt op een studie van E. Tov. Hij heeft aangetoond dat het merendeel van de verschillen tussen de LXX en de MT het gevolg zijn van invloeden van de vertalers, die tot uitdrukking komen in de taalkundige interpretatie van de vertaler en leiden tot inhoudelijke of syntactische wijzigingen en toevoegingen in de tekst. Tov schrijft: "The reader should realize that the more one knows about the nature of translation, and the more thoroughly innertranslational deviations are analyzed, the less one is inclined to ascribe translational deviations to Hebrew variants. Many injudicious retroversions of variants could have been avoided by a better analysis of the translators' practices", E. Tov, o.c., 80. Ibid., 81: "...the notion of deviations from the MT in the LXX is taken in the widest sense, the majority of them derives from the translators' exegesis and techniques and from inner-translational developments". Ibid, 82-83: "In a way, all forms of exegesis might be called 'contextual exegesis', because the translators' concept of 'context' was wider than ours. They referred to the relationship between the words not only in

mening - op een aantal punten bewust van de *Vorlage* afgeweken om enerzijds de inconsistenties in de *Vorlage* te corrigeren en anderzijds om de tekst aan te passen aan de eigentijdse inzichten en opvattingen. We sluiten dus niet uit dat in de MT-lezing van 'onze' tekst de *Vorlage* wordt overgeleverd. Integendeel, wat wordt gesteld, is dat een afwijkende lezing in de Griekse paralleltekst niet noodzakelijk betekent dat de inhoud van de Hebreeuwse *Vorlage* niet meer is verstaan.

vergelijking

Door middel van een vergelijking van de Hebreeuwse en de Griekse lezing van Ex.21: 22vv. hopen we te laten zien dat aan beide lezingen een identieke Hebreeuwse bron ten grondslag ligt. Om deze hypothese te onderbouwen zullen we eerst een kort overzicht geven van de overeenkomsten en vervolgens aandacht schenken aan de verschillen tussen beide lezingen.

Een eerste blik op beide lezingen leert dat de wettekst Ex.21:22-25 in beide lezingen volledig aanwezig is.¹² Treffend zijn verder de overeenkomsten tussen de vss. 24-25 in beide lezingen.¹³ De nauwgezette weergave van deze laatste verzen in het Grieks doet vermoeden dat de LXX-vertalers goed op de hoogte waren van het bijbels Hebreeuws. Beide verzen zullen vanwege deze overeenkomsten bij de verdere vergelijking tussen beide lezingen buiten beschouwing blijven.

De verschillen tussen beide lezingen treffen we aan in de vss. 22-23.¹⁴ Om te beginnen vermeldt de LXX-lezing dat twee mannen twisten en een zwangere vrouw slaan, met het gevolg dat haar kind wordt geboren. De MT-lezing maakt melding van mannen die een zwangere vrouw slaan met het gevolg dat haar kinderen worden geboren.¹⁵ Het verschil tussen beide lezingen is dat de casus in de MT-lezing ons in het ongewisse laat over het aantal twistende mannen en het aantal kinderen dat wordt geboren. De LXX-vertaler schetst een situatie waarin twee ruziënde mannen een zwangere vrouw slaan met het gevolg dat haar kind wordt geboren.

Verder heeft de LXX-vertaler ook gepoogd helderheid te scheppen in de afwikkeling van de aanspraken in het eerste alternatief. Volgens de MT-lezing bepaalt de echtgenoot van de vrouw de hoogte van de compensatie. Het blijft echter vaag op welke wijze de claim van de eiser wordt geïnd. De passage volgt namelijk met de

their immediate, but also in remote, contexts". Vgl.: E. Würthwein, o.v., 55, 57ev; voor Philo, Josephus en Rabbi Ishmael: S. Belkin, o.c., 29-48.

12 Evenals in de MT-lezing is Ex.21:22-25 in de LXX een organisch geheel.

13 LXX < MT < Ned: (vs.24) ὀφθαλμον ἀντι ὀφθαλμου < עֵין תַּחַת עֵין < oog voor oog; ὀδοντα ἀντι ὀδοντος > שֵׁן תַּחַת שֵׁן > tand voor tand; χείρα ἀντι χείρος < יָד תַּחַת יָד < hand voor hand); ποδα ἀντι ποδος < רֶגֶל תַּחַת רֶגֶל < voet voor voet; (vs.25) κατακαυμα ἀντι κατακαυματος < מַחַרְחָר תַּחַת מַחַרְחָר < blaar voor blaar; τραυμα ἀντι τραυματος < פְּצַע תַּחַת פְּצַע < brand-) wond voor (brand-)wond; μαλαπα ἀντι μαλαπος < מַפְרָח תַּחַת מַפְרָח < striem voor striem; Vgl.: B.S. Jackson, o.c., 274.

14 B.S. Jackson, o.c., 296-297; R. Westbrook, o.c., 59 ev.; S. Loewenstamm, o.c., 352 ev

15 De LXX-lezing: "Indien twee mannen twisten (ἐὰν δε μαχωνται δυο ἄνδρες) ... en haar kind wordt geboren ἐξελθῃ το παιδον αὐτης)...." De MT-lezing luidt: "Indien mannen twisten (וְאִם יִנְצְחוּ אִנְשִׁים) ... en haar kinderen worden geboren (וְיָצְאוּ) ..."

zinsnede “en hij zal het geven aan of door (middel van) de ‘rechters’”.¹⁶ De functie van de rechters is in deze context onduidelijk. B.S. Jackson merkt bij voorbeeld op dat een dergelijke passieve rol van de rechters onwaarschijnlijk is. De LXX-vertaler heeft deze onduidelijkheid opgeheven. In de LXX-lezing lezen we namelijk dat de echtgenoot van de vrouw de hoogte van de compensatie bepaalt, en dat de dader de compensatie betaalt aan de echtgenoot op grond van een taxatie.¹⁷ Ook in het tweede alternatief zien we de corrigerende hand van de LXX-vertaler. In de MT-lezing lezen we: “U zult geven leven voor leven”¹⁸ en in de LXX-lezing: “Hij zal geven...”.¹⁹ In de MT-lezing blijven we in het ongewisse over het antecedent van de tweede persoon enkelvoud ‘U’. ‘Hij’ in de LXX-lezing verwijst ongetwijfeld naar één van beide ruziënde mannen, namelijk de man die de zwangere vrouw heeft geslagen.

Ten aanzien van deze verschillen tussen beide lezingen vermoeden wij dat de syntactische en inhoudelijke inconsistenties die in de MT-lezing liggen besloten ook in de Hebreeuwse *Vorlage* hebben bestaan.²⁰ De LXX-vertaler heeft die onvolkomenheden in de *Vorlage* onderkend en de tekst bewust gecorrigeerd. De LXX-vertaler is dus op een aantal punten bewust van de *Vorlage* afgeweken om de wettekst te corrigeren. In de MT-lezing zijn deze inconsistenties blijven staan, wellicht uit eerbied voor de tekst. De tekst van de *Vorlage* is dus vermoedelijk bewaard gebleven in de MT-lezing.

De hand van de LXX-vertaler beperkte zich echter niet tot het corrigeren van de *Vorlage*. Ook heeft hij een inhoudelijke wending gegeven aan deze tekst door het

16 De betekenis van de term פְּלִילִים *pēlilim* is omstreken. In bijbelvertalingen wordt deze term in navolging van Hieronymus veelal weergegeven met ‘rechters’. Hieronymus vertaalt in de Vulgaat פְּלִילִים met “et arbitri”, ‘en de rechters. Zie echter: E.A. Speiser, “The Stem of PLL in Hebrew”, *JBL* 82 (1963), 301-316, 303: “plym therefore means calculation...”. Vgl.: B.S. Jackson, o.c., 277 ev.: “The *pēlilim* have traditionally been identified as judges, and the difficulty lies in reconciling their role with the apparently unfettered discretion already given to the husband. One attempt to do so maintains that the payment is to be made in the presence of the judges... Others have sought to remove the difficulty by categorising the *pēlilim* as arbitrators, rather than judges”. Zijn kritiek op Speiser (ibid, 278): “Speiser argued that *pēlilim* is a plural abstract form, meaning assessment. ...final argument against Speiser’s...v.22 did not originally deal with a case of miscarriage at all”. Zie ook: R. Westbrook, o.c., 58: “He shall pay *alone*”; S.E. Loewenstamm, o.c., 355 ev.; M. Stol, *Zwangerschap en Geboorte bij de Babyloniërs en in de Bijbel*, Leiden, 1983, 15; S. Belkin, *Philo and the Oral Law*, 137 ev. Voor een overzicht van de verschillende posities: C. Houtman, o.c., 166-167; Idem., *ZAW* 89 (1997), 412-417.

Wij vertalen פְּלִילִים met ‘priesters’. Onze vertaling steunt op de *Mekhilta van Rabbi Ishmael*, 276, regel 11-12:

שֶׁנֶּחֱמָה פְּלִילִים אֵין פְּלִילִים אֵלָא דִּינִינֵי שְׁמָמָר

וְאִיבְנֵי פְּלִילִים וְכֹהֵיב אִם יִהְיֶה אִישׁ רָאשׁ וּפְלִדוֹ אֱלֹהִים “en hij zal het geven aan de priesters en het woord voor ‘priesters’ is gelijk elders: “ook onze vijanden hebben **priesters**” (Deut. 32:31); Vgl.: 1 Sam.2:25: “en er is geschreven: “Indien iemand zondigt tegen de ander Adonai zal hem berechten”. Zie ook: *Arakhin* 6a, 7a; *Sanhedrin* 73b, 74a, 79a, 87b; *Bava Kama* 40a, 41b, 43a; *Hagigah* 11a; J. Neusner, *Mekhilta according to Rabbi Is[h]mael II*, Georgia, 1988, 155/ alinea 12c. Wij zullen deze kwestie niet in de discussie betrekken, omdat de verklaring van de passage waarin deze term voorkomt - naar onze opvatting - niet rechtstreeks van invloed is op de zijnswaarde van het embryo of de strafmaat, maar op de wijze waarop de compensatie moet worden afgewikkeld.

17 ἄξιωματος, ‘taxatie’.

18 In de MT lezing is de tweede persoon enkelvoud gebruikt: “U zult geven (וְנָתַתָּה) ...”

19 “δωσει ψυχην αντι ψυχης”. De vertaling van נָפֶשׁ met ψυχη ‘psyché’, ‘leven’, is gebruikelijk. נָפֶשׁ komt 755 maal voor in het OT en is in de LXX 600 maal met leven weergegeven. H.W. Wolff, *Anthropologie des Alten Testaments*, München, 1977, 25-48; Vgl.: D.M. Feldman, o.c., 261 ev.; I. Jakobovits, o.c., xxiv, 179 ev.

20 De tekst van het OT (in het bijzonder de Tora) werd in het Jodendom zorgvuldig overgeleverd, zie: E. Würthwein, o.c., 17-20; Zie echter voor de LXX: E. Würthwein, a.l.; noot 26-29 boven; Vgl. daarentegen R. Westbrook, o.c., 57 ev.: Westbrook kritiseert Jacksons stelling dat de compilatoren deze wettekst hebben gewijzigd.

Hebreeuwse woord אֲסוֹן ('*ásôn*) weer te geven met ἐκτεκονισμενον (*ekseikenismenon*)²¹ 'uitgeïkoniseerd'²² of 'gevormd' in de Griekse paralleltekst.

Dat het hier gaat om een doelbewuste wijziging van de tekst en niet om onwetenschap leert een blik op het Jozefverhaal waarin אֲסוֹן enkele keren voorkomt. In dit verhaal geeft de LXX-vertaler אֲסוֹן weer met μαλακאי (*malakai*) 'dodelijk letsel'²³, hetgeen als een plausibele vertaling mag worden beschouwd, die we ook aantreffen in hedendaagse verklaringen.²⁴ Interpoleren we deze uitkomst in 'onze' tekst dan heeft de LXX-vertaler de *Vorlage* van Ex.21: 22vv. vermoedelijk zo verstaan: (casus) een man slaat een zwangere vrouw, met het gevolg dat het kind wordt geboren; (1^e alternatief) wanneer de vrouw niet sterft, moet hij een boete betalen voor het verlies van de vrucht; (2^e alternatief) maar wanneer zij sterft, geldt de doodstraf.

De vraag is vervolgens waarom hij אֲסוֹן in 'onze' tekst weergeeft met 'gevormd' in plaats van met 'dodelijk letsel'. Dat hij daarmee de inhoud van de *Vorlage* heeft willen verhelderen, is weinig aannemelijk. De LXX-vertaler had zich kunnen beperken tot de genoemde correcties. De inhoud van de tekst wordt immers niet verhelderd wanneer 'dodelijk letsel' wordt vervangen door 'uitgeïkoniseerd', maar de inhoud verandert. De wettekst krijgt immers door de weergave van אֲסוֹן met 'uitgeïkoniseerd', in plaats van met 'dodelijk letsel', een geheel andere betekenis, hetgeen ook de vertaler zich zal hebben gerealiseerd.

Wij vermoeden dat de LXX-vertaler bij de vertaling van Ex.21:22-23 de mogelijkheid te baat heeft genomen om een heersende morele opvatting in de vertaling te verwerken.²⁵ Hij heeft dat vermoedelijk gedaan onder invloed van de veranderende inzichten op het embryo. We moeten ons namelijk realiseren dat er in de vierde eeuw ontwikkelingen op gang kwamen die de visie op de vrucht in de volgende eeuwen diepgaand zouden beïnvloeden. We zullen nog zien dat velen het embryo beschouwden als een deel van de moeder.²⁶ Men was van mening dat het embryo groeide en leefde zoals de andere delen van het lichaam van de vrouw. In de natuurfilosofie won echter de opvatting terrein dat het embryo een eigen identiteit

21 ἐκτεκονισμενον '*ekseikonismenon*' is mogelijk een participium medium van ἐκτεκονίζειν '*ekseikonidzein*'. Vgl. R. Freund, o.c., 127.

22 Met dank aan dr. G. Mussies voor deze weergave

23 Gen.42:4; 44:29; in Gen.42:38 vertaald met een Aor.pass. van μαλακίζωμα 'ziek/ zwak' worden. Uit de context van het Jozefverhaal kunnen we evenwel opmaken dat met אֲסוֹן 'dodelijk letsel' wordt aangeduid.

24 Zie: § 1.2.3 hiervoor en § 2.2.3 hierna

25 Ook in de *Umwelt* van Oud-Israël bestonden er al langere tijd regelingen waarin de strafmaat voor het veroorzaken van een abortus onder meer afhankelijk werd gesteld van het stadium van de zwangerschap. Hethitische Wetten § 17: "Wanneer iemand bij een vrije vrouw een miskraam veroorzaakt, dan moet hij, als (het) de tiende maand (is), 10 sikkels zilver betalen; als het in de vijfde maand (gebeurt), dan moet hij 5 sikkels (zilver) betalen", uit: J. Douma, *Abortus*, 42. Zie ook: CH § 209 -214: "Wanneer iemand de dochter van een *awilum* - een vrij burger - heeft geslagen en daardoor bij haar een miskraam veroorzaakt, dan betaalt hij 10 sikkels zilver voor haar lijfsvrucht. (210) wanneer deze vrouw sterft, dan doodt men zijn dochter; (211) wanneer hij bij de dochter van een *musjkénum* - een onderhorige door slaan een miskraam veroorzaakt, dan betaalt hij 5 sikkels zilver; (212) wanneer die vrouw sterft, dan betaalt hij een halve mine zilver; (213) wanneer hij iemands slaaf heeft geslagen en daardoor bij haar een miskraam heeft veroorzaakt, dan betaalt hij 2 sikkels zilver; (214) wanneer die slaaf sterft, dan betaalt hij 1/3 mine zilver", uit: H.A. Brongers, *Oud-oosters en bijbels recht*, Nijkerk, 1960, 141.

26 Zie § 2.2.1.1 en § 3.2 (moraalfilosofie) hierna.

heeft en leeft zodra hij de menselijke vorm heeft. Deze veranderende opvattingen over het embryo hadden ook hun weerslag op de moraal. Het veroorzaken van een miskraam werd niet langer als het vernietigen van het bezit (van de echtgenoot van de vrouw) beschouwd; abortus van de ‘gevormde’ vrucht werd als het vernietigen van leven aangemerkt. ‘Wat leeft, kan gedood worden’, was de redenering.²⁷ Vervolgens was het nog maar een kleine stap om abortus als moord te beschouwen. De LXX-vertaler heeft vorm gegeven aan deze ontwikkelingen. Zijn weergave van Ex.21:22-23 is namelijk een nadere specificatie van het eerste alternatief in de *Vorlage*. De boete voor het veroorzaken van een abortus - het eerste alternatief in de *Vorlage* - heeft in de LXX-lezing plaats gemaakt voor een veroordeling van het veroorzaken van een abortus van de ‘ongevormde’ vrucht, waarvoor de dader de ouders een compensatie moet betalen. Voor het veroorzaken van een abortus van een ‘gevormde’ vrucht wordt daarentegen de doodstraf geëist omdat het een mens betreft.

Het uiteindelijke resultaat van het werk van de LXX-vertaler luidt:

“(22) Wanneer twee mannen vechten en zij slaan 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”.

In het voorafgaande hebben we de stelling verdedigd dat de verschillen tussen Hebreeuwse en de Griekse lezing van ‘onze’ tekst niet het gevolg zijn van onwetenschap of onkunde van de LXX-vertaler, zoals wel wordt aangenomen. Veeleer is het aannemelijk dat de vertaler op een aantal punten de *Vorlage* bewust heeft gecorrigeerd en de inhoud heeft aangepast aan de eigentijdse opvattingen. Voor de verandering van de inhoud was slechts een relatief kleine ingreep in de tekst voldoende, namelijk de weergave van אֶבְרִיָּה met ξευκοινομενον. Op deze wijze heeft de LXX -vertaler de vernieuwende inzichten omtrent de ontwikkeling van de vrucht en de morele implicaties daarvan geïntegreerd in ‘onze’ tekst, maar de structuur van de *Vorlage* van Ex.21:22-23. zoveel mogelijk bewaard. Een werkwijze waarin hij overigens werd voorgedaan door de vertalers van de Samaritaanse Pentateuch.²⁸ In de volgende paragraaf zullen we Philo aan het woord laten. Zijn commentaar op de

27 In het OT wordt de vrucht in meer algemene betekenis aangeduid met פֶּרִי (p^{eri}) ‘vrucht’ (in: Gen.1:29; 3:2; 4:3; Ex.10:15). In de specifieke betekenis van menselijke vrucht wordt onder meer פֶּרִי בֶטֶן (p^{eri} bètèn) gebruikt (in: Gen.30:2; Deut. 7:13; 28:4, 11,18, 53; Jes. 13:18; Micha 6:7; Ps.127:3; 132:11). Morele consequenties kan men echter aan dit begrip niet verbinden.

28 De stelling van I. Jakobovits dat de LXX-vertalers steunen op de Samaritaanse Pentateuch [hetgeen niet kan worden uitgesloten] waar אֶבְרִיָּה wordt weergegeven met צוּרָה *surah* (vorm) lost de vraag niet op, maar verlegt de vraag naar de samenstellers van deze Pentateuch. Indien Jakobovits’ these juist is dan betekent dit dat de conclusies die ik toeschrijf aan de LXX-vertalers kunnen worden toegeschreven aan de samenstellers van de Samaritaanse Pentateuch.

Griekse lezing van Ex.21: 22vv., dat behoort tot de meest geciteerde verklaringen, geeft ons een inzicht in de rol van deze tekst in het debat over de omgang met de vrucht in de eerste eeuw van de gebruikelijke jaartelling.

Philo²⁹ geeft in twee van zijn werken een verklaring van Ex.21:22-23: in *De congressu quaerendae eruditionis gratia*³⁰ en in *De Specialibus Legibus*³¹. In *Cong Erud.* volgt Philo de LXX -lezing van Ex.21:22-23. In dit werk gebruikt hij de wettekst in een vergelijking om het verschil aan te geven tussen een helder en een vaag omschreven visie. (§136) “Wanneer”, schrijft hij, “een denkbeeld vaag en onduidelijk geformuleerd is dan is dat als een vrucht die nog niet geheel is gevormd in de schoot van de moeder; maar wat duidelijk en goed is gedefinieerd, is als een vrucht die geheel is gevormd, die reeds op een artistieke wijze is bekleed ten aanzien van beide: zijn inwendige en zijn uitwendige delen en die reeds de specifieke kenmerken heeft ontvangen. (§137) En met betrekking tot deze kwestie is er een passende wet vastgesteld: *‘indien twee mannen vechten en een van hen slaat een zwangere vrouw en haar kind wordt geboren dat niet geheel gevormd is, dan zal hij zeker gestraft worden, naardat de echtgenoot van de vrouw hem oplegt, en hij zal het geven volgens taxatie. Maar is het kind geheel gevormd, dan zal hij geven leven voor leven’*. Dat is goed gezegd, want het maakt een verschil of men iets vernietigt dat de geest heeft voortgebracht en wanneer het onvolkomen is of wanneer het volkomen is; wanneer het een idee is of wanneer realiteit. Daarom is in het ene geval de entiteit in kwestie en de straf onvoltooid en in het andere geval een specifieke straf voor een voltooid wezen”.³²

In *Spec Leg* schrijft Philo: “ (§108) Indien een man slaags raakt met een zwangere vrouw en hij slaat haar op de buik, zodat de vrucht wordt geboren dan, indien de vrucht nog ongevormd en niet ontwikkeld is, moet hij beboet worden voor beide: het vergrijp dat hij pleegde en het hinderen van de kunstenaar, de Natuur, in haar creatieve werk van tot leven brengen van het mooiste schepsel de mens. Maar indien de vrucht reeds geheel is gevormd en alle ledematen hebben hun juiste kenmerken en plaatsen in het geheel dan moet hij sterven. (§109) Want wat aan

29 Philo (25 v.chr. - 41 n. chr.), joods filosoof te Alexandrie. Zijn werken kregen vooral bekendheid onder de christenen. In de joodse literatuur wordt hij tot de 16e eeuw niet genoemd. Zie voor een overzicht van Philo's werken: *Philo in ten volumes (and two supplementary volumes). With an English Translation*, F.H. Colson & G.H. Whitaker, London/Cambridge/Masachusetts, 1965-1968. Alle citaten, paragraaf en pagina aanduidingen zijn overgenomen uit dit werk, tenzij anders vermeld.

30 Philo, *De congressu quaerendae eruditionis gratia* (hierna afgekort tot: *Cong Erud.*), met vertaling van: F.H. Colson & G.H. Whitaker, *On mating with the Preliminary Studies, Philo*, vol. V& IV, London/Cambridge/Masachusetts, 1965, § 137, 528-529.

31 Philo, *De Specibus Legibus*. iii (hierna afgekort tot: *Spec Leg.*), 108-109, uit: F.H. Colson, ‘*The Special Laws iii*’, uit: *Philo* vol. VII, London/Cambridge/Masachusetts, 1968, 544-545. Vgl.: R. Freund, o.c., 132; I. Jacobovits, *Jewish Medical Ethics*, 179; D.M. Feldman, o.c., 258; S. Belkin, o.c., 130; J. Connery S.J., o.c., 19; J.T. Noonan, o.c., 86-87.

32 *Cong Erud* § 137: “νομος δε επι τουτοις εγραφη πανυ καλως και συμφεροντως τεθεις ουτος. “εαν μαχομενον ανδρων δυο παταξη τις γυναικα εν γαστρι εχουσαν και εξελθη το παιδιον αυτης μη εξεικονισμενον, επιζημιον ζημιωθησεται. καθ’ ο τι αν επιβαλη ο ανηρ της γυναικος, δωσει μετα αξιωματος. εαν δε εξεικονισμενον η, δωσει ψυχην αντι ψυχης”. ου γαρ ην ομοιον, τελειον τε και ατελες διανοιας εργον διαφθειραι, ουδε εικαζομενον και καταλαμβανομενον, ουδε ελπιζομενον και ηδη υπαρχον. uit: Philo, *Cong Erud.* (vol.: v & vi), 528. Vgl.: S. Belkin, o.c., 138. NB: Belkins verwijzing naar *De Fuga et Inventione* §137 is wellicht een verschrijving, daar zijn vertaling een weergave is van *Cong Erud.* §137. Zie ook: R. Freund, o.c., 131; J.T. Noonan, o.c., 90.

deze beschrijving beantwoordt, is een mens die hij heeft vernietigd in het atelier van de Natuur, die heeft bepaald dat het nog niet de juiste tijd is om hem aan het licht te brengen, zoals een standbeeld dat ligt in het atelier van de beeldhouwer, en niets meer vereist dan dat het naar buiten wordt geleid en wordt bevrijd van haar beperking”.³³

De passage in *Cong Erud.* maakt duidelijk dat Philo vertrouwd was met de LXX-lezing van Ex.21: 22vv. In deze passage maakt Philo gebruik van het morele onderscheid tussen de ‘ongevormde’ en de ‘gevormde’ vrucht in ‘onze’ tekst om het verschil tussen de ‘idee’ en de ‘realiteit’ te verhelderen. Philo vergelijkt de idee met de ‘ongevormde’ vrucht. De ‘ongevormde’ vrucht is, volgens hem, te vergelijken met de nog niet uitgewerkte gedachte. De ‘ongevormde’ vrucht mist de menselijke kenmerken. Pas wanneer de gedachte is uitgewerkt, is er sprake van realiteit, zoals de ‘gevormde’ vrucht realiteit is.

Philo geeft met deze vergelijking aan dat hij van mening is dat er een verschil in zijnswaarde is tussen de potentiële vrucht (de idee) en de actuele vrucht (de realiteit). Alleen de vrucht die beschikt over menselijke kenmerken, kan als mens worden beschouwd. Ex.21: 22vv. is daarvoor de bijbelse aanwijzing. Philo spreekt zich impliciet uit voor het actualiteitsbeginsel boven het potentialiteitsbeginsel. Dat houdt in dat de morele waarde van de vrucht wordt bepaald aan de hand van actuele - dat zijn de empirisch waarneembare - kenmerken. Dat komt ook tot uitdrukking in de strafmaat. Het vernietigen van een vrucht wordt zwaarder bestraft naarmate de vrucht zich verder heeft ontwikkeld. Dat betekent niet dat het vernietigen van de ‘ongevormde’ vrucht onbestraft kan blijven. Integendeel, het vernietigen van het embryo is steeds strafbaar vanwege een inbreuk op de scheppingsdaad van de natuur maar naarmate de vrucht zich verder heeft ontwikkeld, is hij meer mens en geniet hij een hogere beschermwaardigheid. Deze redenering vinden we terug in Philo’s verklaring van Ex.21:22-23 in *Spec Leg.* In dit werk stelt hij dat de vrucht een mens is zodra de (menselijke) vorm aanwezig is en alle ledematen hun juiste kenmerken en plaatsen hebben in het geheel.

Stilzwijgend is reeds een overstap gemaakt naar de passage in *Spec Leg.* Philo’s verklaring van ‘onze’ tekst in dit werk vraagt echter om enige toelichting. Dat begint in feite al bij de weergave van de wettekst. In *Spec Leg.* wijkt Philo af van de LXX-lezing die hij in *Cong Erud.* gebruikt. Hij heeft de casus gewijzigd in een situatie waarin een ontmoeting tussen een man en een zwangere vrouw eindigt in een

33 *Spec. Leg.* iii, 108-109:“(108) Ἐὰν δὲ συμπλακεῖς γυναικὶ τις ἐγκυῶ πληγὴν ἐμφορῆσιν κατὰ τὴν γαστέρα, ἢ δὲ ἀμβλώσῃ, ἂν μὲν ἀπλαστον καὶ ἀδιατυπωτὸν τὸ ἀμβλωθὲν τύχῃ, ζημιουσθῶ, καὶ διὰ τὴν ὕβριν καὶ ὅτι ἐμποδὼν ἐγένετο τῇ φύσει ζῳογονῆσαι τὸ καλλιστὸν τεχνιτευσούσῃ καὶ δημιουργούσῃ ζῶον, ἄνθρωπον. εἰ δὲ ἤδη μεμορφωμένον, ἀπαντῶν μελῶν τὰς οἰκείους τάξεις καὶ ποιότητας ἀπειληφωτῶν, θνησκετω. (109) τὸ γὰρ τοιοῦτον ἄνθρωπος ἐστίν, ὃν ἐν τῇ τῆς φύσεως ἐργαστηρίῳ διεχρησάτο μὴ πόῳ καιρὸν εἶναι νομιζούσης εἰς φῶς προαγαγεῖν, εἰκοὸς ἀνδριαντὶ ἐν πλαστικῇ κατακειμένῳ, πλέον οὐδὲν ἢ τὴν ἐξω παραπομπὴν καὶ ἀνεσὶν ἐπιζητούντι”, uit: *Philo, Spec. Leg.* (vol.vii), 544-545

handgemeen, waarbij de man de vrouw op de buik slaat. Opmerkelijk is vervolgens dat in het eerste alternatief de echtgenoot van de zwangere vrouw niet wordt genoemd als degene die de hoogte van compensatie bepaalt, noch wordt vermeld of hij een vergoeding ontvangt. In plaats daarvan noemt hij twee andere motieven voor de veroordeling van abortus: (a) het is een onrechtmatige daad; (b) het is een inbreuk op de 'Natuur'.

Het tweede alternatief is beperkt tot vers 23. De strafmaat 'leven voor leven' verklaart hij met: *θνησκειτω*, 'hij moet sterven'. Philo is dus van mening dat de term 'leven voor leven' staat voor de doodstraf.³⁴ Hij rechtvaardigt deze straf met twee argumenten: (a) de 'gevormde' vrucht is een *ἄνθρωπος* (*anthrōpos*) "persoon", en (b) het doden van een vrucht is een aantasting van de 'Natuur'.³⁵ Dat Philo 'de aantasting van de Natuur' in beide alternatieven noemt, wijst er op dat hij zwaar tilt aan de inbreuk op de natuur. De vraag is niettemin: wat beoogt Philo met deze wijzigingen in de tekst van Ex.21:22?

infanticide

Om deze vraag te kunnen beantwoorden, moeten we een paar opmerkingen maken over de context. Onmiddellijk voorafgaand aan zijn uitleg van Ex.21:22-23 behandelt Philo de wetteksten in Ex.21:12-14, 18-19. Zijn verklaring van deze wetten komt in het kort hierop neer dat wie iemand per toeval heeft getroffen, wel aansprakelijk gesteld kan worden voor de medische kosten van herstel of derving van inkomsten, maar niet ter dood kan worden veroordeeld indien het slachtoffer sterft. De doodstraf is alleen van toepassing op die situaties waarin de dader het slachtoffer opzettelijk treft en het slachtoffer ter plaatse sterft.³⁶ Daarop volgt - zoals gesteld - zijn lezing van Ex.21:22-23³⁷ met aansluitend een betoog over infanticide en het te vondeling leggen van pasgeborenen door de ouders. En bij dat betoog willen we nu even stilstaan.

Als de oorzaak van infanticide noemt Philo de vrije sexuele moraal³⁸ die leidt tot veelvuldige zwangerschappen. Het gevolg daarvan is - volgens Philo - dat sommigen hun (ongewenste) kinderen eigenhandig door wurging of verdrinking om het leven

34 S. Belkin, o.c., 130, 135. Zie ook B.S. Jackson, o.c., 301; Jackson stelt dat alleen de LXX-vertaler en Philo "leven voor leven" als synoniem voor de doodstraf beschouwden. Zie daarentegen: S. Loewenstamm, o.c., 352-360; R. Westbrook, o.c., 54 ev.

35 V. Aptowitzer, o.c., 87 ev.; E.R. Goodenough, o.c., 119ev.; I. Jakobovits, o.c. 179; D.M. Feldman, o.c., 258-259. S. Belkin, o.c., 11 ev., 131 ev. In *Hypothetica* noemt Philo foeticide moord zonder onderscheid te maken tussen de ongevormde en gevormde vrucht, uit: S. Belkin, o.c., 137. Zie ook: F.H. Colson, *Philo*, vol. vii, 637.

36 *Spec. Leg.* iii, §104-107. Zie ook Josephus' verklaring hierna

37 *Ibid.*, § 108-109

38 *Ibid.*, § 113(-114): "Want zij zijn bedrivers van de liefde terwille van het genot, want zij hebben geen gemeenschap met hun vrouwen omwille van het verwekken van kinderen en het voortbestaan van het volk, maar als varkens en geiten op zoek naar genot dat zulk een gemeenschap geeft". Vgl: J.T. Noonan, o.c., 87. Zie S. Belkin, (o.c., 219-270) voor een overzicht van Philo's visie op de huwelijksmoraal.

brengen, terwijl anderen hun kind te vondeling leggen. In het vervolg van zijn betoog maakt Philo vooral bezwaar tegen het te vondeling leggen van pasgeborenen. Het is een naïef idee om te veronderstellen dat mensen een kind dat te vondeling is gelegd, zullen vinden en meenemen. Meestal zal het kind worden verscheurd door wilde dieren, meent Philo.³⁹ Hij beschouwt het te vondeling leggen van pasgeborenen dan ook als een vorm van kindermoord. Het motief voor deze veroordeling van het te vondeling leggen van pasgeborenen ontleent hij aan de uitleg van Ex. 21:22-23 in het voorafgaande⁴⁰. Hij stelt dat wanneer het ongeboren kind door deze wet wordt beschermd tegen kwaadwilligen, deze bescherming zeker (ook) van toepassing is op de pasgeborene...⁴¹ “Dus”, zo besluit Philo, “Mozes veroordeelde, zoals ik heb gezegd, impliciet en indirekt het te vondeling leggen van kinderen, toen hij de doodstraf instelde tegen hen die een abortus veroorzaken, in het geval de vrucht geheel is gevormd”.⁴²

Philo maakt dus gebruik van Ex.21: 22vv. om het te vondeling leggen van pasgeborenen te veroordelen. Daarbij gaat hij als volgt te werk:(1) hij gaat na wat de Tora schrijft over het doden van een persoon en het veroorzaken van een abortus; (2) hij beschrijft de gevolgen van het te vondeling leggen van pasgeborene; (3) hij beoordeelt het te vondeling leggen van pasgeborenen op grond van de wetten in de Tora. Zijn oordeel over het te vondeling leggen van pasgeborenen is nu als volgt opgebouwd: (1) alleen het opzettelijk doden van een persoon is moord, hetgeen moet worden bestraft met de doodstraf (Ex.21:12-14; 18-19); (2) het opzettelijk doden van een gevormde vrucht is het opzettelijk doden van een persoon en is dus moord (Ex.21:22-23); (3) Conclusie: als nu het doden van de gevormde vrucht wordt beschouwd als moord, dan mag men aannemen dat ook het te vondeling leggen van pasgeborenen als moord moet worden aangemerkt.

Van de bestaande regels waarin het opzettelijk doden van een persoon en het bewust veroorzaken van een abortus van de gevormde vrucht als moord worden aangemerkt, leidt Philo dus de regel af dat het doden of het te vondeling leggen van pasgeborenen eveneens als moord moet worden beschouwd.⁴³ De redenering gaat dus als volgt: indien het doden van de vrucht al wordt aangemerkt dan mag men aannemen dat het doden van een pasgeborene zeker als moord dient te worden opgevat. Deze methode van bijbeluitleg wordt aangeduid als de קל וחומר (qol wa-

39 Ibid., §115-116

40 Ibid., § 110

41 Ibid., § 111-112

42 Ibid., § 117: πορρωθεν ο ν την βρεφον κθεσιν πειτε δι' πονουων θανατον, ε φην, ρισος κατα των α των μβλωσεωσ τοι μεμορφωμενοι δη κυτισκουσις. Vgl.: I. Jakobovits, *Jewish medical Ethics*, 179: Jakobovits ziet in deze passage een tegenstelling met het voorafgaande (108-109). Philo zou hier de vrucht een deel van de moeder noemen (en dus niet als mens beschouwen). Over het beginsel dat de vrucht een deel is van de vrouw, komen we in hoofdstuk 4 te spreken. Philo houdt hier vast aan zijn eerdere standpunt dat de vrucht een mens is, maar hij is er zich tegelijkertijd van bewust dat medici hebben vastgesteld dat de vrucht met de moeder is verbonden. Vgl. F.H. Colson, *Philo in ten volumes VII*, 549-551, 637.

43 *De Spec. Leg.* 110: "Deze verordening houdt in het verbod van iets van groter belang..."

homer).⁴⁴ Het doel van deze exegetische methode is om door middel van deductie regels te ontwikkelen voor situaties die niet expliciet in de bijbel worden genoemd, maar - zoals Philo al aangeeft - impliciet in de Tora worden verondersteld.

De vraag is echter of Philo zijn veroordeling van het te vondeling leggen van pasgeborenen door de ouders wel kan waarmaken op grond van Ex.21: 22vv. Het punt is namelijk dat deze tekst in zowel de Hebreeuwse als de Griekse lezing betrekking heeft op het gedrag van derden ten opzichte van de vrucht, hetgeen we mogen concluderen uit de strafbepaling in het eerste alternatief, waarin wordt gezegd dat de echtgenoot van de vrouw de hoogte van de compensatie mag bepalen en de compensatie ontvangt. Philo is op grond van dezelfde exegetische methode klaarblijkelijk van mening dat een wet die derden veroordeelt voor het veroorzaken van een miskraam (Ex.21: 22vv.), ook van toepassing is op een man die zijn zwangere vrouw (bewust) op de buik slaat.⁴⁵ Philo's redenering lijkt voor ons aannemelijk, maar was dat in zijn dagen zeker niet.

In de hellenistische cultuur lag het helemaal niet voor de hand dat een wet die de vrucht beschermt tegen derden, ook gold voor de ouders. De heer des huizes had namelijk absolute macht over de gezinsleden. Hij kon naar eigen inzicht over hun leven beslissen. Infanticide was dan ook geen ongebruikelijk fenomeen, maar daarover in het volgende hoofdstuk meer.

Terug nu naar het betoog van Philo. Hij wil dus aangeven dat de vader - volgens de bijbelse richtlijnen - niet naar willekeur kan beschikken en beslissen over het ongeboren en/of het pasgeboren kind. Hij moet dus aangeven dat de wettekst in Ex.21: 22vv. ook is bestemd voor de ouders. Philo doet dat op een behendige wijze. In zijn weergave van deze wettekst in *Spec Leg.* wijzigt Philo namelijk de casus en het eerste alternatief, zoals we dat al hebben aangegeven. Er is in zijn weergave van deze tekst geen sprake meer van mannen die twisten en een zwangere vrouw slaan. In de door Philo herschreven casus is er sprake van een man die een zwangere vrouw slaat en een abortus veroorzaakt. Verder laat hij in het eerste alternatief de regel weg dat een echtgenoot compensatie kan eisen vanwege een door derden veroorzaakte abortus. Door deze wijzigingen in de tekst is de wet niet langer alleen bestemd voor een door derden veroorzaakte abortus, maar - en dat is wat Philo beoogt - ook ouders kunnen ter verantwoording worden geroepen voor foeticide en kindermoord. In *Spec Leg.* voert hij daarvoor twee argumenten aan. Het eerste argument is dat het doden van een 'ongevormde' vrucht moet worden gezien als "...het belemmeren van een beeldhouwer, de 'Natuur'(*φύσις*), in de uitvoering van zijn

44 Deze hermeneutische methode is vermoedelijk door Hillel geïntroduceerd en was in de eerste eeuwen van onze jaartelling erg populair. Zie: S. Belkin, o.c., 32.; Vgl.: I. Jakobovits, o.c., 180 ev.

45 'Een zwangere vrouw op de buik slaan' of 'slaan op de plaats van de zwangerschap', werd beschouwd als een laakbaar of opzettelijk veroorzaken van een abortus omdat is te voorzien dat het ongeboren kind sterft. Zie ook: § 2.2.3 hierna.

werk”. Als tweede argument voert hij aan dat het doden van een gevormde vrucht moet worden opgevat als het doden van ‘een mens in het atelier van de Natuur’.⁴⁶

De vergelijking tussen het ontwikkelingsproces van de vrucht en het werk van een kunstenaar zagen we reeds in de passage in *Cong. Erud.*, waarin hij het gevormde embryo (ἐμβρυον ‘embruon’) omschrijft met: “... dat reeds op een *artistieke* wijze is bekleed...”.

Philo maakt hier gebruik van het waardeverschil tussen de ‘ongevormde’ en de ‘gevormde’ vrucht in de LXX-lezing van Ex.21:22-23 om het waardeverschil aan te geven tussen de idee en een uitgewerkt idee van een kunstenaar.⁴⁷ Aansluitend aan zijn verklaring van Ex.21:22-23 schrijft hij: “met ‘gevormd’ [lett.: ‘voltooid’ jtl] bedoelen we niet voltooid in de deugd, maar dat het de vorm heeft bereikt in een aard van kunst”.⁴⁸ Kunst (τέχνην ‘technèn’) verstaat hij vervolgens als “een systeem van denkbeelden (ervaringen), die gezamenlijk leiden tot een nuttig doel”.⁴⁹ Het maken van een kunstwerk (beeld) door een kunstenaar (beeldhouwer) is dus volgens Philo analoog aan het ontstaans- en ontwikkelingsproces van de vrucht. De voor de hand liggende vraag is nu: Waarom tilt Philo zo zwaar aan die inbreuk op het werk van de kunstenaar (de Natuur)? Deze vraag hopen we te verhelderen aan de hand van een schets van Aristoteles’ theorie over het ontstaans- en ontwikkelingsproces van de vrucht. Wij vermoeden namelijk dat Philo de vergelijking tussen het ontwikkelingsproces van de vrucht en het werk van een kunstenaar heeft ontleend aan Aristoteles’ *De Generatione Animalium*.⁵⁰ De laatste gebruikt een identieke vergelijking om zijn visie op de ‘conceptie’ en het groeiproces van het embryo te verklaren. Aristoteles heeft met zijn theorie over het ontstaans- en ontwikkelingsproces van de vrucht overigens niet alleen Philo, maar tal van joodse en christelijke denkers diepgaand beïnvloed. Reden genoeg om hem in een tussenparagraaf aan het woord te laten.

46 ἐν τῷ της φυσικῆς ἐργαστηρίῳ

47 P. van Boxel wees mij er op dat Philo’s gebruik van de wettekst uit Ex.21:22 als vergelijkingspunt betekent dat de inhoud van deze tekst ten aanzien van het waardeverschil tussen de ‘ongevormde’ en de ‘gevormde’ vrucht bekend en aanvaard was. We zullen in de volgende paragrafen zien dat daarvoor goede aanwijzingen bestaan, althans onder de joodse leermeesters. De romeinse denkers huldigden een andere opvatting, waarover we in het volgende hoofdstuk zullen berichten.

48 *Cong Erud.* 138: τελειῶ δὲ οὐκ ἐν τῷ ἀρετῇ, ἀλλὰ τῷ κατὰ τινὰ τέχνην τῶν ἀνεπιλήπτων γενομένῳ.

49 *Cong Erud.* 141: τέχνης μὲν γὰρ ὁρὸς οὗτος· σύστημα ἐκ καταληψεῶν συγγεγυμνασμένων πρὸς τι τέλος εὐχρηστον, τοῦ εὐχρηστοῦ διὰ τὰς κακοτεχνίας ὕψως προστιθεμένου.

50 Dat Philo op de hoogte was van Aristoteles’ opvattingen blijkt ook uit beschouwingen over de ‘ziel’ in zijn tractaat Περὶ Ψυχῆς. Vgl.: J.H. Waszink, o.c., 342 ev., 425 ev. Zie echter J.T. Noonan, o.c., 89. Noonan is van mening dat Philo de denkbeelden van de Stoa volgde.

2.2.1.1 de *Generatione Animalium*⁵¹

doelstelling

Als reden voor het schrijven van *Gen. Anim.* noemt Aristoteles⁵² dat hij het proces van generatie van flora en fauna wil verklaren⁵³. Uit de inhoud blijkt echter dat zijn tractaat vooral een reactie is op Democritus' voortplantingstheorie.⁵⁴ De leer van de laatste komt er in het kort op neer dat beide ouders een gelijk (materieel) aandeel hebben in de voortplanting. Man en vrouw produceren zaad dat een extract is uit alle delen van het lichaam. Tijdens de geslachtsgemeenschap wordt het 'zaad' geactiveerd om voedsel op te nemen zodat het zaad weer uitgroeit tot een vrucht. De voortplanting is in de theorie van Democritus dus een proces van *kwantitatieve* veranderingen: voor de conceptie vindt er een materiële reductie plaats; erna is er sprake van fysieke groei. Bij de eerste ademhaling - dat is tijdens de geboorte - komt de vrucht tot leven, zo meende Democritus.⁵⁵

Zijn late tijdgenoot Aristoteles kan zich echter niet vinden in deze leer. Eén van zijn bezwaren is dat Democritus geen verklaring geeft voor de bestaande verschillen tussen ouders en hun kinderen. Aristoteles stelt dat de theorie van zijn streekgenoot de implicatie heeft dat ouders en hun kinderen kwalitatief gelijk zijn en dat staat op gespannen voet met de werkelijkheid. Aristoteles meent de verschillen tussen ouders en kinderen te kunnen verklaren door te veronderstellen dat het zaad (van de vrouw) kwalitatieve veranderingen ondergaat.

Maar hij heeft nog een belangrijk ander bezwaar tegen de theorie van Democritus. In de leer van zijn vroege tijdgenoot is de geslachtsgemeenschap in feite geheel overbodig, meent Aristoteles. Verder legt hij de vraag voor: Indien alle kwalitatieve kenmerken van een individu reeds in het 'zaad' van de man en de vrouw besloten liggen, waarom is dan de geslachtsgemeenschap nog noodzakelijk; en zou men na copulatie niet één maar twee nakomelingen mogen verwachten?⁵⁶

We zien dus dat Aristoteles' kritiek op Democritus zich toespitst op het feit dat de leer van de laatste niet strookt met de werkelijkheid om hem heen en geen verklaring biedt voor verschijnselen die zich in de natuur voordoen zoals de verschillen tussen ouders en hun kinderen en het fenomeen van de gescheiden sexen.

51 Voor de uiteenzetting in deze paragraaf hebben we gebruik gemaakt van: Aristoteles, *De Generatione Animalium* (hierna afgekort tot: *Gen. Anim.*), in: *The Works of Aristotle V*, edd.: J.A. Smith & W.D. Ross, Oxford, 1912; *Aristotle, Generation of Animals with an English Translation*, A.L. Peck, London/Cambridge, Massachusetts, 1963.

52 Aristoteles (384-322 v.Chr.) van Stageiros

53 *Gen. Anim.*, I.1.715a 1-15.

54 Democritus van Abdera (ca. 460-370 v.Chr.). Democritus was een leerling van Leucippus. Abdera is niet ver verwijderd van Aristoteles' geboorteplaats Stageiros in Chalkidike. Aristoteles heeft bijzondere belangstelling voor de filosofie van deze streekgenoot. In Aristoteles' tractaten belichaamt Democritus vaak de stand van de natuurfilosofie van zijn tijd. Vgl. A.L. Peck, o.c., xviii.

55 *Gen. Anim.*, I.17.721b-722b. Democritus' visie doet denken aan een vegetatieve vermeerdering van planten (stekken) en wordt wel aangeduid als de "pangeneses". Vgl.: A.L. Peck, o.c., 50-51 (noot a)

56 *Gen. Anim.* I.17. 721b 1-35. Aristoteles bedoelt hier één (nakomeling) uit het zaad van de man en één uit het zaad van de vrouw.

Dat Aristoteles in zijn theorie over de voortplanting wat anders te werk gaat dan zijn streekgenoot blijkt al uit de zojuist genoemde bezwaren.⁵⁷ De levende werkelijkheid is het vertrekpunt van zijn leer waarbinnen hij de natuurlijke verschijnselen poogt te verklaren. De voortplanting is in Aristoteles' leer dan ook een onderdeel van de werking van de 'natuur' (φύσις)⁵⁸. De 'natuur' is voor Aristoteles 'de gang der dingen' in de levende werkelijkheid die voortdurend in beweging is. 'Natuur' is in feite synoniem voor beweging in Aristoteles' opvatting. Hij gebruikt de term 'natuur' echter niet alleen om het dynamische element in de levende werkelijkheid aan te geven maar ook om de aard (τέχνη) en het doel (τέλος) van deze dynamiek in de natuur te beschrijven.⁵⁹ De 'natuur' is dus niet alleen de veranderende levende werkelijkheid en de verandering zelf maar ook de oorzaak en het doel van die verandering.

Eén van de meest tot de verbeelding sprekende dynamische elementen in de 'natuur' is zonder twijfel de voortplanting. Het doel van de voortplanting is - volgens Aristoteles - dat het voortbestaan van de soort wordt gewaarborgd. Hoe Aristoteles zich de voortplanting voorstelt, maakt hij duidelijk aan de hand van enkele vergelijkingen. Wij pakken de draad op bij zijn vergelijking tussen de 'conceptie' en het maken van een beeld. Deze vergelijking vertoont overeenkomsten met de vergelijking van de beeldhouwer in Philo's commentaar op 'onze' tekst.

Aristoteles schrijft dat wanneer we zeggen dat 'iets' is van 'iets' anders, in de zin van: op A volgt B, bijvoorbeeld wanneer we zeggen dat een beeld van brons is, dan geven we daarmee aan dat het beeld gemaakt is van een materiaal dat reeds bestond.⁶⁰ Het materiaal ondergaat een verandering (γενεσις) door middel van een bewerking - dat is een beweging (κίνησις).⁶¹ Deze beweging wordt veroorzaakt door

57 In zijn algemeenheid beklaagt Aristoteles zich regelmatig over het gebrek aan wetenschappelijk onderzoek dat ten grondslag aan de natuurfilosofische tractaten van zijn voorgangers en tijdgenoten. Zijn bezwaar is in feite een methodisch bezwaar. Hij verwijt zijn collega's dat ze op grond van algemene verschijnselen (in de natuur) uitspraken doen over de afzonderlijke elementen die er aan ten grondslag liggen zonder die elementen nauwkeurig te bestuderen (de zogenoemde deductieve methode). Aristoteles volgt een min of meer tegengestelde werkwijze, omdat hij zich realiseert dat de deductieve methode leidt tot uitspraken die niet stroken met de werkelijkheid. Hij is voorstander van een nauwkeurige analyse van die afzonderlijke elementen en poogt op grond van de aldus verkregen data de algemene verschijnselen te verklaren (de zogenoemde inductieve methode). In zijn tractaten over de natuur vinden we veelal een combinatie van beide werkwijzen: om de uitspraken die verkregen zijn op grond van de deductieve methode omtrent een verschijnsel of fenomeen te onderbouwen of te ontzenuwen, geeft hij een beschrijving van de afzonderlijke elementen die aan dat verschijnsel ten grondslag liggen. Aristoteles' methode wordt dan ook wel de inductief-deductieve methode genoemd (A.L. Peck, o.c., viii). Een voorbeeld is de beschrijving van de voortplanting als natuurlijk verschijnsel waarvan we in deze paragraaf een korte schets geven.

58 Zie: A.L. Peck, o.c., xlv-xlvi

59 Ibid., xlv-xlvii: It is impossible and unnecessary to provide here a full account of what Aristotle intended by the term φύσις, since a proper understanding of it can best be obtained by reading Aristotle's works themselves. ... φύσις is to be regarded as a principle of movement *in the thing itself*... In fact, he goes so far to say that no abstraction can be the object of study for Natural science, because Nature makes all that she makes *to serve some purpose* (*ἕκαστου*). Nature aims always at producing a *τέλος* in the sense of a completely formed *individual*, and that is the Final Cause in each case... Nevertheless, we must remember that Nature is not, in Aristotle's view, a term to be exclusively reserved for the Final Cause, with which are associated the formal and often the Motive Causes; it may be applied also to the material Cause; and in this connection we may recall that, for Aristotle, Matter and Form themselves pervade all the strata of existence, for even the simplest sort of Matter is to some extent "informed", and Matter in its highest phase is identical with Form".

60 Ibid., I.18.724a. 20-724b.

61 A.L. Peck, o.c., lix-lix

de 'vorm'. 'Vorm' is de idee die besloten ligt in de 'beweging'. 'Vorm' maakt dus van een beweging een gestructureerde en doelmatige beweging die noodzakelijk is voor de gewenste verandering van het brons. Een beeld wordt dus bepaald door twee elementen: de 'materie' en de 'vorm'.

Aristoteles meent nu dat de voortplanting eveneens wordt bepaald door deze twee elementen. Dat wil zeggen dat aan de vrucht 'materie' en 'vorm' ten grondslag liggen. Hij stelt zich dat zo voor: de 'vorm' en de 'materie' zijn gescheiden bij de sexen aanwezig; het mannelijk aandeel in de voortplanting is de 'vorm'; het aandeel van de vrouw is de 'materie'. Beide elementen worden bij de geslachtsgemeenschap bijeen gebracht waardoor de 'materie' onder invloed van de 'vorm' een proces van *kwalitatieve* veranderingen ondergaat en resulteert in een embryo.⁶²

Om Aristoteles' conceptietheorie te kunnen begrijpen, moeten we iets meer weten over zijn opvatting over de samenstelling en de functie van het zaad van de man.

Volgens Aristoteles bevat het zaad de *pneuma*⁶³ waarin de 'geprogrammeerde beweging' ligt besloten.⁶⁴ Die beweging zullen we aanduiden als een levensbeginsel.⁶⁵ Aristoteles onderscheidt nu een tweetal levensbeginselen.⁶⁶ Het generatieve (γεννητική 'gennètikè'), ook wel het voedende beginsel (θρεπτική 'threptikè') genoemd⁶⁷, ligt in 'het zaad' van alle levende wezens besloten en kenmerkt zich doordat het de 'conceptie' tot stand brengt, voedsel aantrekt en de fysieke ontwikkeling van het lichaam realiseert.⁶⁸ In het zaad van de hogere dieren bevindt zich daarnaast een sensitief levensbeginsel (αἰσθητή 'aisthètè').⁶⁹ Dit levensbeginsel zorgt voor de 'verwerkelijking' van het lichaam tot een levend wezen.⁷⁰ Het sensitieve levensbeginsel maakt als het ware van het lichaam een levend lichaam waarin zich vormen van gewaarwording ontwikkelen.⁷¹ Deze beide levensbeginselen zijn dus verantwoordelijk voor de conceptie en vervolgens voor de ontwikkeling van het embryo.

62 *Gen. Anim.*, I.18.724b; I.22.730b 1-10.

63 Vgl.: A.L. Peck, o.c., liii, lvii, lix: "It is pneuma, and the substance (φύσις) in the pneuma, which is the vehicle of Soul, and it is pneuma which Soul uses as its "instrument", through which it brings about (κίνησις [beweging, JtL. Zie § 4.2.1 hierna]), both in moving the full-grown body and in "moving" i.e. developing the embryo. Here, then, we have reached the heart of the business: *pneuma* is the last physical term of the series; *pneuma* is the immediate instrument of Soul, and it is through *pneuma* first of all that Soul expresses itself". Zie ook: Ibid, o.c., 583.

64 Ibid., I.19.726b 19; I.19.727b 14; I.21.729b 27; 730a 3, 14; II.3.736a 27. Vgl.: A.L. Peck, o.c., lii.

65 Zie: *Gen. Anim.* II.3.736b 30vv. Vgl.: A.L. Peck, o.c., 582.

66 Let wel: men spreekt in dit verband ook wel over 'soorten zielen'. Bij Aristoteles gaat het om potentiële levensvormen. Vgl.: A.L. Peck, o.c., lviii

67 *Gen. Anim.*, II.4.740b 35-40: het generatieve en het voedende beginsel zijn twee begrippen voor hetzelfde levensbeginsel in Aristoteles' theorie

68 Ibid., II.4.740b 29-37. Vgl. A.L. Peck, o.c., 580.

69 Ibid., II.3.737a.8-10. Vgl.: II.3.736a 26-33; II.3.736b 15-30; II.4.738b. 20-28; II.5.741a 13-16. Zie ook: Philo, *Quod Deus*. 37. Vgl. verder: A.L. Peck. o.c., 567 ev.

70 *Gen. Anim.*, II.3. 736b 1-5, 20-30; II.5.741b 13-16.

71 Het spreekt voor zich dat een levensbeginsel soortgebonden is. De mens heeft bijvoorbeeld een ander vegetatief beginsel dan een plant.

Ten aanzien van het aandeel van de vrouw in de voortplanting is Aristoteles betrekkelijk summier. Hij volgt in belangrijke mate de theorie van Democritus.⁷² In de leer van de laatste is het zaad van de vrouw een extract uit alle delen van haar lichaam. Dit 'extract' bevat alle fysiologische elementen die nodig zijn voor de vorming van het embryo.⁷³ Volgens Aristoteles betreft het levend materiaal, dus beschikt het over een vegetatief levensbeginzel.⁷⁴ Aristoteles ziet het 'zaad' van de vrouw als onbewerkte materiaal waaruit de vrucht kan worden gevormd. Evenals een steen geschikt is voor de idee en de bewegingen van de beeldhouwer; hout voor die van meubelmaker; klei voor die van de pottemaker, is het 'zaad' van de vrouw geschikt als materiaal voor een mens.⁷⁵

Een belangrijk ander element in Aristoteles' voortplantingstheorie is het verlangen (*ὄρεξις*). Het komt niet tot een geslachtsgemeenschap wanneer er geen sprake is van (sexueel) verlangen. Volgens Aristoteles is er een relatie tussen het verlangen en de generatieve elementen in het zaad van de man.⁷⁶ Daarbij vervult de *pneuma* opnieuw een belangrijke rol. De *pneuma* zet niet alleen het verlangen om in een prikkel tot de geslachtsgemeenschap maar zij registreert ook het genot dat gepaard gaat met de bevrediging van dat verlangen.⁷⁷ Deze wisselwerking heeft tot gevolg dat de mens intimiteit nastreeft waardoor het voortbestaan van de soort op natuurlijke wijze gewaarborgd is, meent Aristoteles.⁷⁸ Aristoteles beschouwt dus het (sexueel) verlangen en het (sexueel) genot als functionele natuurlijke elementen om het voortbestaan van de soort te waarborgen.

'beitel'

Om vervolgens de 'conceptie' nader te verklaren, roept Aristoteles opnieuw een beeld op uit de kunst. Hij stelt dat de 'natuur' het zaad gebruikt zoals een vakman zijn gereedschap. Het is zijn kennis van de kunst (de techniek) en zijn idee van een beeld (de 'vorm') waardoor zijn handen het gereedschap doelmatig bewegen zodat uit het materiaal een beeld ontstaat met de gewenste vorm.⁷⁹ Of zoals hij even verder schrijft: "...zoals kunstwerken worden gemaakt door middel van de beweging van de kunstenaar, dit is het bedrijven van kunst, en kunst is de vorm van datgene wat

72 Aristoteles was van mening dat het vrouwelijk aandeel in de voortplanting een extract was van alle delen van het lichaam: Ibid., II.3.737a 20-26; II.4.740b 18-21.

73 Aristoteles komt hier in feite met zichzelf in tegenspraak. Het zou immers betekenen dat een vrouw met lichamelijke afwijkingen ook kinderen zou krijgen met diezelfde afwijkingen. Een bezwaar dat hij nu juist heeft aangevoerd tegen Democritus' leer. De *pneuma* in het zaad van de man is immers niet in staat ontbrekende of afwijkende elementen te herstellen. De generatieve ziel brengt alleen tot ontwikkeling wat reeds in potentie in het generatieve extract van de vrouw materie besloten ligt.

74 Ibid., II.3.736a 31-35

75 Ibid., I.22.730b 5-10. Let wel: Hij zegt niet dat de generatieve materie van de vrouw een neutrale materie of dode stof is. Hij stelt slechts dat de vrouwelijke materie passief is en tijdelijk leeft. Ibid., II.5.741a 20-25.

76 Zie voor een uitvoerige beschrijving: A.L. Peck, o.c., a.l.

77 Ibid., 578-580

78 *Gen. Anim.*, I.20.728a 10-15, 35; 728b 15ev.

79 Ibid., I.22.730b 20-25. "...αἱ δὲ χεῖρας τὰ ὄργανα καὶ τὰ ὄργανα τὴν ὕλην".

gemaakt is in iets anders. Evenzo wordt het embryo⁸⁰ gevormd door de kracht van de voedende ziel."⁸¹ De betekenis van deze vergelijking is duidelijk: evenals de kunstenaar gebruik maakt van een stuk gereedschap om zijn idee vorm te geven, zo maakt de 'natuur' gebruik van het zaad om het embryo te vormen uit de materie van de vrouw.⁸²

Wanneer nu de geslachtsgemeenschap op het juiste moment plaats heeft en het zaad van de man in aanraking komt met de generatieve materie van de vrouw, dan heeft er 'conceptie' plaats.⁸³ 'Conceptie' betekent bij Aristoteles dat de 'materie van de vrouw' wordt geactiveerd door de *pneuma* in het zaad van de man. Aristoteles vergelijkt de werking van het zaad met de werking van stremsel in melk.⁸⁴ De kwalitatief nieuwe materie die dan ontstaat, noemt hij een embryo.⁸⁵ Dat embryo bestaat in de beginfase uit levend materiaal dat onder invloed van het generatieve beginsel voedsel opneemt, groeit en zich ontwikkelt tot een wezen van zijn soort.⁸⁶

Aristoteles geeft met deze 'conceptietheorie' antwoord op de vragen die Democritus' theorie had opgeroepen. Met zijn theorie geeft hij een verklaring voor het feit dat: kinderen uiterlijk verschillen van hun ouders; er veelal éénlingen en slechts sporadisch tweelingen worden geboren en de geslachtsgemeenschap noodzakelijk is voor de voortplanting.

'identiteit en potentialiteit'

Om de verdere ontwikkeling van de vrucht te verklaren, maakt Aristoteles opnieuw gebruik van een metafoor uit de kunst. Hij schetst de werkzaamheden van een kunstschilder die eerst de grote lijnen en pas later de details van het schilderij uitwerkt. In dezelfde volgorde ontwikkelt zich het embryo: eerst worden de contouren van het lichaam gevormd; pas later ontwikkelen zich de specifieke kenmerken zoals de ledematen en de organen.⁸⁷ Dat vormingsproces neemt ca. 40 dagen in beslag.⁸⁸ De vrucht is dus 40 dagen na de conceptie 'gevormd'.

80 Aristoteles schijnt het woord 'embryo' voor twee verschillende begrippen te gebruiken: Ten eerste het zaad van de plant, dat zonder bevruchting tot ontwikkeling komt en uitsluitend voedsel aantrekt. Bij planten vindt, volgens Aristoteles, geen 'bevruchting' plaats omdat beide geslachten (mannelijk en vrouwelijk) zich in elke plant bevinden (Ibid., I.23.731a 25-30) Ten tweede noemt hij de vrucht onmiddellijk na 'conceptie' een embryo (Ibid., I.20.728b 34; I.23.731a 1-15). Wanneer wij de term embryo citeren bij Aristoteles dan is deze steeds in de laatstgenoemde betekenis gebruikt; dus het embryo als resultaat van de 'conceptie'.

81 Ibid., II.4.740b 25-29; Vgl.: Ibid., I.22.730b 10-20.

82 Ibid., II.4.740b 18-26. Met het oog op de discussie over de zielsleer onder de latere christelijke denkers is het van belang dat men zich realiseert, dat het zaad in Aristoteles' theorie alleen een functioneel en geen materieel aandeel heeft in de voortplanting.

83 Ibid., II.4.740b 23-25.

84 Ibid., I.20.729a 10-15; II.4.739b 20-30.

85 Ibid., I.20.728b 34; I.23.731a 1-15.

86 Ibid., II.3.736a 30-35; II.3.736b 1-5, 9-14. Vgl.: Aristoteles, *De Anima*, II.4

87 Aristoteles, *De Gen. Anim.* II.6.743b 20-25.

88 Vgl.: Pythagoras, *FVS*, fr.58b, 1a(29): Na verloop van veertig dagen is volgens Pythagoras de vrucht gevormd. Ook Hippocrates acht het mogelijk dat een vrucht, op zijn vroegst met 40 dagen gevormd is. Maar hij is van mening dat de ontwikkeling per embryo kan verschillen. Hij sluit een aanzienlijk tragere ontwikkeling niet uit waardoor sommigen pas ontwikkeld zijn bij vier maanden (Hippocrates, *De Semptim.*, Part.,4) Anonymus stelt expliciet: "Op de veertigste dag is de vrucht naar zijn aspect volkomen en geheel gevormd; het is, om het zo te zeggen, een volgroeid mens"

Een ander belangrijk moment in de ontwikkeling van de vrucht is de voltooiing van het hart.⁸⁹ Het hart is de zetel van het sensitieve leven. Het sensitieve levensbeginsel wordt actief zodra het hart is gevormd.⁹⁰ Voordien beschikt het embryo niet over gewaarwording.⁹¹ Volgens Aristoteles is het hart de plaats van waaruit de *pneuma* de berichten meeneemt door alle delen van het lichaam, waardoor vormen van gewaarwording worden geregistreerd en gedirigeerd.⁹² De idee achter deze opvatting is dat het sensitieve leven een zetel moet hebben in het lichaam. Evenals lopen onmogelijk is zonder het hebben van voeten, zo is gewaarwording en emotie onmogelijk zonder de aanwezigheid van het hart. Zodra de vorming van het hart is voltooid, *wordt* de vrucht een levend wezen (ζῷον).⁹³ 'Wordt' omdat het embryo zich in de overgangsfase van vegetatief naar sensitief leven bevindt.⁹⁴ In deze fase is het embryo in een toestand waarin hij veelvuldig slaapt.⁹⁵ Maar - zo stelt Aristoteles - slapen impliceert bewustzijn en bewustzijn impliceert op zijn beurt leven. Dat houdt in dat het embryo reeds leeft voordat het geboren wordt.⁹⁶

Daarmee deed Aristoteles een voor zijn tijd omstreden uitspraak. De heersende opvatting was namelijk dat het leven van buitenaf in de mens komt bij de geboorte; het levensbeginsel zich in de lucht bevindt; en een kind tot leven komt bij de eerste ademhaling wanneer het levensbeginsel wordt ingeademd.⁹⁷ Het embryo in het eerste stadium van de ontwikkeling leeft niet in de zin dat hij beschikt over gewaarwording; hij groeit slechts onder invloed van het vegetatieve levensbeginsel, was de gangbare opvatting die tot ver in de christelijke jaarteling is te beluisteren bij voornamelijk stoïcijnse denkers.⁹⁸

Aristoteles daarentegen stelt dat de vrucht na de vorming van het hart leeft, zoals een beeld of een schilderij voltooid is wanneer de laatste details zijn aangebracht (ook al hangt of ligt het nog in het atelier).⁹⁹ Hij is van mening - en dat ligt al in de zojuist geschetste leer besloten - dat het leven niet van buitenaf in de mens komt maar dat de ouders het leven schenken aan hun kinderen. In het slot van zijn tractaat vat Aristoteles deze opvatting kernachtig samen: "...wanneer we het voltooiden en

(Anonymus apud Lyd., *De Mensib.*, IV 16). Hippo, FVS, fr.38 A, 16: Hippo is van mening dat het kind in zestig dagen gevormd wordt en na zeven maanden voltooid is; Vgl. Empedocles, *Katharmoi*, FVS, 31 B, 153a.

89 *Gen Anim.*, II.1.734a 20-28; II.1.735a 24-26; II.4.740a 5-18; II.5.741b 15-17; II.6.742a 33-35; II.6.742b 35-38. Vgl.: Plutarchus, *De Placitis* 5:17; Galenus, *De Formatus Foetus*, 5:292. Zie verder: B.H. Stricker, *De geboorte van Horus* III, Leiden 1975, 242-244, 251-255.

90 *Ibid.*, II.3.736b 23-29.

91 *Ibid.*, II.5.741a 10-14; Zie ook: J.H. Waszink, o.c., 40, 200-201, 219 ev. Vgl.: *Gen. Anim.*, V.1. 778b 30-779a 12. Aristoteles stelt niet dat het menselijk embryo een plant is. Er bestaan misverstanden op dit punt, die overigens begrijpelijk zijn. In II.3. 736b 13 schrijft Aristoteles namelijk dat het embryo het leven schijnt te leiden van een plant. Het embryo waarop Aristoteles in deze passage duidt is de onbevuchte eicel zoals een ei van een kip.

92 *Ibid.*, II.6.743b 25-27.

93 *Ibid.*, II.4.740a 21; II.6.743b 24.

94 *Ibid.*, V.1.778b.20-30.

95 *Ibid.*, V.1.779a 6-8.

96 *Ibid.*, V.1.779a.8-10.

97 *Ibid.*, II.4.740a 13-16; II.4.740a 35- II.4.740b 5; V.1.778b. 6-10; Zeno en zijn volgelingen zouden Democritus volgen. Vgl.: Soranus.

98 Zie ook: § 3.1 en § 3.2 hierna.

99 Aristoteles, o.c., V.1.778b 32-33

geordende resultaat van de 'natuur' beschrijven, moeten we niet zeggen, dat elk is van een bepaalde kwaliteit omdat elk zo wordt of ontstaat, maar veeleer dat zij zo worden omdat zij zo zijn, omdat het wordings- en ontwikkelingsproces steunt op het zijn en er is terwille van het zijn en niet omgekeerd".¹⁰⁰ Hij wil hiermee aangeven dat het voortplantingsproces een onderdeel is van een cyclische wetmatigheid van de levende werkelijkheid.¹⁰¹ Een wetmatigheid waarin 'vorm' en 'stof' van de ouders aan de basis ligt van elke nieuwe generatie. Dat betekent in Aristoteles' theorie dat de nakomelingen soortgelijk zijn aan, maar niet het evenbeeld zijn van hun ouders. Elk individu uit de nieuwe generatie is dus uniek vanwege de kwalitatieve veranderingen van de 'stof' door de 'vorm'. De 'natuur' is in dit alles de organisatie. In de 'natuur' ligt de idee van de levende werkelijkheid besloten en door de 'natuur' wordt de idee tot levende werkelijkheid. Zoals een beeldhouwer gebruik maakt van de beitel om zijn idee uit steen te beitelen, zo maakt de 'natuur' gebruik van de *πνεύμα* in het zaad van de man om de ware essentie van het organisme: de vorm, de aard en het leven (*ψυχή* 'psuchè') over te dragen op de volgende generatie zodat het voortbestaan van de soort gewaarborgd is.¹⁰²

Dit alles betekent overigens niet dat Aristoteles' visie op de omgang met de vrucht geheel in het teken staat van de zich ontwikkelende vrucht. De wetten en wetmatigheden van de natuur spelen daarbij wel een belangrijke rol maar zijn niet alleen van betekenis. Aristoteles' visie op de omgang met de vrucht wordt voor een niet onaanzienlijk deel gekenmerkt door zijn pleidooi voor een natuurlijk evenwicht in de samenleving en de harmonie in de man-vrouw relatie. Hij is namelijk van mening dat het natuurlijke evenwicht in de levende werkelijkheid de waarborg is voor het voortbestaan van alle soorten levende wezen. Het bewaren van de harmonie in de samenleving moet - volgens Aristoteles - bepalend zijn voor de vraag hoe men de vrucht behoort te behandelen. Daarbij redeneert hij als volgt: De samenleving is een onderdeel van de natuur, maar dan wel een zelfstandig onderdeel dat er naar streeft het voortbestaan van de soort en de gemeenschap structureel te waarborgen. Daarvoor is harmonie in de samenleving onmisbaar, meent Aristoteles. Harmonie in de samenleving wil zeggen dat alle leden van de samenleving tenminste de middelen hebben om in de eerste levenbehoeften te voorzien. Aristoteles pleit dan ook voor een verdeling van de beschikbare natuurlijke bronnen van bestaan onder de leden van die samenleving om de harmonie in de gemeenschap te bewaren en een burgeropstand te vermijden.¹⁰³

¹⁰⁰ Ibid., V.1.778b 1-8.

¹⁰¹ Ibid., II.5.741b 15-20; II.6.742b 30-35.

¹⁰² Ibid., I.18.725a 22 - I.19.726b 25.

¹⁰³ *Politica*. II. 6. 1265b. 1-18. Aristoteles denkt dat een verdeling van de welvaart in een samenleving gecombineerd moet worden met een bevolkingspolitiek. Indien deze vraagstukken niet in hun samenhang worden gezien, dan dreigt het gevaar van armoede voor sommigen. Armoede is op zijn beurt de vader van de revolutie en de misdaad. Zijn voorstel is gebaseerd op de kleinste gemeenschap in de samenleving: het gezin (Ibid., II. 3. 1262b 38 ev.). Aristoteles neemt het gezin als voorbeeld vanwege de onderlinge betrokkenheid.

Verdeling van de beschikbare natuurlijke bronnen alleen is echter niet genoeg. Wil men in een stadstaat met beperkte woonruimte, maatschappelijke ontwrichting en een burgeropstand voorkomen, dan is het van belang dat er voor alle leden van de gemeenschap voldoende natuurlijke bronnen beschikbaar blijven. Aristoteles meent nu dat het de taak is van de overheid om de burgers er van te doordringen dat gezinsplanning noodzakelijk is. De overheid kan dat doen, zo meent hij, door de burger er op te wijzen dat het in deze kwestie niet alleen gaat om een gemeenschappelijk belang¹⁰⁴ maar ook om dat van de afzonderlijke burger.¹⁰⁵

De gedachte achter deze redenering is, dat de burger de belangen waarbij hij zich nauw betrokken voelt - dat zijn de familiebelangen¹⁰⁶ - met de meeste inzet zal nastreven en zodoende meewerkt aan de gemeenschappelijke belangen.¹⁰⁷ De basis voor die inzet voor de familiebelangen wordt gelegd door de liefdesrelatie tussen man en vrouw¹⁰⁸. De burger zal er naar streven de harmonie in deze relatie te behoeden en te bewaren omdat man en vrouw in deze relatie in harmonie kunnen leven met de natuur. De man-vrouw relatie is - in Aristoteles' opvatting - bestemd voor de ontplooiing van het individu en als zodanig het sturende element om de harmonie in de samenleving te handhaven. De liefdesrelatie tussen man en vrouw is - in Aristoteles' theorie - de peiler basis voor de harmonie in de samenleving.¹⁰⁹

Aristoteles veronderstelt nu dat de burgers vrijwillig deelnemen aan geboortebeperving in het geval dat de harmonie in de samenleving wordt bedreigd ten gevolge van een te grote bevolkingsaanwas. De toepassing van abortus dient echter volgens Aristoteles beperkt te blijven tot 'noodsituaties'. Dat is het geval wanneer overbevolking dreigt of wanneer de kwaliteit van de samenleving in het geding is.¹¹⁰ Het afbreken van de zwangerschap moet - volgens Aristoteles - wel plaatsvinden voordat de vrucht leeft.¹¹¹ Verder stelt Aristoteles dat zwangere vrouwen boven de veertig beter een abortus kunnen laten uitvoeren, dan een ernstig gehandicapt kind in het bos of in het open veld te leggen zoals z'n leermeester Plato

104 *Pol.* II. 6.1264b 29-35. Vgl.: Plato, *Republica*. II. 373 e, 374. Socrates pleit voor een normatief optreden van de overheid terwille van het gemeenschappelijke belang. Aristoteles onderkent dat maatschappelijke belang wel (*Pol.* II.6.1264b 29-35), maar hij plaatst vraagtekens bij de uitvoerbaarheid van de door Socrates' geopperde regelgeving.

105 *Pol.*, II. 7. 1326b 26-32; 1330a 9-18.

106 *Ibid.*, II. 2. 1261a 20-25; 1263a 15-20

107 *Ibid.*, II. 1263a 40- 1263b 25; 1262a 31-39; 1262b 15-35.

108 *Pol.* I. 13. 1260b 10-20. Vgl.: *Nic. Eth.* 1174b.

109 De idee van Socrates om heteroseksuele relaties te verbieden en homoseksuele relaties te propageren, om op deze wijze de bevolkingsgroei te reguleren (*Rep.* III, 403 a-c), wijst Aristoteles dan ook af omdat het de man-vrouw relatie schaadt (*Pol.*, I.2. 1259b -1260a. 5; II.2. 1261a. 10-25).

110 *Pol.*, II. 7. 1335b 16-26. Vgl.: Plato, *Rep.*, II, 372 c.

111 *Ibid.*, 1336b. Aristoteles schrijft met betrekking tot de gezinsplanning: "Εαν δε τισι γιγνηται παρα ταυτα συνδυασθεντον, πριν αισθησιν εγγενεσθαι και ζωνν, μποιεσθαι δει την μβλωσιν. το γαρ οσιον και το (μη) διωρισμενον τη αισθησει και τω ζην εσται". "Komt het bij enige echtparen voor dat zij gemeenschap hebben (en de vrouw raakt zwanger terwijl zij reeds het vastgestelde aantal kinderen hebben), dan is een abortus te overwegen voordat het embryo leeft. Wat (goddelijk) recht en (on) behoorlijk is, is hier afhankelijk van de gewaarwording en het leven van het embryo", uit: F.J. Dölger, *Antike und Christentum*, Bd iv, Munster, 1934, 1975, 7

beplette.¹¹² Daarmee zijn we terug bij het door Philo geconstateerde probleem van het te vondeling leggen van pasgeborenen en zijn veroordeling van het te vondeling leggen van pasgeborenen aan de hand van de wettekst uit Ex.21: 22vv.

2.2.1.2 invloed op Philo

Wanneer we Philo's opvattingen over de vrucht vergelijken met de hiervoor geschetste denkbeelden van Aristoteles wordt duidelijk dat de Alexandrijnse filosoof op verschillende punten aan hem schatplichtig is. Philo neemt niet alleen de vergelijking tussen het maken van een kunstwerk en het ontwikkelingsproces van de vrucht over maar ook in de uitleg van deze metafoor blijkt zijn afhankelijkheid van de klassieke Griekse filosoof.¹¹³

De 'ongevormde' vrucht is voor Aristoteles en Philo de potentiële mens. De vergelijking die Philo maakt in *Cong Erud.* tussen de idee en de ongevormde vrucht is veelzeggend. Hij wil daarmee aangeven dat het embryo alleen nog maar mens is in onze voorstelling. De 'ongevormde' vrucht mist zijn fysieke vorm en de menselijke eigenschappen als gewaarwording en beweging.¹¹⁴ Daarom leeft de 'ongevormde' vrucht nog niet zoals een mens leeft. Hij is op weg om een mens te worden of - in de gedachtenwereld van Philo - de natuur is doende om van hem een mens te maken. Daarom veroordeelt Philo het vernietigen van de 'ongevormde' vrucht als een inbreuk op de 'natuur'.

De gevormde vrucht is een mens (ἄνθρωπος 'anthrōpos'), hetgeen betekent dat alle ledematen hun plaats hebben in het geheel en over hun *specifieke kwaliteiten* beschikken.¹¹⁵ Het gaat dus niet alleen om de fysieke menselijke vorm, maar ook over de kenmerken van die ledematen zoals beweging en gewaarwording.¹¹⁶ Anders gezegd: de vrucht is een mens zodra hij de menselijke vorm heeft en de kenmerken van leven vertoont. Vanaf dat moment is de vrucht als "een standbeeld dat ligt in het atelier van de beeldhouwer, dat niets meer behoeft..."¹¹⁷

112 W. E. H. Lecky, *History of European Morals from Augustus to Charlemagne*, vol.II, London, 1911, 24 ev.; M.J. Gorman, *Abortion & the Early Church*, Illinois, 1982, 21ev. Zie voor verdere restricties met betrekking tot het huwelijk Pol. VII. 16.

113 Aristoteles' theorie dat er een verschil is tussen de 'ongevormde' en de 'gevormde' vrucht biedt niet alleen een verklaring voor Philo's uitleg van de LXX-lezing van Ex.21:22vv., maar ook voor het bestaan van deze lezing. Het is namelijk niet denkbeeldig dat Aristoteles' theorie ook bij de LXX-vertalers bekend is geweest en een rol heeft gespeeld bij de vertaling van Ex.21:22vv. maar dit blijft gissen. Temeer daar er ook in wetteksten uit de *Umwelt* van Oud-Israël sprake is van zwaardere straffen voor abortus naarmate de vrucht verder is ontwikkeld. Zie noot 25 hiervoor

114 Vgl.: *Quod Deus*, § 41-42. Philo schrijft dat het leven is gevormd door de Maker (ὁ ποιων), naast groei (φύσεως) bestaat het uit 'gewaarwording'. Philo gebruikt hier drie termen om 'gewaarwording' te omschrijven: αὐθιγία, φωντασία, ὁπμη (zintuigelijke waarneming, karakter en impuls). De geest (νοῦς) is vervolgens de opslagplaats van hetgeen wordt binnengebracht door de zintuigen van de gewaarwording (αἰσθητικῶν ὀργάνων), zoals zien en horen. Zie ook: *De Somniis* II, §15-16.

115 *Cong.Erud.* §137. Vgl.: S. Belkin, o.c., 138.

116 Philo doelt hier wellicht op de opvatting van Aristoteles dat beweging van de ledematen van de vrucht een teken is van leven. Vgl.: Tertullianus (Zie § 3.3.1 hierna) verwijst naar de ervaring van vrouwen, die voelen dat de vrucht beweegt en dus leeft.

117 *De Spec. Leg.* §109. Vgl.: *Quod Deus* § 117-119

In tegenstelling tot de klassieke Griekse filosofen wijst Philo geboorte-beperking in de vorm van infanticide en foeticide af. Philo is van mening dat foeticide van de 'ongevormde' vrucht op grond van Ex.21: 22vv. een inbreuk is op de 'natuur' en dat is volgens Philo een inbreuk op het werk van de Schepper.¹¹⁸ Foeticide van de 'gevormde' vrucht beschouwt hij - op grond van dezelfde tekst - als moord. De 'gevormde' vrucht is namelijk niet alleen een levend wezen, maar hij is tegelijkertijd ook het gerealiseerde beeld (εἰκὼν 'eikòn'¹¹⁹); het uitgeïkoniseerde (ἐξεικονισμένον 'ekseikonismenon') idee van de God. Om die reden geniet hij een persoonlijke beschermwaardigheid niet alleen van de zijde van derden maar ook van de zijde van de ouders. Deze opvatting vinden we terug in de uitleg van Ex.21: 22vv. van de joodse geschiedschrijver Flavius Josephus. Zijn visie op 'onze' tekst behandelen we in de volgende paragraaf.

2.2.2 Flavius Josephus

tekst

De bijdrage van Flavius Josephus¹²⁰ aan het debat over de uitleg van Ex.21:22-23 is - evenals die van zijn oudere tijdgenoot Philo - niet onomstreden.¹²¹ Het bezwaar is ditmaal niet dat de geschiedschrijver¹²² zich zou beroepen op een ondeugdelijke lezing zoals de LXX-lezing, maar dat zijn commentaren op deze tekst elkaar zouden tegenspreken. Niettemin behoren Josephus' commentaren op Ex.21: 22vv. in *Antiquitates Judaicae*¹²³ en *Contra Apionem*¹²⁴ tot de vroegste bronnen voor de uitleg van de MT-lezing van 'onze' tekst in de vroegjoodse traditie. We zullen beide commentaren behandelen en aandacht schenken aan de (vermeende) inconsistentie.

In *Ant Jud.* lezen we: "Wie een zwangere vrouw slaat, zodat ze een miskraam krijgt, zal door de rechters met een geldboete gestraft worden, omdat hij de populatie heeft verminderd door te vernietigen wat was in haar schoot, en ook zal hij een vergoeding

118 Vgl.: *De Somniis* §15-16: Philo schrijft, dat αἰσθησεως, 'zintuigelijke gewaarwording', van Jozef, de zoon van Jacob, γενει τῷ κατὰ Ῥαχὴλ ἐξεικονισθεν (gevormd is naar de aard van Rachel); *A Patristic Lexicon*, edd.: G.W. Lampe, Oxford, 1976, 949; R. Freund, o.c., 127-129

119 Gen.1:27: καὶ ἐποίησεν ὁ θεὸς τὸν ἄνθρωπον, κατ' εἰκόνα θεοῦ ἐποίησεν αὐτόν, ἄρσεν καὶ θῆλυ ἐποίησεν αὐτούς. Gen.9:6: ὁ ἐκχέων αἷμα ἀνθρώπου ἀντὶ τοῦ αἵματος αὐτοῦ ἐκχυθήσεται, ὅτι ἐν εἰκόνι θεοῦ ἐποίησα τὸν ἄνθρωπον.

120 Flavius Josephus leefde van ca.37-100? Thackeray is van mening dat Josephus na 100 is overleden, uit: *Vita*, in: *Josephus in nine volumes with an English Translation, The Life I*, vertaald door: H. St. J. Thackeray, Cambridge/Massachusetts, 1926, vii-x.

121 D.M. Feldman, o.c., 254

122 S. Belkin, o.c., 23

123 *Antiquitates Judaicae* (hierna afgekort tot: *Ant Jud.*), 4.8.33. Wij hebben gebruik gemaakt van de vertalingen en commentaren van: V. Aptowitzer, "Observations on the Criminal Law of the Jews", *JQR.*, XV, 87 ev.: S. Belkin, o.c., 136 ev.; S.J. Connery o.c., 20 ev.; D.M. Feldman, o.c., 259 ev.; I. Jakobovits, o.c., 179 ev.; citaten, regel- en pagina aanduiding uit: H.St.J. Thackeray & M. Markus, *Josephus in nine volumes with an English Translation*, vol. IV, Cambridge/Massachusetts, 1926-34, § 277-278, p. 608-10.

124 *Contra Apionem* II.30 (hierna afgekort tot *Con Ap.*) Citaten zijn ontleend aan: H.St.J. Thackeray, *Josephus with an English Translation*, vol. I, London/Cambridge/Massachusetts, 1968. Gebruikt zijn verder de vertalingen en commentaren van: V. Aptowitzer, "Observation on the Criminal Law of the Jews", *JQR*, XV, 87 ev.: S. Belkin, o.c., 136 ev.; S.J. Connery o.c., 20 ev.; D.M. Feldman, o.c., 259 ev.; I. Jakobovits, o.c., 180 ev..

geven aan de echtgenoot van de vrouw. Maar indien de vrouw sterft, zal hij ook gedood worden, de wet eist leven voor leven”.¹²⁵ In *Con Ap.* schrijft Josephus: “De wet gebiedt dat alle nakomelingen moeten worden opgevoed, en verbiedt vrouwen om een abortus te veroorzaken of om het kind te doden. Een vrouw hiervan beschuldigd, wordt beschouwd als moordenaress, omdat zij een levend wezen vernietigt en het menselijk ras vermindert.”¹²⁶

Het verschil tussen beide verklaringen van ‘onze’ tekst ten aanzien van de veroordeling van abortus valt vrijwel onmiddellijk op. Volgens de verklaring in *Ant Jud.* is abortus geen moord. Alleen het (bewust) doden van (onschuldig) postnataal menselijk leven wordt als moord aangemerkt en daarvoor geldt de doodstraf. Maar een man die een zwangere vrouw slaat met het gevolg dat hij een miskraam veroorzaakt, moet een ‘dubbele’ boete¹²⁷ betalen. In *Con Ap.* stelt Josephus evenwel dat abortus als moord moet worden beschouwd. Hoe is dit verschil in de beoordeling van foeticide te verklaren?

Ten aanzien van Josephus’ verklaring in *Ant Jud.* heerst de opvatting dat de geschiedschrijver de oorspronkelijke palestijns-joodse uitleg van Ex.21: 22vv. weergeeft die we ook aantreffen in de latere rabbijnse traditie. Zijn veroordeling van abortus als moord in *Con Ap.* wordt vervolgens wel beschouwd als een persoonlijk moreel oordeel of een poging om de niet-joden te overbieden in hun afwijzing van abortus.¹²⁸

Ten aanzien van de laatste these kunnen we kort zijn. Er is weinig reden om aan te nemen dat Josephus zijn niet-joodse tijdgenoten moest overbieden inzake de veroordeling van abortus. Daar zal Josephus ook erg weinig moeite mee hebben gehad. De beleidsmakers en filosofen in Rome waren namelijk wel op de hoogte maar zeker niet onder de indruk van de strenge joodse gezinsmoraal waarin foeticide en infanticide werden gemeden, zelfs wanneer het kind niet gewenst was.¹²⁹ Vanuit hun oogpunt bezien was de joodse gezinsmoraal moeilijk te doorgronden en een

125 *Ant. Jud.* 4.8. 33 (4.278): “...ὁ γυναικα λακτισας ἐγκυον, ἂν μὲν ἐξαμβλωσῃ ἢ γυνὴ ζημιουσθῶ χρημασιν ὑπο τῶν δικαστῶν ὡς παρὰ τὸ διαφθαρεν ἐν τῇ γαστρὶ μειώσας τὸ πλῆθος, διδόνθω δὲ καὶ τῷ ἀνδρὶ τῆς γυναικὸς παρ’ αὐτοῦ χρηματὰ. θνησκουσῆς δ’ ἐκ τῆς πληγῆς καὶ αὐτὸς ἀποθνήσκειτω ψυχὴν ἀντὶ ψυχῆς καταθεσθαι δικαιουντος τοῦ νομοῦ”.

126 *Con Ap.* § 202, p. 372-375: “τεκνα τρεψειν ἅπαντα προσεταξεν, καὶ γυναῖξεν ἀπειπε μὴτ’ ἀμβλουν τὸ σπαρὲν μῆτε διαψθειρειν, ἀλλ’ ἦν φανειῇ τεκνοκτονος ἂν ἔη, ψυχὴν ἀφανίζουσα καὶ τὸ γένος ἐλαττοῦσα”.

127 Financiële compensatie voor de echtgenoot van de vrouw en een boete voor het verminderen van populatie. S. Belkin, o.c., 137; J. Connery, o.c., 20

128 V. Aptowitz, o.c., 87-88. Aptowitz beschouwt de verklaring in *Con. Ap.* als Josephus’ morele veroordeling van abortus. Vgl.: I. Jakobovits: o.c., 180: “In his *Antiquities* he fully subscribes to the rabbinic view, adding only that apart from the compensation due to the husband for the loss of his offspring, a fine is also imposed for diminishing the population”; Ibid., “The Status of the Embryo”, 62, 68; S. Belkin, o.c., 136-137, 139, 256-270; D.M. Feldman, o.c., 255 (noot 19), 259; E. Goodenough, *Jewish Courts in Egypt*, 115. Daarentegen: H. Weyl, *Die jüdische Strafgesetze bei Flavius Josephus*, Berlin 1900, 50-52, uit: S. Belkin, o.c., 23, 25, 136. Vgl. verder de vertalingen van de Hebreeuwse lezing in NBG, Willibrordvertaling, King James etc. Zie ook: S.J. Connery, o.c., 22-32; J.T. Noonan Jr., o.c., 9-29, 85-86.

129 Zie bij voorbeeld: C. Tacitus, *Historiae* 5.5, uit: J.T. Noonan Jr., *Contraception*, 85-86; Vgl.: S. Belkin, o.c., 139 noot 141 aldaar, 256 ev.; D.S. Bailey, *The Man Woman Relation in Christian Thought*, London 1959, 4-5.

beetje naïef.¹³⁰ In de hellenistische cultuur was abortus in geval van een ongewenste zwangerschap namelijk niet ongebruikelijk. Kortom: Josephus had het niet nodig om de Romeinen op dit punt te overbieden.

Daarnaast is het argument dat het in *Con Ap.* slechts een morele veroordeling betreft die geen betrekking heeft op de joodse traditie weinig overtuigend. Dat Josephus' positie ten aanzien van abortus in *Con Ap.* afwijkt van die in de latere rabbijnse traditie wil nog niet zeggen dat hij geen vroegjoodse traditie weergeeft. De twijfel over het ontbreken van een joodse traditie waarin foeticide als moord werd beschouwd, neemt toe wanneer men zich realiseert dat Josephus' positie op onderdelen aansluit bij de inhoud van de LXX-lezing van Ex.21: 22vv. de verklaring van deze tekst door zijn vroege tijdgenoot Philo en zoals we nog zullen zien bij de opvattingen van de vroegjoodse leermeester Rabbi Ishmael.¹³¹ De LXX-lezing van Ex.21:22-23 en Philo's commentaar op deze tekst laten er nauwelijks twijfel over bestaan dat er althans buiten Palestina een joodse traditie heeft bestaan waarin abortus werd beschouwd als moord.

Josephus' intenties

Wij hopen te laten zien dat de verschillen tussen Josephus' uitlatingen over abortus niet als elkaar tegensprekende verklaringen moeten worden verstaan. Veeleer zijn de verschillen toe te schrijven aan de door Josephus beoogde doelstellingen. Wij vermoeden dat Josephus in *Ant Jud* een traditionele verklaring van Ex.21:22-23 weergeeft. Twintig jaar later geeft hij in *Con Ap* een eigentijdse implicatie van deze tekst onder invloed van de maatschappelijke en wetenschappelijke ontwikkelingen op het gebied van gezinsplanning.¹³² We zullen deze these toelichten aan de hand van een vergelijking tussen Josephus' verklaring en Philo's uitleg van 'onze' tekst. Uit deze vergelijking blijkt niet alleen dat Philo's werk behoorde tot Josephus' bronmateriaal, maar ook dat de geschiedschrijver ten aanzien van zijn opvatting over abortus is beïnvloed door de Alexandrijnse filosoof.¹³³

Dat Josephus de beschikking heeft gehad over de verklaringen van Ex.21: 22vv. van Philo wordt al vrijwel onmiddellijk duidelijk in de beschrijving van de casus. Josephus opent de casus in *Ant Jud.* met: "Wie een zwangere vrouw slaat...", waarmee hij aansluit bij Philo's opening in *Spec Leg.*: 'indien een man slaags raakt met een zwangere vrouw ...'¹³⁴ en wijkt hij af van de Hebreeuwse lezing van Ex.21:22: "Indien

130 Zie: § 3.1-3.2 hierna. De Romeinse denkers hebben ondanks hun bezwaren tegen abortus geen moment overwogen om de joodse gezinsmoraal over te nemen.

131 Zie: § 2.2.3 hierna

132 *Ant.Jud.* is ca 20 jaar voor *Con.Ap.* is geschreven. H.St.J. Thackeray, *Josephus* I, xvi. Zie voor de maatschappelijke ontwikkelingen § 3.1 & § 3.2 hierna

133 S. Belkin, o.c., 138 ev. Belkin is van mening dat Josephus niet afhankelijk is van Philo, maar dat beiden zich op een identieke bron in de joodse traditie hebben beroepen. Belkin verzuimt echter om aan te geven hoe die bron er uit heeft gezien. We hebben hiervoor gezien dat Philo's bron de LXX-lezing van Ex.21:22vv. en het werk van Aristoteles is.

134 Zie: *Spec.Leg.* III. 108; § 2.3.1 hiervoor.

mannen twisten...” De Hebreeuwse lezing vervolgt verder met: “... en haar kinderen worden geboren¹³⁵ en het is geen dodelijk ietsel (vs.22^{cd})”. Philo geeft dit gedeelte weer met: “zodat de vrucht wordt geboren dan, indien de vrucht nog ongevormd en niet ontwikkeld is”. Josephus geeft de overeenkomstige passage bondig weer: “...zodat ze een miskraam krijgt”. Josephus schijnt hier opnieuw Philo te volgen. Wij vermoeden dat Josephus het gevolg in de casus (vs.22^c) en het eerste alternatief (vs.22^d) - onder invloed van Philo’s verklaring van deze passage - heeft samengetrokken tot één conclusie: “en indien zij een miskraam krijgt”.¹³⁶

De beschrijving van de strafmaat in apodosis ontleent Josephus vervolgens aan de Hebreeuwse lezing, hetgeen blijkt uit de vermelding van ‘de rechters’ die de straf opleggen.¹³⁷ Niettemin verraadt ook deze passage Philo’s invloed. Evenals Philo gebruikt Josephus de imperatief ‘hij moet gestraft worden’¹³⁸ om de nazin in te leiden, in plaats van de in de MT- en LXX- lezing gebruikte infinitivus absolutus ‘hij zal zeker gestraft worden’.¹³⁹ Tenslotte kenmerken de verklaringen van Philo en Josephus zich door het dubbele motief voor de aanspraken. Philo schrijft in *Spec Leg.* dat de dader een boete moet betalen vanwege de ‘inbreuk op de natuur’ en vanwege de ‘inbreuk op de ontwikkeling van een mens’.¹⁴⁰ Josephus stelt dat de dader naast compensatie aan de echtgenoot van de vrouw een boete verschuldigd is vanwege ‘het vernietigen van de vrucht in haar schoot’¹⁴¹ en ‘vermindering van de populatie’.¹⁴²

Josephus’ uitleg van het tweede alternatief wijkt duidelijk af van die van Philo. Het tweede alternatief heeft - zoals we hebben gezien - in de LXX-lezing en in Philo’s commentaar betrekking op de vrucht: voor het doden van de gevormde vrucht wordt de doodstraf geëist. Josephus is echter van mening dat de doodstraf betrekking heeft op de dood van de vrouw. Volgens Josephus moet de dader sterven (ποθνησκειτω ‘apothnèsketoo’) volgens de wetsregel leven voor leven (ψυχην ἀντι ψυχη ‘*psuchè anti psuchè*’), ‘indien zij [de vrouw] sterft’. Dit opmerkelijke verschil tussen de verklaringen van Philo en Josephus vraagt om een nadere toelichting.

2.2.2.1 een slavenwet

135 Zie: § 1.2.3-1.2.4 hiervoor.

136 Josephus’ omschrijving van het gevolg “... ἂν μὲν ἐξαμβλωσῇ”, is ook analoog aan “... ἢ δὲ ἀμβλωσῇ” in de verklaring van de Alexandrijnse filosoof.

137 בְּפָנֵי הַדִּיּוֹטִים = ὑπο τῶν δικαστῶν. Zie ook: § 2.2 hiervoor. In de LXX-lezing wordt בְּפָנֵי הַדִּיּוֹטִים weergegeven met ἀξιωματος, ‘*taxatie*’. Vgl.: B.S. Jackson, o.c., 277; E.A. Speiser, a.l.; S.E. Loewenstamm, o.c., 358.

138 ζημιουσθω

139 שָׁמַרְתָּ שְׁמִי = ἐπιζήμιον ζημιωθήσεται. De zogenoemde paronomatische infinitivus absolutus.

140 ἔμποδον...ἀνθρώπων’ *Spec Leg.* III 113-114. Dat Philo de compensatieregeling voor de echtgenoot van de vrouw niet vermeldt, is - zoals gesteld - te verklaren vanuit de these dat hij de ouders betreft in de veroordeling van foeticide en infanticide.

141 το διαφθαρεν ἐν τῇ γαστρὶ

142 “μειώσας το πλῆθος”. Zie ook het commentaar op het eerste alternatief in de Mekhilta § 2.2.3 hierna. Vgl.: *Tosefta Baba Kama* 9, 20: waarin een ‘dubbele’ boete wordt genoemd voor abortus. Een deel is compensatie aan de vader en een ander deel voor het leed van de vrouw, uit: S. Belkin, o.c., 139.

Om het verschil tussen de commentaren op Ex.21:23 van Philo en Josephus te verklaren, werpen we eerst even een blik op Josephus' uitleg van twee onmiddellijk voorafgaande wetteksten in Ex.21:18-21. Josephus voegt deze wetten samen tot één wet. Zijn variant bestaat nu uit één casus en drie alternatieven:

"Indien, in een gevecht zonder gebruik van een zwaard¹⁴³ iemand wordt geslagen en ter plekke sterft dan zal hij worden gewroken en de dader zal hetzelfde lot ondergaan. Maar indien het slachtoffer naar huis wordt gebracht en nog enkele dagen leeft [lett.:ligt jtl] voordat hij sterft, zal de dader ongestraft blijven, maar geneest hij en heeft zijn herstel veel kosten veroorzaakt dan zal de dader alle kosten voor het herstel en de onkosten voor genezing vergoeden".¹⁴⁴

Opmerkelijk is dat Josephus twee wetten bundelt waarvan de eerste betrekking heeft op ruziënde burgers die elkaar letsel toebrengen, terwijl de laatste betrekking heeft op de eigenaar die z'n slaven slaat¹⁴⁵. Het eerste en het tweede alternatief ontleent hij namelijk aan de 'slavenwet' in Ex.21:20-21. Het derde alternatief is ontnomen aan de wettekst waarin vrije burgers elkaar letsel toebrengen. Door beide wetten samen te nemen onder de zojuist geciteerde casus, wekt Josephus de indruk dat vrije burgers en slaven in hoge mate gelijkwaardig werden behandeld waar het de bescherming van de menselijk integriteit betreft. Een opvatting die overigens ook door Philo wordt gedeeld.¹⁴⁶ Niettemin verschilt Josephus' lezing van de vss.18-21 inhoudelijk van de tekst in de MT- en LXX-lezing en Philo's verklaring van deze passage.

We kunnen dat illustreren aan de hand van een vergelijking van het tweede alternatief in Josephus' lezing van de wettekst met Philo's commentaar op de paralleltekst in de Septuaginta. Josephus stelt dat de dader ongestraft blijft indien het slachtoffer naar huis wordt gebracht en nog enkele dagen leeft. Dit alternatief ontleent hij - zoals gezegd - aan de slavenwet in Ex.21:20-21. Daar lezen we (vs.20): "wanneer iemand zijn slaaf of slavin met een stok slaat, zodat deze onder zijn hand sterft, zal deze zeker gewroken worden. (vs. 21) Slechts indien hij een dag of twee in leven blijft, zal hij niet gewroken worden, want het is zijn eigen geld".

Opmerkelijk is nu dat in Josephus' weergave van deze wet de passage "want het is zijn eigen geld" ontbreekt. Daarmee impliceert hij niet alleen dat een eigenaar die zijn slaaf of slavin slaat maar ook wie een vrije burger slaat ongestraft blijft indien het slachtoffer nog één of twee dagen in leven blijft. Het is echter hoogst twijfelachtig dat in de joodse en de romeinse wetgeving iemand vrijuit ging, wanneer hij een andere vrije burger doodde, ook al stierf het slachtoffer pas na enkele dagen.

143 Ex.21:18 : "Wanneer mannen twisten en de een slaat de ander met een steen of met de vuist..." Vgl.: Num.35:16-17: 'wie een ander slaat met een zwaard ...'

144 *Ant Jud.* IV. 277

145 Ex.21:20: "Wanneer iemand zijn slaaf of slavin met een stok slaat..." Vgl.: *Spec.Leg.* III 142 . Vgl. het commentaar van Colson, o.c., 565.

146 *Spec.Leg.* III. 137: Philo schrijft dat dienaren en meester van nature en voor de wet gelijk zijn.

Die twijfel wordt bevestigd door Philo's commentaar op de wetgeving in Ex.21:12-27. De Alexandrijnse filosoof schrijft in zijn commentaar op deze passage dat de wettekst in Ex.21:12-14 weliswaar alleen betrekking heeft op de vrije joodse burgers, maar dat de wet in de vss.20-21 de eigenaar een willekeurige behandeling van zijn slaven verbiedt¹⁴⁷. Naar aanleiding van deze passage roept Philo eigenaren op hun slaven menswaardig te behandelen en waarschuwt hij ervoor dat mishandeling niet ongestraft zal blijven. Indien een slaaf sterft onder de hand van zijn meester dan moet hij zich voor de rechter verantwoorden. De positie als eigenaar (van het slachtoffer) betekent niet dat hij de doodstraf kan ontlopen als blijkt dat hij zijn slaaf opzettelijk heeft gedood.¹⁴⁸ In het geval hij de slaaf heeft geslagen en deze leeft nadien nog enkele dagen dan zal de eigenaar niet van moord worden beschuldigd. De eigenaar kan zich in dat geval verdedigen met het argument dat de dood van de slaaf niet het gevolg is van een poging tot moord en niemand zo dom kan zijn een ander letsel toe te brengen en zich tegelijkertijd zelf te benadelen (door een deel van zijn eigen vermogen te vernietigen).¹⁴⁹ Indien de eigenaar zijn slaaf blijvend lichamelijk letsel toebrengt dan zal niet de wet van de vergelding worden toegepast, maar zal de eigenaar de slaaf smartegeld geven en vrijlaten¹⁵⁰. Philo pleit dus voor een menswaardige behandeling van de slaven. Niettemin blijft er een verschil in de benadering tussen vrije burgers en slaven. Het doden van een slaaf is slechts moord indien hij sterft 'onder de hand van' zijn eigenaar.

Keren we nu terug naar Josephus' variant van Ex.21:18-21 dan is het verschil tussen de commentaren van Philo en Josephus op deze passage te verklaren vanuit de these dat Josephus de wetteksten in Ex.21:18-21 heeft verstaan als onderdeel van een vroegjoodse slavenwetgeving. Als slavenwet is zijn variante lezing van Ex.21:18-21 namelijk inhoudelijk in overeenstemming met de wettekst in Ex.21:20-21 en Philo's commentaar op Ex.21:12-27. In het verlengde van deze slavenwetgeving is ook Josephus' uitleg van Ex.21: 22vv. in *Ant.Jud.* verklaarbaar: Het is een wet waarin de omgang met de zwangere slavin wordt geregeld. Josephus heeft de wettekst in Ex.21: 22vv. vermoedelijk als een onderdeel van de 'slavenwetten' verstaan. Deze wet moest de zwangere slavin bescherming bieden tegenover haar eigenaar. Josephus wil - naar het schijnt - duidelijk maken dat het veroorzaken van een miskraam bij een slavin in de joodse traditie niet als moord werd beschouwd, zoals ook de dood van een slaaf die werd geslagen door zijn heer, maar niet onmiddellijk stierf, niet als moord werd aangemerkt. In beide gevallen was de straf beperkt tot een

147 Ibid., III. 136 slot

148 Ibid., III. 141

149 Ibid., III. 142

150 Vgl.: Ibid., 184, 195- spec. 196-197 -203.

boete: In het eerste geval moest de dader financiële compensatie betalen¹⁵¹; in het laatste geval strafte de eigenaar min of meer zichzelf. Door zijn slaaf te doden verloor hij een deel van zijn levende have. Indien echter de slaaf onder zijn hand stierf (vs.21) en wanneer de zwangere slavin onder z'n hand stierf (vs.23), dan gold de doodstraf.

Het gegeven dat Josephus' uitleg van Ex.21: 22vv. in *Ant Jud.* overeenstemt met verklaringen in de rabbijnse exegese is een aanwijzing dat Josephus verwijst naar een palestijns-joodse traditie.¹⁵² Maar dat neemt niet weg dat hij voor de beschrijving van die traditie is beïnvloed door het commentaar van Philo op de paralleltekst in de LXX.

In *Con.Ap.* verdedigt Josephus, evenals Philo - en wellicht de meeste griekssprekende joodse tijdgenoten die de Septuaginta lazen - de opvatting, dat het veroorzaken van een abortus als moord moet worden aangemerkt. Josephus' visie op abortus in dit tractaat komt overeen met Philo's opvatting in *Spec Leg.*¹⁵³ De wet waarvan Josephus melding maakt, is de wet waarvan Philo schrijft dat Mozes de doodstraf heeft ingesteld tegen hen die een abortus van een gevormde vrucht veroorzaken...¹⁵⁴ Evenals Philo veroordeelt Josephus foeticide van een levend wezen (ψυχην) - dat is de gevormde vrucht - als moord.¹⁵⁵

Betekent deze veroordeling van abortus nu dat Josephus inconsistent is; afbreuk doet aan een vroegjoodse traditie; of de realiteit uit het oog verliest? Wij vermoeden van niet. Een verklaring voor de inhoudelijke verschillen tussen beide passages ligt in feite voor de hand: In *Ant Jud.* beschrijft Josephus een joodse traditie, namelijk de bescherming van de zwangere slavin en in *Con Ap.* herinterpreteert hij deze wet voor de eigentijdse problematiek zoals Philo dat ook gedaan had.

Daarbij is het niet ondenkbaar dat Josephus eveneens gebruik heeft gemaakt van de קל וחומר, *qol wa-homer*, de destijds populaire exegetische methode. De redenering zou als volgt kunnen luiden: Als de Tora de vrucht van de slavin beschermt, dan mag men aannemen dat de vrucht van de vrije vrouw eveneens is beschermd. Verder zal zijn veroordeling van abortus ongetwijfeld mede zijn ingegeven door de maatschappelijke ontwikkelingen waarin het gebruik van middelen met een aborterende werking een snelle vlucht nam.¹⁵⁶ Voor Josephus moet dat een zeer kleine stap zijn geweest, omdat de Griekssprekende joden al lang niet anders wisten dan dat in Ex.21:22-23. het doden van de 'gevormde' vrucht als moord werd

151 Vgl.: *Ant.Jud.* IV. 216. Rashi stelt dat de waarde van de vrucht gelijk is aan het verschil tussen de marktwaaarde van een zwangere slavin en een slavin die niet zwanger is, uit: R. Freund, o.c., 126. Rashi schijnt dus ook te veronderstellen dat deze wet behoort tot de slavenwetten. Zie ook: § 5.2 hierna.

152 Zie: noot 183 hierna

153 *Spec Leg.*, 108-109, 117

154 Zie: § 2.2.1, noot 51 hiervoor. Vgl.: F.H. Colson, *Philo* VII, 545, noot d

155 De vrouw noemt hij een moordenaar van haar kind (τεκνοκτονος) Vgl.: *Spec.Leg.* III, 112 : Philo spreekt over het ernstigste misdrijf: τεκνοκτονιαν

156 Zie: § 3.2 hierna.

beschouwd. Een ander element dat in Josephus' verweerschrift mogelijk een rol gespeeld zal hebben, zijn de veranderende inzichten in het ontwikkelingsproces van de vrucht dankzij het anatomisch onderzoek.¹⁵⁷ De resultaten van dat onderzoek bevestigden de opvatting van Aristoteles dat de vrucht leeft, zodra hij is gevormd.

Dat deze medische kennis vervolgens ook een apologetische rol heeft gespeeld in de verklaringen van Philo en Josephus lijkt aannemelijk. Immers, met de stelling dat de wet van Mozes abortus van de 'gevormde' vrucht als moord beschouwt, maken Philo en Josephus hun stoïcijnse tijdgenoten er op fijnzinnige wijze op attent dat zij (de Stoa) zich beroepen op wetenschappelijk achterhaalde opvattingen¹⁵⁸, terwijl de joodse wetgeving al sinds de wetgeving op de Sinai strookt met de wetenschappelijke inzichten.

samenvattend

Vanuit een historisch gezichtspunt vormen de verklaringen van Ex.21: 22vv. van Philo en Josephus een keerpunt in de geschiedenis. Josephus laat in zijn geschiedswerk (*Ant.Jud*) zien dat deze tekst in een vroegjoodse traditie mogelijk is verstaan als een wet of regeling ter bescherming van de zwangere slavin tegenover haar eigenaar. Maar deze specifieke slavenwet raakte meer en meer in onbruik en Ex.21: 22vv. kreeg geleidelijk een meer algemene betekenis. Deze ontwikkeling moeten we toeschrijven aan de behoefte aan algemene regelgeving voor de omgang met de vrucht, met name onder de joden in de diaspora. Dat proces van verandering krijgt gestalte in de vertaling van de Hebreeuwse *Vorlage* in het Grieks. In de Septuaginta wordt foeticide niet langer uitsluitend bestraft met een financiële compensatie, maar wordt het doden van de gevormde vrucht beschouwd als moord. Dat in de Griekse lezing het doden van de vrucht zwaarder wordt bestraft dan in de Hebreeuwse lezing, is vermoedelijk het gevolg van veranderende opvattingen over het ontstaans- en het ontwikkelingsproces van het embryo. De vrucht werd niet langer beschouwd als een deel van de vrouw (Democritus), maar als een levende entiteit die zich ontwikkelt naar zijn soort (Aristoteles).

Rond het begin van de christelijke jaartelling kent de hermeneutische ontwikkeling van 'onze' tekst (opnieuw) een bewogen periode. Reden daarvan is onder meer de hellenistische huwelijksmoraal waarin infanticide en foeticide als vormen van gezinsplanning op aanzienlijke schaal werden toegepast. De reactie van Philo op deze ontwikkelingen is dat hij Ex. 21: 22vv. niet langer verklaart als een wet die de vrucht tegenover derden moet beschermen, maar als een verordening die de vrucht en de pasgeborene beschermt tegen zijn ouders. Josephus lijkt een soortgelijke

¹⁵⁷ In hoofdstuk 4 komen we op deze kwestie terug in het kader van de therapeutische abortus.

¹⁵⁸ De Stoa zag - in navolging van de leer van Democritus - de vrucht als een 'deel van de vrouw', zonder eigen identiteit. Zie voor de visie van Stoa § 3.2 hierna.

redenering te volgen. Hij was - zoals gezegd - vermoedelijk van mening dat 'onze' tekst oorspronkelijk behoorde tot de slavenwetten, maar onder de eigentijdse omstandigheden mag worden beschouwd als een wet die de vrucht beschermd tegen de willekeur van zijn ouders.

Met een toelichting op de LXX-lezing van Ex.21: 22vv., een verklaring van de verschillen tussen de MT- en de LXX-lezing van deze tekst en een schets van de commentaren van Philo en Josephus is aangegeven dat de uitleg van Ex.21:22-23 reeds voor en rond onze jaartelling belangrijke hermeneutische ontwikkelingen heeft doorgemaakt. De verschillen tussen de lezingen en de verklaringen van deze tekst blijken het gevolg van maatschappelijke ontwikkelingen en culturele verschillen. De tekst is als het ware 'meegereisd' en 'meegegroeid' over de grenzen van de oudtestamentische en palestijns-joodse traditie heen, maar heeft haar kernfunctie als wet ter bescherming van de vrucht nooit verloren. Integendeel, Philo en Josephus zagen in deze tekst de mozaïsche wet om foeticide en infanticide te vermijden.

In de volgende paragraaf willen we nagaan hoe deze tekst is verstaan in de rabbijnse traditie. Daarvoor zullen we een passage behandelen uit de *Mekhilta van Rabbi Ishmael*

2.2.3 de *Mekhilta van Rabbi Ishmael*¹⁵⁹

In het resterende deel van dit hoofdstuk zullen we een aantal elementen uit de verklaring van Ex.21: 22vv. in de *Mekhilta van Rabbi Ishmael* behandelen.¹⁶⁰ Het commentaar op Ex.21: 22vv. in deze Mekhilta¹⁶¹ wordt in de joodse ethiek van groot belang geacht voor het vraagstuk van de omgang met de vrucht.¹⁶²

We openen met enkele algemene opmerkingen over de *Mekhilta van Rabbi Ismael*. Deze *Midrash*¹⁶³ is een verzameling van verklaringen "op vrijwel alle wetten en de

159 Onze bevindingen, opvattingen en gevolgtrekkingen ten aanzien van de Mekhilta beperken zich tot de hoofdstukken iv-xi van het tractaat Nezikin van onderhavig werk.

160 Wij hebben gebruik gemaakt van *Mekhilta d'rabbi Ismael*, edd.: H.S. Horowitz-I.A. Rabin, Jerusalem 1960, Nezikin viii, 274-276. Voor vertalingen en toelichtingen is gebruik gemaakt van: J.Z. Lauterbach, *Mekhilta de Rabbi Ishmael*, vol.II, Philadelphia, 1933.; J. Neusner, *Mekhilta accordig to Rabbi Ismael An analytic translation*, Vol.II, Atlanta/Georgia, 1988; Ibid, *Mekhilta accordig to Rabbi Ismael An Introduction to Judaism's First Scriptual Encyclopaedia* (hierna afgekort tot: *Introduction*), Atlanta/Georgia, 1988; G.G. Porton, *The traditions of Rabbi Ishmael*, I-IV, Leiden 1976-1982; G.G. Porton, *Understanding Rabbinic Midrash, Text & Commentary*, Hoboken/ New Yersey, 1985 (hierna afgekort tot: *Rabbinic Midrash*). H.L. Strack & G. Stemberger, *Einleitung in Talmud und Midrash* (7.Aufl.), München, 1982, 78, 233ev.

161 Een andere Mekhilta staat op naam van rabbi Shimon ben Yochai. Zie H.L. Strack & G. Stemberger, o.c., 234ev., 242ev.. Vgl.: S.E. Loewenstamm, o.c., 357 ev.

162 Zie: § 1.2.2 en § 2.1 hiervoor.

163 Het woord *Midrash* is afgeleid van de stam *darash*, dat onderzoeken betekent. Dit onderzoek van de Schrift was er vooral op gericht om verordeningen en leefregels te verkrijgen voor situaties die niet expliciet in de Schrift worden beschreven. L. Jacobs schrijft: "Midrash [is jtl] The method by which the ancient Rabbis investigated Scripture in order to make it yield laws and teachings not apparent in a surface reading... This searching of Scripture has been traced back to the book of Ezra...(Ezra 7: 10). In any event, the Midrash method was ubiquitous throughout the period of the Tannaim and Amoraim. The doctrine of the Oral Torah covers this discovery of new teachings as well as those believed to have been imparted to Moses at Sinai. The hermeneutics of Hillel and Rabbi Ishmael are part of the Midrashic process. It is highly significant that the House of Study is known, in rabbinic times and later, as the Bet Ha-Midrash. Collections of Midrash were made from time to time. These Midrashim are conventionally divided into two classes: 1. the Halakhic or Tannaitic Midrashim; 2. the Aggadic Midrashim. In the Halakhic Midrashim the Tannaim use the Midrashic method to derive laws (Halakhot) from Pentateuchal passages. Many of the debates in these works depend on the different methods used by the teachers for the elucidation of the texts. The Aggadic Midrashim do not

belangrijkste verhalen in Exodus".¹⁶⁴ Deze verklaringen komen echter niet alleen op naam van rabbi Ishmael, de joodse leermeester en arts uit de tweede eeuw van onze jaartelling, zoals de titel doet vermoeden.¹⁶⁵ Het betreft een overzicht van verklaringen. Over de wijze waarop dit werk tot stand is gekomen, wie het tot stand heeft gebracht en de tijd waarop dat is gebeurd, zijn de meningen verdeeld.¹⁶⁶ Wij stellen ons op het standpunt dat tenminste een belangrijk deel van de inhoud dateert uit de tannaïtische periode.¹⁶⁷ Daarmee is niet uitgesloten dat de Mekhilta - zoals die nu voor ons ligt - in de loop van het eerste millennium één of meerdere bewerkingen heeft ondergaan.

inhoud

Wat betreft de uitleg van Ex.21: 22vv. in de *Mekhilta* wijkt de opzet en de stijl af van de commentaren van Philo en Josephus. Men zal vergeefs zoeken naar een tractaat, verhandeling of conclusie met betrekking tot de omgang met de vrucht, zoals in bij voorbeeld Philo's verklaring in *Spec Leg.* In plaats daarvan vinden we een compilatie van de exegetische verklaringen van onze tekst.

Deze verklaringen hebben om te beginnen betrekking op de vraag naar de functie van Ex.21: 22vv. in de context. Deze vraag houdt verband met de opvatting dat er in de Tora geen dubbele - en in feite overbodige - wetten voorkomen.¹⁶⁸ Vanuit deze opvatting is de vraag aan de orde welk nieuw element de wet in Ex.21: 22vv. toevoegt aan hetgeen in de voorafgaande wetten reeds is gesteld met betrekking tot het toebrengen van lichamelijk letsel. Deze vraag levert drie verschillende gezichtspunten op, die we hierna zullen behandelen. Na deze min of meer algemene introductie van de wettekst volgt een uitleg van de opeenvolgende versdelen.

Het voert te ver om hier het commentaar op de voet te volgen. We zullen ons beperken tot enkele passages waarin de inmiddels bekende gezichtsbepalende

purport to convey the actual meaning of Scripture but usually employ the very different method of reading ideas into Scripture", uit: L. Jacobs, o.c., 345.

164 J.Z. Lauterbach, *Mekhilta*, xvii-xix; Vgl.: D.M. Feldman, o.c. 4-5; G.G. Porton, *Rabbinic Midrash*, 54.

165 Rabbi Ishmael ben Elisha, gewoonlijk aangeduid als Rabbi Ishmael, behoort tot de tweede generatie van de Tannaim. Rabbi Ishmael kwam uit een priesterfamilie en was leerling van Nechonia ben ha-Qana. Rabbi Ishmael woonde in Kefar Aziz aan de grens met Edom (Zie: H.L. Strack & G. Stemberger, o.c., 78). De Tannaim zijn de palestijns- joodse leermeesters uit de eerste twee eeuwen van de chr. jaartelling (Zie: L. Jacobs, o.c., 272, 534).

166 D.M. Feldman, o.c., 4-5: Feldman veronderstelt dat de Mekhilta is ontstaan ten tijde van de Mishna: de 3e eeuw; Vgl.: G.G. Porton, *Rabbinic Midrash*, 53-54. & Ibid., *The Tradition of Rabbi Ishmael*, IV, 219-220. Zie vervolgens: J. Neusner, *Introduction*, xv, 1: Neusner dateert twee eeuwen later: het eerste kwart van de vijfde eeuw. Zie daarentegen: B.Z. Wacholder, "The Date of the Mekhilta De-Rabbi Ishmael", 117-144. Wacholder is van mening dat de Mekhilta geen compilatie, maar het werk is van een auteur uit de na-talmoedische periode (Ibid., 118-123, 134-141) en een 'bloemlezing' van verklaringen bevat uit de Babylonische Talmoed, Palestijnse Talmoed en de Tosefta (ibid., 138: "Yet, it should be stressed that the existence of a tannaitic school of biblical exegesis is not questioned in this paper. What is questioned is the claim that the Mekhilta of Ishmael and necessarily its variant, that of Simon ben Yohai, are first-hand witnesses of the tannaitic Midrash"). Wacholder ontkent niet dat de inhoud van de Mekhilta mogelijk steunt op verklaringen van Exodus uit de tannaïtische periode. Wat hij betwist is dat de Mekhilta een schriftelijke getuige is uit de tannaïtische periode. N.B.: Voor Wacholders these pleit dat in dezelfde periode in de christelijke traditie een soortgelijke literaire ontwikkeling plaats heeft gehad ten aanzien van de verzameling van canons en penitenties uit de vroeg-christelijke periode (Zie § 5.3.1 hierna).

167 J.Z. Lauterbach, *Mekhilta de Rabbi Ishmael*, vol. I, "The original draft of Mekhilta, most likely had its origin in the school of rabbi Ishmael, or at least was based for the greater part upon some collected teaching of his disciples..."

168 Een identiek vraagstuk vinden we in *Sanhedrin* 27a, 74a, 79ab. Vgl.: *Nazir* 58a; *Baba Kama* 4c, *Kethubot* 33a.

exegetische kwesties aan de orde komen. Maar we openen - zoals gezegd - met het commentaar op de functie van Ex.21: 22vv. Om een indruk te geven van de opbouw van het commentaar geven we eerst de tekst met een vertaling en tenslotte een toelichting bij de desbetreffende passage.

de functie van Ex.21:22-23

Tekst: וכי ינצו אנשים וגו

- 1a למח נאמרה פרשה זו לפי שהוא אומר וכי יזיד איש על רעהו וגו
- b לא שמענו אלא על המתכוין להכות את שונאו והכהו שהוא במיתה אבל המתכוין להכות את שונאו והכה את אהבו לא שמענו
- c תייל וכי ינצו אנשים וגו ואם אסון יהיה וגו
- d בא הכתוב ללמד על המתכוין להכות את שונאו והכה את אהבו שהוא במיתה לכן נאמרה פרשה זו
- e

vertaling: "Wanneer mannen twisten etc." (Ex.21:22^a etc.)

- 1a Waarom wordt deze passage genoemd? Omdat hij (de Schrift) zegt "indien iemand zijn buur aanmatigend nadert, etc." (Ex.21:14)
- b Wij hoorden alleen, dat wie zijn vijand wil doden en ook werkelijk doodt, (deze) zal ter dood worden gebracht (Ex.21:14), maar wie zijn vijand wil doden en doodt zijn vriend van deze hebben we niets gehoord.
- c Daarom komt de Schrift leren: "indien mannen twisten etc. en het is een (dodelijk) ongeval etc." (vv.22-23)
- d De Schrift komt leren (onderwijzen) dat wie zijn vijand wil doden en doodt zijn vriend (deze) zal ter dood worden gebracht
- e daarom wordt deze passage genoemd.

- 2a ראבי אומר אם נתכוין להכות שונאו זה והכה אחר שהוא שונאו פטור המתכוין להכות שונאו והכה אהבו דין הוא שיהא פטור
- 2b אבל בא הכתוב ללמד שחבל אשה לבעל ודמי וילדות¹⁶⁹ לבעל וכל המתחייב מיתה פטור מן התשלומין

¹⁶⁹ Mekhilta, 274, r.17-18 ודמי וילדות Vgl.: L.Z. Lauterbach, o.c., vol.II, 63; J. Neusner, o.c., 152 2A-C. Neusner e.a. lezen hier: 'de dood van de vrucht' of 'miskraam'.

- 2a (Maar) Rabbi (Judah ha-Nasi)¹⁷⁰ zegt:“ indien iemand zich voorbereid om zijn vijand te doden, maar hij doodt een ander en deze is ook zijn vijand dan is hij vrij; wie zijn vijand wil doden en doodt zijn vriend is derhalve zeker vrij.
- b De Schrift komt leren dat compensatie¹⁷¹ voor het leed¹⁷² van de vrouw en de kinderen aan de echtgenoot toebehoort en een ieder die de doodstraf wordt opgelegd is vrijgesteld van het geven van financiële compensatie”.

3a רבי יצחק אומר אף המתכוין להכות והכה פטור
 b עד שיאמר לאיש פלוני אני מכה שנאמר
 c וארב לו וקם עליו והכהו נפש
 d ומה ת"ל וכי ינצו אנשים לפי שהוא אומר
 e ואיש כי יכה כל נפש אדם
 f שומע אני אף בן שמונה כמשמע
 g ת"ל וכי ינצו אנשים מגיד שאינו חייב עד שיהרג
 בן קיימא

- 3a Rabbi Izaak zegt: “zelfs wanneer men zich voorbereidt op een (dood)slag en men doodt, is men vrij,
- b tenzij hij uitdrukkelijk zegt:“die man zal ik doden”.
- c Daar er wordt gezegd:“ wacht op hem en sta tegen hem op en tref hem dodelijk
- d Wat dan is de betekenis van:“ indien mannen vechten...”? Daar er wordt gezegd:
- e “Wie enig mens doodt” (Lev.24:17)
- f Ik zou hieruit kunnen begrijpen ook een ‘achtstemaandskind’
- g daarom staat er “indien mannen met elkaar vechten”, om ons te laten weten dat hij zelfs schuldig is voor [het doden van] een levende vrucht.

Het eerste commentaar opent met de beginwoorden van Ex.21:14:

וְכִי יִזְדּוּ אִישׁ עַל רֵעֵהוּ "wie zijn naaste aanmatigend nadert...". Dit citaat verwijst naar een voorafgaand hoofdstuk, *Nezikin* iv, waar deze tekst is behandeld.

De uitleg van Ex.21:14 komt er in het kort op neer dat Ex.21:14 specifiek is gericht op de opzettelijke doodslag, ter onderscheiding van de onopzettelijk doodslag in vs.13. Opmerkelijk is de aanvulling dat een arts, wiens behandeling resulteert in een fatale

170 Leider van de palestijns-joodse gemeenschap en beschouwd als de compiler van de Mishna. Zie: G.G. Porton, *Understanding Rabbinic Midrash*, xv-xxiv. Vgl.: D. M. Feldman, o.c., 4; B.S. Jackson, o.c., 286. Hij was een tijdgenoot van Tertullianus (eind tweede, begin derde eeuw).

171 J.Z. Lauterbach vertaalt וְכִי יִזְדּוּ met “verlies”. Zie ook *Nezikin* vi (Lauterbach, o.c., vol.II, 54).

172 הבל betekent: ‘pijn van de barende’. Vgl.: Jes.13:8, 26:17; 66:7; Jer. 13:21; 22:23. Zie ook het werkwoord הבל (III), uit: Gesenius, o.c., 210-211.

afloop, ...en een vader die zijn zoon en een leermeester die zijn leerling bestraft zodat deze sterft, schuldig zijn aan moord ook al is de handeling niet opzettelijk.¹⁷³

Terug nu naar de uitleg van vs.22. Het citaat uit vs.14 wordt gevolgd door de vraag waarom deze passage wordt herhaald (in vs.22). Nu volgen er drie verklaringen waarin de functie van Ex.21: 22vv. aan de orde komt in de context van de andere wetten in Ex.21:12vv.

Volgens de eerste verklaring beperkt Ex.21:14 zich tot de veroordeling van de opzettelijke en daadwerkelijk verrichte doodslag van de vijand (1b). Maar deze wet geeft geen aanwijzingen voor de verantwoordelijkheid van de dader in het geval van de onopzettelijke doodslag, de zogenoemde *aberratio ictus*.¹⁷⁴ Ex.21:22-23 moet volgens dit commentaar worden verstaan als een aanvulling op Ex.21:14 en wel in die zin, dat ook de *aberratio ictus* moord is. Dat houdt in dat wie zijn vijand wil doden en in plaats daarvan per toeval een derde of zijn vriend doodt, eveneens schuldig is aan moord¹⁷⁵ (1d).

Nu volgen er twee reacties op dit commentaar. De eerste is van Rabbi (Judah haNasi) (2a-b) en de tweede van Rabbi Izaak¹⁷⁶ (3a-g). Rabbi weerlegt eerst (2a) de strafmaat voor de *aberratio ictus*. Hij is van mening dat de dader in geval van een *aberratio ictus* geen doodstraf kan worden opgelegd. Vervolgens (2b) stelt hij dat Ex.21:22-23 duidelijk wil maken dat alleen de echtgenoot van de vrouw financiële compensatie kan eisen van de dader in geval de vrouw letsel/leed is toegebracht. Indien hem de doodstraf wordt opgelegd, is hij vrijgesteld van het geven van financiële compensatie.¹⁷⁷ Een dader kan dus niet tegelijkertijd een boete en de doodstraf worden opgelegd.

Het commentaar van Rabbi Izaak is opmerkelijk. Hij maakt niet alleen bezwaar tegen de veroordeling van de onopzettelijke doodslag, maar hij is ook van mening dat

173 In *Nezikin* iv wordt gesteld dat Ex.21:14 is gegeven op de Sinai, ter aanvulling van Gen.9:6. De laatste wet maakte - aldus de rabbijnen - geen onderscheid tussen de intentionele en onopzettelijke doodslag. Zie ook *Nezikin* x. Aldaar wordt gezegd dat een kind niet verantwoordelijk gesteld kan worden voor de dood van een volwassene, maar wel omgekeerd: een volwassene is wel verantwoordelijk voor de dood van een kind. Jacksons veronderstelt dat de intentie van de actor in de beoordeling van een handeling een late en van oorsprong on-bijbelse ontwikkeling is en beschouwt Ex.21:13 als een interpolatie aan: B.S. Jackson, o.c., 286-290. Jackson redenering is opmerkelijk. Zelfs wanneer zijn these juist is, dan maakt het onderscheid tussen de opzettelijke en de onopzettelijke handeling na de opname van vs.13 in het *Bondsboek* onderdeel uit van de joodse wetgeving (zie: § 1.2.4 hiervoor). Zie echter voor een kritische beschouwing van Jacksons these: S.E. Loewenstamm, o.c., 356 ev.

174 Onder de '*aberratio ictus*' wordt een situatie verstaan waarin persoon 'A' de intentie heeft om persoon 'B' (de vijand van A) te treffen/doden, maar in plaats van B treft/doodt 'A' per toeval of onopzettelijk persoon 'C'. Vgl.: *Sanhedrin* 27a - 27b. Zie ook § 4.3 hierna.

175 Jackson beroept zich mogelijk op deze passage wanneer hij stelt, dat Ex.21:22vv. betrekking heeft op de *aberratio ictus* (in het algemeen). Zie: § 1.2.3 hiervoor. Vgl.: *Baba Kamma* 41a; 43a; 48b-49a Mishnah: "But if a man while meaning to strike another man incidentally struck a woman [dus: *aberratio ictus*, JtL] who thus miscarried, he would have to pay compensation for the loss of the embryos. How is compensation for embryos fixed. The estimated value before her miscarriage is compared with her value after the miscarriage". Merk op dat dit commentaar aansluit bij de these van Josephus (zie hiervoor), dat Ex.21:22vv. betrekking heeft op een zwangere slavin. Het is immers niet aannemelijk dat de compensatie voor het veroorzaken van een miskraam bij een vrije vrouw werd bepaald door de waarde van de vrouw voor en na de miskraam te bepalen. Zie ook Rashi § 5.2 hierna.

176 Rabbi Izaak behoort tot de vierde generatie van de Tannaim. Hij was een tijdgenoot van Rabbi en wordt beschouwd als een vertolker van de opvattingen van Rabbi Ishmael. Zie: H.L. Strack & G. Stemberger, o.c., 85; G.G. Porton, *Understanding Rabbinic Midrash*, xviii

177 Vgl. *Sanhedrin* 27a

doodslag ingeval van een *aberratio ictus* ongestraft moet blijven. Alleen het opzettelijk doden van de naaste moet als moord worden beschouwd en bestraft.¹⁷⁸ Ten aanzien van de functie van Ex.21:22-23 is Rabbi Izaak van mening dat 'onze' tekst een aanvulling is op Lev.24:17: "Ook wanneer iemand enig mens doodslaat, zal hij zeker ter dood gebracht worden".¹⁷⁹ Rabbi Izaak stelt dat op grond van Lev.24:17 ook het doden van een 'achtstemaandskind' als moord zou kunnen worden beschouwd. Hij is echter van mening dat dit eventuele misverstand wordt voorkomen doordat Ex.21: 22vv. aangeeft, dat de dader alleen schuldig is indien hij (opzettelijk) een levende vrucht doodt.¹⁸⁰

Izaaks verklaring van de *aberratio ictus* en zijn uitleg van de functie van Ex.21: 22vv. hebben consequenties voor de eerder vermelde aanvullingen op Ex.21:12vv. waarin onder meer wordt gesteld dat de arts schuldig is aan moord indien zijn behandeling resulteert in een fatale afloop van de patiënt. Izaaks verklaring van de *aberratio ictus* heeft consequenties voor de omgang met het embryo. In het kader van de rechtvaardiging van de therapeutische embryotomie komen we nog uitvoerig terug op de commentaren van Rabbi en Rabbi Izaak op de *aberratio ictus*.¹⁸¹

achtstemaandskind

Izaaks commentaar vergt enige nadere toelichting met betrekking tot de betekenis en het gebruik van de begrippen: het 'achtstemaandskind' en de 'levende vrucht'.¹⁸² Er was al vanaf de klassieke periode een bewogen discussie gaande omtrent de inhoud van beide begrippen. Die discussie werd vooral gevoed door tegenstellingen in de filosofische opvattingen omtrent het ontwikkelingsproces van de vrucht. Onder filosofen - het is al eerder aangeroerd - heerste vooral groot verschil van mening over het moment waarop de vrucht tot leven komt. Daarbij stonden de rivaliserende opvattingen van Democritus en Aristoteles centraal. De eerste leerde -, zoals gezegd¹⁸³ - dat een kind tot leven komt bij de geboorte. Het ligt dan ook voor de hand dat het 'achtstemaandskind' volgens deze redenering niet leeft.

178 Zijn argument is Deut.19:11-12: Wanneer iemand zijn naaste haat, hem belaagt, zich tegen hem keert en hem dodelijk treft, zodat hij sterft en dan naar een van deze (vrij-JtL)steden vlucht dan zullen de oudsten van zijn stad hem vandaar laten halen en hem aan zijn bloedwreker overleveren, opdat hij sterft".

179 Deze tekst wordt genoemd als argument voor de verklaring van Ex.21:12 in *Nezikin* iv. Onder iedereen (כל נפש), wordt een persoon (נפש אדם) en een levende vrucht (בן של קיימא) verstaan.

180 Een stelling die overigens ook in *Nezikin* iv al wordt verdedigd:

לכ נפש אדם שימנעני אף בן שמונה במשכמו חל מכא אש מגיד שאינו

ד"ה עד שיהרוג בן קיימא "Ieder mens, ik begrijp hieruit ook een achtstemaandskind. Maar de Schrift zegt: "Wie een mens treft", en vertelt ons dat men alleen schuldig is voor (het veroorzaken van een abortus van) een levende vrucht (J.Z. Lauterbach, o.c., 33).

181 De positie van de arts was rond het begin van onze jaartelling actueel, met het oog op de toepassing van therapeutische embryotomie/abortus en het gebruik van 'anticonceptiemiddelen. In § 3.2 en 4.3 gaan we in op deze kwesties.

182 een 'achtstemaandskind' בן שמונה במשכמו (ben sh^emonà b^emishmà). De 'levende vrucht' בן קיימא (ben qimà) Het woord בן קיימא betekent 'existence' (bestaan). קיים heeft onder meer de betekenis 'alive' (levend). Zie: M. Sokoloff, *A Dictionary of Jewish Palestinian Aramaic of Byzantine Period*, Jerusalem (1990), 490.

183 Zie § 2.2.1.1 hiervoor

Onder artsen-filosofen die de leer van Aristoteles volgden, bestond er geen twijfel over het feit dat de vrucht leeft voordat hij wordt geboren. Niettemin hadden zij hun eigen problemen met het begrip 'achtstemaandskind'. Hoewel onder artsen vrij algemeen werd aangenomen dat de vrucht leeft vanaf de veertigste of tachtigste dag na conceptie, waren zij zich ervan bewust dat niet elke levende vrucht levenskansen heeft. Niettemin is de opvatting van antieke Griekse geneesheren merkwaardig dat men een vrucht van zeven maanden aanzienlijk meer levenskansen toedichtte dan de vrucht van acht maanden. Sterker nog: men was van mening dat het 'achtstemaandskind' - dat is het kind dat na acht maanden zwangerschap werd geboren - geen of weinig levenskansen had.¹⁸⁴ Aristoteles had deze opvatting weliswaar ontzenuwd, maar de twijfels over de levensvatbaarheid van het achtstemaandskind bleven bestaan en de opvatting dat het achtstemaandskind geen levenskansen heeft, werd zelfs tot een soort volksgeloof.¹⁸⁵

Hoe het ook zij: in het abortusdebat in de eerste eeuwen van onze jaartelling staat het begrip 'achtstemaandskind' tegenover het begrip 'levende vrucht'.¹⁸⁶ Dat het vernietigen van de 'levende vrucht' wel als moord werd beschouwd en het vernietigen van een 'achtstemaandskind' niet, doet vermoeden dat met het begrip 'achtstemaands-kind' de levenloze werd aangeduid. De gedachte heerste namelijk dat wat niet leeft, niet kan worden gedood. Conclusie: het veroorzaken van een abortus van een 'achtstemaandskind' is geen moord, ongeacht de intentie van de dader.

Maar de vraag is nu of met de term 'achtstemaandskind' ook in de eerste eeuwen van de gebruikelijke jaartelling nog de vrucht van acht maanden werd aangeduid. De uitzondering die Rabbi Izaak maakt met betrekking tot de veroordeling van een abortus van het 'achtstemaandskind' is immers hoe dan ook opmerkelijk.

Voor meer duidelijkheid over de joodse visie op het ontwikkelingsproces van de vrucht is een passage uit het werk van M. Stol instructief. Hij schrijft ten aanzien van de vrucht het volgende: "...in de nabijbelse rabbijnse geschriften wordt het jaar ingedeeld in vier cycli van elk drie maanden... Natuurlijk gaat het in de zwangerschap niet om de volle vier maar om drie jaargetijden, dus negen maanden. De rabbijnen hebben daarover nagedacht en menen, dat na elke cyclus van drie maanden een nieuwe fase in de wording van het ongebooren kind intreedt. Belangrijk is het tijdstip waarop de tweede fase is voltooid: het kind heeft zes maanden volbracht en wordt

184 Hippocrates maakt melding van de moeilijkheden omtrent de levenskansen van het achtstemaandskind. Deze worden bevestigd door o.a. Galenus, uit: M. Stol, o.c., 44. Vgl.: B.H. Stricker, *De geboorte van Horus* III, 1975, 247, 283

185 Aristoteles, *Historia Animalium*, VII.4.33: Aristoteles maakt melding van de geboorte van 'achtstemaandkinderen' in Egypte, die levensvatbaar bleken, zelfs wanneer zij gehandicapt waren. Zie ook: H.J. Waszink, o.c., 423, 428-429. Waszink merkt op dat er twee stromingen waren. De eerste stelde in navolging van Pythagoras en Hippocrates dat een achtstemaandskind niet kan leven. Anderen volgden Aristoteles in de ontkenning van dit volksgeloof.

186 בן של קיימא wordt veelal vertaald met 'levensvatbare vrucht'. Zie: Lauterbach (a.l.); M. Stol, o.c., 44.

‘zevendemaandskind’. Dat betekent volgens de Grieken, Romeinen en Joden, dat het levensvatbaar is geworden”.¹⁸⁷

Het betoog van Stol behoeft echter enige aanvulling. Een vrucht van zes maanden is niet levensvatbaar, maar leeft.¹⁸⁸ Niettemin is Stols constatering dat men in de joodse traditie rekende in ‘jaargetijden’, תְּקופֹת (*teqûfôt*), perioden van drie maanden van belang.¹⁸⁹ De afloop van de tweede periode van drie maanden was namelijk een spannend moment, omdat veel zwangere vrouwen rond die periode van zes maanden *beweging* waarnemen. Deze waarneming was het bewijs van leven en werd volgens de aristotelische filosofie ook uitgelegd als het eerste teken van leven van de vrucht.¹⁹⁰ De aandacht, waar het de morele beoordeling betreft, concentreert zich echter op de afloop van de eerste cyclus van drie maanden.¹⁹¹ Men was namelijk van mening dat de vrucht afhankelijk van het geslacht na 40 of 80 (90) dagen is ‘gevormd’ en vanaf dat moment leeft.¹⁹²

187 Vgl.: M. Stol, o.c., 7, 45.

188 Vgl.: *Numeri Rabba* 4:3. In *Nidda* 38b; *Yevamoth* 4:5d wordt gezegd dat de vrucht levensvatbaar is na zes en een halve maand (J.Preuss, o.c., 393). De twijfel over de levensvatbaarheid was echter groot. Vgl.: *Nidda* 44b. Deze passage duidt op een vroeggeboorte. Er wordt gesproken over een ‘twijfelachtige levensvatbaarheid’ Pas wanneer het voortijdig geboren kind 30 dagen na de geboorte nog leeft, wordt het als persoon aangemerkt.

189 Zie: 1 Sam.1: 20

190 Zie: *De Anima*, 25.2-5. Zie § 3.3.1 hierna. Verder delen wij niet de conclusie van Stol, dat Luk.1:22-42 een argument is voor zijn stelling dat een vrucht vanaf zes maanden als levensvatbaar werd opgevat. Uit deze passage en het vervolg (Luk.1:42vv.) wordt naar onze mening duidelijk dat Elizabeth de beweging van haar zesdemaandsvrucht verstaat als een teken van leven. Vgl.: *Nidda* 17a

191 Vgl.: Gen.38:24: “ En na drie maanden berichtte men Juda:” Tamar uw schoondochter ... is zwanger”; Zie ook: *Tosefta* VI: 6: “[Rabbi] Ishmael, de zoon van Jochanan, zei: “ Ik hoorde in de wijngaard te Jabne, dat geen vrouw gehuwd mag worden of verloofd voor de afloop van drie maanden”. Vgl.: *Yevamoth* 69b; *Niddah* 15b; 30a-b;

192 Illustratief voor de visie op de ontwikkeling van de vrucht is de opvatting van Hippocrates. Na de zesde dag wordt de vrucht niet langer met “zaad” (gunè) aangeduid, maar met “kiem” (kùèma). Daar het zich met bloed heeft gevuld. Het hart, de hersenen en de lever zijn op dat moment nog niet te onderscheiden, maar wel een gestolde substantie van enige afmeting. Hippocrates vergeleek de vrucht op de zesde dag na de bevruchting met een rauw ei, waarvan de schaal is afgepeld. “Binnen het vlies bemerkte men witte, dikke vezels omsloten door dikke rode vloeistof. Rondom het vlies, aan de buitenzijde, rode bloeddruppels en in het midden van het vlies een kleine uitstulping, die naar het mij toeleek, de navel was, waardoor de eerste inademing en uitademing plaats vonden. Van hier strekte zich het vlies uit, dat de vrucht geheel omsloot”, Hippocrates, *De Natura Puer.*, 13. Vgl.: Galenus, *De Semin.*, I 4; idem, *De Foet. Form.*, 1; *Nidda* III, 3; *Nidda* 24b, 25a. Het afstoten voor de zevende dag werd niet als miskraam beschouwd, omdat na zeven dagen pas duidelijk is dat er een conceptie heeft plaatsgevonden, aldus Hippocrates, *De Muscul.*, 19. Aristoteles volgde de lijn van Hippocrates: “Blijft het zeven dagen in, dan is duidelijk, dat ontvangen is. Want in deze dagen treden de dusgenaamde stollingen op, uit: Aristoteles, *Historia Animalum*, 583ab. Vgl.: Soranus, *Gynaec.*, II 47; Galenus, *Opera*, vol. XVII A, ed.: Kühn, p.445. In de bijbel wordt de conceptie vergeleken met het stremmen van melk. Job 10:10: “Hebt U mij niet als melk uitgegoten, en mij als kaas laten stremmen”. Varro schrijft: “Wanneer het verwekkende zaad in de baarmoeder van de vrouw is gebracht, trekt het in de eerste zeven dagen samen, stolt en wordt geschikt tot het aannemen van een gestalte. Daarop worden in de vierde week (27> dagen) het lid, dat later de roede zal zijn, het hoofd en de graat in de rug gevormd”, uit: Varro, apud Gell., *Noct. Att.*, III 10, 7. Diocles, een andere Griekse geneesheer, stelt, dat na omstreeks achttien dagen de functie van het hart valt waar te nemen en na 27 dagen hoofd en ruggegraat zijn te onderscheiden, uit: Diocles, *Caryst.*, ed.: Wellmann, fr.175. Pythagoras spreekt evenals Hippocrates eveneens over een stollingsproces, uit: Pythagoras, *FVS.* fr.58B, 1a (29)). Na verloop van veertig dagen is volgens Pythagoras de vrucht gevormd (Pythagoras, *FVS.* fr.58b, 1a. (29). Met die opvatting staat hij verre van alleen. Ook Hippocrates achtte het mogelijk dat een embryo met 40 dagen is gevormd. Maar hij was van mening dat de ontwikkeling per embryo kon verschillen. Hij sloot dan ook een aanzienlijk tragere ontwikkeling niet uit (Hippocrates, *De Semptim.*, Part.4). Anonymus verklaart: “Op de veertigste dag is het (embryo) naar zijn aspect volkomen en geheel gevormd; hij is - om het zo te zeggen - een volgroeid mens”, Anonymus apud Lyd., *De Mensib.*, IV 16. Vgl.: Philo, *De Vita Moses* II, 84: “ Het getal veertig, het meest verwekkende, waarin naar men zegt, de mens wordt gevormd in het atelier van de Natuur, vertaling uit: B.H. Stricker, o.c., 254; *Niddah* 38b:” Men zei tot rabbi Ishmael: “ Het geschiedde dat men slavinnen van Cleopatra, de koningin van Alexandrie, die door de regering ter dood waren veroordeeld, opensneed en ontdekte, dat de mannelijke vrucht evenals de vrouwelijke in een en veertig dagen voltooid is”, vert. uit: Ibid, 255; *Menachim* 99b: Rabbi Jochanan en rabbi Eleazer:” na veertig dagen werd de wet verleend en een זכר wordt in veertig dagen gevormd”; *Bikkurim* 21b:” Rabbi Hisda verkondigde: Men heeft gezegd, dat de vorming van het embryo in veertig dagen is”. Zie verder: *Niddah* 30b ev.: “Men zei tot R. Ishmael:... dat de vrucht voltooid is” ... Even verder laat Ishmael optekenen, dat de mannelijke vrucht op de 40^e en de vrouwelijke op de 80^e voltooid is. Hierbij zij aangemerkt, dat de visie van deze joodse leermeesters nauwelijks afweek van de opvattingen van de Griekse geleerden uit de (laat-) antieke periode. Veel Griekse geleerden waren van mening dat de

Verdere duidelijkheid over deze kwestie krijgen we in een ander commentaar op 'onze' tekst. Rabbi Izaaks tijdgenoot Tertullianus stelt in zijn tractaat over de ziel dat de 'gevormde' vrucht blijkens de wet van Mozes als een persoon beschouwd moet worden. We mogen aannemen dat Tertullianus - evenals de Tannaim - zich er van bewust was dat met de 'gevormde' vrucht het embryo vanaf ca 40 dagen na de conceptie werd aangegeven.¹⁹³ Het is dan ook waarschijnlijk dat hij aan het begrip 'achtstemaandskind' geen morele consequenties verbindt met betrekking tot de morele status van de foetus wanneer hij even verder stelt dat een 'achtstemaandskind' minder levenskansen heeft dan een zevendemaandskind.¹⁹⁴

Keren we nu terug naar de verklaring van Rabbi Izaak dan is het aannemelijk dat zijn gebruik van het begrip 'levende vrucht' duidt op 'een (gevormde) vrucht die leeft', of met de woorden van Philo: de uitgeïkoniseerde vrucht. Dat houdt in dat het begrip 'levende vrucht' samenhangt met de idee van de 'gevormde' en de levende vrucht vanaf ca. drie maanden. Het is evenwel goed denkbaar dat in de praktijk de ervaringen van artsen en zwangere vrouwen de doorslag gaven en met het begrip 'levende vrucht' de vrucht van ca. zes maanden na de conceptie werd aangeduid.¹⁹⁵ De toepassing van het begrip 'achtstemaandskind' moeten we in deze context dan ook niet (meer) letterlijk opvatten.¹⁹⁶ Het begrip 'achtstemaandskind' staat in het betoog van Rabbi Izaak tegenover de 'levende vrucht'. Dat wil zeggen dat Rabbi Izaak met het begrip 'achtstemaandskind' vermoedelijk de 'ongevormde' vrucht of de 'niet levensvatbare vrucht' op het oog heeft.

Interpoleren we deze uitkomst vervolgens in Rabbi Izaaks commentaar op de functie van Ex.21: 22vv. dan houdt dat in dat het veroorzaken van een miskraam van een 'achtstemaandskind' niet als moord kan worden aangemerkt omdat deze vrucht geen levenskansen wordt ontnomen. Alleen het opzettelijk doden van een vrucht waarvan men mag aannemen dat hij leeft (of levenskansen heeft), is als moord te beschouwen.¹⁹⁷ Het commentaar van Rabbi Izaak veronderstelt dus dat het opzettelijk doden van de levende vrucht op grond van Ex.21:14 en Lev.24:17 moord

mannelijke vrucht zich aanzienlijk sneller ontwikkelt dan de vrouwelijke (zie onder meer: Empoclidides, FVS, fr.31 A, 83; Anonymus, apud Lyd., De Mensib., IV 26; Diocles, Caryst., fr.176, (Wellmann).

193 J. Preuss, o.c., 388ev.

194 Ibid., 37. 4: "Sed et cum septimo mense nativitas plena est facilius quam octavo" (maar een geboorte na zeven maanden is veel eenvoudiger dan na acht maanden). Vgl.: Soranos en Muscio: "difficile est aliquos evadere qui octavo mense nascuntur". In navolging van Aristoteles (noot 184 hiervoor) weerleggen Diocles en Plinius deze opvatting, uit: J.H. Waszink, o.c., 428-429.

195 Vgl.: *Yevamot* 69b.

196 J.Z. Lauterbach, o.c., vol.II, 63; J. Neusner, o.c., 153 (3E) "...even if he kills a child born after eight months of pregnancy". Dat weinigen nog geloofden dat een achtstemaandskind niet leeft wordt duidelijk in: *Yebamoth* 5: 3-4; *Numeri Rabbah* 4:3; *Genesis Rabbah* 14:2; 20:6. Vgl.: Philo, *Opificio Mundi*, 24, 124. J. Preuss, *Biblisches-Talmudische Medizin, Beiträge zur Geschichte der Heilkunde und der Kultur überhaupt*, Berlin, 1911/ England, 1969, 393: "People were not ready to give up what everyone believed in. Therefore, it was assumed that there are two types of "creatures" in the modern sense, one of nine months' duration, and one of seven months' duration. If an infant is created as a seven-months' creation, it is fully developed after seven months, and if it is not born until the eighth month, it naturally remains alive. Kortom: alle "achtstemaandskinderen", die wel levensvatbaar bleken, waren geschapen als "zevende-maandskinderen".

197 Zie de verklaringen van Philo en Josephus hiervoor. Vgl.: B.H. Stricker, o.c., 255.

is. De wet in Ex.21: 22vv. is vervolgens gegeven om te verhinderen dat iemand wordt beschuldigd van moord voor het veroorzaken van een abortus van een levenloze (of: niet levensvatbare) vrucht.

de casus

Het commentaar op de casus is - wat betreft de opbouw - identiek aan de voorafgaande passage. Het commentaar is verdeeld over drie versdelen: de aanhef “indien mannen twisten” (vs.22^a), de handeling “en zij treffen een zwangere vrouw” (vs.22^b) en tenslotte het gevolg “en haar kinderen worden geboren” (vs.22^c).

In het commentaar op de aanhef is de vraag aan de orde of de wettekst ook van toepassing is op vrouwen (die slaags raken etc.). Het antwoord komt er op neer dat er geen onderscheid is tussen mannen en vrouwen.¹⁹⁸

Het commentaar op de handeling (vs.22^b) staat in het teken van de verantwoordelijkheid van de dader. Er wordt gesteld dat iemand alleen verantwoordelijk is voor de geboorte van haar kinderen wanneer hij de zwangere vrouw op de buik heeft geslagen.¹⁹⁹ Dit commentaar roept Philo's verklaring in *Spec Leg.*²⁰⁰ in herinnering waar het slaan op de buik van een zwangere vrouw, met een miskraam als gevolg, eveneens als een laakbare handeling wordt veroordeeld.²⁰¹ Een tweede commentaar op deze passage betreft de kwestie van de compensatie waarvan Rabbi al melding maakt in zijn commentaar op de functie van deze tekst: alleen de biologische vader komt in aanmerking voor compensatie.²⁰² Tenslotte wordt bij het gevolg (vs.22^c) vermeld dat de verordening in Ex.21: 22vv. ook van toepassing is op ‘haar kind’ (enkelvoud)²⁰³. Deze verklaring toont dat deze passage is verstaan als “en haar kinderen worden geboren”²⁰⁴ en niet (noodzakelijk) als ‘en zij krijgt een miskraam’²⁰⁵.

198 אומר אין לי אלא אנשים נשים מניין היה “Ik weet nu alleen van mannen. Hoe is het met vrouwen?” Zie ook de vragen bij de aanhef van Ex.21: (12), 18, 20 in *Mekhilta*, Nezikin IV; VI; VII. Aldaar wordt gesteld, dat alle wetten in de Torah, die betrekking hebben op lichamelijk letsel niet expliciet zijn op dit punt, maar dat vrouwen moeten worden behandeld als mannen op grond van Num.5:6: “Spreek tot de Israëlieten: Wanneer iemand man of vrouw, een of andere zonde doet ...”. Rabbi Jonathan zegt: נאמר בעל חבור ישלם וגו', “Er is geen noodzaak voor dit schriftbewijs. Er is gezegd: De eigenaar van de put zal het vergoeden (Ex.21:34)”.

199 ומה ת"ל הרה אלא אם הכה על ראשה או על אחד מאיבריה שומע
אני יהא חייב ת"ל הרה מגיד שאינו חייב עד שיכנה במקום עובריה
Stel: iemand slaat haar op haar hoofd of op een andere plaats op het lichaam dan zou ik kunnen denken dat hij eveneens schuldig is. Daarom staat er “zwanger” om ons duidelijk te maken dat hij alleen schuldig is indien hij haar treft op de plaats van de zwangerschap”. Vgl.: *Sanhedrin* 79a: “Want er staat geschreven: “Indien mannen vechten en een zwangere vrouw treffen”. Waarop Rabbi Eleazer opmerkte: “Het vers verwijst naar de opzettelijke doodslag”. Vgl.: *Kethuboth* 34b-35a: “Maar toen Rabin kwam, zei hij: Wie onopzettelijk een daad verrichtte, maar had hij opzettelijk gehandeld dan zou hij worden bestraft met de doodstraf”, Zie ook: *Arakhin* 6a; *Sanhedrin* 27ab, 74a. Vgl.: *Eshkol Hakpher*, Alphabet 270 (p.103b), 275 (p.104b), uit: I. Jakobovits, o.c., 375 noot 99. § 4.3.1 hierna.

200 Zie: § 2.2.1 hiervoor.

201 Zie: § 4.3.1 hierna

202 בעל הדריון ‘de vader van de conceptie’

203 מיעוט וילדות שנים ומניין אפילו אחד תאצל הרה מכל מקום “De uitdrukking “haar kinderen” is minimaal twee. En hoe is het in geval van één. Daarom staat er “zwanger”, dus in alle gevallen”.

204 Zie: de tekst in de LXX en de verklaringen van Philo hiervoor.

205 Vgl.: de discussie omtrent deze passage in § 1.2.3 & 1.2.4 hiervoor.

1^e alternatief

Met het commentaar op het eerste alternatief naderen we het hart van de verklaring van Ex.21: 22vv. In dit deel van de wettekst zijn de inmiddels bekende vragen aan de orde: wat is de betekenis van het woord אסון; en op wie heeft het eerste alternatief betrekking: op de vrouw, op haar kinderen of op de vrouw en haar kinderen. De antwoorden op deze vragen zijn van beslissende betekenis voor het verstaan van de gehele wettekst. Reden genoeg om even stil te staan bij dit commentaar.

tekst: ולא יהיה אסון (v.22^d)

באשה ענוש יענש בוולדות	1a
אתה אומר לא יהיה אסון באשה ענוש יענש בוולדות	
	b
או אציר אלא לא יהיה אסון בוולדות ענוש יענש באשה	c
ת"ל ואם אסון יהיה ונתת נפש תחת נפש	d
הא מה ת"ל לא יהיה אסון באשה ענוש יענש בוולדות	e
או לא יהיה אסון לא באשה ולא בוולדות	f
אם אמרת כן אף הוא צריך ליתן שכר דמי חיה הא מה	g
ת"ל לא יהיה אסון באשה ענוש יענש בוולדות	h

vertaling: “en het is geen (dodelijk) letsel” (v.22^d)

- 1a voor de vrouw; “hij zal zeker beboet worden” (v.22^e) voor de kinderen.
- b U zegt “het is geen (dodelijk) letsel” verwijst naar de vrouw en “hij zal zeker beboet worden” naar de kinderen.
- c Maar misschien is het niet zo, en verwijst “het is geen (dodelijk) letsel” naar de kinderen en “hij zal zeker beboet worden” (verwijst) naar de vrouw.
- d Maar er staat geschreven “Indien het een dodelijk ongeval is, zult u geven leven voor leven” (v.23).
- e Daarom staat er geschreven “en het is geen (dodelijk) letsel” voor de vrouw en “hij zal zeker beboet worden” voor de kinderen.
- f Maar kan het niet betekenen: geen dodelijk letsel voor de vrouw noch voor de kinderen?
- g Indien u dit zegt dan zal hij zelfs moeten betalen voor de vroedvrouw.
- h Daarom wordt er gezegd “en het is geen (dodelijk) letsel” voor de vrouw en “hij zal zeker beboet worden” voor de kinderen.

Met betrekking tot de vraag naar de betekenis van het Hebreeuwse woord אסון lopen we even vooruit op een commentaar op het tweede alternatief. Aldaar wordt vermeld

dat אסין slechts 'dood' betekent.²⁰⁶ Het eerste alternatief opent - volgens deze verklaring - met: 'en het is geen dood' (vs.22^d), hetgeen vermoedelijk zo is verstaan dat de in de casus omschreven gebeurtenis geen fatale gevolgen heeft.

Keren we vervolgens terug naar de commentaren op dat eerste alternatief dan rijst de vraag: op wie is dit versdeel van toepassing: op de vrouw, op haar kinderen, of de vrouw en haar kinderen? Uit de verschillende opties die in het commentaar worden geboden, blijkt dat de Tannaim er zich van bewust waren dat de tekst dienaangaande meerdere mogelijkheden openlaat.

De hoofdgedachte is niettemin dat de passage 'er is geen dodelijk letsel' verwijst naar de vrouw. Het eerste commentaar (1a) is dan ook even kort als bondig: "[geen dood jtl] voor de vrouw", met de toelichting dat het volgende tekstdeel "en hij zal zeker gestraft worden" betrekking heeft op het veroorzaken van de geboorte van haar kinderen. Het eerste alternatief wordt algemeen zo verstaan dat er zijn geen fatale gevolgen voor de vrouw en de financiële compensatie is bestemd voor de dood van de kinderen. Het tweede alternatief heeft volgens deze redenering betrekking op de dood van de vrouw, waarvoor de doodstraf (1e).

Deze uitleg van 'onze' tekst komt overeen met het hiervoor geschetste commentaar van Josephus en wordt beschouwd als de oorspronkelijke joodse verklaring van 'onze' tekst.²⁰⁷

In het tweede commentaar (1b-c) wordt de mogelijkheid geopperd of het eerste alternatief niet zou kunnen verwijzen naar 'haar kinderen' en de boete bestemd zou kunnen zijn voor de vrouw. Achter deze redenering schuilt de opvatting dat de dader een vroeggeboorte heeft veroorzaakt; de boete zou in dat geval bestemd zijn voor het veroorzaken van letsel/leed dat de vrouw is toegebracht²⁰⁸.

In het derde commentaar (1g) wordt de mogelijkheid geopperd dat de dader een boete moet betalen ook indien er geen letsel is voor de vrouw of de vrucht. De dader wordt dus aansprakelijk gesteld voor het veroorzaken van de geboorte. De terechte conclusie is vervolgens (1g) dat de boete in dat geval als compensatie voor de kosten van een vroedvrouw moet worden beschouwd²⁰⁹.

206 Ibid., 276, r.13 אסין אלא מיתה אסין. אסין betekent enkel 'dood'. Deze verklaring wordt gevolgd door de opmerking, dat er geen zekerheid is over de betekenis van dit woord, maar wel een aanwijzing in Gen.42:38.

207 Ant. Jud. § 2.3.2 hiervoor. Vgl.: Targum Onkolos bij Exodus 21:22-23. Zie ook: D.M. Feldman, o.c., 254-259. en § 1.2.2 hiervoor I.Jakobovits, Jewish Medical Ethics, 179 ev.: Idem, "The Status of the Embryo", 60 ev.; S.E. Loewenstamm, o.c., 355 ev.; F. Rosner, o.c., 136 ev.

208 Deze variant roept Jacksons these voor het Urgesetz in herinnering, zie: § 1.2.4 hiervoor

209 J.Z. Lauterbach, a.l. vertaalt met "echtgenoot". S.E. Loewenstamm, o.c., 352 noot 4. Loewenstamm is van mening dat deze verklaring inhoudt dat de vader de kosten voor de vroedvrouw zou moeten vergoeden "...aan de man die de vrouw sloeg". Deze toevoeging is zonder twijfel 'ludiek' te noemen. Maar wij vermoeden dat de Mekhilta een logische redenering volgt. Indien er geen letsel is voor beiden (vrouw en kind) dan moet de dader betalen voor de diensten van de vroedvrouw. De passage luidt: כן אפי' דלא צריך ליהן שכר דמי' חיה הא מה תלמוד לומר לא יהיה אסין באשה עניש יענש בורדורה:

Ik ben van mening dat דלא "hij" verwijst naar de dader en niet naar de 'echtgenoot'. Wanneer de echtgenoot wordt genoemd in de Mekhilta, wordt hij vrijwel steeds aangeduid met בעל 'heer'/'eigenaar'. In de onderhavige passage wordt de echtgenoot niet genoemd. Meer nog: "hij" verwijst naar het antecedent in: עניש יענש "hij zal zeker gestraft worden" in het voorafgaande.

tekst: עוֹשֵׁי יַעֲנֹשׁ (v.22^e)

מִמּוֹן	1a
אִתָּהּ אֹמֵר מִמּוֹן אוֹ אֵינִי אֵלֶּה מִיָּתֶה	b
הֲרִי אִתָּהּ דִּן נֶאֱמַר כֹּאן עֹנֵשׁ וְנֶאֱמַר לַהֲלִין וְעֹנֵשׁ	c
אִתָּהּ מִתְּ לַהֲלִין מִמּוֹן אִף כֹּאן מִמּוֹן	d

vertaling:hij zal zeker gestraft worden (v.22^e)

- a Met een geldboete
- b U zegt met een geldboete maar misschien is het niet zo, maar betekent het met de doodstraf.
- c U moet de redenering volgen: hier wordt gezegd beboet worden en daar wordt gezegd zij zullen beboet worden (Deut.22:19).
- d Evenals het daar met een geldboete betekent, is het ook hier een geldboete.

Het commentaar op de strafmaat verwijst naar Deut.22:19.²¹⁰ Uit deze tekst blijkt dat de strafmaat moet worden verstaan als het *opleggen van een geldboete*.²¹¹ Deze methode van verklaring waarbij de betekenis van een woord of versdeel wordt ontleend aan het gebruik en de betekenis elders, wordt aangeduid als de *gezerah sewah*.²¹² Dit commentaar is echter vooral vermeldenswaardig omdat het een opmerkelijk overeenkomst heeft met Rabbi's commentaar op de strafmaat 'leven voor leven' in het tweede alternatief.

2^e alternatief

Het commentaar op de protasis van het tweede alternatief is in het voorafgaande reeds deels behandeld bij de toelichting op het eerste alternatief. Wat ons rest is de vermelding dat de betekenis van אִסּוֹן evenals de financiële compensatie in het voorafgaande versdeel op grond van de *gezerah sewah* is ontleend aan Gen.42:38.²¹³

Meer aandacht vergt het commentaar op de apodosis.

210 Deut.21:19: וְעָנִשׁ אֹתוֹ מֵאֵת קֶסֶף "en zij zullen hem een boete van 100 zilverstukken opleggen".

211 הֲרִי אִתָּהּ דִּן נֶאֱמַר כֹּאן עֹנֵשׁ וְנֶאֱמַר לַהֲלִין וְעֹנֵשׁ אִתָּהּ מִתְּ לַהֲלִין מִמּוֹן, "U moet de redenering volgen: hier wordt gezegd beboet worden en daar wordt gezegd zij zullen beboet worden. Evenals het daar met een geldboete betekent, is het ook hier een geldboete".

212 Vgl.: *Nezikin* vii voor de toepassing van deze methode. Zie ook: J.Z. Lauterbach, o.c., 60; Sh.M. Paul, o.c., 108

213 In deze tekst uit het Jozefverhaal is Jakob aan het woord. Hij maakt zijn zoons deelgenoot van zijn zorg over het vertrek van Benjamin naar Egypte: "Mijn zoon [Benjamin] gaat niet met u mee, want zijn broer [Jozef] is dood en hij is alleen overgebleven; treft hem אִסּוֹן onderweg, dan zult U mijn grijze haar met verdriet in het dodenrijk doen neerdalen". Uit het relaas van Jakob wordt duidelijk dat hij doelt op een gebeurtenis, waardoor hij ook Benjamin nooit meer zal terugzien.

tekst: ונתת נפש תחת נפש (v.23^b)

נפש תחת נפש הוא משלם	1a
ואינו משלם ממון תחת נפש	1b
דבר אחר	2a
ונתת נפש וגוי	2b
נפש הוא משלם ואינו משלם נפש וממון תחת נפש	2c
רבי אומר ונתת נפש תחת נפש ממון	3a
אתה אומר ממון או אינו אלא מיתה	3b
הרי אתה דן נאמר כאן השתה ונאמר להלן השתה	3c
מה השתה האומר להלן ממון אף כאן ממון	3d

vertaling: U zult geven leven voor leven (v.23^b)

- 1a Met leven voor leven moet hij betalen.
- 1b en hij zal niet met geld voor een leven betalen
- 2a een andere verklaring
- 2b “U zult geven leven etc.” (v.23^b)
- 2c Met een leven zal hij betalen. En hij zal niet betalen met een leven en geld voor een leven.
- 3a Rabbi zegt: “U zult geven een leven voor een leven”. Dat is geld.
- 3b U zegt: “Met geld”, maar misschien is dat niet zo, en is het de doodstraf.
- 3c Behalve als u zo redeneert: “Hier wordt gezegd “wordt opgelegd” en daar wordt gezegd “wordt opgelegd” (Ex.21:30)
- 3d Evenals ‘opgelegd wordt’ daar (vs.30) geld (financiële compensatie) veronderstelt, betekent het hier eveneens geld

De eerste verklaring maakt duidelijk dat de term ‘leven voor leven’ letterlijk wordt opgevat en is verstaan als een synoniem voor de doodstraf²¹⁴. De dader kan zijn straf niet afkopen in de vorm van een financiële compensatie. [Deze verklaring wijst wellicht terug op een commentaar in *Nezikin* vi, waar wordt gesteld dat voor het (opzettelijk) doden van een persoon compensatie is uitgesloten en de doodstraf moet gelden.²¹⁵]

De tweede verklaring (2^{a-b}) duidt op een al eerder genoemde regel dat een dader niet tegelijkertijd kan worden gestraft met een boete en de doodstraf.

214 *Mekhilta*, 276, r.15: נפש הוא משלם ואינו משלם נפש וממון תחת נפש. Deze regel gaat terug op Num.35:31-34 en Gen 9:6 Vgl.: Tertullianus, *De Anima* 37.2. Let wel: Tertullianus spreekt over de *lex tallionis*. Hij doelt hiermee op een letterlijke interpretatie van de term leven voor leven. *Arakin* 6a; *Mekhilta Simhon ben Yochai*, a.l.; uit: S.E. Loewenstamm, o.c., 359; Philo, *De Spec. Leg. III*, 150.

215 Een nadere toelichting op de strafmaat ‘leven voor leven’ treffen we ook aan in het commentaar op de *lex talionis* ‘oog om oog’ in vs.24. Aldaar is een verklaring van Rabbi Ishmael opgetekent. Hij zegt dat wie een dier doodt moet het vergoeden en wie (opzettelijk) een mens doodt moet de doodstraf ontvangen. Dit commentaar bevestigt de stelling van B.S. Jackson, dat er een onderscheid werd gemaakt tussen de doodstraf (vs.23) en de wet van vergelding (vss.24-25). Zie ook: *Nezikin vii* (slot) en J.Z. Lauterbach, o.c., 67-68.

Opmerkelijk is tenslotte de verklaring van Rabbi (3a) dat de strafmaat 'leven voor leven' staat voor financiële compensatie. In de toelichting wordt vervolgens verwezen naar Ex.21:30²¹⁶ met het motief dat de uitdrukking "opgelegd wordt..." in beide teksten voorkomt. De verklaring is dus gebaseerd op de *gezerah sewah*. In vs.23 wordt echter niet gezegd dat de dader de strafmaat leven voor leven *wordt opgelegd*, maar u zult *geven* 'leven voor leven'. Men zou hieruit kunnen afleiden dat de *gezerah sewah* niet geheel correct is toegepast.²¹⁷ De vraag is niet alleen of een dergelijke onzorgvuldigheid in de toepassing van een exegetische methode aannemelijk is, maar ook of Rabbi's uitleg van de strafmaat 'leven voor leven', met 'financiële compensatie' niet in tegenspraak is met zijn eerdere commentaar op de functie van deze wettekst waarin hij stelt dat Ex.21: 22vv. duidelijk wil maken dat wie de doodstraf krijgt opgelegd, is gevrijwaard van het betalen van financiële compensatie. Immers zoals Rabbi's uitleg van de aanspraken nu voor ons ligt, is er in Ex.21:22-23 in het geheel geen sprake van een doodstraf maar gaat het in beide verzen om een financiële compensatie. De stelling dat in geen van de beide alternatieven van Ex.21:22-23 de doodstraf wordt geëist, sluit de opvatting uit dat deze wettekst duidelijk wil maken dat wie de doodstraf krijgt opgelegd, is gevrijwaard van het betalen van financiële compensatie. Kortom: Rabbi's verklaringen van de functie van Ex.21: 22vv. en zijn uitleg van de strafmaat 'leven voor leven' - zoals ze nu voor ons liggen - sluiten elkaar uit.

Wij vermoeden dat deze inconsistentie kan worden opgelost vanuit de veronderstelling dat de compiler van de Mekhilta de toelichting van Rabbi op de strafmaat in het eerste alternatief in vs.22 heeft geplaatst bij het tweede in vs.23. Aldaar wordt immers de kwestie van de compensatie aan de orde gesteld. Vanaf "dat is geld" (3^a) is het commentaar op de strafmaat 'leven voor leven' namelijk gelijk aan de toelichting bij de strafmaat in het eerste alternatief. Anders gezegd: "hier" in (3^c) verwijst niet naar 'leven voor leven' in vs.23, maar naar 'hem zal ... opgelegd worden' in vs.22. We mogen dus aannemen dat de strafmaat 'leven voor leven' unaniem is verstaan als een term voor de doodstraf

samenvattend

Op de vraag hoe 'onze' tekst is verstaan in de vroegjoodse traditie is geen eensluidend antwoord mogelijk. Alleen al uit de commentaren op de functie van Ex.21: 22vv. in de *Mekhilta* blijkt dat de Tannaim zich er reeds van bewust waren dat

216 In dit vers wordt de eigenaar van een stuk vee een boete opgelegd, omdat één van zijn dieren een persoon heeft gedood.

217 Vgl.: B.S. Jackson, o.c., 279, noot 6: Jackson stelt dat Rabbi de hv> hryzg *gezerah shawah* gebruikt. Dat is mogelijk wanneer zijn commentaar bij vs.22 wordt gevoegd. Zie hierna. Zie ook Rabbi's commentaar op de vss.20-21 (*Nezikin* VII: zie aldaar; J.Z. Lauterbach, o.c., 60). De Mekhilta stelt, dat de relatie tussen de vss. 22 en 30 is gebaseerd op de methode van de קל וחומר, *qol wahomer*.

deze wet uiteenlopende interpretaties toelaat. De verklaringen lopen uiteen van een regeling voor de *aberratio ictus*; een regel voor de vrijwaring van de dader voor een dubbele straf tot een regeling die moet verhinderen dat iemand van moord wordt beschuldigd voor het 'doden' van een 'achtstemaandskind'.

Ondanks deze verscheidenheid aan posities en opvattingen biedt het commentaar op Ex.21: 22vv. in de *Mekhilta* ons inzicht inzake de visie op de omgang met het ongeboren kind. Uit de commentaren wordt duidelijk dat bij de uitleg van deze tekst de verordening in Ex.21:12-14. wordt voorondersteld. Het is de wet in deze laatste verzen die is verstaan als een regeling waarin de veroordeling van het doden van een persoon zich uitstrekt tot het embryo.²¹⁸ Ex.21: 22vv. werd door de Tannaim vervolgens opgevat als een aanvulling op Ex.21:12-14. Daarbij is de *aberratio ictus* ingelezen in de casus van Ex.21:22 als een toelichting of uitzondering op de algemene regel in Ex.21:12-14.²¹⁹

Het commentaar van Rabbi Izaak op de functie van 'onze' tekst geeft wellicht een goed beeld van de wijze waarop deze tekst is verklaard en verstaan door de Tannaim. Zijn uitleg komt er op neer dat het onopzettelijk veroorzaken van een miskraam niet als moord kan worden beschouwd en dat alleen het opzettelijk doden van de levende vrucht moord is. Deze verklaring sluit aan bij het commentaar op het eerste alternatief waarin wordt gesteld dat het gevolg "...en het is geen dodelijk letsel" verwijst naar de vrouw, hetgeen zo kan worden uitgelegd dat voor het veroorzaken van een miskraam van een levenloze of niet levensvatbare vrucht een geldboete moet worden betaald.²²⁰ Deze interpretatie komt overeen met: Philo's verklaring van de LXX-lezing van Ex.21: 22vv., Josephus' interpretatie van deze tekst en de visie van Rabbi Izaaks voorbeeld Rabbi Ishmael. De visie van de laatste is opgetekend in de Talmoed: "Op gezag van rabbi Ishmaël wordt gezegd: 'Men wordt gedood zelfs voor het doden van een embryo'. Wat is het argument van rabbi

²¹⁸ Nezikin iv.

²¹⁹ S.E. Loewenstamm, o.c., 356-357. Loewenstamm merkt in dit verband op: "The anonymous Tannaitic Midrash reads: 'and if there is a strife between men - for which reason is this passage said? Because scripture says: If a man acts intentionally (Exod. xxi 14) - we heard only that the death-penalty applies to a man who intended to kill his enemy and killed his enemy, but we did not hear about a man who intended to kill his enemy and killed his friend. Therefore it is written: and if there is a strife between men'. That is to say that Tannaitic exegesis was aware of the difficulty involved in the interpretation of vs. 22a and therefore raises the question of the reason why this law does not simply speak of one man who hurts a pregnant woman. The answer is that the roundabout formulation of the law implies in addition to a ruling for this uncomplicated case a hint of the solution of the problem of the *aberratio ictus*... According to this exegesis the law implies three rulings, viz. 1) if a man hurts a pregnant woman etc. 2) ... The first of these three rules is clearly paralleled in ancient oriental legislation; the two additional are not. Ancient oriental legislation formulates simple, typical circumstances and does not concern itself with abstract speculations on general theory of penal law as the divergence between the trespasser's intention and the result of his action. The Tannaitic law already did face questions of this kind and read the solution of the problem of the *aberratio ictus* into v.22a. But this astute exegesis reached a very remarkable result, viz. a law providing in its main meaning for the event that one man struck a pregnant woman. It is exactly this case which is dealt with in ancient oriental legislation. We venture to surmise that this tannaitic exegesis reflects the practice of Biblical law with greater fidelity than the actual wording in the Bible does".

²²⁰ Ook het alternatief dat de dader een boete moet betalen voor het veroorzaken van een vroeggeboorte behoort tot de mogelijke verklaringen (zie:§1.2.3. Jacksons these voor het *Urgesetz*). De stelling in de joodse ethiek dat volgens deze passage een abortus ongeacht het stadium van de vrucht niet als moord werd beschouwd, is naar onze opvatting niet houdbaar. De uitleg van het eerste alternatief staat namelijk niet op zichzelf maar in een context waarin het doden van de levende vrucht als moord werd aangemerkt.

Ishmaël? Omdat er staat geschreven (Gen.9:6): ‘Wie het bloed vergiet van iemand in iemand, diens bloed zal vergoten worden’. Wat is een mens in een mens: ‘Een embryo in zijn moeders schoot’²²¹. In plaats van de (gebruikelijke) weergave: "...het bloed van een mens *door* een mens...", volgt Rabbi Ishmael een variante lezing: דם האדם באדם, "... het bloed van een mens *in* een mens".²²² Ishmaels uitleg van Gen.9:6 heeft evenals Rabbi Izaaks interpretatie van Ex.21: 22vv. de implicatie dat het bewust doden van een levende vrucht moord is.²²³

221 *Sanhedrin* 57b. In *Gen. Rabbah* 34.14 wordt hetzelfde gezegd in naam van Rabbi Hanina

222 Merk op dat achter de herinterpretatie van het voorzetsel אֶת een embryologie schuil gaat zoals die is geleerd door Aristoteles, namelijk: zodra het hart gevormd is, leeft het embryo vanwege de bloedstroom waarin zich de pneuma bevindt. Een variante lezing van de LXX-lezing van Gen.9:6: ὁ ἐκχέων αἷμα ἀνθρώπου ἐν ἀνθρώποις, duidt in dezelfde richting (uit: R. Freund, o.c., 128). Deze Griekse variant kan er op wijzen dat deze interpretatie van Gen.9:6 van mogelijk vroege datum is en wellicht niet aan Rabbi Ishmaels spitsvondigheid kan worden toegeschreven.

223 I. Jakobovits, *Jewish Medical Ethics*, 180; F. Rosner, o.c., 142. Vgl.: D.M. Feldman, o.c., 259.