

Ex.21: 22vv. in de vroegchristelijke traditie

3.1 inleiding

In het voorafgaande hoofdstuk is geconstateerd dat er al voor de christelijke jaartelling een nauw verband bestond tussen Ex.21: 22vv. en het vraagstuk van de omgang met de vrucht. Deze wet was volgens Josephus oorspronkelijk waarschijnlijk bedoeld om de zwangere slavin te beschermen tegen haar eigenaar. We zagen evenwel dat Ex.21: 22vv. geen slavenwet is gebleven. De wet groeide mee met de ontwikkelingen in de samenleving en reisde mee over de grenzen van Palestina en de palestijns-joodse traditie. De lezing in de Septuaginta en de commentaren van Philo zijn daarvan het resultaat. Ondanks deze vertaling bleef de intentie van deze wet bewaard. Meer nog: duidelijker dan in de Hebreeuwse bron komt in de LXX-lezing tot uitdrukking dat deze ‘wet van Mozes’ de bescherming van de vrucht als onderwerp heeft. In dit hoofdstuk zullen we zien dat vooral deze Griekse lezing van invloed is geweest op de meningsvorming over de omgang met het embryo in de vroegchristelijke traditie.

We pakken de draad op bij de kritieken van Philo en Josephus op de zedelijkheid en de praktijk van infanticide en foeticide in de romeinse samenleving. Dat wil zeggen dat we enkele elementen uit de maatschappelijke context zullen schetsen die de posities van de Alexandrijnse filosoof en joodse geschiedschrijver kunnen verklaren en die tevens de bakermat vormen voor de visie op de omgang met de vrucht in het vroege christendom. Daarbij beperken we ons tot een schets van enkele factoren in de Romeinse samenleving die de omgang met de vrucht vergaand hebben bepaald.¹ We schenken aandacht aan de positie van de *pater familias*, de ‘huisvader’, en zijn handelen vanuit de *mos maiorum*, de familietraditie. Daarna zullen we een beeld schetsen van de ontwikkelingen in de geneeskunst en de rol van de laat-antieke denkers bij de behandeling van het vraagstuk van de omgang met de vrucht.

Vervolgens laten we enkele vroegchristelijke denkers aan het woord over deze thematiek. We doen dat aan de hand van een aantal verklaringen van Ex.21: 22vv. We openen met de opvatting van de Latijnse kerkvader Tertullianus en sluiten af met de commentaren van Hieronymus en Augustinus. Aan de periode tussen de Latijnse kerkvader en de invloedrijke kerkvader uit Hippo willen we niet stilzwijgend voorbijgaan maar de lezer meenemen langs een aantal uitspraken en gedachten van christelijke denkers uit de vroege kerk.

¹ Zie ook: D.S. Bailey, o.c., 1-103; J. Connery, o.c., 1-32; D.M. Feldman, *Birth Control*, 27-83; I. Jakobovits, o.c., 132-135; 172 ev.; J.T. Noonan, *Abortion*, 1-26; *Ibid.*, *Contraception*, 1-139.

3.2 maatschappelijke context

Met zijn verklaring dat Mozes impliciet en indirect het te vondeling leggen van kinderen veroordeelde toen hij de doodstraf instelde tegen hen die een abortus veroorzaken in het geval de vrucht geheel is gevormd, tekende Philo bezwaar aan tegen de gezinsmoraal van de Alexandrijnse burger. De context en de verdere achtergronden van zijn veroordeling zijn daarbij slechts terloops aan de orde geweest. We zullen nu wat nader ingaan op de maatschappelijke factoren die samenhangen met het te vondeling leggen van pasgeborenen, kindermoord en foeticide, die niet alleen Philo en Josephus, maar ook de christelijke denkers hebben beïnvloed in hun uitleg van 'onze' tekst.

We pakken de draad weer op bij Philo's veroordeling van de sexuele moraal van de Alexandrijnse burger. Naar zijn oordeel is de vrije sexuele moraal de reden dat zoveel pasgeborenen te vondeling worden gelegd.² Kritiek op de zedelijkheid is een bekend verschijnsel in de literatuur uit de eerste eeuw, die we niet alleen aantreffen in werken van Philo maar ook bij de nieuwtestamentische bijbelschrijvers.³ Men moet zich daarbij wel realiseren dat deze kritiek op de gezinsmoraal veelal is geschreven vanuit een ascetische huwelijksopvatting, waarbij het huwelijk niet zelden werd beschouwd als een hindernis voor het goede en gelovige leven van het individu.⁴ Daarmee is niet gezegd dat we de bezwaren van bij voorbeeld Philo en Josephus tegen kindermoord en abortus niet serieus moeten nemen.⁵ Integendeel, naar het zich laat aanzien moeten we hun woorden wel erg letterlijk opvatten. Over de omvang en de frequentie van infanticide en foeticide ontbreken weliswaar concrete historische gegevens maar dat de frequentie hoog lag, is waarschijnlijk.⁶

Dat de vrije sexuele moraal het hoge aantal kindermoorden kan verklaren zoals Philo suggereert, is niet waarschijnlijk. Veeleer lijkt het aannemelijk dat het hoge aantal kindermoorden en abortussen kan worden verklaard door de stringente gezinsplanning onder de bevolking. In aristocratische was gezinsplanning in zwang. Deze praktijk nam zodanige vormen aan dat de Romeinse overheid zich genoodzaakt zag in te grijpen. Een voorbeeld van die overheidsbemoeienis is de

2 *Spec. Leg.* § 109-120. Philo wijst in de onderhavige passage op de situatie in Alexandrië. Zie voor een overzicht van Philo's opvattingen over gezin en sexualiteit: S. Belkin, o.c., 219-270. Vgl.: J.T. Noonan, *Contraception*, 56-70. J.T. Noonan is van mening dat de vrije sexuele moraal is bepleit door een liberale stroming binnen de gnostische beweging. Deze stroming bepleitte onder meer de vrijheid van het individu en zij keerde zich tegen de (moralistische) wetgeving.

3 Zie onder meer: Rom. 1:24-27; 1 Cor. 6: 12-20; Gal 5: 20-21, 24; Ef. 5:3

4 1 Cor. 7: 1-3; (Vgl. in deze context: Mat. 10: 37; 19: 12, 29; Mark. 10:29; Luc. 14: 26; 18: 29) Ef. 5:22-23. Zie ook: D.S. Bailey, o.c., 12, 20-26, 100-101. Vgl.: J.T. Noonan, o.c., 37-46

5 Zie ook Philo's *Hypothetica*, waarin hij spreekt over abortus als moord zonder onderscheid te maken tussen de 'ongevormde' en de 'gevormde' vrucht, uit: Belkin, o.c., 137 noot 135 aldaar. Zie verder: *Didache*; *Duae Vitae*; *Via Vitae* hierna. Vgl: J. Connery, o.c., 36-37

6 A.W. Mante, *Begeleiding van ongewenst zwangeren en abortus provocatus in het Academisch Ziekenhuis te Utrecht*, uit: J. Douma, *Abortus*, 39. Vgl.: J. Connery, o.c., 26; I. Jakobovits, o.c., 171. Zie ook: Philo, *Spec. Leg.* III, 107 ev.; M. Felix, *Octavius* 30.2, *CSEL* 2:43, uit: J.T. Noonan, o.c., 93 (noot 45 aldaar), 98-101, 133-136; J.T. Noonan maakt aannemelijk dat de kindersterfte in het Noord-Afrikaanse deel van het Romeinse rijk op ca. 25% lag. Daarnaast was er een hoge sterfte tijdens de bevalling (zowel fataal voor moeder en kind), hetgeen het gebruik van anticonceptiva en abortiva verder zou hebben gestimuleerd (*Ibid.*, 24). Vgl.: J. Connery, o.c., 49-55.

aanpassing van de *Lex Cornelia*.⁷ Met deze wet werd de bereiding en de verkoop van 'medicamenten' met 'amoureuze', steriliserende en/of aborterende werking aan banden gelegd.⁸ Deze medicamenten, in het Grieks aangeduid als 'φαρμακεια'⁹ (*pharmakeia*) en in het Latijn als 'veneficium', bleken namelijk fatale bijwerkingen te vertonen. Ook uit de invoering van de *Lex Julia et Papia* blijkt dat de romeinse overheid niet gelukkig was met de gezinsbeperkende maatregelen van haar onderdanen.¹⁰ De overheid stelde zich op het standpunt dat een stringente gezinsplanning zou kunnen leiden tot ondermijning van het romeinse rijk. Dit standpunt van de overheid werd overigens niet zozeer ingegeven door de zorg voor het individu, maar door de vrees voor een dreigend tekort aan mannen die voor de uitbreiding van het romeinse rijk en voor het instandhouden ervan noodzakelijk zijn.¹¹ Om nu aan deze politieke doelstellingen tegemoet te komen en dus aan de vraag naar *manschappen* te voldoen, stelde de overheid enige wettelijke maatregelen in om het huwelijk en de gezinsvorming te stimuleren. Deze maatregelen waren er met name op gericht om de invloedrijke en besturende klassen (lees: de aristocratie) te motiveren tot gezinsvorming, uiteraard in de hoop dat ook het niet-aristocratische deel van de bevolking dit voorbeeld zou volgen. Ook de maatregelen tegen abortus moeten in dezelfde context worden gelezen. Een vrouw kon bijvoorbeeld worden

-
- 7 *Lex Cornelia de sicariis et veneficiis* dateert uit: 81 v.Chr. Deze wet was oorspronkelijk alleen bedoeld tegen het bereiden van gifmengsels maar werd later door de beroemde jurist Julius Paulus aangegrepen om de bereiding en het verstrekken van *veneficia* strafbaar te stellen. *Sententiae Iulii Pauli* 5, 23, 8 en 13. (*Digesten*: 48, 19, 38,5): "**Qui abortionis** aut amatorium poculum dant, etsi dolo non faciant, tamen quia res mali exempli est, humiliores in metallum, honestiores in insulam amissa parte bonorum, relegantur. Quodsi mulier aut homo perieret, summo supplicio adicitur". Julius Paulus stelt dat wie middelen verstrekt met een 'amoureuze' werking of om een abortus op te wekken, ook al heeft hij geen kwade bedoelingen, moet worden verbannen naar de mijnen of de provincie, omdat het schadelijk is voor de belangen van de staat. Indien de vrouw of de man sterft dan dient ook de 'verstrekker' - dat is de 'apotheker' - sterven, uit: J. Connery, o.c., 28-29. Vgl.: J.T. Noonan, o.c., 25, 44-45. Zie ook: Gaius, *FIRA* 1, 8, 63, in: J.T. Noonan Jr., o.c., 25 noot 29 aldaar. Let wel: de *lex Cornelia* geeft geen oordeel over gezinsplanning als zodanig. Deze wet veroordeelt de levendige farmaceutische handel in dubieuze 'anticonceptiemiddelen', vanwege de gevaren voor de gebruikers. Zie ook de *Lex Aquilia*. In deze wet wordt onder meer een vroedvrouw verantwoordelijk gehouden voor de dood van een vrouw aan wie ze een medicamentum heeft verstrekt. Zie: J. Connery, o.c., 30-31; I. Jakobovits, o.c., 180; J.T. Noonan, o.c., 23-25, 44-45. Deze wet zou in het latere christendom grote bekendheid krijgen onder de beginwoorden: '**Qui abortionis**' (Zie: § 5.3.1 hierna)
- 8 Het blijft moeilijk om het effect van deze *φαρμακεια* cq. *veneficia* te achterhalen. In sommige beschrijvingen krijgt men de indruk dat het gaat om preparaten met een aborterende, in andere met een steriliserende werking of een combinatie van amoureuze (*amatorium poculum*). Vgl.: *Spec. Leg.* III, 94) en steriliserende werking. De veronderstelling lijkt gewettigd dat er veelvuldig werd geëxperimenteerd met combinaties van stoffen die niet zelden kwalijke en fatale gevolgen voor de gebruikers hadden zoals de *Lex Cornelia* al aangeeft. Zie ook noot 17 hierna.
- 9 De term *pharmakeia* betekent "het gebruik van medicijnen of magie". J.T. Noonan (o.c., 25) wijst er op dat medicijnen en magie in de grieks-romeinse cultuur nauw met elkaar zijn verweven. Het 'magische element' is wellicht toe te schrijven aan het feit dat men de exacte werking van deze 'medicamenten' niet begreep. Men kende alleen het resultaat oftewel de uitwerking van de medicamenten op grond van ervaringen hetgeen goed wordt geïllustreerd door een tekst in *Digesten* (50.16.236): "medicament is datgene dat bij gebruik de natuur van iets verandert van waarvoor het bestemd is".
- 10 *Lex Julia de maritandis ordinibus* (18 v.chr.) en de *Lex Papia poppaea* (9 na chr.). Beide wetten worden meestal gezamenlijk genoemd als de *Lex Julia et Papia*, uit: J.T. Noonan, o.c., 20-2. In de *Lex Julia* zijn maatregelen opgenomen om gezinsvorming te stimuleren onder de aristocratie. Om de aristocratie te bewegen tot het ouderschap werden invloedrijke en gezaghebbende politieke posten, zoals praetor en gouverneur, ontoegankelijk gemaakt voor ongehuwden. Daarnaast werd ongehuwde mannen vanaf 25 jaar en vrouwen vanaf 20 jaar het erfrecht ontnomen. Deze maatregelen werden aangevuld met de *Lex Papia* waarin het erfrecht werd gebaseerd op een 'beloningssysteem' voor het aantal kinderen. Zie: Gaius, *Institutiones*, 3. 41-50, uit: J.T. Noonan, o.c., 22
- 11 *Digesten*, 37. 9.1.15. Met name in de derde en vierde eeuw worden de gevolgen van een afnemende bevolkingsaanwas zichtbaar. Zie: J.T. Noonan, o.c., 24.

verbannen naar de provincie indien zij de abortus had opgewekt zonder medeweten van de echtgenoot en hem zo een nageslacht onthield.¹²

In dit alles weet de Romeinse overheid zich gesteund door vooraanstaande schrijvers en denkers. Zij oefenen kritiek uit op het gedrag van de burgers en hun motieven voor het afbreken van een zwangerschap.¹³ Juvianus beschuldigt vrouwen uit de hogere klassen van abortus. Hij beklaagt zich over de geringe bevolkingsaanwas die - naar zijn opvatting - wordt veroorzaakt door de grote verscheidenheid aan beschikbare 'medicamenten' die de *homines in ventre*, 'de mens in de buik', vernietigen.¹⁴ Seneca kritiseert het gedrag van de Romeinen binnen het huwelijk en roept de mannen op zich als echtgenoten te gedragen.¹⁵ Hij prijst zich voorts gelukkig dat zijn moeder nooit een abortus heeft opgewekt.¹⁶ De reacties van de vooraanstaande denkers en schrijvers wijzen er al op: de 'stimulerende' maatregelen van de overheid hadden nauwelijks resultaat.¹⁷ Dat blijkt ook uit een reactie van Tacitus. Hij schrijft ca.116 van de gebruikelijke jaartelling dat de overheidsmaatregelen om gezinsvorming te stimuleren hebben gefaald.¹⁸ De toename van het aantal huwelijken en een geboortegolf zijn uitgebleven. En hoewel hij bekend staat als een tegenstander en aanklager van het jodendom¹⁹, constateert hij met enige afgunst dat zij hun kinderen niet doden.²⁰ Tacitus verwijst met deze uitspraak niet alleen naar de gehandicapte kinderen met weinig levenskansen, maar ook naar niet geplande nakomelingen.

Zijn tijdgenoot Soranos schrijft dat abortus om de schoonheid van de vrouw te bewaren of om overspel geheim te houden niet passend is en enkel beperkt dient te blijven tot die gevallen, waarin van een levensbedreigende situatie voor de vrouw

12 *Digesten* 48, 8, 8.: "*Si mulierem* visceribus suis vim intulisse quo partum abigerit constiterit eam in exilium preases provinciae exigit", uit: J. Connery, a.l. "Indien is vastgesteld dat een vrouw geweld heeft gebruikt tegen zichzelf omwille van een abortus, dan zal de prefect van de provincie haar verbannen". Vgl.: *Digesten* 47.11.4

13 Ovidius, *De Nuce*, 22-23; *Ibid.*, *Amores*, II. 14; Seneca, *Ad Helvetium*, xvi; Favorinus, *Aulus Gellius*, *Noct.* A.H., xii.1; Plutarchus, *De Sanitate Tuenda*.

14 J. Connery, o.c., 26. Let wel: Juvianus' afkeuring van abortus heeft duidelijk een emotioneel karakter, wanneer hij de vrucht een mens noemt. Uit niets blijkt namelijk dat hij abortus beschouwd als moord, hetgeen een logische consequentie zou zijn van deze stelling. De afkeuring van abortus werd door vrijwel alle filosofen uit die dagen beschouwd als inbreuk op de belangen van de staat (Zie ook noot 39 hierna).

15 Deze uitspraak komt uit: *Adv. Jovinianus* van Hieronymus, maar wordt door F.G. Haase toegeschreven aan Seneca, uit: J.T. Noonan, o.c., 47, noot 18 aldaar.

16 Seneca, *De consolatione ad Helviam matrem*, 16, J.W. Basore, o.c., 2: 472-473, uit: J. Connery, o.c., 26.

17 Dat de keizers Septimus Severus en Antoninus pogingen hebben ondernomen om abortus te verbieden, zoals R. Freund (o.c., 135) veronderstelt, kunnen wij niet bevestigen; wel was er een actieve campagne om procreatie en gezinsvorming te stimuleren, maar ook daarbij was het gebruik van 'medicamenten' verboden. Het verstrekken van medicamenten wordt in dat geval niet afgewezen vanwege de kwade intentie, maar omdat het gebruik van medicamenten om de conceptie te stimuleren als een slecht voorbeeld van medicijngebruik werd beschouwd (*Digesten* 48.8.3: "Sed ex Senatus consulto regulari iussa est ea, quae non quidem malo animo, sed malo exemplo medicamentum *ad conceptum* dedit, ex quo ea, quae acceperit, decesserit", uit: J.T. Noonan, o.c., 26.) Ook deze regeling hangt wellicht samen met de dubieuze reputatie van de medicamenten.

18 J.T. Noonan, o.c., 23 (noot 26);

19 J.T. Noonan, o.c., 62-63

20 C. Tacitus, *Historiae* 5,5, edd.: J. Jackson, *LCL*, Cambridge, 1931, uit: J.T. Noonan, o.c., 85-86. Vgl.: C. Tacitus, *Germania*, xix: "Numerum liberorum finire aut quemquam ex agnatis necare flatum habetur, plusque ibi boni mores valent quam alibi bonae leges", uit: F.J. Dölger, o.c., 1. Vgl.: I. Jakobovits, o.c., 177. Tacitus verwijst hier naar de goede zeden en gewoonten in omliggende culturen wanneer hij schrijft: "Gezinsplanning en kindermoord worden daar als een schanddaad beschouwd en daar hebben de goede zeden meer kracht dan elders de goede wetten". Met "elders" doelt Tacitus ongetwijfeld op de Romeinse samenleving. Kortom: het ontbreekt de Romeinen niet aan wetten maar aan goede zeden.

sprake is.²¹ Ondanks de geringe bevolkingsaanwas schrijft hij vrijelijk over methoden en middelen om conceptie tegen te gaan.²² Hij wijst er op dat het gebruik van ‘medicamenten’ die een abortus opwekken bijwerkingen kunnen hebben en adviseert derhalve het gebruik van anticonceptiva.²³ Dat Soranos abortus alleen wilde toestaan op medische gronden betekent niet dat zijn collega’s een zelfde mening waren toegedaan. Integendeel, het is waarschijnlijk dat tal van artsen geen morele vragen stelden aan hun cliënten, hetgeen er in resulteerde dat abortus als middel voor gezinsplanning inburgerde in de aristocratische kringen. Hoe dat ook zij, de milde toon waarop de abortuspraktijken in zijn algemeenheid werden beoordeeld, wijst er op dat het beleid van de overheid ten aanzien van de omgang met het ongebooren leven was beperkt tot een adviserende stem. De opmerking van Seneca dat infanticide slechts kan worden geaccepteerd indien de levenskansen van de pasgeborene slecht zijn, bevestigt dit vermoeden.²⁴

Laten we in dit verband nog even terugkeren naar een opmerking van Tacitus. Met zijn verwijzing naar de joodse gezinsmoraal stelt hij indirect de vraag aan de orde naar de oorzaken van de vrijwillige geboortebeperving in de Romeinse samenleving. Kunnen we dit fenomeen van stringente gezinsplanning verklaren vanuit de vrije seksuele moraal?²⁵ Wellicht niet; het ging immers niet (alleen) om het afbreken van een zwangerschap na overspel of infanticide en foeticide in gezinnen met veel kinderen. Het ging er om dat velen bewust afzagen van gezinsvorming. Wij vermoeden derhalve dat er naast de veelbesproken seksuele moraal ook minder tot de verbeelding sprekende motieven waren die de stringente gezinsplanning in de laat-antieke Romeinse samenleving hebben beïnvloed en kunnen verklaren. Daarvan willen we er twee noemen: de positie van de *pater familias* in de Romeinse samenleving en de destijds heersende filosofische opvattingen omtrent het wordingsproces van de vrucht en morele implicaties ervan voor de omgang met de vrucht.

21 Soranos, *Γυναικεια*, 1.19.60, uit: J.T. Noonan, o.c., 18-19. Vgl.: I. Jakobovits, o.c., 173; Zie ook J.H. Waszink, o.c., 26*-39*. Soranos leefde ca. 75-140. Hij is in het eerste kwart van de tweede eeuw na chr. met Menemachus van Aphrodisia hoofd van de medische academie en praktizerend arts in Rome, uit: J.H. Waszink, o.c., 23*, 25*-30*.

22 Tal van schrijvers, waarvan Plinius (de oudere), Soranos, Aëtius, en Dioscorides de bekendste zijn, doen uitgebreid verslag van de middelen en mogelijkheden van gezinsplanning. Plinius, *Historia*, 29.27.85; 27.2.4; 29.23. 74; 29.30. 93. Voor Soranos, Aëtius en Dioscorides verwijzen we naar: J.T. Noonan, o.c., 19, 26.

23 Soranos, o.c., 1.19.61.

24 Seneca, *De Ira*, 1. 15, uit: J.W. Basore, *Moral Essays* (LCL, 1928) 1:145, uit: J. Connery, o.c., 24.

25 Mogelijk doelen Philo en de bijbelschrijvers (1Cor.5-7) op antinomistische en gnostische stromingen, die een vrije seksuele moraal propageerden, maar gezinsvorming afwezen. Zie noot 2 hiervoor, J.T. Noonan Jr., o.c., 36-49, 55-58, 106. Ook is wel verondersteld dat de puriteinse *mos maiorum* geen weerstand heeft kunnen bieden aan het hedonistische denkbeeld van de Grieken, hetgeen ook zijn weerslag zou hebben gehad op de seksuele moraal.

3.2.1 *pater familias*

Om de invloed van de *pater familias* te verklaren, moeten we wat meer weten van zijn opvoeding. De toekomstige *pater familias* groeide op in een gezin waarvan de ouders waren gehuwd volgens de regels van de familietraditie, de *mos maiorum*. Het huwelijk werd opgevat als een levenscontract tussen twee personen met de voortplanting als doel.²⁶ Dezelfde traditie leerde ook dat de belangen van het gezin - de *res privata* - onderschikt zijn aan de belangen van de staat, de *res publica*. Het welzijn van het volk - de *salus populi suprema lex* - en de macht van het romeinse volk - de *maiestas populi romani* - werden als de hoogste doelen beschouwd.

In deze context werden deugden die samenhangen met het romeinse begrip gehoorzaamheid, zoals respect - *verecundia* - eerbied - *reverentia*, en betrouwbaarheid, *fides*, hoog aangeslagen. De gehoorzaamheid binnen de familie - *obsequium et disciplina domestica* - was als het ware de leerschool om later de dienstbaarheid aan het vaderland te kunnen betonen; het huwelijk werd als burgerplicht verstaan tegenover het volk en de staat.²⁷

De rol van *pater familias* begon in het gezin. Als hoofd van de familie had de *pater familias* een vrijwel onbeperkt gezag over de overige gezinsleden, de slaven, de roerende en de onroerende goederen. Naast het gezag binnen de familie vertegenwoordigde hij de belangen van zijn familie in de samenleving. In het openbare leven ontleende hij zijn gezag aan zijn taak als dienaar van het volk. Met name op het gebied van de politiek kon hij zijn aanzien en dat van zijn familie verhogen wanneer hij in de gelegenheid bleek een hoge openbare functie te verwerven. Niet alleen gebiedsuitbreiding maar ook een hogere welvaart droegen er toe bij dat de aristocratie van Rome en andere grote steden van het romeinse imperium niet onaanzienlijk groeide.

Eenmaal op één van die hoge politieke posities zag de *pater familias* zich niet zelden voor een dilemma geplaatst vanwege de spanning tussen de *res privata* en de *res publica*. De frictie begon daar waar de belangen van de staat op gespannen voet stonden met die van de familie. Als overheidsdienaar kon hij bijvoorbeeld wel inzien dat een stringente geboortebepanking uiteindelijk niet in het belang was van de staat. De staat had mensen nodig om het grote rijk te beheren en te beheersen. Geboortebepanking was dus niet in het belang van de staat. In de familie stonden echter andere belangen voorop. Het verwerven en continueren van hoge politieke functies was niet alleen afhankelijk van de persoonlijke inzet - *industria* - en volharding - *constantia* - van de *pater familias*, maar werd mede bepaald door rijkdom en het (morele) aanzien van de familie. Voor gezaghebbende en invloedrijke

²⁶ D.S. Bailey, o.c., 3; J.T. Noonan, o.c., 53, 57-58,

²⁷ J.T. Noonan, o.c., 22, 53

functies kwam dan ook alleen de gegoede en gehuwde aristocraat in aanmerking, de welgestelde *pater familias*. Maar wenste de familie haar aanzien, macht en invloed in de toekomst niet te verliezen dan was het bijeenhouden van het vermogen en de bezittingen een noodzaak. Een rijke kinderschare betekende een versnippering van die bezittingen en een teloorgang van de maatschappelijke en de politieke status van de familie. Kortom: een stringente gezinsplanning was een voorwaarde voor het behoud van een gezaghebbende positie van de familie.

Zijn politieke ambities in combinatie met zijn vrijwel onbegrensde macht over de overige leden van de familie - hetgeen zich uitstreckte tot kwesties die betrekking hadden op leven en dood²⁸ - maakt het aannemelijk dat de *pater familias* verantwoordelijk moet worden gehouden voor de strakke gezinsplanning onder de Romeinse aristocratie. Vervolgens lijkt het waarschijnlijk dat het gedrag van de politieke gezagsdragers niet alleen de filosofen maar ook het volk niet is ontgaan. De ambities van de *pater familias* verklaren niet alleen de achtergronden die leidden tot de aanpassing van de *Lex Cornelia* en de instelling van de *Lex Julia et Papia*, maar ook het gegeven dat de overheid geen greep kon krijgen op het gebruik van *veneficia* onder de burgers. Formeel werd het gebruik deze middelen door de overheid veroordeeld vanwege de fatale bijwerkingen voor de vrouw. De praktijk bleek weerbarstiger, ook in de politieke top.²⁹ Met het oog op de toekomstige maatschappelijke en politieke doelstellingen van de familie zal de *pater familias* hebben toegezien op een stringente gezinsplanning.³⁰ Daarmee werd een situatie in de hand gewerkt waarbij zich een toenemende vraag naar aborterende en steriliserende middelen en praktijken ontwikkelde, hetgeen op zijn beurt leidde tot een 'wildgroei' onder de '*pharmako*' of de '*venefici*', de apothekers. Het bleef echter niet bij het gebruik van deze 'medicamenten', ook de toepassing van abortus en infanticide van 'zwakke' kinderen werd onder druk van de *pater familias* niet geschuwd. Met 'zwakke' kinderen doelen we hier niet alleen op pasgeborenen met een handicap of geringe levenskansen, maar ook op meisjes. Of de nazaat een jongen of meisje was, kon uiteraard pas na de geboorte worden geconstateerd. De laatste was in de Romeinse samenleving op alle fronten in het nadeel. Het opvoeden van een meisje werd als een luxe beschouwd. Van staatswege was zij een weinig interessant lid van de gemeenschap omdat ze geen bijdrage leverde aan het potentiële van de krijgsmacht. Vanuit het gezichtspunt van de *pater familias* bleef er het risico dat zijn dochter de familie op welke wijze dan ook in opspraak zou kunnen brengen of door een huwelijk een deel van het kapitaal onttrok aan de familie. Zij

28 J. Connery, o.c., 23: *jus vitae necisque*

29 Tacitus schrijft over Octavia's wegzending door Nero voor een abortus; Juvenalus beschuldigt de dochter van Augustus, Julia van soortgelijke praktijken; Seutonius beschrijft de dood van Julia, de dochter van Titus, niet van Domitianus, ten gevolge van een abortus, uit: J. Connery, o.c., 26

30 Seneca, *Digesta* 25, 3-4 stelt dat armoede een motief vormde voor een abortus; uit: B.K. Waltke, o.c., 10. Vgl.: de kerkvaders Basilides en Ambrosius beneden.

werd dan ook gerekend tot de categorie 'zwakke' kinderen. Roepen we in dit verband nog even Tacitus' teleurstelling in herinnering omtrent het mislukken van de 'maatregelen' van de overheid om gezinsvorming te stimuleren dan is dat met het oog op de ambities van de *pater familias* nauwelijks opmerkelijk te noemen. Gezinsplanning - eens door de klassieke filosofen bepleit om een vreedzame samenleving te handhaven³¹ en wellicht om die reden in de *mos maiorum* opgenomen - is in de Romeinse samenleving geworden tot een middel van de aristocratie om de macht en het aanzien te behouden.

In deze context is het niet verrassend dat bewegingen die het celibataire leven propageerden, zich in een grote belangstelling mochten verheugen.³² Het celibataire leven was voor veel vrouwen een mogelijkheid om het gebruik van 'medicamenten' te ontlopen en de gevolgen van een door de *pater familias* niet geaccepteerde en dus verboden zwangerschap of moederschap te vermijden. Een ontwikkeling die met name in de vroege kerk zou worden gestimuleerd, maar daarover hierna meer.³³

3.2.2 moraalfilosofie

De Romeinse denkers en schrijvers wezen wel regelmatig met hun beschuldigende vinger in de richting van de vrouwelijke samenleving en de overheid als het ging om het vraagstuk van de omgang met het ongebooren en pasgeboren kind, maar de vraag is of zij niet ook de hand in eigen boezem hadden moeten steken. Deze vraag is daarom gewettigd omdat hun visie op de man-vrouw relatie, het gezin en de opvoeding naadloos aansloot op de hiervoor geschetste *mos maiorum*. Anders geformuleerd: hebben de laat-antieke denkers niet zelf de stringente gezinsplanning in de hand gewerkt met hun visie op de samenleving en de man-vrouw relatie?

De relatie tussen de partners behoorde er - volgens de laat-antieke, stoïcijnse denker - een te zijn van respect; maar vormen van genegenheid werd men geacht te mijden. Intimiteit en genegenheid maken de mens afhankelijk van zijn lichamelijke lusten en leiden slechts af van de hogere rationele doelen.³⁴ Dit huwelijksideaal van de Stoa stoelde op een streven naar geestelijke autonomie in de betekenis van ongebondenheid aan het lichaam en vooral een rationele controle van de gevoelens. Geslachtsgemeenschap was - volgens deze opvatting - alleen te tolereren terwille van de voortplanting en (uiteraard) uitsluitend toegestaan binnen het huwelijk.³⁵ Deze

31 Plato, *Republica* II. 735, uit: J.T. Noonan, *Contraception*, 18: Plato waarschuwde reeds voor een te grote bevolkingsaanwas. Overbevolking kon volgens hem leiden tot oorlog en armoede. Zie ook: Aristoteles, *Politica*, VII. 16. 1335b. Aristoteles' aanbevelingen ten aanzien van het doden beperkt zich naar het schijnt tot gehandicapte pasgeborenen.

32 J.T. Noonan, o.c., 67-72, 11-112, 276-279.

33 D.S. Bailey, o.c., 12, 20-23, 27-28. Vgl.: J.T. Noonan, o.c., 37-40

34 Zie bijv.: Epictetus, *Enchiridion*, 41, in: *Epictetus*, vol.II, ed.: H. Schenckl, uit: J.T. Noonan, o.c., 46.

35 Zie: Musonius Rufus, *Reliquiae*, ed.: O. Henze, Leipzig, 1905, sec.63, uit: J.T. Noonan, o.c., 47. Treffend is Seneca, *Fragments*, ed. F.R. Haase, Leipzig, 1897, no.84. Hier volgt een vertaling uit: J.T. Noonan, o.c., 47: "All love of another's wife is shameful; so too, too much love of your own. A wise man ought to love his wife with judgment, not affection. Let him control his impulses and not be borne headlong in copulation. Nothing is fouler than to love a wife

opvatting werd al spoedig door de christenen overgenomen en verdedigd.³⁶ Justinus stelt bij voorbeeld dat christenen alleen huwen om kinderen te krijgen en wanneer zij afzien van het huwelijk, dan mijden zij de geslachtsgemeenschap.³⁷

Maar we keren nog even terug naar de opvattingen van de Stoa. Het laat zich raden dat de stoïcijnen weinig op had met de werkzaamheden van de 'apothekers'. Het gebruik van deze medicamenten illustreerde immers een gebrek aan controle over de lichamelijke verlangens³⁸ en deed afbreuk aan de belangen van de staat vanwege een geringe bevolkingsaanwas.³⁹ De kritiek van de Stoa op het beleid van de overheid en de maatschappelijke ontwikkelingen wekt de indruk dat zij haar verantwoordelijk heeft genomen en dat haar geen blaam treft voor de wijze waarop men in de romeinse samenleving omging met het embryo. Toch is deze indruk niet geheel juist. Dat de stimulerende maatregelen van de overheid niet hebben gewerkt - zoals Tacitus al heeft geconcludeerd - hangt ook samen met de door de Stoa verkondigde opvattingen over (de omgang met) het embryo.

Om te illustreren dat de Stoa zelf een bijdrage heeft geleverd aan het verval van de goede zeden in de Romeinse samenleving roepen we een debat in herinnering tussen twee rivaliserende stromingen in de filosofie. Het betreft hier twee visies op het wordingsproces van het embryo die afkomstig zijn uit de klassieke filosofie: de

like an adulteress. Certainly those who say that they unite themselves to wives to produce children for the sake of the state and the human race ought, at any rate, to imitate the beasts, and when their wife's belly swell not destroy the offspring. Let them show themselves to their wives not als lovers, but as husbands". Vgl.: Philo § 2.2.1 hiervoor.

- 36 D.S. Bailey, o.c., 19-20: "The rigorist tendency already noted in the New Testament came to its full development during the patristic age in an asceticism which sought, like its Hellenistic counterparts, to attain perfection through renunciation of the world and subjugation of the body. To this end every means was employed - fasting, solitude, prayer, mortification (not to mention a deliberate neglect of elementary hygiene); but always the decisive test, the critical discipline, was that of sexual continence. This cult of virginity followed inevitably from the ethical dualism implicit in St Paul's comparison of the married with the single state to the advantage of the latter". D.S. Bailey, o.c., 101, & D.M. Feldman, o.c., 85. Bailey schrijft: "The Christian attitude to sexuality in all its aspects was profoundly affected by the ascendancy of Hellenistic dualism over Hebraic naturalism during the first great age of the Church. The Jewish conception of coitus, marriage, and children, positive and affirmative within their inevitable limits, were almost entirely over-laid by the Greco-oriental tendency to regard the good of life as one essential of *ataraxia* or impassive detachment from all that might impede the rational exercise of contemplation, and to look upon sexuality as something not only disturbing, but also in some sense defiling and tainted with evil". Contra: J.T. Noonan Jr., o.c., 49: "To be sure, the Christian view of contraception might have been much the same if Stoicism had never existed. The Stoic doctrine on marriage would never have been received if there were not other strands of thought in the Christian community to which it was congenial. ...Values in the Jewish heritage of the Christians were confirmed by the Stoic teaching".

- 37 PG 6: 373. Vgl.: PG 6: 965; CSEL 2: 45, uit: J.T. Noonan, o.c., 76. Vgl.: J. Connery, o.c., 37

- 38 Men veronderstelt wel dat Paulus' verwijzing naar de *φάρμακία* in dezelfde context moet worden gezien: Gal.5:20. Vgl.: Openb. 9:21 en 21:8. Vgl.: J.T. Noonan, o.c., 36-49; J. Connery, o.c., 33-36

- 39 Musonius Rufus: "The lawgivers who had the same task of searching out of finding what was good for the city and what was bad, and what helped or harmed it, did not they all consider that it was most beneficial to their cities to fill the houses of the citizens, and most harmful to deplete them? They considered that childlessness, or small families, of citizens was unprofitable, while to have children and in fact many children, was profitable. Therefore they forbade the women to induce miscarriage, and punished those who did not obey; therefore they forbade them to court childlessness and to prevent conception; therefore they set prizes for those with many children, both husbands and wives, and made childlessness subject to penalties. How then could it be that we are not acting unjustly and unlawfully, when we do things contrary to the wish of these lawmakers, godly and god-favored men, whom it is considered good and usefull to follow? And we act against their wish when we prevent our women from having many children... And indeed one can see that it is good and profitable to rear children, when he considers how a man with children is honored in the city, and how he shames his neighbors, and is the most powerful among his equals, if they are not equally blessed with children. For just as a man with many friends is more powerful than a friendless man, likewise a man with children is more powerful than one who has no children, or few; and the more so, as a son stands in a closer relationship than does a friend...", uit: "Should All Children Be Brought Up?", geciteerd in: Stobaeus, *Florilegium* 75.15, in Musonius, *Reliquiae*, ed.: O.Hense, uit: J.T. Noonan, o.c., 48-49. Vgl.: Epictetus, *Enchiridion*, 41; Ocellus Lucanus, in: R. Harder, *The Nature of the Universe*, Berlin, 1926, sec. 44, uit: J.T. Noonan, o.c., 47

preformatietheorie en de theorie van de *epigenesis*. De preformatietheorie is gestoeld op de embryologie van Democritus en de leer van de epigenesis vindt zijn fundamenteën in de natuurfilosofie van Aristoteles.⁴⁰ Het gaat hier vooral om de eerste, de preformatietheorie, waarvan we de belangrijkste kenmerken nog even in herinnering willen roepen.

Volgens de leer van Democritus wordt de vrucht gevormd uit 'het zaad' hetgeen is samengesteld uit alle delen van het lichaam. Hij was - zoals gezegd - van mening dat het embryo lag besloten (gepreformeerd) in het 'zaad' van de vrouw. Deze opvatting ontlokte Aristoteles de vraag naar de zin van de geslachtsgemeenschap, maar dat terzijde. Een ander kenmerk van Democritus' theorie is de kwantitatieve groei van de vrucht. Dat houdt in dat de vrucht tot aan de geboorte niet beschikt over een eigen identiteit, maar groeit zoals de overige delen van het lichaam van de vrouw.⁴¹ Voor Democritus is de vrucht dan ook een 'deel van de vrouw' in de letterlijke betekenis van het woord. De vrucht leeft - in zijn opvatting - zoals een lichaamsdeel van de vrouw leeft. De Stoa neemt deze preformatietheorie over. De leer is overigens inmiddels enigszins gewijzigd ten aanzien van het aandeel van man en vrouw in de voortplanting en de groei van het embryo, mogelijk onder invloed van de kritiek van Aristoteles.⁴² De Stoa leert dat de vrucht materieel volledig van de man afkomstig is. Naast het materieel aandeel (*ὑργον*, 'urgon') in de procreatie draagt de man ook bij aan het levensbeginsel van het embryo in de vorm van de *pneuma*. Deze vermengt zich tijdens de geslachtsgemeenschap met de *pneuma* van de vrouw, waardoor de *φύσις*, 'phusis', het generatieve of voedende beginsel van het embryo ontstaat. Dit beginsel zorgt ervoor dat het zaad fysiek uitgroeit tot een menselijke vrucht. De vrucht wordt geheel in de stijl van Democritus 'een deel van de moeder' genoemd.⁴³ Volgens de Stoa komt het kind tot leven bij de geboorte doordat de *φύσις* bij de eerste ademhaling in contact komt met de koude lucht en verandert in *ψυχή*, 'leven'.⁴⁴ De preformatietheorie van de Stoa houdt in dat foeticide nooit als het doden van een persoon kan worden aangemerkt. De foetus leeft immers niet zoals een mens leeft; hij kan dus niet worden gedood. Volgens de Stoa is abortus het vernietigen van een

40 Zie § 2.2.1.1 hiervoor. J.H. Waszink, o.c., 342-346; J.T. Noonan, o.c., 89

41 *Gen Anim* I. 18. 722a 1-722b 30. Vgl.: 725a 22-28; I. 23. 731a 1-15, 22-25; II.1.733b 22-25

42 H.J. Waszink, o.c., 344-346. Vgl.: Philo, *Quod Deus Immutabilis sit* (Hierna afgekort tot: *Quod Deus*), 31-47 ev., uit: *Philo in ten volumes (and two supplementary volumes)*, vol.III, edd.: F.H. Colson & G.H. Whitaker, Cambridge/Massachusetts, 1968. Philo maakt evenals de Stoa onderscheid in vier aspecten in de ontwikkeling van het menselijk leven, achtereenvolgens: *πνεῦμα*, *φύσις*, *ψυχή* en *νοῦς*. Het verschil tussen Philo en de Stoa is dat de eerste het traducianisme aanhangt en dus geen gefaseerde bezieling leert zoals de Stoa: Philo, *Quod Deus*, 41: *Ψυχὴν δὲ φύσεως τρισὶ διαλλαττουσαν ὁ ποιὼν ἐποιεῖ...* Het tweede verschil is dat het embryo leeft zodra het is gevormd.

43 *Digesten* 25.4.1.1: "*partus enim antequam edatur mulieris portio est vel viscerum*," 'voor de geboorte is de vrucht een deel van de moeder'. Vgl.: J. Connery, o.c., 22, 24, 26, 317; J.T. Noonan, o.c. 88 ev.

44 Plutarchus, *de primo frigido* 2: "Οἱ δὲ Στωϊκοὶ καὶ τὸ πνεῦμα λέγουσιν ἐν τοῖς σώμασι τῶν βρεφῶν τῇ περιψύξει στομοῦσθαι καὶ μεταβάλλον ἐκ φύσεως γίνεσθαι ψυχὴν.", uit: J.H. Waszink, o.c., 321, 344. Tertullianus maakt deze theorie op treffende wijze bespottelijk (*De Anima* 25, 4-6). Hij vraagt zich af -indien deze theorie klopt- hoe het mogelijk is dat in zuidelijke streken ook kinderen worden geboren, terwijl daar geen 'koude lucht' voorhanden is. Zie ook: Tertullianus *De Anima* 7.3; 8.1; 10.2-6; 14.4; 25.2; 37.2-4. Vgl.: J.H. Waszink, o.c., 318.

'*spes animantis*'.⁴⁵ Dat betekent zoiets als het vernietigen van een 'klompje levende cellen'. De beslissing van de *pater familias* om zijn persoonlijke ambities en de status van de familie te laten prefereren boven de belangen van een 'klompje cellen' wordt - gezien de moraalfilosofie van de Stoa - dan ook begrijpelijk. Foeticide was immers volgens de denkbeelden van de Stoa geen moord, maar hooguit een inbreuk op de belangen van de staat. Deze stoïcijnse opvatting is ook de verklaring voor het feit dat er geen wetgeving was waarin foeticide werd veroordeeld als moord.⁴⁶

Niettemin is er in deze stoïcijnse redenering een opmerkelijke inconsistentie geslopen, die in het latere christendom de discussie over de morele status van de vrucht lange tijd zou blijven beïnvloeden. Waar het om gaat is het aandeel van man en vrouw in de voortplanting. Democritus stelt dat man en vrouw een gelijk materieel aandeel hebben in de voortplanting. Hij stelt verder dat de vrucht leeft zoals de moeder en een deel van haar is. Dat riep - zoals we hebben gezien - vragen op bij Aristoteles, maar dat even terzijde. Wat van belang is dat we bij Democritus nog enigszins kunnen begrijpen dat hij spreekt over de vrucht als een 'deel van de moeder'. De vrucht ontstaat in de vrouw en is haar materiaal, dat uitgroeit tot een kind. In de visie van de Stoa is deze stelling nauwelijks nog te verdedigen. De vrucht komt immers - volgens de stoïcijnse leer - vrijwel volledig uit het zaad van de man en is derhalve vanaf de implantatie bij de geslachtsgemeenschap geen fysiek deel van de moeder. De functie van de vrouw in deze theorie is in feite geen andere dan die van een 'voedingsbodem'.⁴⁷ Verder had men wellicht ook mogen verwachten dat de Stoa de vrucht wat hoger zou hebben gewaardeerd, daar de vrucht - volgens haar theorie - vanaf de geslachtsgemeenschap over alle fysieke eigenschappen beschikt om uit te groeien tot een mens.

Met deze beknopte schets is gepoogd enkele maatschappelijke krachten te verhelderen die van invloed zijn geweest op de omgang met het ongebooren kind in de romeinse samenleving. Daarmee hebben we tevens de indruk willen wegnemen

45 *Digest*, 11.8.2. *Spes animantis* is een technische term, dat zoveel betekent als 'levende entiteit', uit: S.J. Connery, o.c., 317: Connery vertaalt met: "*Future man*", een potentieel mens. Die vertaling wekt naar onze opvatting verkeerde omdat even verder in *Digesten* (25.2.9.1.) wordt vermeld: *Partus nondum editus homo recte fuisse dicitur*, "voor de geboorte kan het (embryo) geen mens genoemd worden". Deze stelling is volledig in overeenstemming met de opvatting van de Stoa. De vrucht werd als 'een klompje cellen' gelijk aan het niveau van een boom opgevat, omdat de ratio ontbrak. Seneca, *epistula* 124: "et non magis infans adhuc boni capax est quam arbor aut mutum aliquod animal. quare autem bonum in arbore animalique muto non est? quia nec ratio", uit: J. H. Waszink, o.c., 268. Vgl.: Tertullianus, *De Anima* 19. 1-9. Let wel: Ook de pasgeborene had in de ogen van de stoïcijn nauwelijks waarde. Evenals de 'gevormde' vrucht, werd hij veelal als een *spes animantis* 'een levende entiteit' aangemerkt. Het kind werd als een volwaardig mens beschouwd, zodra hij het moment van zijn τελειότης 'voltooiing' had bereikt. Dat wil zeggen, zodra hij beschikte over verstandelijke vermogens. Volgens de Stoa was dat het geval rond het 14de jaar. Zie: J.H. Waszink, o.c., 268-269

46 *Digesten* 35, 2.9.1: *partus nondum editus homo non recte fuisse dicitur*. "van de ongeboorene kan niet gezegd worden dat hij werkelijk mens is".

47 J.H. Waszink, o.c., 345: "Probably the Stoics, ...assumed that the mother only furnishes nourishment to the body of the child". Zie ook: B.H. Stricker, *De Geboorte van Horus* III, 170-179.

dat foeticide kan worden gereduceerd tot de zedeloosheid van de romeinse burger. De oorzaak moet veeleer gezocht worden in een familietraditie en een moraalfilosofie waarin de belangen van het individu ondergeschikt werden gemaakt aan die van de staat en vooral aan die van de familie. De afwegingen in de aristocratische kringen gingen wellicht over de hoofden van de meeste burgers heen. Zij zagen slechts hoe de aristocratie de macht behield en daarvoor geen ‘medicamenten’ schuwde. Het is aannemelijk dat velen het voorbeeld van de aristocratie hebben gevolgd. Waarom zou men anders handelen dan de aristocratie? Waarom zou men ‘iets’ beschermen dat nog niet leefde; ‘iets’ waarvoor men geen gevoelens mocht koesteren; ‘iets’ dat de belangen van de familie zou kunnen schaden? Vragen waarvoor de vroegchristelijke denkers zich geplaagd zagen bij hun uitleg van ‘onze’ tekst in de eeuwen die volgen.

3.3 *het vroege christendom*

De christelijke visie op de beschermwaardigheid van het embryo heeft joodse wortels. De eerste christengemeenten maakten gebruik van de leefregels die in de joodse gemeenschappen werden gehanteerd, zoals de *Didache*.⁴⁸ In dit werk worden foeticide en infanticide nadrukkelijk verboden⁴⁹ evenals in de brief van *Pseudo-Barnabas*. Wat opvalt in deze laatste brief is de overeenkomst met Philo’s uitleg van ‘onze’ tekst. Het doden van het embryo wordt omschreven het vernietigen van *het beeld van God*.⁵⁰ Ook de apologeet Athenagoras laat zich in gelijke bewoordingen uit wanneer hij schrijft dat vrouwen die aborterende middelen gebruiken, worden aangeduid als moordenaressen.⁵¹ Ook Clemens van Alexandrië maakt bezwaar. Zijn betoog herinnert aan Josephus’ commentaar op Ex.21: 22vv. Abortus - zo stelt hij - is niet alleen het vernietigen van de vrucht maar ook van het menselijk ras.⁵² Verder is hij van mening dat het gebruik van middelen met een aborterende werking ontucht in de hand werken.⁵³

Naast de joodse wortels zijn het vooral de invloeden van de Romeinse denkers en de artsen geweest, die de christelijke visie op het embryo zouden gaan bepalen.

48 J.P. Audet, *La Didache, Instructions des Apôtres*, Paris, 1958, 188-189, uit: J. Connery, o.c., 35. Audet maakt aannemelijk dat een deel van de inhoud in de *Didache* is overgenomen uit de *Duae Viae*. Dit laatste werk was een instructie die werd gebruikt door de joodse gemeenschap voor de toelating van niet-Joden tot het Jodendom. Vgl.: J.T. Noonan, o.c., 87, 92. De *Didache* dateert uit ca. 100 na chr.

49 *Didache* 2:2: “ὅτι φονευσεῖς ἐν φθορᾷ οὐδὲ γεννηθὲν ἀποκτενεῖς”, uit: F.J. Dölger, o.c., 23. “Gij zult het kind niet door abortus doden, en als het geboren is niet ombrengen”, vertaling uit: J. Douma, o.c., 40.

50 *Pseudo Barnabas* 20:2 φονεὺς τεκνῶν, φθορεὶς πλασματος θεοῦ, uit: F.J. Dölger, a.l. “Kindermoordenaar, vernietiger van het beeld van God”. In *Didache* 5:2 worden woorden van gelijke strekking gebruikt. Evenals de *Didache* is deze brief een verklaring van de leefregels voor de christenen met een niet-joodse achtergrond, uit: J. Connery, o.c., 36. Vgl.: Philo § 2.2.1 hiervoor.

51 Athenagoras, *Πρεσβεία*, 35. Athenagoras gebruikt de term ἀμβλωθρίδια φάρμακα voor ‘aborterende middelen’. Ἀμβλωθρίδιον is een Attische term voor de ‘afgedreven vrucht’. De term wordt ook gebruikt door Philo om de ‘ongevormde’ vrucht aan te geven, uit: F.J. Dölger, o.c., 24-25; Vgl.: PG 6: 967- 970, uit: J. Connery, o.c., 37; J. Douma, *Abortus*, 40

52 Clemens van Alexandrië, *Pedagogus*, 2.10. 84; 2.10.91.2; PG 8:511-514, uit: J. Connery, o.c., 37. Vgl.: J.T. Noonan, o.c., 93. Zie voor Josephus § 2.2.2 hiervoor

53 Clemens van Alexandrië, *Pedagogus*, 2.10.95, uit: F.J. Dölger, o.c., 27

Wanneer we aan het eind van de eerste eeuw van de gebruikelijke jaartelling spreken over de omgang met de vrucht dan is daar de naam van Soranos van Efeze onlosmakelijk mee verbonden.⁵⁴ Deze befaamde Griekse arts is zojuist al genoemd in het kader van de afwijzing van de abortus omwille van esthetische motieven zoals het behoud van de schoonheid. Zijn faam ontleent hij aan zijn opvattingen over het ontstaans- en ontwikkelingsproces van de vrucht en de therapeutische abortus. Het laatste onderwerp zullen we in het volgende hoofdstuk behandelen. Thans zullen we ons beperken tot zijn visie op de vrucht, die grote invloed heeft gehad op de christelijke denkers. Soranos' bijdrage aan het debat omtrent het ontstaansproces van de vrucht wordt gekenmerkt door zijn kritiek op de preformatietheorie. Zijn bezwaar tegen deze theorie hangt samen met de ontwikkelingen in de geneeskunst en de opkomst van een vernieuwende stroming⁵⁵ in de medische filosofie, die zich kenmerkt door een eklektische benadering van de medische wetenschap en een kritische houding tegenover de traditionele medische filosofie en geneeskunde zoals die werd voorgestaan door de Stoa.⁵⁶

Soranos' bezwaar richt zich vooral tegen de starheid waarmee de stoïcijnse medische filosofie de empirische gegevens uit het anatomisch onderzoek blijft ontkennen. De Stoa keerde zich namelijk fel tegen elke vorm van anatomisch onderzoek en de resultaten daarvan, hetgeen ook gevolgen had voor de visie op de vrucht. Zij bleef bij voorbeeld - tegen beter weten in - vasthouden aan de natale bezieling van de vrucht. Soranos verwerpt enkele vitale elementen uit de leer van de Stoa met betrekking tot de ontwikkeling van de vrucht. Hij deelt wel de opvatting van de Stoa dat de vrucht geheel ligt besloten in het zaad van de man. Geslachtsgemeenschap betekent dus ook in zijn theorie de 'implantatie' van de vrucht in de vrouw. Het vervolg van z'n theorie ontleent Soranos echter aan de leer van de *epigenesis*. Soranos stelt namelijk dat de ontwikkeling van de vrucht tot stand komt onder invloed van het voedende of generatieve beginsel dat zich in de *πνευμα* van het zaad bevindt. Wanneer de vrucht fysiek gevormd is, verandert de voedende beginsel (*φύσις*) geleidelijk in het leven (*ψυχή*).⁵⁷ Soranos veronderstelt dus -parallel aan een kwantitatieve ontwikkeling van het embryo- een kwalitatieve voltooiing in drie fasen: *σπερματοι*, *φύσις* en *ψυχή*.⁵⁸ Deze theorie van Soranos werd onder meer

54 Zie ook § 4.3.1 hierna.

55 Het betreft de *νεα μεθωδικοί*. (nea-methodikoi) Zie: H.J. Waszink, o.c., 23*-24*.

56 Ibid., 23* ev. In de geneeskunde vinden we de opvattingen van de stoïcijn en de scepticus terug bij de *μεθωδικοί* (methodikoi), gesticht door een leerling van Asclepiades, Themison. Hij verdeelde patiënten in twee groepen. De eerste groep bestond uit diegenen die leden aan *φαινόμενα* (phainomena) empirisch waarneembare afwijkingen. De tweede groep - en daar gaat het ons om - leed aan *αδήλα* (adêla) afwijkingen die niet onmiddellijk zichtbaar waren en niet werden veroorzaakt door een specifieke kwaal, maar moesten worden toegeschreven aan het hele lichaam. De kwaal veroorzaakte een onbalans van het lichaam. Samen met de scepticus verwierp hij de opvattingen van de 'empirische school' om in geval van ziekte de *adhla*, de fysieke oorzaken die zij zagen als de symptomen of de gevolgen van een 'irrationele' levenswandel, te bestrijden. De taak van de arts was nu om dat evenwicht in het lichaam te herstellen door een evenwichtige levenswandel voor te schrijven.

57 Saronos, *Gyneacologia* 1, 43, 3, uit: J.H. Waszink, o.c., 431.

58 J.H. Waszink, o.c., 318, 345

door de latijnse kerkvader Tertullianus overgenomen. Zijn visie op de vrucht zullen we in de volgende paragraaf behandelen aan de hand van zijn verklaring van Ex.21:22-23.

3.3.1 Tertullianus

Tertullianus (160-240) is de eerste kerkvader die ons een beeld schetst van een christelijke visie op de vrucht. Zijn opvatting over de vrucht zullen we behandelen aan de hand van een tweetal passages. De eerste is ontleend aan zijn apologie en de tweede aan zijn tractaat over de ziel. In zijn apologie schrijft Tertullianus: "Daar ons echter moord in elke vorm verboden is, mogen wij ook de vrucht in de moederschoot niet vernietigen, waar een mens nog door het bloed wordt gevormd. Een geboorte verhinderen is het verhaasten van een moord. Het maakt geen verschil of iemand het leven wegrukt na de geboorte of terwijl het nog groeit [in de moeder jtl]. Hij is een mens wie een mens gaat worden, want de *fructus* is reeds in het zaad aanwezig".⁵⁹ De inhoud van deze passage ademt de opbouw zoals we die kennen uit de commentaren van Philo en de Tannaim op de wetgeving van Mozes: omdat moord verboden is (Ex.21:14), mogen we ook de vrucht niet doden (Ex.21:14, 22).⁶⁰ Dat houdt dus in dat abortus moet worden beschouwd als moord.

Op basis van het slot van deze passage: "*Homo est et qui est futurus...*" *Hij is een mens wie een mens gaat worden...*" is wel verondersteld dat Tertullianus de vrucht vanaf de 'conceptie' als mens beschouwde.⁶¹ Het is echter twijfelachtig of we Tertullianus op grond van de hierboven geciteerde passage wel kunnen beschouwen als de grondlegger of een aanhanger van het potentialiteitsbeginsel.⁶² Het onderwerp van discussie is namelijk niet de status van de vrucht op het moment van de conceptie, maar de vraag of de vrucht bezielde is bij de geboorte. Wat Tertullianus met zijn betoog duidelijk wil maken, is dat de vrucht leeft voordat hij wordt geboren. Hij maakt bezwaar tegen de stoïcijnse opvatting dat de vrucht gedurende de prenatale periode een deel is van de moeder en dus niet over een eigen leven beschikt. Met het argument dat 'de vrucht reeds in het zaad besloten ligt', geeft Tertullianus aan dat de vrucht zelfs al voor de conceptie beschikt over alle

59 *Apologeticum* 9.3: "(utique crudelius in qua spiritum extorquetis, aut frigori et fami et canibus exponitis; ferro enim mori aetas quoque maior optaverit) nobis vero, homicidio semel interdicto, etiam conceptum utero, dum adhuc sanguinis in hominem delibatur, dissolvere non licet. Homicidii festinatio est prohibere nasci; nec refert natam quis eripiat animam, an nascentem disturbet: homo est, et qui est futurus, etiam fructus omnis in semine est." Bij de vertaling heb ik gebruik gemaakt van: A.W. Mante, *Begeleiding van ongewenst zwangeren en abortus provocatus in het Academisch Ziekenhuis te Utrecht*, 1975, 12, uit: J. Douma, o.c., 41; J. Connery, o.c., 39-41; J.T. Noonan, o.c., 87; J.H. Waszink, o.c., 425. In *Apologeticum* 9.8 verwijst hij naar kindermoord: 'animam nascentem', 'een leven dat geboren wordt'.

60 Vgl.: Philo, *Spec Leg.*, 108 ev. § 2.2.1 hiervoor. Zie ook: *Mekhilta*, Nezikin iv, viii. § 2.2.3 hiervoor.

61 J. Douma, *Abortus*, 41

62 Het potentialiteitsbeginsel houdt in dat men de zijnswaarde van een entiteit baseert op zijn potentiële kenmerken.

noodzakelijke elementen om uit te groeien tot een mens. Tertullianus schijnt hier de opvatting van Soranos te volgen dat de vrucht het leven ligt besloten in het zaad van de vader.⁶³ 'Conceptie' is voor Tertullianus - evenals voor Soranos en de Stoa - synoniem met 'innesteling' van de vrucht. Deze theorie betekent niet noodzakelijk dat de vrucht vanaf conceptie een persoon is of als zodanig moet worden opgevat. De vrucht is - volgens Tertullianus - pas een persoon nadat hij fysiek is gevormd en het levensbeginsel zich heeft ontwikkeld tot leven.⁶⁴ Deze stelling verdedigt Tertullianus opnieuw in zijn tractaat over de ziel. In een commentaar op 'onze' tekst schrijft hij: "Dientengevolge is de foetus in de moederschoot een mens, zodra hij is gevormd. Want de wet van Mozes beoordeelt abortus volgens de wet van vergelding, want het is reeds een mens, want hij leeft en wordt gedood, immers het is reeds ingeschreven in het boek der levenden en het leeft reeds in de moeder, want het beweegt regelmatig".⁶⁵ Met zijn verwijzing naar de wet van Mozes - waarin de *lex taliones* geldt voor het doden van de gevormde vrucht - verwijst Tertullianus zonder twijfel naar de LXX-lezing van Ex.21: 22vv.⁶⁶

Hoewel Tertullianus Philo niet noemt in zijn werken, is de invloed van de laatste herkenbaar. De aanduiding van Ex.21: 22vv. als de 'wet van Mozes' is daarvoor een aanwijzing. Maar vooral de overeenkomsten tussen de opvattingen van Tertullianus en Philo op het punt van de zielsleer doen vermoeden dat Tertullianus op de hoogte was van Philo's denkbeelden.⁶⁷ Om wat meer duidelijkheid te verkrijgen over Tertullianus' visie op de vrucht zullen we enkele passages behandelen uit zijn tractaat over de ziel: *De Anima*.⁶⁸

Het centrale thema in *De Anima* is de vraag naar de aard en de herkomst van de ziel, dat is het leven.⁶⁹ De ziel was al geruime tijd een geliefd thema onder filosofen vanwege de tegenstellingen tussen de verschillende stromingen.⁷⁰ Met de intrede van het christendom kreeg dit debat een extra impuls vanwege de opstanding van Christus en Zijn opgaan naar de hemel. Dit resulteerde in tal van vragen omtrent de oorsprong, de herkomst, de hoedanigheid en de (on)sterfelijkheid van de ziel.

63 H. Karpp, "Soranos vier Bücher Περὶ Ψυχῆς und Tertullians Schrift De Anima", *ZNTW* 33, 1934, 31-47; J.H. Waszink, o.c., 21* ev. 318, 337, 345-346.

64 Zie daarentegen J.H. Waszink, o.c., 425. Waszink veronderstelt dat de preformatietheorie Tertullianus verplicht tot het potentialiteitsbeginsel. Zie ook: Ibid., 21* ev., 318, 337, 342-344. Waszink overziet echter dat Tertullianus wel een ontplooiing van de ziel in uiteenlopende functies verdedigt en dat het embryo kwalitatieve veranderingen ondergaat.

65 *De Anima* 37.2., 53: "Ex eo igitur fetus in utero homo, a quo forma completa est. Nam et Mosei lex tunc aboribus reum talionibus iudicat, cum iam hominis est causa, cum iam illi vitae et mortis status deputatur, cum et fato iam inscribitur, etsi adhuc in matre vivendo cum plurimum communicat sortem"

66 Philo, *Spec Leg.* iii § 120. J.H. Waszink, o.c., 14, 27*, 34, 335-336, 426, 474.

67 Philo's invloed toont zich bij voorbeeld hierin dat Tertullianus in zijn verklaring van deze tekst de rationele ziel als criterium voor de status van de vrucht afwijst en in plaats daarvan een levensbegrip verdedigt, waarin 'ziel' en 'lichaam' zijn gecombineerd. '...forma completa est' betekent bij Tertullianus 'uitgeïkoniseerd' - dat is: fysiek gevormd en levend -. Vgl.: J.H. Waszink, o.c., 14; G. Quispel, *Bronnen van Tertullianus' Adversus Marcionem*, 139.3, uit: J.H. Waszink, a.l.

68 In dit tractaat krijgen we een indruk van de visies op en opvattingen over het embryo in de vroege kerk mede ook omdat Tertullianus regelmatig zijn bronnen noemt, waaronder tal van medici en filosofen, waarvan Aristoteles, Democritus en Soranos de bekendste zijn. Vgl.: J.H. Waszink, o.c., 21* ev., 630 ev.

69 *De Anima* 1:1; 3:1. Vgl.: J.H. Waszink, o.c., 7*. Zie § 4.2 hierna

70 *Quod Deus* 41-62

Tertullianus maakt in zijn beschouwing over dit onderwerp vooral bezwaar tegen de leer van de natale bezieling in de stoïcijnse filosofie. Hij ziet in die stoïcijnse theorie de kern van de moeilijkheden die zich voordoen in de opvattingen over het embryo en de ziel.⁷¹ Wat betreft de oorsprong en de herkomst van het leven ziet Tertullianus de schepping van de mens door God als het beginpunt.⁷² Het begin van alle menselijk leven is Adam. Adam is de *fons naturae* en de *generis princeps*, waaruit alle mensen zijn voortgekomen.⁷³ Dat betekent dat alle mensen bestaan uit elementen die in Adam aanwezig waren.⁷⁴ Hij is geformeerd uit de stof van de aarde en de levensadem van God. Tertullianus stelt zich dat in grote lijnen aldus voor: de stof waaruit het lichaam van Adam is geformeerd is het prototype van de *humor* (het materieel deel); de levensadem door God ingeblazen is het prototype van de *calor* (het kwalitatieve deel). *Humor* en *calor* zitten beide in het zaad van de man. De *calor* wordt als een kleine twijg uit de stam van Adam overgedragen aan de volgende generatie.⁷⁵ Tertullianus is van mening dat de man het beeld is van God. De man draagt door middel van zijn zaad waarin de *fructus* reeds ligt besloten, dat beeld van God over op de volgende generatie.⁷⁶

Met betrekking tot de aard van de ziel wijst Tertullianus elke kwantitatieve en kwalitatieve ontwikkeling af. Zijn bezwaar richt zich daarbij opnieuw tegen de leer van de Stoa⁷⁷, maar ook tegen die van Soranos.⁷⁸ Tertullianus stelt dat de levensadem (*spiritus*) en het leven (*anima*) niet van elkaar kunnen worden onderscheiden.⁷⁹ Beide termen verwijzen - volgens Tertullianus - naar het Grieks woord ψυχή (*psuché*), dat leven betekent.⁸⁰ De idee van de Stoa dat de vrucht niet kan beschikken over de 'levensadem' omdat het noodzakelijke organen mist zoals de longen, weerlegt hij met een opmerkelijk pleidooi dat we kort zullen schetsen. Tertullianus is van mening dat de vrucht vanaf de geslachtsgemeenschap alle kenmerken in zich draagt⁸¹. Hij erkent dat de ademhaling begint bij de geboorte, maar de opvatting dat er zich in de lucht specifieke kenmerken bevinden die de vrucht tot leven brengen, wijst hij van de

71 *De Anima* 3.1 "If only the necessity that there should be heresies did not exist. In that case we should not be compelled here again to combat the philosophers, who may be qualified as the patriarchs of the heretics", uit: J.H. Waszink, o.c., 7*. Zie ook: *De Anima* 25: 2 en het commentaar op deze passage van J.H. Waszink, o.c., 317.

72 *De Anima* 27. 6-7

73 Ibid., a.l. Vgl.: *De Anima* 20.6

74 Deze stelling is overigens opmerkelijk omdat hij eerder in dit tractaat stelt dat de vrucht materieel afkomstig is van de vrouw en de leer van de epigenesis verdedigt (*De Anima* 12.3 ev.; 19.1 ev.), zoals hij dat ook doet in de geciteerde passage in zijn *Apologeticum*, 9.8: "in utero dum adhuc sanguis in hominem delibatur". Vgl.: *De Carne Christi*, 19, 21.3: "materiam seminis, quam constat sanguinis esse colarem". Ibid., 4-5: "humoris et sanguinis foeda coagula"; *Adversus Marcionem* 4.21: "lege substantiae corporalis ex sanguine et humore", uit: J.H. Waszink, o.c., 342.

75 "ex traduce seminis". Ibid., 27. 6; 27.1-3. Vgl.: *De carne christi*, 19, 21. 3; *Apologeticum*, 9:2.8. hiervoor. Zie ook: F.J. Dölger, o.c., 35; J. Douma, *Abortus*, 41.

76 *De Anima* 27. 1-2

77 Ibid., 10. 1

78 Zie § 3.3.2 hierna

79 *De Anima* 10. 1-9. De opvatting dat hij deze leer kende door middel van Soranos is mogelijk (J.H. Waszink, o.c., 182), maar niet waarschijnlijk. Veeleer lijkt het aannemelijk dat Tertullianus bekend was met de visie van Philo (*Quod Deus*. 37, 48-49 of *Opificio Mundi*, 61). Philo verdedigt namelijk de Scheppingleer en de ontplooiing van de ziel in uiteenlopende functies.

80 Zie § 4.2 hierna

81 *De Anima* 10. 1-6, 12. 3-6; 14.1-5, 25.1-5, 27.1-9, 37.1-5

hand met de befaamd geworden stelling dat indien God de insecten die geen longen hebben, heeft geschapen, en toch leven en slangen die zonder ledematen voortbewegen, waarom zou God de vrucht dan niet het leven kunnen geven voordat hij geboren is.⁸²

Hij is dan ook van mening dat ook de Stoa zal moeten erkennen dat de kenmerken van de vrucht - dat wil zeggen: wie de vrucht gaat worden - in potentie al ligt besloten in het zaad van de man. Hij verdedigt deze opvatting met een uitleg van het Scheppingsverhaal: Het materiële deel van het zaad is een extract van de stof, waaruit Adam is gevormd; het immateriële deel is het door God aan de eerste mens gegeven leven.⁸³ Tertullianus verdedigt hier het zogenoemde traducianisme. Dat houdt in dat de man de kenmerken voor het leven overdraagt (*traducit*) aan de vrucht door middel van het zaad (*semine*). Hij ontkent niet dat de *anima* in beginsel slechts in potentie aanwezig is en zich moet ontplooien in een lichaam; naarmate het lichaam zich verder ontwikkelt, worden er meer aspecten van de ziel actief. Tertullianus schijnt op dit punt de opvatting van Aristoteles te volgen. Tertullianus spreekt van een ontplooiend leven, maar hij schijnt evenals Aristoteles een ontwakend leven te bedoelen. De latere kritiek van onder meer Augustinus dat Tertullianus' leer een fysieke groei van de ziel zou veronderstellen is dan ook misplaatst, maar daarover later meer.

Bevreemdend is echter dat Tertullianus Aristoteles' leer van de epigenesis afwijst en in plaats daarvan de preformatietheorie van Democritus verdedigt.⁸⁴ Vermoedelijk speelt daarbij zijn opvatting een rol dat de Stoa de idee van de gefaseerde bezieling heeft ontleend aan Aristoteles. Tertullianus haalt Democritus' leer aan om de ondeelbaarheid van de ziel te benadrukken.⁸⁵ Hij concludeert dat het in de zielsleer vooral gaat om de *anima* als levensbegrip, omdat we met de ziel de totale mens aanduiden.⁸⁶ Dat de *anima* ook wel wordt aangeduid als *spiritus*, verklaart Tertullianus met de stelling dat de term *spiritus* een functioneel begrip is en *anima* een begrip van hoedanigheid.⁸⁷ De verhouding tussen lichaam en ziel in Tertullianus'

82 *De Anima* 10.6 Later zouden Hieronymus, Augustinus en Thomas v. Aquino dit argument volgen. Zie: J.H. Waszink, o.c., 188-189. Het argument dat leven mogelijk is zonder longen ontleent Tertullianus wellicht aan Aristoteles' *Gen. Anim.*, hoofdstuk 1 en 2. Vgl.: *De Anima* 10. 3-4. Zie ook: J.H. Waszink, o.c., 180-181, 188. Tertullianus is namelijk een groot bewonderaar van deze klassieke Griekse filosoof (*De Anima* 12, 1-6; 19, 1-7. Vgl.: J.H. Waszink, o.c., 346).

83 *De Anima* 25. 1-2, 27. 1-4. Vgl.: Augustinus, *De gen. lit.* 10.21.17. Augustinus gebruikt een identieke argumentatie om de leer van de erfzonde te verantwoorden.

84 *De Anima* 12. 5-6.

85 *Ibid.*, 19 1-2. Op dit punt wekt Tertullianus enig misverstand. Hij verliest uit het oog dat Democritus' de natale bezieling verdedigde (*Gen. Anim.* II.4.740a 13-18). Gedurende de prenatale periode beschikt de vrucht in Democritus' theorie enkel over een voedend beginsel (J.H. Waszink, o.c., 200-201, 205). De Stoa ontleent haar opvattingen aan de leer van Democritus, zoals we al in het vorige hoofdstuk zagen. De Stoa herzielt slechts op enkele punten de leer van Democritus, zoals het aandeel van man en vrouw in de voortplanting, maar ze houdt vast aan de leer van de natale bezieling.

86 *De Anima* 13. 1

87 *Ibid.*, 11. 1-2. Vervolgens stelt hij de verhouding tussen de *anima* en de geest, *animus*, aan de orde. Onder *animus* verstaat Tertullianus het Griekse begrip *νοῦς* (*Ibid.*, 12. 4-6.), de geest, waardoor de mens handelt en denkt (*Ibid.*, 12. 1). Zijn verklaring is kort: de *animus* is evenmin als de *spiritus* een zelfstandig fenomeen (*Ibid.*, 12. 1-5). Zoals 'levensadem' (*spiritus*) en 'denken' (*intellectus*) is dus ook 'geest' een functioneel begrip; al deze aspecten zijn

opvatting zou men als volgt kunnen omschrijven: de ziel is de formator en bestuurder van het lichaam en het lichaam is de woning en het 'atelier' van de ziel.⁸⁸

Zijn betoog is er echter vóór alles op gericht om elke indruk van een natale bezieling te vermijden en de Stoa het argument te ontnemen dat een kind niet meer is dan een *spes animantis*.⁸⁹ Om de juistheid van zijn theorie, dat de vrucht leeft voor de geboorte, te onderstrepen, noemt hij een tweetal praktische voorbeelden. Ten eerste verwijst hij naar de waarneming van zwangere vrouwen. Zij zijn er van overtuigd dat de vrucht een eigen leven heeft, omdat hij beweegt.⁹⁰ Dit empirisch gegeven combineert hij met een klassiek filosofisch argument dat alles wat de vrucht doet en ondergaat, onmogelijk is zonder leven⁹¹. Een ander argument ontleent hij aan de medische praktijk. "Artsen", schrijft Tertullianus, "doden regelmatig de vrucht om het leven van de moeder te redden, daarom zijn ook medici ervan overtuigd dat het embryo een levend wezen (*ζῷον*) is".⁹² Met dit argument willen we Tertullianus' pleidooi afsluiten. Op de passage dat artsen regelmatig een abortus uitvoeren, komen we nog terug in het kader van de therapeutische abortus.

functies - of misschien beter: uitingsvormen - van dezelfde *anima*, de van origine afkomstig is van Adam. Ieder mens heeft dus iets 'godelijks' in zich.

88 Ibid., 38, 1-6

89 J.H. Waszink, o.c., 269-270

90 *De Anima*, 25. 3

91 Ibid., 25. 4. Vgl.: *Gen Anim* II.5.741a 10-14. Vgl. ook: J.H. Waszink, o.c., 200-201

92 *De Anima* 25. 5.

3.3.2 de kerkvaders na Tertullianus

3.3.2.1 Lactantius

De opvattingen van Lactantius (250- ca.317) over abortus en kindermoord wijken op het eerste gezicht maar weinig af van de lijn die Tertullianus en Minucius Felix hadden gevolgd. De laatste, een tijdgenoot van Tertullianus, onderstreept de dubbelzinnige houding van de Romeinen. Duidelijker en scherper dan Tertullianus, die de systematische dialoog zocht, veroordeelt Felix de omgang met het ongeboren en pasgeboren menselijk leven onder de romeinse burgers. Hij meent dat de Romeinen hun gedrag afwentelen op de christenen.⁹³ Minder fijnzinnig dan Josephus gedaan had, wijst hij hen op het ontbreken van wetgeving op dit gebied.

Foeticide en infanticide zijn voor hem vormen van *parricidium*, het doden van een bloedverwant.⁹⁴ Na hem gebruiken Cyprianus⁹⁵ en Lactantius woorden van dezelfde strekking om hun bezwaren tegen de beschuldigingen van de Romeinen, kenbaar te maken. Evenals Philo veroordeelt Lactantius het wegzenden van kinderen en kindermoord door de ouders. Impliciet wijst hij de huwelijksmoraal aan als de oorzaak wanneer hij stelt dat het huwelijk is bestemd voor de voortplanting en de opvoeding van kinderen⁹⁶ en armoede geen motief kan zijn voor infanticide.⁹⁷ Dat Lactantius ook foeticide beschouwt als een vorm van *parricidium*, blijkt uit zijn tractaat *De Opificio Dei*. In dit tractaat schrijft hij dat het embryo veertig dagen na conceptie is gevormd en op dat moment de ziel ontvangt en niet zoals filosofen denken na de geboorte.⁹⁸ Dat met de 'filosofen' de stoïcijnse denkers worden aangeduid, leidt geen twijfel. Meer aandacht vraagt echter zijn stelling dat de vrucht na veertig dagen is 'gevormd' en *op dat moment* de ziel ontvangt. De opvatting dat de vrucht in ca. veertig dagen wordt gevormd en leeft, werd - met uitzondering van de Stoa - inmiddels in brede kring geaccepteerd. Lactantius steunt hier wellicht deels op de leer van de epigenesis van Aristoteles.⁹⁹ De opvatting dat het embryo de ziel ontvangt zodra hij fysiek de menselijke vorm heeft, is echter niet van Aristoteles en evenmin van Soranos. Beiden verdedigen immers een embryologie die was gebaseerd op het traducianisme.

93 Minucius Felix, *Octavius*, 30.2 (CSEL 2:43) uit: J. Connery, o.c., 43.; Vgl.: J.T. Noonan Jr., "Value in History", 12.

94 M. Felix, *Octavius* 30.2 (SCEL 2.43): "sunt quae in ipsis visceribus medicaminibus et potis originem futuri hominis extinguant et *parricidium*, ante pariant". "Er zijn onder u vrouwen die in hun lichaam het ontstaan van een toekomstig mens vernietigen met behulp van medicinale middelen en gifmengsels en een moord begaan voordat het kind is geboren", uit: F.J. Dölger, o.c., 43. '*Parricidium*' stond in de Romeinse wetgeving voor het doden van een nauwe relatie, hetgeen zwaar werd bestraft. uit: J.T. Noonan jr., "Value in History", 12. In de volgende eeuwen zou deze term herhaaldelijk worden gebruikt om de afkeer van abortus duidelijk te maken.

95 Cyprianus (200-258): CSEL 3: 619, uit: J. Connery, o.c., 43. Cyprianus noemt een voorval dat vrijwel overeenstemt met de casus in Ex.21:22. In een brief aan paus Cornelius beschuldigt hij Novatus van het veroorzaken van een abortus bij zijn vrouw, door haar in de buik te treffen.

96 CSEL 19: 566-568

97 *Divinae institutiones* 5.9.15 (CSEL 19:427), ademt de visie van Philo. Hij schrijft dat ouders hun kinderen vastbinden of wanneer ze wat minder wreed zijn, worden ze weggezonden.

98 *De Opificio Dei*, 12 (SCEL 27:11; 43-44), uit: J. Connery, o.c., 44.

99 Ibid., 12. 6, uit: H.J. Waszink, o.c., 343, J.T. Noonan, o.c., 89, 91

Om Lactantius' stelling te kunnen begrijpen, moeten we even terug naar Tertullianus' tractaat over de ziel. De laatste maakt namelijk een bezwaar tegen Soranos' zielsleer. Tertullianus meent dat Soranos' variant van de preformatietheorie 'groei van de ziel' veronderstelt.¹⁰⁰ Groei van de ziel werd echter in strijd met het christelijk geloof geacht. Groei van de ziel - zo was de redenering - impliceert dat de ziel afhankelijk is van voedsel. Dat betekent op zijn beurt, dat wanneer de mens sterft en niet meer eet, de ziel vanwege het gebrek aan voedsel eveneens sterft. Kortom: 'de groei van de ziel' veronderstelt de sterfelijkheid van de ziel. En sterfelijkheid van de ziel is vervolgens in strijd met het christelijk geloof waarin de onsterfelijkheid van de ziel en de wederopstanding uit de dood wordt beleden.¹⁰¹

De christelijke denkers stonden dus voor de taak om een zielsleer te ontwerpen waarin de ziel aanwezig is voor de geboorte, maar ook weer niet zodanig, dat hij nog moet groeien. Tertullianus kwijt zich van die taak - zoals we hebben gezien - door een traducianisme te veronderstellen. Hij veronderstelt één leven ($\psi\chi\eta$)¹⁰² dat zich manifesteert in uiteenlopende functies en bepalend is voor de identiteit van elk levend wezen.¹⁰³

Maar tegen deze theorie wordt bezwaar aangevoerd.¹⁰⁴ De kritiek spitst zich toe op het punt dat niet valt in te zien dat, wanneer het leven (de ziel) slechts als een kleine twijg door de ouders wordt overgedragen op de kinderen, dat zonder fysieke groei kan plaatsvinden. Anders gezegd: elk twijgje moet groeien om een boom te worden. De opvatting is dus dat ook Tertullianus' traducianisme fysieke groei van de ziel veronderstelt en dat is nog steeds in strijd met de onsterfelijkheidsgedachte.

Het alternatief is het zogenoemde 'creationisme'. Deze leer houdt in dat de ziel (het leven) tijdens conceptie van Godswegen wordt ingeplant in de vrucht.¹⁰⁵ Naar de destijds heersende denkbeelden kleefde aan deze theorie echter het bezwaar dat de ziel in het zaad van de man of in de 'ongevormde' vrucht nauwelijks plaats heeft om in te wonen. Of men moet een heel klein zieltje veronderstellen, maar die moet dan toch zeker weer groeien, wanneer de vrucht zich ontwikkelt tot persoon. Lactantius komt nu met een opmerkelijk compromis. Hij verdedigt zoiets als een 'fysiek traducianisme' in combinatie met een bezieling van de vrucht zodra hij gevormd is.¹⁰⁶ Dat wil zeggen de bijdrage van de ouders aan de voortplanting is beperkt tot de materie en een voedend beginsel of $\varphi\upsilon\sigma\iota\varsigma$. Het kwalitatieve deel, de (rationele) ziel,

100 *De Anima* 6.6.; 37.5; 38. 3. Vgl.: J.H. Waszink, o.c., 424, 430 ev.

101 *De Anima* 1.1-3; 25-28; 38, 1-6

102 Ibid., 10. 1(-6); 12. 1-6. Tertullianus verzet zich hier tegen de visie van Aristoteles dat alleen de rede een goddelijk element in de ziel is (*Gen Anim.* II.3. 736b, 27-29; Zie ook: Ibid., V. 778b.20 ev. spec. 779a. 1-30)

103 Tertullianus gebruikt deze theorie om de zielsverhuizing, de zogenoemde metempsychosis te weerleggen, die in tegenspraak is met de leer van de wederopstanding. Zie: *De Anima* 32. 1-7

104 J.H. Waszink, 179-180, 317-318, 423-431.

105 De theorie van de bezieling tijdens conceptie werd al aangehangen door de Pythagoreërs en vinden we ook terug in de Talmoud en Midrash waar bericht wordt over een gesprek tussen Antoninus en rabbi Judah over deze kwestie. Zie: *BT Sanh.* 91b, *Gen. Rabbah*, 34.10.

106 *De opificio dei*, 12; 17 (*CSEL* 27:11; 43-44)

komt daarentegen van God op de veertigste dag: dat is het moment dat de vrucht is gevormd. Wij zullen deze theorie aanduiden als het 'spiritueel creationisme'. Lactantius beroept zich voor deze theorie op Jer.1:5, waar wordt gezegd dat God de mens kent voordat hij geboren wordt.¹⁰⁷ Het opmerkelijke van dit 'Schriftbewijs' is echter dat ook Tertullianus naar deze tekst verwijst om het traducianisme te verdedigen.¹⁰⁸

Niettemin biedt Lactantius' theorie een uitweg uit een aantal dilemma's. Om te beginnen lost hij met het spiritueel creationisme het 'groeiprobleem' van de ziel op. Zijn leer houdt in dat de ziel bij aankomst een 'woning' heeft en niet meer behoeft te groeien. Daarmee is de leer van de onsterfelijkheid van de ziel veilig gesteld. Het spiritueel creationisme biedt verder een verklaring voor de opvatting die in die tijd heerste namelijk, dat de *rationele* ziel om God te kunnen leren kennen niet uit de mens komt, maar door God zelf ingeplant moet worden. Verder houdt Lactantius' theorie de stoïcijnse filosofie, met betrekking tot de natale bezieling, op een afstand. Lactantius is overigens merkbaar beïnvloed door de filosofie van de Stoa op het punt dat de ziel alleen kan leven in een lichaam dat volkomen is. Anders gezegd: de bezieling kan plaatsvinden zodra het 'huis' is voltooid. Het 'huis' kan in Lactantius' leer nog wel uitgroeien in kwantitatieve zin, maar de 'ziel' heeft een 'woning'. Ook op dat punt strookt zijn visie met de gangbare opvattingen in de wetenschap en de theologie, dat de 'gevormde' vrucht leeft. Deze factoren verklaren wellicht het feit dat Lactantius' spiritueel creationisme een roemrijke periode tegemoet zou gaan in de christelijke filosofie, die ook de uitleg van 'onze' tekst zou beïnvloeden.

3.3.2.2 Eusebius

Voor we ons richten op de invloed van Lactantius' leer, willen we nog een ander gezichtspunt noemen. Aan het slot van de derde eeuw roept een tijdgenoot van Lactantius, Eusebius, het commentaar van Josephus op de Ex.21: 22vv. in herinnering.¹⁰⁹ Daarmee wordt het vermoeden bevestigd dat de kerkvaders op de hoogte waren van commentaren op Ex.21: 22vv. die in joodse kringen circuleerden.¹¹⁰ Dat betekent evenwel niet dat 'onze' tekst voor joden en christenen dezelfde strekking heeft. Eusebius vraagt zich af waarom de christenen het huwelijk en de voortplanting verwaarlozen indien zij dezelfde religieuze wortels hebben als de joden, die juist grote waarde hechten aan gezinsvorming. Daarvoor geeft hij twee verklaringen. De eerste is dat de joden zich bezig houden met het begin en de

107 Vgl.: Clem. v. Alexandrië, *eccl. prophet.* 50, 1-3, in: J.H. Waszink, o.c., 336

108 *De Anima* 26.5. Verder verwijst tertullianus naar: Gen. 25: 22; Luc. 1:13, 41 in: *De Anima* 26.1. Zie verder: *De Anima* 19.5; *Ad Nationis* 1, 7, 31; 2, 12, 6.

109 Eusebius (255-340), *Preparatio evangelica*, 8.8; *PG* 21:64, uit: J. Connery, o.c., 44-45

110 Zie ook de overeenkomsten met de verklaringen van Philo en Tertullianus en Rabbi Izaak.

christenen met het einde. De tweede is dat de joden met weinigen zijn en genoodzaakt zijn zich voort te planten om de joodse traditie over te leveren. Voor de 'priesters' zijn de fysieke nakomelingen niet meer nodig nu ontelbaren het Evangelie zoeken. Zij concentreren zich op een 'goddelijk en geestelijk nakomelingschap'.¹¹¹ Eusebius schijnt dus te veronderstellen, dat de wettekst in Ex.21: 22vv. voor christenen nauwelijks nog praktische betekenis heeft.

Eusebius drukt zich plastisch uit maar zijn betoog bevat een serieuze ondertoon met betrekking tot de verschillen van inzicht tussen joden en christenen ten aanzien van het huwelijk. Duidelijk is dat het christendom in de derde eeuw een eigen visie op het huwelijk en de voortplanting heeft, waarin de voorkeur voor de celibataire status naar voren komt. Pleitte Athenagoras nog voor de voortplanting als doel van het huwelijk, Tertullianus zet reeds de toon voor een veranderende christelijke opvatting in het spoor van de op de stoïcijnse leer geïnspireerde bijbelschrijvers.¹¹² De laatste stelt dat christenen de voorkeur geven aan het celibaat boven het huwelijk, niet omdat het huwelijk slecht is en het celibaat goed, maar omdat het huwelijk goed is en het celibaat beter.¹¹³ Doch in verschillende andere tractaten treffen we een minder genuanceerd beeld aan.¹¹⁴ Zonder voorbehoud spreekt hij zich daar uit voor de ongehuwde status. In het verlengde hiervan ligt ook zijn opmerking dat het hebben van kinderen moet worden gerekend tot het bitterste genot dat als een last wordt gemeden, zelfs door de heidenen.¹¹⁵

Deze koerswijziging wordt treffend geïllustreerd door Basilius. In zijn uitleg van Gen.1:28 "...groeit en wordt talrijk...", stelt hij, dat "groeit" geen kwantitatieve maar een kwalitatieve betekenis heeft: van kind naar volwassene. Eenmaal volwassen, kan hij de wereld begrijpen op grond van de rede. Dieren - zo vervolgt hij - groeien door kwantitatieve vermeerdering. Wij groeien spiritueel en door goede werken".¹¹⁶

Deze tendens in de huwelijksmoraal van Eusebius en Basilius - overigens in beginsel bestemd voor de 'leraren van het evangelie'- werkt door in de christelijke ethiek.¹¹⁷ Dat wil zeggen: er ontwikkelt zich een christelijke huwelijksmoraal waarin de aandacht meer en meer wordt gericht op de 'spirituele' procreatie. Deze visie op het huwelijk bereikt een voorlopig hoogtepunt in het eerste kwart van de vierde eeuw wanneer de maatregelen ter stimulering van gezinsvorming, ingesteld rond het begin van de christelijke jaartelling, goeddeels ongedaan worden gemaakt door toedoen

111 PG 22: 77-81, uit: J.T. Noonan, o.c., 82-83

112 Zie ook noot 3, 4 en 36 hiervoor.

113 *Adversus Marcionem* 1.29, uit: D.S. Bailey, o.c., 21

114 *De Monogamia, Ad Uxorem, De Exhortatione Castitatis*, vertaling: W.P. le Saint, *Tertullian: Treatises on Marriage and Remarriage*, Ancient Christian Writers, vol.13, London, 1951, uit: D.S. Bailey, o.c., 21. Zie ook *De Anima* 38:2-3 waar hij expliciet seksuele gevoelens veroordeelt als zondig en onnatuurlijk.

115 *Ad Uxorem* I. 5, uit: D.S. Bailey, o.c., 24

116 PG 30: 25-28, 44, uit: J.T. Noonan, o.c., 82. Zie daarentegen zijn broer Gregorius van Nyssa die een sober huwelijk niet afwijst (*De Virginibus* viii, uit: D.S. Bailey, o.c., 21-22. Vgl.: J. Chrysostomus, uit: *Ibid.*, a.l.).

117 Zie bijvoorbeeld: Ambrosius' commentaar op Luk. 1:43-45 in: CSEL 32⁴: 38-39, in: J.T. Noonan, o.c., 79. Zie ook: § 3.3.4-3.3.5 hierna.

van het gevestigde christendom. De celibataire status waarvoor zich de kerkelijke leiders zich hadden ingezet, wordt civielrechtelijk als volwaardig erkend: ongehuwden worden beschouwd als waren zij gehuwd.¹¹⁸

In het verlengde van deze maatschappelijke erkenning staat ook het wettelijk verbod op het doden van kinderen dat werd uitgevaardigd op 16 november 318. Al met al had het drie eeuwen geduurd alvorens Philo's interpretatie van Ex.21: 22vv. en Josephus' roep om wetgeving waren omgezet in daden. We zullen overigens nog zien dat de ambitieuze *pater familias* maar moeilijk aan de nieuwe situatie kon wennen.

3.3.3 de Cappadociërs

Met een pragmatische benadering zet Basilius een aantal opmerkelijke schreden in de richting van een genuanceerd kerkelijk beleid ten aanzien van de omgang met het embryo.¹¹⁹ Zijn standpunt wordt gekenmerkt door zijn inzicht in de maatschappelijke verhoudingen en de plaats van de kerk daarbinnen. Basilius pleit voor duidelijke regelgeving. De eerste stappen in die richting worden gezet op twee concilies in het eerste kwart van de vierde eeuw. Op het eerste concilie in Elvira wordt alleen over de seksuele moraal en infanticide gesproken en niet over de omgang met het embryo. Op het tweede concilie in Ancyra is dat echter wel het geval.¹²⁰

De betekenis van Basilius voor ons onderwerp staat in het teken van dit laatste concilie. Basilius bepleit namelijk strafvermindering voor abortus. Aanvankelijk was het regel dat een vrouw levenslang moest worden uitgesloten van het lidmaatschap van de kerk vanwege een abortus.¹²¹ Op het concilie van Ancyra wordt deze straf teruggebracht tot 10 jaar.¹²² Wanneer bisschop Amphilochius van Ikonium Basilius later om opheldering vraagt voor deze strafvermindering, wijst Basilius erop dat voor de strafmaat niet de lengte van de straf maar de aard van de straf maatgevend moet zijn voor haar genezing.¹²³

118 *Codex Theodosianus* 8.16, uit: *Theodosiani Libri XVI cum constitutionibus Sirmondianis* I, ed.: T. Mommsen & P. M. Meyer, Berlin, 1962, 418.

119 Basilius leefde van ca. 330-379 en zijn broer Gregorius van Nyssa van ca. 330-395

120 Op het concilie van Elvira (305) werd abortus niet veroordeeld. In canon 68 wordt wel het wurgen (*praefocaverit*) van pasgeborenen veroordeeld. Het doden van een pasgeborene uit een overspelige relatie werd veroordeeld met levenslange uitsluiting van de kerk (63) en wie als niet gedoopt lid van de gemeente infanticide had begaan, kon pas op het eind van haar leven worden gedoopt, uit: J. Connery, o.c., 46-47. Vgl.: D.S. Bailey, o.c., 71-73. De besluiten die werden genomen, hadden aanvankelijk alleen betekenis in de regio Klein-Azië, maar werden later ook daarbuiten erkend (J. Connery, o.c., 49; J.T. Noonan, o.c., 88).

121 Vermoedelijk werden foeticide en infanticide tot dan toe op één lijn gesteld. Dat houdt in dat foeticide werd beoordeeld op basis van canon 63 van het concilie van Elvira (zie vorige noot).

122 Concilie van Ancyra. canon 21: "Περὶ τῶν γυναικῶν τῶν ἐκπορνεύουσων καὶ ἀναιρῶν τὰ γεννώμενα καὶ σπυδαζοῦσιν φθορία ποιεῖν ὁ μὲν πρότερος ὅρος μέχρις ἐξόδου ἐκώλυσεν, καὶ τούτῳ συντίθενται φιλανθρωποτερον δε τι εὐροντες ὥρισamen δεκαετη χρόνον ἕατα τοὺς βαδμοὺς τοὺς ὥρισμενους". "Vrouwen die ontucht bedrijven, zwanger raken en middelen gebruiken om de vrucht af te drijven, worden volgens de vroegere regel levenslang uitgesloten. Sommigen houden zich aan deze regel. Wij hebben echter een mildere regeling gevonden en bepaald dat ze gedurende 10 jaar de trappen moet doorlopen (om weer te worden toegelaten als lidmaat van de kerk jtl)", uit: F.J. Dölger, o.c., 56.

123 *Epistulae* clxxxviii *Ad Amphilochium* II, PG 32:672, uit: F.J. Dölger, o.c., 57. Basilius bedoelt hier wellicht dat levenslange uitsluiting een averechts effect heeft. Vrouwen die het lidmaatschap van de kerk in het vooruitzicht wordt gesteld zullen eerder bereid zijn de kerkelijke richtlijnen te gehoorzamen.

Doch Basilius' opvatting over abortus was minder genuanceerd dan de zojuist genoemde strafvermindering doet vermoeden, hetgeen blijkt uit het vervolg van zijn brief aan Amphilochius.¹²⁴ In deze brief wijst hij het onderscheid tussen 'gevormd' en 'ongevormd' als 'haarkloverij' en 'onaanvaardbaar voor ons' van de hand.¹²⁵ Zijn afwijzing van dit onderscheid houdt zonder twijfel verband met de uitleg van de LXX-lezing van Ex.21: 22vv. Volgens Basilius is een ieder die opzettelijk abortus pleegt, schuldig aan moord.¹²⁶ Wat Basilius vervolgens precies verstaat onder 'onaanvaardbaar voor ons', is niet geheel duidelijk. Dat hij met 'ons' doelt op de christenen lijkt aannemelijk, hetgeen zou kunnen betekenen dat hij Ex.21:22-23 opvat als een oud-testamentische verordening die alleen is bestemd voor de joden. Niettemin betekende de strafvermindering dat abortus minder zwaar werd bestraft dan moord. Weliswaar bekortte Basilius ook de periode van uitsluiting voor een moordenaar tot twintig jaar, maar daarmee bleef er nog een verschil in strafmaat tussen moord en abortus. Het (wellicht) correcte argument voor dit verschil in strafmaat komt van Basalmon, wanneer hij een aantal eeuwen later een commentaar geeft op deze regeling. Hij verklaart het verschil in de strafbepalingen met het argument dat vrouwen uit vrees voor familie waren genoodzaakt tot een abortus.¹²⁷ Basalmons verklaring wordt nog eens onderstreept door het gegeven dat Basilius van mening is dat ook de 'apothekers' die de 'medicamenten met aborterende werking'¹²⁸ ter beschikking stellen, dezelfde straf moeten ondergaan als de vrouw.¹²⁹ Het motief voor deze aanvulling is dat de verstrekte geneesmiddelen 'fatale bijwerkingen' kunnen hebben.¹³⁰

Basilius' jongere broer Gregorius pakte de draad van het debat over de uitleg van 'onze' tekst weer op. Hij schrijft dat het niet mogelijk is om de 'ongevormde' vrucht als mens aan te duiden, maar alleen als een toekomstig persoon. Naar zijn opvatting is de ongevormde vrucht niet als christen te beschouwen omdat het de oorsprong van het geloof (nog) niet heeft ontvangen.¹³¹ Gregorius schijnt - in navolging van Lactantius - het 'spiritueel creationisme' te veronderstellen. De 'ongevormde' vrucht is - in zijn opvatting - nog geen christen omdat hij (nog) niet beschikt over de

124 *Epistulae* clxxxviii *Ad Amphilochium* II, PG 32:672: "Een vrouw die opzettelijk een vrucht vernietigt, is verantwoordelijk voor moord. En elke haarkloverij over de vraag of het is gevormd of ongevormd (*ἐκμεμορφωμένου και ἀνεξείκονιστου*) is onbespreekbaar voor ons" uit: J.T. Noonan, *Contraception*, 88 noot 40. Vgl.: J. Connery, o.c., 49; G.R. Dunstan, o.c., 44.

125 J. Connery (o.c., 51) verwijst naar *Constitutio apostolorum* 7, 4. Deze set van apocrievie verordeningen afkomstig uit Syrië veroordeelt het doden van de gevormde vrucht.

126 G.R. Dunstan, "The Human Embryo In The Western Moral Tradition", uit: *The Status of the Human Embryo*, edd.: G.R. Dunstan & M.J. Seller, London, 1988, 44 (Hierna afgekort tot G.R. Dunstan, "The Human Embryo...").

127 PG 138: 589-590.

128 Basilius, clxxxviii *Ad Amphilochium* II canon. Basilius gebruikt - evenals Athenagros (noot 51 hiervoor) - de term: *ἀμβλωθρίδια φαρμακα...*

129 J. Connery, o.c., 50.

130 Vgl.: de *Lex Cornelia* § 3.2 hiervoor.

131 *Adversus Macedonianos*, uit: G.R. Dunstan, o.c., 44.

rationele ziel. Gregorius impliceert hiermee dat niet de 'vorm' de maatstaf is voor de morele status van de vrucht, maar de ziel. Er tekent zich dus bij Gregorius een verdere verschuiving af van het criterium voor de morele status van de vrucht van de 'vorm' in de richting van de 'ziel'. De vertalers van de LXX-lezing van Ex.21: 22vv. hadden onder invloed van de natuurfilosofen en de 'empiristen' het onderscheid tussen de 'ongevormde' en de 'gevormde' vrucht ingevoerd. Dat onderscheid maakt na ruim vijf eeuwen plaats voor een theologisch onderscheid op basis van de rationele bezieling. Dit nieuwe criterium voor de morele status van de vrucht roept echter een tweetal vragen op. Ten eerste geeft Gregorius - evenals Lactantius - geen antwoord op de vraag hoe we ons die goddelijke bezieling moeten voorstellen. Ten tweede is er de vraag hoe we een christen kunnen herkennen. Anders gezegd: Gregorius laat ons in het ongewisse omtrent de kenmerken van die 'goddelijke ziel'.¹³² Zijn tijdgenoot Theodoretus sticht zo mogelijk nog meer verwarring met zijn commentaar op Ex.21:22-23. Hij laat Mozes zeggen 'dat de vrucht de ziel niet ergens van buitenaf krijgt ingeblazen en ook niet wordt gevormd tijdens de conceptie, maar door God is geconstrueerd en na de vorming van de vrucht wordt ontvangen'.¹³³ De argumenten voor deze visie ontleent hij aan het scheppingsverhaal. God heeft Adam eerst gevormd uit het stof en vervolgens de levensadem ingeblazen. Ook Eva werd eerst fysiek genomen uit het lichaam van Adam en kwam vervolgens tot leven. Theodoretus veronderstelt een volledige bezieling na de vorming van de vrucht. Hij stelt dan ook dat het doden van de ongevormde embryo niet als moord kan worden aangemerkt. Moord op een 'ongevormde' vrucht is in zijn ogen onmogelijk, omdat men niet iets kan doden, dat niet leeft.¹³⁴

3.3.4 Hieronymus

Dat de invloed van het christendom op de houding van de *pater familias* beperkt was, blijkt uit de opmerkingen van de bisschop van Milaan, Ambrosius. Hij schrijft dat rijke vrouwen geen acht slaan op hun zwangerschap en de vrucht vernietigen door middel van medicamenten. Ook in het huwelijk worden deze middelen gebruikt, stelt Ambrosius vast. Hij roept mannen op tot meer respect voor hun kinderen.¹³⁵ Ambrosius' oproep staat niet op zichzelf. Chrysostomus veroordeelt mannen die hun vrouwen aanzetten tot het gebruik van middelen met steriliserende en aborterende

¹³² Voor een nadere analyse van deze benadering zie § 4.2.2 en 4.2.3 hierna.

¹³³ Theodoretus, bisschop van Kyrrhos (393-457), *Greac. affect.* 5.52: λέγει (Μωσής) το βρεφος, εἰς οὗτω ψυχουσθαι, οὐ δύνασθ' ἐν ποδὲν τῆς ψυχῆς εἰσπρινομένης, οὐδὲ γὰρ ἐκ τῆς γονῆς φουομένης, ἀλλὰ τῷ θεῷ ὅρα κατὰ τὸν ἐξ ἀρχῆς ἐντεθεντα ἐν τῇ φουσσει νομον δεξιόμενης τὴν γενεσιν, uit: J.H. Waszink, o.c., 426.

¹³⁴ J. Connery, o.c., 51

¹³⁵ *Hexaemeron*, 5.18.58, uit: J.T. Noonan, o.c., 19, 99. Verder schrijft Ambrosius dat vrouwen uit de lagere klassen hun kinderen te vondeling leggen of uit armoede wegzenden. Vgl.: Hieronymus, *Ad Eustochium*, 13, CSEL 54:160, uit: J. Connery, o.c., 52-53

werking.¹³⁶ Uit de oproep van Ambrosius en de kritiek van Chrysostomus kan men opmaken, dat de politieke ambities van de *pater familias* en zijn handelwijze in het gezin niet of nauwelijks zijn veranderd sinds het begin van onze jaartelling. Integendeel, de kritiek van Chrysostomus moet wellicht worden gezien in de context van een wetgeving die kindermoord door de ouders inmiddels verbood.¹³⁷ Nu de *pater familias* ongewenste kinderen niet meer mocht doden, is het waarschijnlijk dat vrouwen onder zijn druk in toenemende mate gebruik maakten van de diensten van de 'apothekers'. Dat dit als een aangelegenheid van de familie werd opgevat waarmee de staat en zeker ook de kerk zich niet moesten bemoeien, zou Hieronymus ondervinden in Rome. Hij stond een celibataire levenswandel voor en droeg die uit ook.¹³⁸ Daarbij ontmoette hij veel weerstand van de gemeente in Rome niet in verloor omdat hij de werkelijkheid nog wel eens uit het oog verloor. In een tijd waarin vergrijzing van de aristocratie en een geringe bevolkingsaanwas tal van belangrijke romeinse steden parten speelde, stelde Hieronymus in volle overtuiging dat de aarde vol was en er sprake was van overbevolking.¹³⁹

Zijn moeites met het huwelijk moeten we wellicht plaatsen in het licht van het celibataire ideaal en vooral de bezwaren tegen foeticide.¹⁴⁰ Hieronymus was van mening dat het beter is niet te huwen om zodoende abortus te vermijden. Een aanwijzing voor deze opvatting vinden we in zijn uitleg van Paulus' prediking ten faveure van de celibataire status. Hieronymus verklaart Paulus' voorkeur met het motief dat Paulus vreest voor overspel, hetgeen op zijn beurt gemakkelijk aanleiding geeft tot het afbreken van een zwangerschap.¹⁴¹ Dit onderwerp komt ook ter sprake in zijn brief aan Eustochium. Deze tweede dochter van zijn levensgezellin Paula wijst hij op het gevaar van de *aborti venena*. Vrouwen die deze 'aborterende middelen' gebruiken, maken zich - aldus Hieronymus - schuldig aan een drievoudige misdaad. Het is zelfmoord, echtbreuk met Christus en moord op het ongebooren kind.¹⁴² In deze laatste opmerking schuilt ook zijn visie op de morele status van de vrucht. Wat zijn motief is om foeticide als moord te bestempelen, wordt duidelijk in een befaamd geworden brief aan Algasia. Hij schrijft haar dat het zaad zich geleidelijk ontwikkelt en alleen het doden van een ontwikkelde vrucht als moord kan worden

136 PG 60: 626-627, uit: J.T. Noonan, o.c., 98. Vgl.: F.J. Dölger, o.c., 60-61.

137 *Codex Theodosianus*, 9.15.1, uit: J.T. Noonan, o.c., 86.

138 Hieronymus (347-419), *Adversus Helvidius* xxiii; *Adversus Jovianum* i. 20, 33

139 PL 23:215

140 D.S. Bailey, o.c., 27.

141 CSEL 3: 619; *Epistula* 52, 2-3. Zie ook J.T. Noonan, o.c., 101-102.

142 *Epistula* 12 *Ad Eustochium*, 13 (CSEL 54:160-161), uit: F.J. Dölger, o.c., 59. Vgl.: D.S. Bailey, o.c., 98-100; J.T. Noonan, o.c., 100; J. Connery, o.c., 52-53. In dit verband kan ook Hieronymus' aanhaling van de woorden van Seneca, dat mannen zich als echtgenoten moeten gedragen, worden gezien, *Adversus Jovinianus* 1:49. Vgl.: Regino van Prum, *Libri synodales*, boek II, Canon 89, PL 132: 301: "*Si Aliquis causa explendae libidinis vel odii meditatione ut non ex eo soboles nascatur homini aut mulieri aliquid fecerit vel ad potandum dederit ut non possit generare out concipere ut homicida teneatur*", uit: J. Connery, o.c., 80-81; Vgl.: J.T. Noonan, o.c., 168-169.; D.S. Bailey, o.c., 27-28. We komen op Regino's *Si Aliquis* terug in § 5.3 hierna

aangemerkt, omdat de vrucht niet kan worden aangemerkt als persoon voordat alle elementen hun plaats hebben. Dit betekent dat wanneer men onder moord het nemen van een leven verstaat, dat dan beperkt is tot de gevormde vrucht.¹⁴³ Deze passage ademt de geest van de commentaren van Philo en Tertullianus op 'onze' tekst.¹⁴⁴

3.3.4.1 de latijnse lezing van Ex.21: 22vv.

De opvatting dat de vrucht leeft zodra hij is gevormd, ligt ook ten grondslag aan Hieronymus' latijnse vertaling van Ex.21:22-23 in de *Vulgata*.¹⁴⁵ Deze vertaling van 'onze' tekst kent echter enkele opmerkelijke details waaraan we niet voorbij willen gaan. Voor we zijn vertaling ter hand nemen, halen we de MT-lezing van Ex.21: 22-23 nog even op. In deze lezing wordt in de casus gemeld dat ruziënde mannen een zwangere vrouw slaan met het gevolg dat haar kinderen worden geboren. In het eerste alternatief wordt gesteld dat indien er geen dodelijk letsel is, er een geldboete moet worden betaald. In het tweede alternatief wordt gemeld dat wanneer er fatale gevolgen zijn de doodstraf wordt geëist.

Hieronymus geeft deze wet in zijn vertaling als volgt weer: "Wanneer mannen twisten en een van hen¹⁴⁶ slaat een zwangere vrouw en veroorzaakt een *abortivum*, maar *zij* overleeft dan zal hij onderworpen zijn aan een geldboete, naardat de echtgenoot van de vrouw hem op zal leggen, en de rechters zullen oordelen, indien echter haar (*eius*) dood het gevolg is dan zal hij geven leven voor leven".¹⁴⁷

Men stelt wel dat deze weergave van de wettekst in Ex.21:22-23 Hieronymus de mogelijkheid bood om de vrucht gedurende de gehele prenatale periode niet als mens te beschouwen.¹⁴⁸ Dat zou echter niet alleen in tegenspraak met zijn antwoord aan Algasia en de inhoud van zijn brief aan Eustochium zijn waarin hij stelt dat het doden van de gevormde vrucht als moord moet worden beschouwd, maar ook met

143 Pl. 22, 401; Epistulae 121 *Ad Algasium*. Onder Gratianus werd deze uitspraak bekend onder de noemer van de beginwoorden: "*Sicuti semina...*" Gratianus gebruikte onder meer deze verklaring om de stelling te verdedigen dat abortus geen moord is, totdat het embryo is gevormd. Zie voor een uitgebreide beschrijving van de historische betekenis van deze passage: J. Connery, o.c., 82, 90, 168 ev.; J.T. Noonan, o.c., 172 ev. Zie ook: § 5.3 hierna.

144 J.H. Waszink, o.c., 188. Dat Tertullianus' *De Anima* tot z'n bronnen heeft behoord, leidt geen twijfel. Vgl.: *Apologeticum* 9.8, § 3.3.1 hiervoor. Tertullianus' opvattingen omtrent de conceptie vinden we eveneens terug bij Hieronymus, zoals in Hieronymus' commentaar op *Galaten* 4, 19 en op: *Ephesus* 5.30, uit: J.H. Waszink, o.c., 343. Vgl.: J.T. Noonan, o.c., 89. Ook Hieronymus' stelling dat de vrucht kan leven zonder ademhalingsorganen zoals de kleinste dieren (insekten) leven (*Epistula* 60, 12), ontleent hij vrijwel zeker aan Tertullianus' *De Anima* 10.6, uit: J.H. Waszink, o.c., 188.

145 Onder invloed van zijn Syrische vriend en ambtgenoot Epiphanius kreeg hij oog voor de joodse traditie en de MT-lezing van het OT. Dit deed hem uiteindelijk besluiten om het Oude Testament opnieuw te vertalen, uit: J.T. Noonan, o.c., 102. In de discussie over de omgang met de vrucht neemt zijn vertaling van 'onze' tekst in beginsel een bescheiden plaats in. Het zou tot de Middeleeuwen duren alvorens deze lezing aan gezag zou winnen. Zie: § 5.3 hierna.

146 Hieronymus vertaalt de derde persoon meervoud: "zij" in de grondtekst, met 'iemand/men'.

147 *Vulgata* Ex.21:22-23: Si raxati fuerint viri et percusserit quis mulierem praegnatam et abortivum quidem fecerit sed ipsa vixerit, subiacebit damno quantum expetierit maritus mulieris et arbitri iudicant. (23) Sin autem mors eius fuerint subsequuta reddet animam pro anima. Vgl.: C.Houtman, o.c., 168-169. Houtman vertolkt een algemeen heersende opvatting wanneer hij stelt dat Hieronymus de oorspronkelijke betekenis van Ex.21:22vv. weergeeft. Hij schrijft: "de algemene regel van [Ex. jtl]21:22 handelt over een geval dat een vrouw haar vrucht verliest, maar in leven blijft; 21:23 over het geval dat zij bezwijkt".

148 J.T. Noonan, o.c., 90; I. Jakobovits, o.c., 174, Vgl.: D.M. Feldman, o.c., 254. J. Connery, o.c., 33-35, 4,305, C. Houtman, a.l.

de tot nu toe behandelde visies op de vrucht van zowel joden als christenen. Wij zullen de opvatting verdedigen dat de vertaling van Ex.21: 22vv. in de *Vulgata* strookt met de destijds heersende opvattingen over de vrucht van joden en christenen en niet in tegenspraak is met de zojuist geschetste opvattingen van Hieronymus.

Een belangrijk element voor de verklaring van deze latijnse tekst is de weergave van het gevolg van de handeling: 'en hij heeft onmiskenbaar een *abortivum* veroorzaakt, maar zij overleeft'.¹⁴⁹ De strafmaat in het eerste alternatief, een geldboete, heeft betrekking op het veroorzaken van een '*abortivum*'.¹⁵⁰ De vrouw blijft ongedeerd. Maar wat betekent *abortivum*? Soranos omschrijft ἔκτρωσις (abortus) als de vernietiging van de vrucht in de tweede of de derde maand na conceptie.¹⁵¹ Het lijkt aannemelijk dat deze omschrijving van het begrip abortus ook door anderen is overgenomen. Dat houdt in dat Hieronymus met *abortivus*, evenals Tertullianus met *aborsus*, het vernietigen van de vrucht in de eerste drie maanden van de zwangerschap aangeeft. Voor de verklaring van de Latijnse lezing van 'onze' tekst heeft dat tot gevolg dat de strafmaat in het eerste alternatief, de geldboete, is bestemd voor het veroorzaken van een miskraam van de vrucht in de eerste drie maanden. In het tweede alternatief wordt de doodstraf geëist. Het Latijnse '*eius*' '*haar/zijn*' verwijst (in eerste instantie) naar de dood van de vrouw, maar sluit een verwijzing naar de dood van de 'gevormde' vrucht niet uit.¹⁵² Dat wil zeggen: het tweede alternatief kan verwijzen naar de vrouw en de levende vrucht vanaf drie maanden.

Vatten we Hieronymus' vertaling van Ex.21:22-23 samen, dan wordt voor het veroorzaken van een abortus van de vrucht in de eerste drie maanden - dat is de ongevormde vrucht - een financiële compensatie geëist. Voor het doden van de 'gevormde' vrucht en/of het doden van de vrouw geldt de doodstraf.¹⁵³ Zijn vertaling van Ex.21:22-23 is dus niet in tegenspraak met met zijn brief aan Algasia. In feite volgt Hieronymus een algemeen geldende opvatting dat het vernietigen van de 'levenloze' vrucht niet als moord kan worden aangemerkt en derhalve minder zwaar moet worden bestraft dan het doden van de 'levende' vrucht. De vraag is echter welk criterium daarvoor moet worden gebruikt: de 'vorm' of de 'ziel'. Een probleem waarvoor Augustinus zich geplaagd zag, in zijn verklaring van 'onze' tekst.

149 " ...et abortivum quidem fecerit sed *ipsa* vixerit..",

150 Deze weergave roept niet alleen Josephus' uitleg van deze passage in herinnering (§ 2.2.2 hiervoor), maar ook die in de Mekilta (§ 2.2.3). De vergelijkbare passage wordt in de parallelteksten in de MT en LXX weergegeven 'en haar kinderen worden geboren': יָלַדְתָּ = ἐξελθῆναι τὸ παιδίον αὐτῆς

151 J.H. Waszink maakt aannemelijk dat deze betekenis van het Latijnse *aborsus* of *abortus* dezelfde betekenis heeft als het door Soranos gebezigde Griekse ἔκτρωσις. (Soranos, *Gyneac.* III. 47,2: ἔκτρωσις δὲ ἢ μετὰ δεύτερον ἢ τρίτον μῆνα φθορὰ τοῦ ἐμβρύου., uit: F.J. Dölger, o.c., 18-19). Vgl.: Muscio 2. 13. 47: "est...aborsus ut secundo vel tertio mense iam formatum sed sine anima et gracile pecus emittat", uit: J.H. Waszink, o.c., 426-7.

152 Sin autem mors *eius* fuerit subsecuta "indien *haar (zijn)* dood volgt ...". Ik zou er de voorkeur aan willen geven om deze passage te vertalen met: 'indien de dood van *iemand* volgt'

153 Bernhard van Pavia constateert dat deze tekst meerdere interpretaties toelaat. En het doden van het embryo op grond van de *Vulgata*-lezing als moord kan worden aangemerkt. Zie § 5.3 hierna.

3.3.5 Augustinus van Hippo

De laatste en zonder twijfel ook de invloedrijkste exponent van de vroege kerk die we behandelen, is Augustinus. Zijn visie op het huwelijk en de omgang met de vrucht heeft het westerse denken tot op heden diepgaand beïnvloed. Dat betekent overigens niet dat Augustinus' visie op de omgang met de vrucht nieuw is. Integendeel, Augustinus is voor het merendeel van zijn opvattingen over de vrucht schatplichtig aan zijn voorgangers. De belangrijkste bijdrage aan het debat over de omgang met de vrucht van de kerkvader uit Hippo is wellicht dat hij de in de vroege kerk ontwikkelde gezichtspunten combineert en structureert tot een christelijke visie op de huwelijks-moraal.¹⁵⁴ Kenmerkend voor zijn visie op de man-vrouw relatie en de omgang met de vrucht is niettemin zijn voortdurende kritiek op de Manicheeërs waarvan hij zelf langere tijd deel uitmaakte alvorens hij overging tot het christendom.¹⁵⁵ Wat betreft zijn opvattingen over het huwelijk en de voortplanting is Augustinus minder negatief over het huwelijk en het ouderschap dan bijvoorbeeld Tertullianus, Eusebius en Hieronymus.¹⁵⁶ Zijn visie op het huwelijk vertoont

154 J.T. Noonan, o.c., 125. Zijn visie op de conceptie komt, wat betreft het aandeel van man en vrouw, voor een belangrijk deel overeen met die van Aristoteles, Philo, Tertullianus en Hieronymus: Het levensbeginsel in het zaad van de man veroorzaakt een stollingsproces in het bloed van de vrouw. Het aandeel van de man is dus het vormend beginsel en het aandeel van de vrouw is de materie. Augustinus, *Queestiones V. et N.T.* 50: "... semine admixto sanguinem coagulare et generare..." : *Gen. ad. Litt.* 10, 18, 32 "... confessus est se ex semine viri in sanguine coagulatum..." *Ephes.* 5:30 "... nos enim ex humino semine coagulamur";

155 In zijn beschrijving van de moraal van de Manicheeërs schrijft de kerkvader uit Hippo: "Is it not you who used to warn us to watch as much as we could the time after purification of the menses when a woman is likely to conceive, and at that time refrain from intercourse, lest a soul be implicated in the flesh? From this it follows that you consider marriage is not to procreate children, but to satiate lust. Marriage, as the marriage tablets themselves proclaim, joins male and female for the procreation of children. Whoever says that to procreate children is a worse sin than to copulate thereby prohibits marriage; and he makes the woman no more a wife but a harlot, who, when she has been given certain gifts, is joined to man to satisfy his lust. If there is a wife there is a matrimony. But there is no matrimony where motherhood is prevented; for there is no wife", *PL* 32:1373, uit: J.T. Noonan, o.c., 120. Vgl.: *CSEL* 28¹:275: "I do not see what other help woman would be to man if the purpose of generating was eliminated", uit: J.T. Noonan, o.c., 128-129. In zijn tractaat over het huwelijk bevestigt hij in feite deze stelling. Zie ook: *De bono conjugali* 16. 18, *CSEL* 41:210-211: "What food is for the health of a man, intercourse is for the health of the species, and each is not without carnal delight which cannot be lust if, modified and restrained by temperance, it is brought to a natural use. What is unlawful food in supporting life, this is fornication or adulterous intercourse in seeking offspring; and what is unlawful food in the wantonness of the belly and gullet, this is unlawful intercourse seeking in lust no offspring; and what is for some the immoderate seeking of lawful food, this is that pardonable intercourse in spouses", uit: J.T. Noonan, o.c., 129. Vgl.: D.S. Bailey, o.c., 40ev., 91ev. Zie ook de volgende noot. Voor een uitvoerige beschrijving van Augustinus' visie op het huwelijk: D.S. Bailey, o.c., 22-25; 57 ev.; J.T. Noonan, o.c., 107-139.

156 Over de positieve aspecten van het huwelijk schrijft Augustinus in *De bono conjugali*, 1 (*CSEL* 41: 187): "Since every man is part of the human race, and human nature is something social and possesses the capacity for friendship as a great and natural good, God for this reason willed to create all men from one, so that they might be tied together in their society, not only by the similarity of race, but also by the bond of blood..." "The Lord Jesus Christ has blessed marriage by condemning divorce and by attending the wedding feast at Cana (*ibid.*, 3, *CSEL* 41:190)..." "All these are why marriage is good: offspring, fidelity, symbolic stability (*sacramentum* jtl)" (*ibid.*, 29.32, *CSEL* 41:227). Elk term in deze klassieke formule behoeft enige toelichting, stelt J.T. Noonan (o.c., 127). "Offspring, Augustine finds, are the first and obvious good. What food is to the health of man, intercourse is to the health of the race (*ibid.*, 16.18, *CSEL* 41:210-211)". "Offspring", however, does not mean mere physical multiplication of human beings... for a Christian the good of offspring means the generation of members of Christ. It is for this reason that the intention of a Catholic couple to marry and have children is more valuable than the preservation of virginity by 'the impious' (*ibid.*, 8.8, *CSEL* 41:198). By *fides* ... is meant not only keeping from intercourse with others, but paying marital debt. Married persons owe each other 'not only fidelity in sexual intercourse for the purpose of procreating children but also the mutual service, in a certain measure, of sustaining each other's weakness, for the avoidance of illicit intercourse' (*ibid.*, 6, *CSEL* 41:195). Het derde waardevolle element van het huwelijk is het sacramentele karakter. J.T. Noonan (o.c., 128) schrijft: "What is there in christian marriage which, unlike pagan marriage, unlike in Jewish marriage, make the bond unbreakable? Augustine gives this answer: Christian marriage is a sacrament, that is, it is a symbol of stability (*CSEL*

overeenkomsten met de visies van Philo en vooral de laat-antieke Romeinse filosofen. Het huwelijk is voor Augustinus een 'sacrament' dat wil zeggen een symbool van stabiliteit. Dat neemt niet weg dat ook bij deze kerkvader een wantrouwen leeft tegenover de man-vrouw relatie in het algemeen en in het bijzonder als het gaat over de omgang met het embryo.¹⁵⁷

Dit wantrouwen komt tot uitdrukking in een passage waarin Augustinus spreekt over het geslachtsverkeer: "Soms (*Aliquando*) leidt deze wrede lust tot het gebruik van anticonceptiva (*sterilitas venena*) en indien dit niet afdoende werkt, vernietigt men de vrucht voordat hij leeft of indien hij reeds leeft, vernietigt men hem in de schoot of doodt men hem voordat hij wordt geboren. Indien man en vrouw op deze wijze met elkaar omgaan dan zijn zij niet verbonden door het huwelijk, maar door de verleiding".¹⁵⁸

Augustinus' *Aliquando* is niet alleen een samenvatting van de kritiek van de joodse en de christelijke denkers op het huwelijk en de omgang met het embryo in de Hellenistische samenleving, ze vat ook de christelijke visie op de bezieling van de vrucht samen. *Aliquando* is een samenvatting van de tot dusver behandelde commentaren op 'onze' tekst. Augustinus' woorden roepen het betoog van Philo in herinnering.¹⁵⁹ Maar tegelijkertijd wordt duidelijk dat de tijden zijn veranderd. Kindermoord heeft plaatsgemaakt voor het gebruik van steriliserende en aborterende middelen. Uit Augustinus' betoog wordt duidelijk dat hij - evenals veel van zijn tijdgenoten - het 'spiritueel creationisme' verdedigt; het embryo in het eerste stadium van de ontwikkeling leeft nog niet. Augustinus kent op dit punt zijn twijfels. Ten aanzien van de zielsleer zag hij zich namelijk geconfronteerd met twee rivaliserende opvattingen: het traducianisme tegenover het spiritueel creationisme. De eerste kreeg in zijn tijd nieuw leven ingeblazen door Hieronymus en de laatste opvatting bereikte haar hoogtepunt dankzij zijn tijdgenoot Theodoretus. Wellicht onder invloed van Gregorius die leerde dat de mens het geloof niet kan bereiken zonder dat de rationele ziel wordt ingeplant enerzijds, en de bezwaren die er bestonden tegen de groei van de ziel anderzijds, wijst Augustinus het traducianisme af en verdedigt hij het spiritueel creationisme. Augustinus schrijft bijvoorbeeld in een commentaar op

41:196-197)". Vgl.: *De bono conj.*, 7, 15, 24; *de nupt. et cocup.*, 1.19, 23, uit: D.S. Bailey, o.c., 90-91. Zie ook § 5.3.2 hierna. Aldaar gaan we in op het sacramentele element van het huwelijk.

157 Vgl.: D.S. Bailey, o.c., 22-23: "By means of the convenient distinction between the good and the better, the Fathers contrived to uphold the superiority of the virgin state and the higher merit of continence without yielding to the thorough-going dualism which denounced marriage as evil... They continued to regard matrimony as a concession to the inordinate desires of fallen humanity and as a refuge for those weaker souls who could not bear the discipline of celibacy. Although they taught that it had been instituted by the Creator *for the generation of children* ...While non denied that marriage, relatively speaking, was a good thing, it was nevertheless tolerated rather than commended, and was depicted in exaggeratedly sombre colours by those more extreme writers who did not scruple to dissuade in the strongest terms where the very Scriptures forbade them to condemn". Zie ook: D.S. Bailey, o.c., 53-59, 100-101; D.M. Feldman, o.c., 83; S.T. Nicholson, *Abortion and the Roman Catholic Church*, Pittsburg, 1978, 3 ev. Zie ook: § 4.2 hierna.

158 *De nuptiis et concupitentia*, 1.15.17, CSEL 42:229-230 uit: J.T. Noonan, o.c., 136. Deze uitspraak kreeg na Gratianus (§ 5.3 hierna) gezag onder de noemer van de aanhef: *Aliquando*.

159 § 2.2.1 hiervoor

Tertullianus' *De Anima* dat de ziel niet moet worden gezien als een lichaam dat groeit. De ziel komt in al zijn volkomenheid - van buitenaf - de mens binnen. Met zijn pleidooi voor de 'volkomenheid' van de ziel wil Augustinus¹⁶⁰ twee inmiddels bekende theologische kernpunten veilig stellen: (a) een volkomen ziel groeit niet en is onafhankelijk van voedsel en dus onsterfelijk; (b) de 'volkomen' ziel - dat is de door God gegeven ziel die het 'goddelijke' in en het heil van de mens waarborgt - is de volmaakte ziel. Maar Augustinus schijnt zich ook te realiseren dat Theodoretus' visie een belangrijk dilemma schiep, door niet te verklaren op welke wijze de 'ongevormde' vrucht kan bestaan en vervolgens tot ontwikkeling komt. Augustinus hinkt in feite op twee gedachten: bij gelegenheid bedient hij zich van het spiritueel creationisme, maar wanneer dat zo uitkomt, hanteert hij ook het traducianisme.¹⁶¹ We kunnen dat illustreren aan de hand van een symbolische verklaring van Jezus' uitspraak in het Johannes evangelie, dat hij de tempel in drie dagen zal opbouwen. Augustinus vergelijkt hier de ontwikkeling van het embryo met de duur van de tempelbouw. De eerste zes dagen heeft het sperma de aanblik van melk; de verandering in bloed neemt negen dagen in beslag. Vervolgens neemt het 'stollingsproces' twaalf dagen in beslag. De daarop volgende 18 dagen worden alle ledematen voltooid. In totaal is dit 45 dagen. Augustinus vermenigvuldigt vervolgens met zes en voegt 1 dag toe. De som brengt hem op 276 dagen. De duur - aldus Augustinus - van Maria's zwangerschap bij de geboorte van Jezus. Hoewel aan deze symbolische uitleg geen wetenschappelijke conclusies kunnen worden verbonden, is het opmerkelijk dat hij hier duidelijk de theorie van Aristoteles opvoert, zoals het stollingsproces en de vorming van de ledematen en tegelijkertijd zwijgt over het moment waarop God de vrucht begiftigt met de rationele ziel¹⁶², hetgeen er op zou kunnen wijzen dat Augustinus een traducianistische zielsleer veronderstelt.

Dat Augustinus twijfels kent omtrent de aard en het moment van de bezieling en derhalve moeite heeft met de morele status van de vrucht komt ook tot uitdrukking in z'n commentaar op Ex.21:22-23. Hij schrijft: "Hier is doorgaans de kwestie omtrent de ziel aan de orde: datgene wat niet is gevormd kan worden beschouwd als onbezield en om die reden is het [doden van de 'ongevormde' vrucht jtl] geen moord, omdat niet gezegd kan worden dat men van een ziel is beroofd als men er nog geen heeft ontvangen. [De Schrift] vervolgt met: 'Maar indien hij gevormd is, hij zal geven ziel voor ziel'. ... Indien de vrucht ongevormd is, maar wel op een of andere wijze is bezield, terwijl het nog ongevormd is dan rekent de wet dat niet tot moord, omdat niet

160 *De quantitate animus* 28, uit: J.H. Waszink, o.c., 430.

161 *Contra Iulianum*, 6 (PL 44:847), uit: J. Connery, o.c., 56. Hij schrijft dat de christenen nooit de vrucht als deel van de moeder beschouwen. Indien het embryo deel van de moeder is, zou men een kind niet dopen wiens moeder gedoopt is. Daarmee veronderstelt hij dus een bezieling vanaf conceptie, zoals Tertullianus (*De Anima* 10, 1-6; 25, 1-5, 37, 1-5). Voor Lactantius, Gregorius en zeker ook Theodoretus is de 'onbezielde' vrucht immers geen persoon. Volgens de opvatting van de laatste leeft het 'onbezielde' embryo niet eens.

162 PL 40: 39; 44: 819, uit: J. Connery, o.c., 58

gezegd kan worden dat er een levende ziel is in een lichaam waarin gevoel ontbreekt, indien het niet gevormd (*nondum formata*) is in het vlees en niet is begiftigd met gewaarwording".¹⁶³ Augustinus sluit echter niet uit dat de ongevormde vrucht (op een of andere wijze) leeft.¹⁶⁴ De 'ongevormde' vrucht beschikt echter nog niet over een sensitieve ziel en kan dus nog niets waarnemen en ontbeert ook de rationele ziel.

Augustinus lijkt dus te veronderstellen dat er sprake is van moord zodra de gevormde vrucht wordt beroofd van de sensitieve en de rationele ziel. De vraag is echter wanneer de goddelijke bezieling plaats heeft. Augustinus erkent met zoveel woorden dat hij het antwoord op die vraag schuldig moet blijven. Hij stelt dat het moment van bezieling het menselijk verstand te boven gaat.¹⁶⁵ Hij geeft daarmee aan dat de goddelijke bezieling aan de menselijke waarneming onttrokken is en op rationele gronden niet kan worden achterhaald. Daarmee legt hij in feite de achilleshiel bloot van het spiritueel creationisme. Op grond van dit door de christenen gehanteerde criterium bleek het niet mogelijk om de morele status van de vrucht vast te stellen, omdat niet aanwijsbaar is of aantoonbaar gemaakt kan worden wanneer de 'goddelijke' ziel de vrucht binnenkomt. Met deze kanttekening van Augustinus bij het spiritueel creationisme besluiten we onze route langs de opvattingen van de vroegchristelijke denkers.

De vroegchristelijke visie op de omgang met de vrucht heeft zich ontwikkeld vanuit een voortdurende aanklacht tegen de sociale en maatschappelijke omstandigheden in de hellenistische wereld. De christenen maakten daarbij gebruik van de wijsgerige opvattingen van de klassieke en de laat-antieke denkers enerzijds en de commentaren op Ex.21: 22vv. uit de Alexandrijnse en de Palestijnse scholen anderzijds.

Alle inspanningen waren er op gericht om de Romeinse burger te bewegen tot een humane omgang met de pasgeborene en de vrucht. In deze onderneming stuitte men echter op de *mos maiorum* en een door de *pater familias* beheerst gezinsleven.

163 *Quaestiones in Heptateuchum*, CSEL 28: 146, uit: J.T. Noonan, o.c., 90. Vgl.: J. Connery, o.c., 57; G.R. Dunstan, o.c., 47. Augustinus maakte gebruik van een Latijnse lezing van de Septuaginta. Rufinus, Exodum Homilia 10, 1: "Quod si litigabunt duo viri et percusserint mulierem praegnantem, et exierit infans eius nondum formatus, detrimentum patietur, quantum indixerit vir mulieris, et dabit cum honore. Quod si deformatus fuerit, dabit animam pro animam", uit F.C. Dölger, o.c., 57. 'cum honore' moet hier naar het schijnt 'μετα αξιοματος' weergeven. Zie voor de vertaling van de LXX-lezing: § 2.2 hiervoor.

164 Augustinus stelt dat de wet van Mozes (Ex.21:22-23) de menselijke status van de ongevormde vrucht niet wilde overwegen en derhalve foeticide van het ongevormde embryo niet als moord aanmerkte. Is dit, zo vervolgt hij, omdat de ongevormde vrucht als onbezield wordt aangemerkt? Hij vindt dat een moeilijke vraag, maar wil de mogelijkheid openhouden dat ook de ongevormde vrucht een leven heeft, maar hij erkent dat het moeilijk is voor te stellen dat een vrucht beschikt over leven zonder organen van gewaarwording. Hij schrijft: "wanneer het leven van de mens in de schoot een aanvang neemt en of er een leven is dat zich niet door beweging laat waarnemen is onbekend", *Enchiridion*, 23, 86, uit: F.J. Dölger, o.c., 58. Vgl.: een ander commentaar op Ex.21:22-23: "*ut probaret (Mozes) non inesse animam ante formam*" [Mozes] achtte [de vrucht] wellicht niet bezield voordat het is 'gevormd'. (*Quaestiones in Heptateuchum* qu. 23.) Zie ook onze verklaring van het begrip 'levende vrucht' in § 2.2.3 hiervoor.

165 Ondanks deze onzekerheid neemt Augustinus uiteindelijk een bijzondere beslissing. Augustinus is nameijk van mening dat alleen de 'ongevormde' vrucht geen deel heeft aan de wederopstanding uit de doden. *Enchiridion* 23, 85, uit F.J. Dölger, o.c., 68. De idee achter deze opvatting is mogelijk dat er geen ziel is (voor de 'ongevormde' vrucht) of dat de ziel bij de wederopstanding geen lichaam heeft om in te wonen. Vgl.: J. Connery, o.c., 55-58, 88-93.

Zijn positie in de samenleving en zijn macht over de overige gezinsleven lagen in de traditie geworteld en stonden snelle maatschappelijke veranderingen in de weg. Niettemin zouden de christenen op het punt van de omgang met de vrucht vooruitgang boeken waarbij de wettekst uit Ex.21: 22vv. diende als richtsnoer.

Voor wat betreft de rol van deze tekst in de meningsvorming over (de omgang met) het embryo waren de eerste eeuwen van onze jaartelling een bewogen periode. De commentaren uit de eerste eeuwen ademen nog de geest van het (hellenistische) judaïsme. Na verloop van tijd vervreemde het christendom meer en meer van haar joodse wortels. De denkbeelden uit de klassieke filosofie en het (hellenistische) judaïsme maken plaats voor religieuze inzichten die worden verbonden met laat-antieke stoïcijnse opvattingen. Illustratief is het criterium voor de morele status van de vrucht. De gegevens uit de natuurfilosofie, de ervaring en het empirisch onderzoek vormden oorspronkelijk de uitgangspunten voor de beoordeling van de morele status van de vrucht. In de vroege kerk moeten die empirische en wetenschappelijke inzichten wijken voor de theologische opvattingen. Een voorbeeld daarvan is de introductie van het 'spiritueel creationisme'. Niet de fysiologische ontwikkeling van de vrucht maar de rationele ziel die door God zelf in de vrucht was geplant, werd het uitgangspunt voor de bepaling van de zijnswaarde van de vrucht. De LXX-lezing van Ex.21:22-23 verloor daarmee echter een belangrijk deel van haar oorspronkelijke betekenis. De LXX-lezing van Ex.21:22-23 maakt geen melding van de bezieling door God, maar van de 'εἶλον' van God als criterium voor de zijnswaarde van de vrucht.

In het volgende hoofdstuk hopen we de ontwikkeling van de gezichtspunten in het jodendom en het christendom met betrekking tot de omgang met de vrucht verder te verhelderen. We zullen dat doen door middel van een reconstitutie van de motieven en de argumenten die ten grondslag liggen aan onder meer het verbod op foeticide en de morele rechtvaardiging van de therapeutische abortus.