

“historische tussenbalans”

4.1 inleiding

Thans zullen we onze route door de traditie onderbreken. We gebruiken dit hoofdstuk om de indrukken die we tot nu toe hebben verkregen op onze route door de traditie te ordenen; we maken als het ware pas op de plaats.

In de voorafgaande hoofdstukken hebben we gezien dat Ex.21:22vv. in de vroegjoodse en vroegchristelijke traditie is verstaan als een richtlijn voor de omgang met de vrucht. In dit hoofdstuk willen we wat dieper ingaan op de rol van ‘onze’ tekst in dat historische debat over de omgang met de vrucht. We doen dat door middel van een ‘correcte analyse’ van de hiervoor geschetste verklaringen van Ex.21:22vv. Dat houdt in dat we niet alleen opvattingen, argumenten, beginselen, doelstellingen etc. van de vroegjoodse leermeesters en christelijke denkers voor hun verklaringen van ‘onze’ tekst pogen te reconstrueren, maar ook de implicaties van die verklaringen, die niet direct in de bron zijn vermeld, onder de aandacht willen brengen. Met deze werkwijze beogen we een tweeledig doel. In de eerste plaats hopen we een beter inzicht te verkrijgen in de thans bestaande verschillen tussen de verklaringen van Ex.21:22vv. In de tweede plaats hopen we argumenten, beginselen, gezichtspunten, die een vruchtbare bijdrage kunnen leveren voor het eigentijdse debat voor de omgang met de vrucht, op het spoor te komen.

Binnen het bestek van dit hoofdstuk kunnen we niet ingaan op alle aspecten die liggen besloten in de genoemde verklaringen. We beperken ons tot een tweetal ‘morele routes’. De eerste en de bekendste route staat in het teken van het pleidooi voor de persoonlijke status van de ‘gevormde’ vrucht. Deze benadering is onlosmakelijk verbonden met de commentaren op de Griekse lezing van ‘onze’ tekst.¹ Dat deze lezing in de vroegjoodse en vroegchristelijke traditie vrijwel unaniem is verstaan als een ‘wet van Mozes’ waarin foeticide wordt veroordeeld, behoeft nauwelijks nog betoog. Wij willen nagaan wat onder meer de morele consequenties zijn van deze benadering in de context van de theologische overwegingen in het vroege christendom.

De tweede route is veel minder bekend. Deze route heeft joodse wortels en wordt gekenmerkt door de opvatting dat de vrouw en de vrucht een eenheid vormen. Dat houdt in, dat de vrucht als een mens in wording wordt verstaan, die voor zijn bestaan en ontwikkeling afhankelijk is van de vrouw². De vrucht is als het ware een levend deel van haar. De vrucht - zo redeneerde men - ontleent zijn bestaan aan de moeder en is voor zijn leven van haar afhankelijk. Deze

1 Zie: § 2.2.1, § 3.3.1-3.3.5 hiervoor.

2 D.M. Feldman, o.c., 253, J. Connery o.c., 20, I. Jakobovits, *Jewish Medical Ethics* o.c., 183-184; J.T. Noonan Jr., o.c., 89 ev.

benadering steunt niet alleen op enkele belangwekkende beginselen, maar heeft ook opmerkelijke implicaties voor de omgang met de vrucht. We hopen de beginselen en implicaties inzichtelijk te maken door: (a) een nadere analyse van Philo's verklaringen van LXX-lezing van Ex.21:22vv. en een reconstructie van de betekenis van de *aberratio ictus* in de commentaren op MT-lezing van Ex.21:22vv. in de *Mekhilta*.

4.2 *het embryo als persoon*

In de voorafgaande hoofdstukken hebben we gezien dat er in de antieke en laat- antieke periode grote verdeeldheid heerste over de vraag omtrent het ontwikkelingsproces van het embryo. Men twijfelde er niet aan dat het embryo uitgroeit tot een mens.³ Er rezen echter vragen over de herkomst van de vrucht uit het zaad van de man of de vrouw, over de groei van de vrucht en over de wijze waarop hij tot leven komt. Beantwoording van deze vragen was verre vanzelfsprekend, daar feitelijke kennis ontbrak of aanwezige kennis werd verworpen, omdat de verkregen kennis niet strookte met de eigen leer of omdat de methode van onderzoek - zoals het anatomisch onderzoek van het menselijk lichaam - als onbehoorlijk werd beschouwd. Het resultaat daarvan was dat er twee visies op het ontwikkelings-proces van de vrucht naast elkaar circuleerden waarmee we al eerder hebben kennism gemaakt: de *preformatietheorie* en de leer van de *epigenesis*.⁴ Een vertegenwoordiger van de eerste theorie is Democritus; de belangrijkste vertolker van de laatste leer is Aristoteles. We roepen nog even in herinnering dat Democritus onder meer stelde dat de vrucht zich fysiek ontwikkelt uit alle delen van het lichaam en tot leven komt bij de geboorte.

Aristoteles bracht hier onder meer tegenin dat de preformatietheorie impliceert, dat de geslachtsgemeenschap in feite overbodig is en dat de kinderen volgens deze theorie een kopie zouden moeten zijn van de ouders. Aristoteles stelde dat er na de geslachtsgemeenschap een nieuw leven ontstaat. Onder invloed van het vormend beginsel in het zaad van de man wordt het embryo gevormd uit de materie van de vrouw.⁵ Daarmee verklaarde hij niet alleen de noodzaak van een geslachtsgemeenschap bij sexe-gescheiden levende wezens maar ook de verschillen tussen ouders en kinderen. Volgens de leer van de *epigenesis* is het embryo een levend wezen zodra hij de menselijke gelijkvormigheid heeft bereikt.⁶ Deze opvatting werd vertolkt in de LXX-lezing van 'onze' tekst met

3 Zie voor het OT bij voorbeeld: Ps. 139; Job 10. Zie ook hoofdstuk 2 noot 201 aldaar

4 Zie: § 2.2.1.1 hiervoor. *Gen. Anim.* I. 18. 725a 22-25; II. 4. 740a 13-16; II. 4. 740a 35-II. 4. 740b 5; V.1. 778b 6-10. Vgl.: A.L. Peck, o.c., x, xii.

5 Let wel: de leer van de epigenesis kent verschillende varianten met betrekking tot het aandeel van man en vrouw in de voortplanting. Zie bijv. de verschillen van opvatting tussen Soranos en Tertullianus. Zie: § 3.3.1 en 3.3.2 hiervoor.

6 Men volgde in meerderheid de aristotelische opvatting dat, zodra het hart is gevormd - dat is het laatste orgaan dat zich ontwikkelt - het embryo beschikt over gewaarwording en leven (zie § 2.2.1.1 hiervoor). De rationele ziel speelt in deze aristotelische benadering geen rol in de morele beoordeling van de vrucht (, zoals dat bij de leer van Democritus en de Stoa wel het geval was (zie: a.l.). Volgens Aristoteles is de 'rationele' ziel', de *διανοητικόν*, of de 'rede' *νοῦς*, het vermogen om de kennis van de algemene begrippen die tijdloos en

daaraan verbonden de morele consequentie dat het doden van de 'uitgeïkoniseerde' vrucht moord is. Daarmee werd op basis van de wetenschappelijke inzichten een stap gezet naar de opvatting dat de vrucht een menselijke waardigheid heeft.

In de voetsporen van Aristoteles en de LXX-vertalers maakt Philo zich vervolgens sterk voor deze positie wanneer hij stelt dat de 'uitgeïkoniseerde' vrucht een persoon is.⁷ Tertullianus volgt de denklijn van Philo. De invloed van Philo op Tertullianus wordt vooral goed zichtbaar wanneer men de commentaren op Ex.21:22-23 van beiden vergelijkt.⁸ De 'uitgeïkoniseerde' vrucht betekent voor de Alexandrijnse filosoof niet alleen de gevormde materie, maar de verwerkelijking van de materie tot een mensgelijkvormig levend wezen.⁹ De latijnse kerkvader schrijft aansluitend dat het embryo een mens is "zodra hij geheel gevormd is"¹⁰ en dat de "wet van Mozes" abortus van de 'gevormde' vrucht bestraft volgens de wet van vergelding: 'leven voor leven'¹¹. Onder een 'gevormde' vrucht verstaat Tertullianus een vrucht met een mensgelijkvormig lichaam waarin zich een leven heeft ontplooid. Wat Philo de uitgeïkoniseerde vrucht noemt, is voor Tertullianus de 'gevormde' vrucht.

De persoonlijke status van de 'gevormde' vrucht maakt in het christendom vervolgens plaats voor de visie dat alleen de 'bezielde' vrucht als persoon kan worden aangemerkt.¹² Achter dit laatste criterium voor de morele status van het embryo lag een combinatie van opvattingen besloten. Om te beginnen was het een reactie op de theorie van de natale bezieling zoals die werd verdedigd door de stoïcijnse denkers, maar tegelijkertijd was het een opvatting die nauw verweven is met de stoïcijnse visie dat het leven van buitenaf in de mens komt. Daarnaast hing het criterium van de goddelijke bezieling van de vrucht samen met omstreden theologische kwesties die samenhangen met de onsterfelijkheid van de ziel, zoals de kwalitatieve ontwikkeling en de groei van de ziel en het

onveranderlijk zijn, te ontdekken (*Gen Anim.*, II.3.736b 25-30). De rationele ziel is in Aristoteles' theorie het 'bewustzijn' dat zich gedurende de eerste twaalf levensjaren ontwikkelt (*Ibid.*, V. 1. 779a 1- 10, 11- 28). De 'rationele ziel' speelt dus in zijn filosofie geen rol bij de beoordeling van de morele status van de vrucht, zoals dat wel het geval is bij de latere kerkvaders. Philo verwoordt mogelijk de positie van Aristoteles op dit punt wanneer hij stelt dat de rede als het ware een 'opslagplaats' en een 'distributiecentrum' is van de zintuiglijke waarnemingen. Philo, *Quod Deus.*, 42. Vgl.: *Gen Anim.* V. 2. 781a, 20-25. Zie ook Tertullianus, *De Anima* 12.2; 19.1-8. Vgl.: J.H. Waszink, o.c., 200-205.

7 § 2.2.1 hiervoor. *Spec. Leg.* III. 109-120. Zie ook: H.J. Waszink, o.c., 424-425.

8 J.H. Waszink, o.c., 423-424; J.T. Noonan Jr., o.c., 86, 89 ev.

9 Philo, *Quod Deus Immutabilis sit*, 41-47. Vgl.: J.H. Waszink, o.c., 14*, 424.

10 *De Anima* 37.2: "forma completa est". Vgl. *Ibid.*, 25.5; *Apologeticum* 9.8

11 Vgl.: J.T. Noonan Jr., o.c., 86 ev., I. Jakobovits, o.c., 173-174, 179-180, J.H. Waszink, o.c., 425-427. Wij delen niet Waszink's visie dat bezielde en ongevormd elkaar uitsluiten. Het is overigens opmerkelijk dat Waszink dit standpunt inneemt (*Ibid.*, 425-6), omdat hij eerder (*Ibid.*, 343) *de Opificio Mundi* 132 van Philo citeert om aan te tonen dat Philo bekend was met Aristoteles' leer van de epigenesis.

12 Zie voor een bondig overzicht omtrent de betekenis van de zielsleer voor de morele status van de vrucht in het christendom: P.K. Jewett, "Soul and Fetus", in: *Birth Control and the Christian*, 51-66. Zie aansluitend de bijdrage van J. Warwick Montgomery, "The Christian View of the Fetus", 69-89.

moment van de bezieling.¹³ Dit verschil van opvatting over het tot leven komen van de vrucht tussen de leer van de epigenesis en de preformatietheorie had aanvankelijk slechts beperkte consequenties voor de beschermwaardigheid van de vrucht. In beide benaderingen werd immers de positie verdedigd dat de fysiek gevormde en levende vrucht een persoon is. Hoewel de verschillen tussen beide benaderingen wat betreft de morele consequenties voor de vrucht klein zijn, schuilt achter beide visies een diepgaand verschil van benadering dat doorwerkt in het debat over de omgang met de vrucht. Dit debat zou vanaf de Middeleeuwen worden gevoerd. Het verschil in benadering vloeit onder meer voort uit de theologische kaders waarin de praeformatietheorie en de leer van de epigenesis waren ingebed. Om de consequenties van beide benaderingen voor de uitleg en de morele gevolgtrekkingen van Ex.21:22vv. te illustreren, maken we gebruik van een analogie waarin we de visies op de vrucht vergelijken met de ontvangst van een verhuisbericht.

4.2.1 analogie

Kort nadat de borden die de laatste twee bouwpercelen in onze straat aan de man moesten brengen, zo opzichtig waren voorzien van de term “verkocht” dat het nauwelijks de opluchting van de makelaar kon verhullen, werd snel een aanvang gemaakt met de bouw. Na verloop van enige weken werd duidelijk dat één van de huizen door de bewoners zelf zou worden gebouwd. Het duurde dan ook niet lang voordat de eerste kennismaking met deze nijvere bouwers plaatsvond. Zij stelden zich voor als de familie A. De contacten tussen de A's en de wijk verliepen soepel, met het resultaat dat ze waren ingeburgerd voor ze hun intrek namen in het huis.

Ook op het andere perceel was inmiddels een huis verzezen. De bewoners waren voor ieder van ons echter nog onbekenden. In aanwezigheid van de bouwondernemer waren de vermoedelijke bewoners wel gesignaleerd, maar

13 In het kader van deze overtuiging is lang aangenomen, dat met het Hebreeuwse נֶפֶשׁ, het Griekse ψυχή en het Latijnse ‘anima’ de (rationele) ziel werd aangeduid. Zie ook: H.W. Wolff, *Anthropologie des Alten Testaments*, München, 1977, 25: “Mit ‘Seele’ übersetzt die traditionelle deutsche Bibel in der Regel ein Grundwort alttestamentlicher Anthropologie: נֶפֶשׁ. Wie französisch âme und englisch soul geht sie damit zurück auf die häufigste Wiedergabe von נֶפֶשׁ in der griechischen Bibel mit psyché und in der lateinischen met anima. נֶפֶשׁ erscheint 755 mal im Alten Testament; 600 mal übersetzt die Septuaginta ψυχή. Dieser statistische Differenz kündigt an, dass schon den Alten der Unterschied der Wortbedeutung an nicht wenigen Stellen auffiel. Heute kommen wir zu den Ergebnis, dass nur in ganz wenigen Texten die Übersetzung ‘Seele’ den Sinn von נֶפֶשׁ trifft. Dabei ist eine fast definitorische Verwendung des hebräischen Wortes für das Verständnis menschlichen Seins von vornherein nicht zu bestreiten. Der jahwistische Schöpfungsbericht benutzt es so (Gen 2:7): Jawhe Gott gestaltete Menschen aus Staub vom Ackerboden und blies in seine Nase Lebensodem; so wurde der Mensch eine lebendige נֶפֶשׁ.” Vgl.: *Gen. Anim.* 2.4.738b. 27; 741a.1. Aristoteles stellt dat de ‘ziel’ het lichaam tot levend wezen maakt. Zie ook: Aristoteles’ *De Anima* 414a. 19 en Tertullianus, *De Anima* 19. 1-9; 25. 1-9; 27. 1-5; 37 1-7. Vgl. verder: G. von Rad, *Theologie des Alten Testaments* 1, München, 1987, 166. Zie ook: J.W. Montgomery, “Christian View of the Fetus”, uit: *Birth Control and the Christian*, 72: “The term ‘soul’ both in the Old Testament (נֶפֶשׁ) and in the New (ψυχή) designates simply an entity that breathes and therefore has life; both men and animals are so described”.

gelegenheid voor een eerste kennismaking was er voor niemand van ons geweest.

Op een dag kwam er enige duidelijkheid. In de brievenbus lagen twee verhuisberichten. De eerste van de A's herkenden we vrijwel onmiddellijk. We hadden dit bericht al verwacht. Ze hadden al aangekondigd dat we een officieel verhuisbericht zouden ontvangen, zodra ze op de hoogte waren van het nieuwe telefoonnummer.

Het tweede bericht riep meer vraagtekens op. De naam P. komt in onze familie en vriendenkring niet voor. Maar het op de kaart vermelde nieuwe adres maakte duidelijk dat dit bericht afkomstig moest zijn van 'onze' toekomstige burens.

Hoewel beide verhuisberichten identieke informatie verschaffen over personen in overeenkomstige omstandigheden is er een verschil. Het verhuisbericht van de A's is een verwachte formele aankondiging vanwege de informele contacten die er al geruime tijd waren. Bij het verhuisbericht van de P's ontbreekt een relationele context. De enige associatie met het verhuisbericht is het huis, even verderop in onze wijk. Wie er schuil gaan achter de naam blijft voor ons, althans vooralsnog, ongewis. We weten slechts dat de P's in onze wijk komen wonen, maar of en zo ja, wanneer we met hen zullen kennismaken, blijft onduidelijk.

Het verschil tussen de verhuisberichten van de A's en de P's keert terug in de verklaringen van Ex.21:22-23 van Tertullianus en Augustinus. Evenals het verhuisbericht van de familie A heeft ook Tertullianus' commentaar op Ex.21:22-23 een context, waardoor de verklaring van 'onze' tekst wordt gedragen door de wetenschappelijke inzichten van filosofen als Aristoteles en Philo, inzichten en waarnemingen van artsen als Soranos en de ervaringen van zwangere vrouwen.¹⁴ Tertullianus sluit met zijn verklaring van deze tekst aan op een empirische werkelijkheid zoals die in zijn tijd werd waargenomen en ervaren. Een begrip als 'gevormd', is in deze context als een eerste aankondiging van een relatie; het begin van een verwachting. Beweging als teken van leven krijgt in deze context de betekenis van een relationeel contact. We zullen deze benadering aanduiden als het *actueel realisme*. Dat wil zeggen dat de morele besluitvorming tot stand komt door middel van rationele overwegingen en stoelt op empirische waarnemingen en ervaringen.

Deze benadering is in het christendom meer en meer naar de achtergrond verdronken door een andere benadering die we zullen aanduiden als het *abstract materialisme*. In deze benadering is niet zozeer de empirische waarneming en de ervaring alswel de religieuze overtuiging of de filosofische opvatting de maatstaf. Een voorbeeld van een abstract materialistische visie op de vrucht is de opvatting van Democritus en later die van de Stoa dat de vrucht het leven ontvangt bij de eerste ademhaling. Opvattingen die daarbij aansluiten in het vroege christendom zijn onder meer de overtuiging dat de rationele ziel door God wordt ingeplant, volkomen is, geen voedsel nodig heeft, niet groeit en onsterfelijk is. Van deze filosofische opvattingen en religieuze overtuigingen werden vervolgens morele oordelen, normen en waarden afgeleid. We hebben gezien dat de christelijke denkers vanaf Lactantius de zielsleer hebben ingelezen in de LXX-lezing van Ex.21:22vv. De morele status van de vrucht

14 *De Anima*, 37. 2-7. Vgl.: J.H. Waszink, o.c., 426

werd in deze benadering gedragen door de religieuze overtuiging dat de rationele ziel wordt ingeplant door God, nadat de vrucht is gevormd. De consequentie van deze 'abstract-materialistische' benadering was dat de 'bezielde' vrucht formeel werd erkend als een persoon, maar in feite bleef hij een onbekende. Van enige relationele binding is geen sprake omdat de empirische waarneming en de persoonlijke ervaring geen of slechts een ondergeschikte rol speelden in deze overweging. De vrucht is in deze benadering in feite een vreemde, zoals de P's -ondanks het huis en het verhuisbericht - vooralsnog onbekenden blijven voor ons.

De ervaringen van vrouwen en de kennis van artsen - waarvan Tertullianus melding maakt - zijn de eerste voorwaarden voor een relationele binding met de vrucht. Het begrip 'beweging' als teken van leven van de vrucht was in deze context de eerste kennismaking. Met de aandacht voor die eerste kennismaking wordt de basis gelegd voor een relatie.¹⁵ Na de eerste tekenen van leven wordt het embryo in de naaste omgeving spoedig beschouwd als een lidmaat van de gemeenschap.

De geringe aandacht van de 'abstract materialist' voor de menselijke ervaring kwam niet alleen voort uit religieuze gedrevenheid, maar moet ook worden gezien als een reactie op de maatschappelijke en sociale omstandigheden in de hellenistische wereld waarin de omstandigen om te huwen voor met name vrouwen verre van benijdenswaardig waren. De stringente gezinsplanning werkte het gebruik van *veneficia* in de hand, met alle gevolgen van dien. Eenmaal zwanger was de vrouw afhankelijk van de willekeur van de *pater familias*, die besliste of het kind toekomst mocht worden verleend. Wanneer de zwangerschap zijn goedkeuring niet kon wegdragen, resteerde slechts een abortus of het te vondeling leggen van het kind. Een lot dat veel 'zwakke' kinderen trof. De christelijke visie dat God zelf de vrucht de ziel inplant, zal ongetwijfeld ook tot doel hebben gehad om de vrucht een bijzondere morele status te verlenen en de willekeur van de *pater familias* in te dammen. Vanwege die goddelijke bezieling kreeg de vrucht een onaantastbare morele status, die boven het gezag van mensen en ook boven die van de *pater familias* uitsteeg. Het hoeft dan ook hier geen betoog dat de christelijke levenswandel voor velen - en met name vrouwen - een veilig alternatief was voor de *mater familias*. De vrouw werd bevrijd van de verplichting om *veneficia* te gebruiken, een abortus te laten uitvoeren of om haar 'zwakke' kind te vondeling te leggen.

Dit veilige alternatief werd echter door de kerkelijke gezagsdragers enigszins overschaduwd doordat de aloude *mos maiorum* en de willekeur van de *pater familias* werden vervangen door de 'abstract-materialistische' regelgeving van de kerk met evenmin alleen positieve consequenties, zoals we nog zullen zien.¹⁶ Deze ontwikkeling werd al voorzien door Maximus. In zijn *Ambiguum liber* oefent hij kritiek uit op de verklaringen van 'onze' tekst. Hij stelt dat zij die op

15 Zie: Luc. 1:44 vv.

16 D.S. Bailey, o.c., 73: "It is evident that from a very early date the Church assumed and exercised the right to legislate for its members... The purpose of its law-making in this connection was chiefly to inculcate and preserve among Christian people a standard of public morality consistent with the teaching of Jesus and the ethical demands".

basis van de LXX-lezing van Ex.21:22-23 de bezieling en de vorming op één tijdstip brengen, deze tekst misverstaan. Mozes - zo vervolgt hij - noemt niet het moment van bezieling in het lichaam, maar het moment van de vorming als criterium voor de morele status van de vrucht.¹⁷ Maximus geeft hiermee kernachtig een verschil van inzicht aan tussen de visies van Tertullianus en Augustinus. In de redenering van de laatste heeft de empirische waarneming als norm voor de morele status van de vrucht plaats gemaakt voor theologische overwegingen. Maximus schijnt de problematiek die het abstract materialisme met zich meebrengt; namelijk dat het moment van de goddelijke bezieling van de vrucht als norm voor de persoonlijke status niet toetsbaar is, te onderkennen. Anders gezegd, men had een criterium voor de status van het embryo ontworpen dat niet kon worden getoetst, zoals ook Augustinus onderkende.¹⁸

De constatering van Maximus is correct maar ze gaat veel verder dan 'onze' tekst. De abstract materialistische benadering ging zover dat waarnemingen, ervaringen en wetenschappelijk opvattingen die in strijd waren met de religieuze denkbeelden op theologische gronden werden 'ontzenuwd'. Vanuit deze achtergrond is bij voorbeeld Augustinus' kritiek op Tertullianus' traducianistische zielsleer te verklaren. Augustinus poogt aan te geven dat Tertullianus' leer niet strookt met de christelijke leer dat groei van de ziel voedsel vereist en sterfelijkheid impliceert.¹⁹ Kortom: Tertullianus' leer wordt afgewezen omdat ze in strijd is met de heersende opvattingen over het onsterfelijkheidsgeloof.

De religieuze overtuiging als vertrekpunt voor de morele norm werkt verder door in de veroordeling van de *veneficia*. Het aanmaken van deze 'medicamenten' was aanvankelijk verboden vanwege de gevaren voor de gebruikers maar in de ogen van de 'abstract materialist' is het gebruik van deze middelen een seksuele zonde. Het gebruik van deze middelen geeft aan dat men de begeerte (*concupiscentia*) niet onder controle heeft. Dit is op zijn beurt een teken dat men

17 Maximus (580-662), *Ambiguorum Liber*, PG 91:1339-42, uit: J. Connery, o.c., 51-52. Zie ook: D.M. Feldman, o.c., 269: Feldman veronderstelt dat de noodzaak van de doop een belangrijk criterium is geweest voor de beoordeling van de morele status van de vrucht in de abortusdiscussie in de katholieke traditie vanaf Fulgentius (6e eeuw). Vgl.: I. Jakobovits, *Jewish Medical Ethics*, 175. Opmerkelijk is echter dat Fulgentius Farrandus' *Brevatio canonum*, uit: 546 (PL 67:957) nauwelijks betekenis wordt toegekend door Gratianus. Vgl.: J.T. Noonan Jr., o.c., 147 en J. Connery, o.c., 62-63, 88 ev. Augustinus noemt wel de praktijk van de doop om aan te geven dat de vrucht niet een 'deel van de moeder' is maar een mens in wording met een eigen identiteit. Verder is Augustinus van mening dat alleen de 'gevormde' vrucht deel heeft aan de wederopstanding (zie § 3.3.5 hiervoor). De kwestie van de doop van de vrucht kreeg aandacht in de Middeleeuwen (zie: § 5.3 hierna).

18 De oorzaak daarvan schuilt volgens I. Jakobovits in het gegeven dat het de vroege christenen heeft ontbroken aan intellectuele bagage en eigen identiteit waardoor men verstrikt raakte in hellenistische denkbeelden. I. Jakobovits, o.c., 173. Vgl.: D.S. Bailey, o.c., 100-102.

19 Zie: *Gen. ad litt.* 26, 44-45; Vgl.: *De quantitate animus* 28, uit: J.H. Waszink, o.c., 431. Een ander voorbeeld is het pleidooi voor de gelijke behandeling van de gehuwde en de ongehuwde. Daarmee beoogde men erkenning te verkrijgen voor de 'spirituele' voortplanting naast de fysieke voortplanting. *De bono coniugali*, CSEL 41:187-227; J.T. Noonan Jr., *Contraception*, 70-71, 126-131, 276-279. Vgl.: D.S. Bailey, o.c., 71-79, 89-92; § 5.3.2 hierna. Vergelijk in dit verband ook de standpunten van Arius en Athanasius ten aanzien van de identiteit van Jezus.

nog leeft in ongelooft, daar men het instinct volgt in plaats van de religieuze overtuiging. Augustinus stelt dan ook dat het gebruik van deze middelen niet past in een christelijk huwelijk.²⁰

Het uiteindelijke resultaat van deze regelgeving was dat de menselijke ervaringen en inzichten niet langer de regelgeving bepaalden, maar dat de regelgeving de menselijke ervaringen ging bepalen. De inhoudelijke consequenties daarvan werden overigens pas goed duidelijk in het tweede millennium van onze jaartelling, toen christelijke denkers het vraagstuk van de man-vrouw relatie en de therapeutische behandeling van zwangere vrouwen heroverwogen.

4.3 *het embryo als 'orgaan van de vrouw'*

In deze paragraaf willen we aandacht schenken aan wat we hebben aangeduid als de 'tweede route'. In de inleiding is al gemeld dat deze route haar wortels heeft in de palestijns-joodse traditie en veel minder bekend is dan de zojuist geschetste positie. Een verklaring voor deze relatieve onbekendheid is wellicht dat in deze route spraakmakende kwesties als infanticide en foeticide ten gevolge van ontucht, overspel niet op de voorgrond treden. Dat deze kwesties nauwelijks de aandacht krijgen in de commentaren van de vroegjoodse leermeesters op 'onze' tekst, wijst er op dat infanticide en foeticide in de joodse gemeenschappen in en buiten Palestina nauwelijks een probleem vormden. Foeticide was onder de joden geen maatschappelijk probleem, niet omdat het was geaccepteerd maar omdat het was verboden, hetgeen al duidelijk wordt uit de LXX-lezing van Ex.21:22vv en eveneens blijkt uit de commentaren van Philo en Josephus op deze tekst.²¹ Josephus licht ook een sluier op van de motieven van dat verbod. Uit zijn beschrijving van een historische verklaring van Ex.21:22vv. hebben we geconcludeerd dat 'onze' tekst is verstaan als een wettekst die de zwangere slavin bescherming bood tegenover haar eigenaar.²² Sloeg de eigenaar zijn slavin en kreeg zij vervolgens een miskraam, dan werd hij verantwoordelijk gehouden voor de gevolgen. De wet verbood de eigenaar in feite de toepassing van lijfstraffen gedurende de zwangerschap van zijn slavin, omdat hij het slavenpaar het recht op een nageslacht niet mocht onthouden.²³

20 Zie § 3.3.5 hiervoor. Vgl.: S.T. Nicholson, *Abortion and the Roman Catholic Church*, Pittsburg, 1978, 3, 5. Verwijzend naar Augustinus' *Aliquando* schrijft Nicholson: "I am suggesting that the restrictive Roman Catholic sexual ethic might plausibly be viewed as originating in a self-protective withdrawal from whatever is subject to loss. Sexual pleasures are especially to be abjured, as they are capable of evoking the most intense attachment to the body and to another human being, neither of which is totally within one's control. Pleasure in sexual experience must consequently be extirpated, or at least strictly curtailed". (Ibid., 6-7). Zie ook: J.T. Noonan Jr., o.c., 136

21 Zie ook de verklaring van rabbi Ishmael op Gen.9:6 (§ 2.2.3 hiervoor). Zie verder *Mishna Nidda* 5:3 waar wordt gesteld dat een moord op een ongeborenen is als een moord op een volwassene. Vgl. verder het commentaar van rabbi Izaak op de functie van Ex.21:22-23 (§ 2.2.3 hiervoor); *Nid.* 37a; *Sanh.* 57b. Contra: B.K. Waltke en B.S. Jackson (§ 1.2.2 & 1.2.3 hiervoor).

22 Zie § 2.2.2 hiervoor.

23 Ex.21:3vv. Zie voor een uitvoeriger beschrijving van de omgang met de slaaf en slavin in het jodendom: I. Jakobovits, *Journal of a rabbi*, 86-105.

Binnen de grenzen van de joodse traditie was Ex.21:22vv. meer dan alleen een richtlijn voor de omgang met de zwangere slavin.²⁴ De uitleg van deze tekst volgde de maatschappelijke ontwikkelingen met als resultaat dat Ex.21:22vv. - rond het begin van onze jaartelling - werd opgevat als een richtlijn voor de omgang met de zwangere vrouw in het algemeen zoals we reeds zagen in het commentaar van Philo.²⁵ Philo schetst een situatie waarin een man een zwangere vrouw op de buik slaat. In één van de commentaren op de *Mekhilta van Rabbi Ishmael* wordt een identieke situatie beschreven met de aanvulling dat, wie een zwangere vrouw op het hoofd treft en ze krijgt een miskraam, niet aansprakelijk gesteld kan worden voor een eventuele miskraam (of vroeggeboorte).²⁶ Uit deze passages kunnen we afleiden dat de dader alleen verantwoordelijk werd gehouden voor het veroorzaken van een miskraam, indien hij de zwangere vrouw had geraakt 'op de plaats van de zwangerschap'. Met de uitdrukking 'slaan op de plaats van de zwangerschap' wordt naar het schijnt de opzettelijk veroorzaakte miskraam en het onzorgvuldig handelen ten opzichte van de zwangere vrouw aangegeven.²⁷ Iemand werd dus verantwoordelijk gehouden voor een miskraam, indien hij bewust een miskraam had veroorzaakt of wanneer hij de zwangere vrouw had mishandeld. Deze veroordeling staat evenwel niet op zichzelf. Er schuilt een belangwekkende morele theorie achter die meer omvat dan alleen de bescherming van de vrucht. Philo geeft ons dienaangaande enkele aanwijzingen. In aansluiting op zijn verklaring van Ex.21:22vv.²⁸ stelt hij dat er geen twijfel bestaat over de opvatting van natuurfilosofen en vooraanstaande artsen dat het embryo gedurende de zwangerschap deel is van de toekomstige moeder.²⁹

24 We willen hierbij de kanttekening plaatsen dat voor een beschrijving van de vroegjoodse visie op de vrucht slechts in beperkte mate historisch materiaal voor handen is. Dat neemt niet weg dat het beschikbare bronmateriaal ons een belangwekkende visie op de omgang met het embryo toont. In een aanvullend onderzoek hopen we de vroegjoodse visie op de omgang met de vrucht verder te reconstrueren.

25 Zie § 2.2.1 hiervoor.

26 Zie § 2.2.3 hiervoor.

27 Vgl.: P.W. van der Horst, *The Sentences of Pseudo -Phocides , with Introduction and Commentary* , vol.4 in: *Studia Veteris Testamenti Pseudepigrapha* , ed.: A. Denis en M. de Jonge, Leiden, 1978, 232-235. De passage "Sla niet de hand aan uw vrouw wanneer ze zwanger is", verwijst mogelijk naar de LXX-lezing van Ex.21:22-23, aldus de auteur.

28 dat [Mozes] impliciet en indirekt het te vondeling leggen van pasgeborenen heeft verboden toen hij de doodstraf heeft ingesteld voor het veroorzaken van een miskraam van de 'gevormde' vrucht (zie: § 2.2.1 hiervoor).

29 *Spec. Leg.* iii, 117, "... καιτοι τα μεν επι κατα γαστρος προσεχόμενα τη μητρί των κυουσων είναι μερη λεγεται παρα τε φυσικοις ανδρασιν, οίς ό θεωρητικός διαπονειται βιος, και παρα ιατρων τοις δοκιμωτατοις, οί την ανθρωπου κατασκευην διηρευνησαν τα τ' έν όψει και τα αφανη μετ' επιμελειας εξ ανατομης ακιθωσαντες, έν', ει χρεία τις γενοιτο θεωρειας, μηδεν άγνοια παρολιγωρηθεν αίτιον μεγάλου κινδυνου γενητα". "Er bestaat geen twijfel dat de opvatting dat de vrucht zich in de buik onder de maag bevindt en gedurende de zwangerschap deel is van de toekomstige moeder, algemeen wordt onderschreven door zowel natuurfilosofen wiens studie zich richt op de theoretische zijde van het leven, als door vooraanstaande artsen die onderzoek hebben gedaan naar de bouw van de mens en het zichtbare nauwkeurig hebben onderzocht vanuit de opvatting dat, wanneer medisch handelen noodzakelijk is, niets dat ernstig gevaar kan opleveren, wordt verontachtzaamd door onwetendheid"

Philo wil met deze aanvulling naar het schijnt een misverstand vermijden dat zijn uitleg van Ex.21:22vv. als strijdig met de wetenschappelijke ontdekkingen van artsen en natuurfilosofen wordt verstaan. Natuurfilosofen en artsen hadden - zoals Philo aangeeft - aan de hand van een nauwkeurige theoretische analyse en zorgvuldig anatomisch onderzoek de heersende opvatting bevestigd dat de vrucht deel is van de toekomstige moeder. Dat wil zeggen dat het embryo verbonden is met de vrouw en voor zijn leven van haar afhankelijk is.

Zijn tijdgenoten die onder invloed stonden van de leer van de Stoa³⁰, zullen de anatomische ontdekkingen ongetwijfeld hebben uitgelegd als een bevestiging van de onder hen levende opvatting, dat de vrucht een 'deel van de moeder' is.³¹ Dit betekende - volgens de stoïcijnse leer - dat de vrucht leeft en groeit zoals alle andere delen van de vrouw. De Stoa verbond daaraan de consequentie dat de vrucht als zodanig niet over een eigen identiteit beschikt en derhalve ook geen afzonderlijke morele waarde kan worden toegekend.

Philo betwist echter de opvatting van de Stoa met zijn commentaar op Ex.21:22vv. Hij stelt dat de uitgeïkoniseerde vrucht een mens is maar tot aan de geboorte voor zijn leven afhankelijk is van de vrouw. Met de aanduiding dat de vrucht een deel is van de vrouw, geeft Philo dus slechts de natuurlijke afhankelijkheid van de vrucht aan. Die afhankelijkheid van de vrucht brengt hij op verschillende manieren tot uitdrukking. Interessant is bij voorbeeld de idee van een inwendige borstvoeding.³²

Dat met de natuurlijke afhankelijkheid van de vrucht ook een moreel beginsel is verbonden, wordt duidelijk in zijn tractaat *De Virtutibus*.³³ Dit tractaat bevat een passage waarin de contouren van een moreel beginsel zich beginnen af te tekenen. Het bewuste beginsel komt ter sprake in het kader van de offercultus. Daarbij houdt Philo zijn lezerspubliek voor dat de joodse wetgeving ten aanzien van de omgang met de vrucht en de pasgeborene een aanvulling is op de harmonie in de natuur.³⁴

Hij stelt dat de vrucht in de natuur - en volgens de wetten van de natuur - niets ontbeert. Verder verklaart hij dat de regelgeving in de Tora er op is gericht om een inbreuk op de natuur te verhinderen.³⁵ Het offeren van drachtige dieren is - zo stelt hij - vanuit deze joodse visie niet te verdedigen en is derhalve

30 Vgl.: S. Berkin. o.c., 131, I. Jakobovits, o.c., 179.

31 Zie § 3.2 hiervoor.

32 *Quod Deus*. 39. Vgl.: J.T. Noonan Jr., o.c., 89-90.

33 *De Virtutibus* (hierna afgekort tot: *De Virt*), uit: F.H. Colson, *Philo* vol.VIII, 246-249.

34 *De Virt*. 133: "...τὸ πλεόν, ὃ γενναῖοι, δι' ἡμᾶς, ἵν, εἰ καὶ μὴ τῇ φύσει, μαθήσεται ἡοὺν ἀναδιδάσκησθαι τὸ φιλοῖκεν...". "(Can you not see that our all-excellent lawgiver was at pains to insure that even in the case of irrational animals, the offspring should not be separated from their mother so long as it is being suckled?) Still more for your sake, good sirs, was that order given, that if nature does not, instruction may teach you the duty of family love".

35 *Ibid.*, 134. Vervolgens illustreert hij de hoge morele standaard van die wetgeving door te stellen dat de wetgeving zich niet beperkt tot het intermenselijk verkeer maar zich uitstrekt tot de omgang met dieren. De morele consequentie, dat foeticide een inbreuk is op de Natuur heeft Philo genoemd in zijn verklaring van Ex.21:22. Aldaar gebruikt hij dat element als argument voor de *beschermwaardigheid* van de 'ongevormde vrucht'. Vgl.: *Spec Leg.* 108-109

verboden³⁶. Philo maakt daarbij melding van een beginsel dat verbiedt de vrucht van de moeder te scheiden.³⁷ Dit beginsel was oorspronkelijk alleen op zwangere vrouwen van toepassing. Mozes zou de reikwijdte van dit beginsel hebben uitgebreid naar drachtige dieren, meent Philo.³⁸ Daarnaast vermeldt Philo dat het beginsel wetgeleerden heeft geïnspireerd tot het vervaardigen van een regeling om het voltrekken van de doodstraf, opgelegd aan zwangere vrouwen, uit te stellen tot na de bevalling.³⁹ En - zo vervolgt Philo zijn betoog - dat beginsel heeft de morele consequentie dat de vrucht op gelijke hoogte wordt gesteld met datgene wat reeds geboren is⁴⁰, omdat het gedurende het ontwikkelingsproces één is met de moeder en wordt beschermd door haar onaantastbaarheid.⁴¹

Dat Philo verwijst naar een beginsel dat ten grondslag ligt aan de wettekst uit Ex.21:22vv. leidt geen twijfel. 'Onze' tekst is immers de enige tekst in het OT waarin een verbod op 'het scheiden van de vrouw en de vrucht' aan de orde is. Aan Ex.21:22vv. ligt dus een beginsel ten grondslag waarvan Mozes gebruikt heeft gemaakt voor opstelling van een verbod om drachtige dieren te offeren -

36 De wet waar Philo naar verwijst, is Lev.22:28. Vgl.: Ex.23: 19; 34: 26; Deut. 14: 21. In deze teksten is een verordening opgenomen dat het verboden is 'een bokje te koken in de melk [in de voedingsbron jtl] van de moeder', hetgeen in dezelfde richting zou kunnen duiden.

37 *De Virt.* 136. Vgl.: I. Jakobovits, o.c., 183

38 De religieuze regel was tegelijkertijd de sociale regel. Zie: I. Jakobovits, o.c., 93: "In the traditional Jewish view, every divine precept, whether of a moral or a ritual character, derives its validity and binding nature only from the fact that it was revealed to Moses at Sinai, and Maimonides is at pains to show that this consideration alone justifies the validity of even such laws as were ordained in pre-Sinaitic times. In contrast to the jurisprudence of the Romans, Jewish law does not know of any division between *jus* (legal law) and *fas* (moral law) in its principles and administration. Hence transgressions against religious injunctions are at the same time regarded as social crimes, while (conversely) the penal system of Judaism extends to both categories of offenders precisely the same juridical norms of trial and punishment".

39 *De Virt.* 139. Zie daarentegen *Mishna Arakin* 1:4 waar wordt gezegd dat de executie van ter dood veroordeelde zwangere vrouwen niet moet worden uitgesteld tot na de geboorte. In *bArakhin* 7a wordt vervolgens gesteld dat de vrucht eerst moet worden gedood alvorens de doodstraf ten uitvoer kan worden gebracht. Vgl.: F.Rosner, o.c.138, 141-142.

40 *De Virt.* 137: "ἀλλ' ὁ γε νομος ἐξῷ των περιρραντηριων ἐλαυνει και ὅσα των ζῳων κυφορει, μη ἐπιτρεπων ἀχρὶς ἂν ἀποτεκη σφαγιαζεσθαι, τα κατα γαστρος ἐν ἰσῳ τοις ἀποκνηθεισιν ἤδη λογισαμενος, οὐκ ἐπειδὴ την ἰσὴν ἐλαχε ταξιν ἂ μηδ' εἰς φως πω προηλθεν, ἀλλ' ὑπερ του μακροθεν ἐπισχειν την εὐχερειαν των εἰωθῶτων παντα φυρειν". 'Maar acht er op dat de wet ook drachtige dieren weert van de heilige plaatsen [lett. wijwatervaten] en niet toestaat dat ze worden geofferd totdat ze hebben geworpen, dus wat zich nog in de schoot bevindt wordt als gelijkwaardig beschouwd aan wat reeds geboren is, niet omdat wezens die nog niet aan het licht zijn getreden gelijk zijn aan andere maar om ze verre te houden van hen die vanuit hun lichtzinnigheid gewoon zijn alles te bedoezelen. Vgl.: F.H. Colson, *Philo* VIII, 246-247; *Philo* VII, 548-549, 637

41 *De Virt.* 138: "εἰ γαρ τα φυτων τροπον ἐτι παραυξανόμενα και μερη νομιζόμενα των κυοντων, νυνι μεν ἡνωμενα, μενων δε περιοδῳς αὐδῖς ἀποσπασθησομενα της συμφύιας, δια την ελπιδα του γενησεσθαι ζῳα συλαττεται τῷ περι τας μητερας ἀνεπιβουλευτῶ..." indien het leven dat nog groeit zoals een plant en wordt beschouwd als een deel van de ouder die het draagt en nu één met haar is maar in het verloop van de maanden wordt bekleed met de gebruikelijke organen, wordt in de hoop dat het zich ontwikkelt tot een levend wezen, beschermd door de onaantastbaarheid van de moeder. Vgl.: *Spec leg.*, 109-110; *Con Ap.* II. 202. Vgl. F.H. Colson, *Philo in ten volumes* VII, 549-551, 637.

dat is de wet in Lev.22:28 -⁴² en waarvan geleerden gebruik hebben gemaakt om de voltrekking van doodstraf, opgelegd aan zwangere vrouwen, uit te stellen tot na de bevalling.

De inhoud van het beginsel kenmerkt zich doordat de vrucht een menselijke onaantastbaarheid wordt toegekend niet vanwege zijn morele status als persoon, maar omdat hij wordt omsloten door de onaantastbaarheid van de toekomstige moeder. Het beginsel waar Philo hier naar verwijst, zullen we aanduiden als het 'orgaan van de vrouw' beginsel om verwarring met het *pars viscerum matris* of *deel van de moeder* beginsel - zoals dat werd gehanteerd door de Stoa - te vermijden.⁴³

De Stoa was, zoals gezegd, van mening dat de vrucht alleen in kwantitatieve zin uitgroeit tot mens en vervolgens de kwaliteit - dat is het leven - ontvangt bij de eerste ademhaling. De vrucht is in die benadering als het ware een 'groeïend klompje cellen'. Met de aanduiding 'orgaan van de vrouw' willen wij aangeven dat de vrucht deel is van de vrouw en van haar afhankelijk is voor zijn bestaan en zijn ontwikkeling.⁴⁴ Doch evenals een orgaan, is de vrucht een bijzonder deel van de vrouw dat zich vanwege de specifieke kenmerken ontwikkelt tot een levend wezen met een eigen identiteit. Dat houdt in dat de vrucht ondanks zijn afhankelijkheid is verstaan als een 'afhankelijk mens in wording' met een groeiende eigen identiteit. Die identiteit van de vrucht is belangrijk genoeg en geeft hem voldoende status om de verbondenheid met de ter dood veroordeelde moeder te handhaven en de doodstraf uit te stellen tot na de geboorte. Het basisprincipe achter het 'orgaan van de vrouw'-beginsel is - volgens Philo - evenwel dat de vrucht wordt beschermd door de onaantastbaarheid van de vrouw. De beschermwaardigheid van de vrucht ligt dus ingebed in de onschendbaarheid van en zijn verbondenheid met de toekomstige moeder. Op de verdere morele consequenties van het 'orgaan van de vrouw'- beginsel komen we hierna terug. Eerst zullen we de sporen van dit beginsel volgen in de palestijns-joodse traditie en vervolgens nog wat dieper ingaan op de betekenis ervan.

Onder de noemer '*ubar yerekh imo*'-beginsel treffen we het 'orgaan van de vrouw'- beginsel aan in de latere rabbijnse traditie.⁴⁵ Dat het '*ubar yerekh imo*'-beginsel in latere joodse ethiek dezelfde morele inhoud had als Philo's 'orgaan

42 Ibid., 140

43 F.H. Colson spreekt het vermoeden uit dat Philo hier mogelijk duidt naar een algemeen aanvaard principe onder de Tannaim. F.H. Colson, *Philo* VIII, 246.

44 Zie verder: S.Belkin, o.c., 132-133: "All this shows that although in some respects the Rabbis considered the unborn, because of its dependence on her for nourishment, part of the mother, nevertheless it had the legal status of a human being by itself. On the same ground, the passage of Philo which says that the unborn child is a part of the mother is not to be considered a contradiction to the passage in which he maintains that the formed foetus is treated like a living creature". *Contra*: D.M. Feldman, o.c., 154; I. Jakobovits, o.c., 179; Ibid., "The status of the embryo", 64 ev.; F. Rosner, o.c., 136 ev.

45 *Hulin* 58a. עבר ירך אמו, '*ubar yerekh imo*', 'de vrucht is dij van de moeder' In *Gittin* 23a-b wordt de vrucht omschreven als een van de ledematen van de moeder. Zie verder: *Nazir* 51a; *Bava Kamma* 78a, 88b; *Tosafot* bij *Bava Kamma* 47a en *Sanhedrin* 80b, uit: D.M. Feldman, o.c., 253 (noot 8-9), 255 (noot 20). Zie ook: F.Rosner, o.c., 138. I. Jakobovits, o.c., 183 (noot 150).

van de vrouw'- beginsel lijkt aannemelijk. Op grond van het '*ubar yerekh imo*' beginsel werd namelijk gesteld dat elk gevaar voor de vrucht een gevaar is voor de vrouw en derhalve vermeden diende te worden. Deze morele consequentie wijst er op dat de beschermwaardigheid van de vrucht is gebaseerd op de onschendbaarheid van de vrouw zoals dat ook het geval is bij het door Philo verdedigde beginsel.⁴⁶ We zien deze redenering terug in het commentaar op 'onze' tekst in de *Mekhilta van rabbi Ishmael*. Het commentaar op 'onze' tekst in deze *Midrash* vooronderstelt namelijk niet alleen de wetgeving in Ex.21:12-14 waarin de onschendbaarheid van man en vrouw is vastgelegd, maar ook de toepassing van het 'orgaan van de vrouw'- beginsel. Dat houdt dus in dat de beschermwaardigheid van de vrucht ligt ingebed in de onaantastbaarheid van de vrouw. Dat deze redenering ten grondslag ligt aan de verklaringen van Ex.21:22vv. in de *Mekhilta van rabbi Ishmael* blijkt onder meer uit de commentaren op de functie van 'onze' tekst. Daarbij spitst de discussie zich toe op situaties waarop de wetgeving in de vss.12-14 niet van toepassing is, zoals de *aberratio ictus*.⁴⁷

Het 'orgaan van de vrouw'- beginsel verheldert wellicht ook de verklaringen van de alternatieven in het vervolg. Volgens deze verklaringen verwijst het gevolg in het eerste en het tweede alternatief naar de vrouw. Geredeneerd vanuit het gezichtspunt van de Tannaim is dat ook aannemelijk. Het 'orgaan van de vrouw'- beginsel maakt namelijk een afzonderlijke regeling voor de bescherming van de vrucht overbodig. Niemand kan het embryo vernietigen zonder de vrouw te treffen, was de redenering. Anders gezegd: wie opzettelijk een abortus veroorzaakt, schendt de onaantastbaarheid van de vrouw en dat is op grond van de wetgeving in de vss. 12-14 verboden. Wie niettemin een abortus veroorzaakt, wordt bestraft met een geldboete. 'Abortus' moet in dit verband wellicht worden verstaan als het vernietigen van de vrucht in de eerste maanden van de zwangerschap.⁴⁸ Sterft de vrouw (en de vrucht) dan is de doodstraf van toepassing.

Dat ook het doden van de levende vrucht als moord werd beschouwd, blijkt uit het vervolg. We zagen al dat de vroegjoodse leermeesters de 'uitgeïkooniseerde' vrucht als een levend wezen beschouwden. De opvattingen van de Tannaim op dit punt weken niet noemenswaardig af van de opvattingen van Philo, Tertullianus en de Griekse artsen.⁴⁹ Er waren wel onderlinge verschillen tussen

46 Zie vorige noot. Vgl. verder: de regelingen in de slavenwetgeving in Ex.21:2 ev. waarin moeder en kind niet worden gescheiden. In de nabijbelse reinheidswetten worden de vrouw en de vrucht als een eenheid verstaan (*Nazir* 51a). Verder is bij de bekering van een zwangere vrouw de vrucht is inbegrepen (*Yevamot* 78a). Bij verkoop van een drachtig dier behoort de vrucht toe aan de koper *Bava Kamma* 78a. Zie ook: I. Jakobovits, *Jewish Medical Ethics*, 62-63 (noot 38 aldaar). Vgl.: S. Belkin, o.c., 131-132. Belkin maakt terecht bezwaar tegen de stelling dat de Tannaim -evenals de Stoa - de vrucht zouden hebben gezien als een *pars viscerum matris*.

47 Zie: § 2.2.3 hiervoor

48 Zie: § 3.3.4 hiervoor.

49 Zie § 2.3.3 noot 191 en 192 hiervoor. Vgl.: *Menahot* 99b: "Rabbi Jochanan [de vader van rabbi Ishmael, uit: *Makkoth* 2b] en rabbi Eleazer (zeiden):" De Wet werd na veertig dagen verleend en de נפש, mens, wordt in veertig dagen gemaakt". *Bechorim* 21B: "Rabbi Hisda verkondigde :'' Men heeft gezegd, dat de vorming van het kind in veertig dagen is". Vgl:

de rabbijnse scholen omtrent het verloop van dat ontwikkelingsproces, maar een ieder was het er over eens dat de vrucht vanaf conceptie over alle materiaal beschikte om uit te groeien tot een levende entiteit van zijn soort.⁵⁰ Evenals Philo en anderen was men van mening dat de vrucht in de eerste veertig dagen na conceptie 'ongevormd' is. Men sprak echter niet van 'ongevormd', maar van 'merendeels water'.⁵¹ En in aansluiting op de heersende opvattingen van artsen en filosofen waren ook de rabbijnen van mening dat de vrucht vanaf de eenenveertigste dag is 'gevormd' - dat houdt in dat de vrucht als een levend wezen, נֶפֶשׁ werd opgevat.⁵² In de *Mekhilta* wordt, zoals we al eerder zagen, niet נֶפֶשׁ, maar תְּיָמָה gebruikt om de 'uitgeikoniseerde' vrucht - dat is de levende vrucht - aan te duiden.⁵³ Een implicatie van deze benadering is uitgewerkt in Rabbi Izaaks verklaring van Ex.21:12-14 en 22-23. Hij stelt dat het opzettelijk doden van de 'levende' vrucht als moord moet worden aangemerkt.⁵⁴

4.3.1 therapeutische abortus

De functie van het 'orgaan van de vrouw'- beginsel was niet beperkt tot de bescherming van de vrucht zoals Philo's uitleg in *de Virt.* al doet vermoeden. Waar het de omgang met de vrucht betreft, kreeg het 'orgaan van de vrouw'- beginsel specifieke betekenis bij de morele rechtvaardiging van de therapeutische abortus/embryotomie.⁵⁵ Voor we ons verdiepen in deze morele kwestie zullen we eerst enkele algemene opmerkingen maken over twee zaken die daarmee nauw samenhangen namelijk de joodse visie op de geneeskunst en de man-vrouw relatie. We beginnen met het laatste onderwerp. Dat er veel waarde werd gehecht aan een goede man-vrouw relatie blijkt al uit het OT. De band met de ouders verbreken en een relatie opbouwen met de partner is illustratief voor de oudtestamentische benadering van het huwelijk.

Mishna Nidda 3:7; *Nidda* 30b; *Tosefta Nidda* 4:17; *Sotah* 45b; *Midrash Leviticus Rabbah* 14:9; *Hooglied Rabba*, 7:3. Zie ook I. Jakobovits, *Jewish Medical Ethics*, 134-136, G.G. Porton, o.c., vol.I, 213-215; vol.IV, 139-140.

50 In meerderheid volgt de joodse traditie de opvatting van Rabbi, dat het embryo vanaf conceptie is beziel (Sanhedrin 91b: De dialoog tussen Antoninus en Rabbi, waarbij Rabbi de opvatting volgt van Antoninus dat vrucht wordt beziel tijdens de conceptie. Zie ook: *Gen. Rabbah* 34: 10; *Gen. Rabbah* 36: 10; *Leviticus Rabbah* 14:9; *Nidda* 31a. Zie ook: I. Jakobovits, *Jewish Medical Ethics*, 182; J. Preuss, o.c., 387-388; B.H. Stricker, o.c., 234-235, 261; V. Aptowitzer, o.c., 115 ev. Aptowitzer is van mening dat alleen die rabbijnen die een traducianisme aanhingen het embryo als een afzonderlijke entiteit aanmerkten. Zie echter: I. Jakobovits, o.c., 376 noot 138. Vgl.: *Gen. Anim.*, 1.20. 729a; *Con Ap.* II, 201; *Quod Deus* 39-40, 47. Zie ook: D.M. Feldman, o.c., 132 ev.

51 *Mishna Nidda* 3: 2-3; *Mishna Keritot* 1:3; *Yevamot* 69b; *Nidda* 24b-25a, 30b. Vgl.: F. Rosner, o.c., 136

52 V. Aptowitzer, o.c., 114. Vgl.: S. Belkin, o.c., 131-139.

53 Zie § 2.2.3 hiervoor.

54 Zie § 2.2.3 hiervoor. Vgl.: *Mishna Nidda* 5:3; *Sanhedrin* 57b, 74ab; 79a; *Ketuboth* 34b-35a; *Arakhin* 6a. Zie ook: *'Eshkol Hakopher*, Alf.270 (103B), 275 (104B); *Mibhar en Kether Torah* en *Gan Eden* 177B, uit: I. Jakobovits, o.c., 375 (noot 99 aldaar) Zie ook: S.E. Loewenstamm, o.c., 359. Zie daarentegen: D.M. Feldman, o.c., 254 ev.; F. Rosner, o.c., 137 ev.; I. Jakobovits, o.c., 183

55 Dat wil zeggen: het opwekken van een abortus terwille van de levensbelangen van de vrouw.

Veelzeggend zijn in dit band de verhalen van de aartsvaders en de beschrijving van de man-vrouw relatie in het boek Hooglied.⁵⁶ De aandacht voor en de waarde die wordt gehecht aan de man-vrouw relatie is kenmerk gebleven van de nabijbelse joodse huwelijksmoraal⁵⁷. Huwen werd als een religieuze opdracht, een *mitzvah*, verstaan⁵⁸. Deze opdracht had niet enkel de voortplanting terwille van de soort of de staat tot doel, zoals de Stoa bepleitte en moet evenmin als een probaat geneesmiddel tegen de begeerte worden gezien zoals de latere christelijke denkers leerden. Deze opdracht is veeleer een aanbeveling die is ingegeven door de gedachte dat man en vrouw zich in een relatie kunnen ontplooiën en verwirkelijken.⁵⁹ De ongehuwde status wordt beschouwd als een hindernis voor de persoonlijke ontwikkeling.⁶⁰ Er wordt derhalve bij herhaling op gewezen dat het niet goed is voor een man om alleen te blijven⁶¹, hetgeen eveneens - maar minder eenduidig - van de vrouw wordt gezegd.⁶² Deze doorgaans positieve benadering van intimiteit en relationaliteit tussen man en vrouw⁶³ in de palestijns-joodse traditie steekt dan ook schril af bij de opvattingen van de Stoa en het merendeel van de kerkvaders.⁶⁴ Het respect voor het leven van het individu en de positieve houding ten aanzien van de

56 Gen.2:24: "Dit is nu eindelijk been van mijn gebeente en vlees van mijn vlees,... Daarom zal een man zijn vader en zijn moeder verlaten en zijn vrouw aanhangen". Voor een uitvoerig overzicht van de joodse visie op de man-vrouw relatie en het huwelijk in de joodse traditie verwijzen we naar D.M. Feldman, o.c., 21-109; D.S. Bailey, o.c., 19-32, 74, 303 ev. Zie ook: E. Berkovits, *Jewish Women in Time and Torah*, New Jersey, 1990, 41ev.

57 *Bava Kamma* 80a; *Kiddushin* 29b, 41a, 82a en elders. Zie voor een uitvoerig historisch overzicht van de man-vrouw relatie in de joodse traditie: D.M. Feldman, o.c., 27 ev.

58 *Kiddushin* 29a, uit: D.M. Feldman, a.l.

59 *Kiddushin* 41a, uit: Ibid., 28-29. Zie ook: D.S. Bailey, o.c., 5, 19-29; J.T. Noonan Jr., o.c., 37-38; D.M. Feldman, o.c., 22-23;

60 *Kiddushin* 29b, 30b, 82a. Vgl.: b *Yevamot*, 62b, 63a.

61 *Yevamot* 61b

62 Maimonides, *Yad*, *Ishut*, 15: 3, 16

63 Een vrouw kon aanspraak maken op geslachtsverkeer op grond van Ex.21:10. Indien haar man intiem verkeer weigerde, kon ze van hem scheiden. *Mishna Ketubot* 7:1; *Tosefta Ketubot* 8.3; *Shabbat* 118b; *Yevamot* 1: 2, uit: S.Belkin, o.c., 219.

64 D.M. Feldman stelt dat het verschil tussen het christendom en het jodendom nergens zo duidelijk naar voren komt als op het punt van de man-vrouw relatie. D.M. Feldman, o.c., 23-24: "it is the teaching on virginity which was the radical break from the Old Testament, - Professor John Noonan of Notre Dame writes - and which put marriage in a place where, as it were, it had to justify its own existence". Behartenswaardig is het historisch overzicht van de vroege Kerk door D.S. Bailey, o.c., 1-102, 42: "They (de kerkvaders) were compelled by the Church' s tenacious and reverential belief in the beneficent Creator God of the Old Testament to affirm the essential goodness of all his works; yet cultural and temperamental factors inhibited them from treating matrimony and sexuality in the positive spirit of Jewish naturalism". Zie vervolgens D.M. Feldman, o.c., 86: "The striking example of divergence between the two religious traditions based upon the same Old Testament texts is afforded by another relevant passage. This one, in the Book of Psalms (51:7), serves as the principal textual support for the Christian teaching that original sin is both sexually defined and hereditarily transmitted: "Behold, I was brought forth in iniquity; in sin did my mother conceive me". formidable as are the apparent implications of this verse, it strikes no roots or response in the entire Talmud; it is not the subject of elaboration there, in its literal meaning, at all. The single reference there is not connected with sex act but, of all things, with the monthly cycle of conception (*Nidda* 31a)".

man-vrouw relatie werkt door in de benadering van het vraagstuk van de therapeutische abortus.⁶⁵

Een ander fenomeen dat van grote invloed is geweest op het abortusdebat is de geneeskunst.⁶⁶ Deze discipline beleefde rond het begin van de christelijke jaartelling een bewogen periode van grote bloei die vooral werd veroorzaakt door het anatomisch onderzoek. Daarmee is overigens niet gezegd dat het anatomisch onderzoek uitsluitend lof oogstte. Integendeel: de inhoudelijke bezwaren tegen deze vorm van wetenschappelijk onderzoek kwamen vooral voort uit een verschil van opvatting over de betekenis en de mogelijkheden van de geneeskunst. De *μεθόδοι*, '*methodikoi*', de 'methodisten', die onder invloed stonden van de abstract-materialistische denkbeelden van de Stoa⁶⁷, waren van mening dat de verstoring van het evenwicht tussen de verschillende elementen in het lichaam als de oorzaak van de ziekte moest worden aangewezen.⁶⁸ Een arts moest zich volgens deze opvatting beperken tot de bestrijding van de symptomen (*φαινόμενα*). Genezing van een ziekte kon volgens deze stroming onder de geneesheren alleen plaatsvinden door harmonie in het lichaam. De voornaamste taak van de arts was - volgens deze redenering - dat hij zijn patiënten een evenwichtige levenswandel voorschreef.

De *φυσικοί*, '*phusikoi*', de 'empiristen' wisten daarentegen uit de ervaring van alle dag dat symptoombestrijding niet voor een ieder de gewenste genezing bracht. Zij waren dan ook de initiatiefnemers van het anatomisch onderzoek. Daarbij wisten ze zich geïnspireerd en gesteund door de (klassieke) natuurfilosofen zoals Aristoteles. Het bleef niet bij algemeen anatomisch onderzoek alleen. De verworven inzichten en de veranderende opvattingen over de mogelijkheden van genezing leidden tot anatomisch onderzoek van zwangere vrouwen⁶⁹, omdat men uiteraard al lang een verband had gelegd tussen een zwangerschap en bepaalde ziekteverschijnselen van een zwangere vrouw.

De 'methodisten' hebben de ontwikkeling en de toepassing van abortustechnieken niet kunnen verhinderen.⁷⁰ De therapeutische abortus nam in

65 I. Jakobovits, *Jewish Medical Ethics*, 45 ev. ; Idem, *Journal of a Rabbi*, 145-147

66 § 3.2.2 - 3.2.3 hiervoor.

67 Zie § 3.3.2 hiervoor

68 Het gaat daarbij alleen om (onzichtbare) kwalen en ziekten en uiteraard niet om lichamelijke letsel ten gevolge van ongevallen of geweld. Vgl.: J.T. Noonan Jr., o.c., 46 ev. Zie voor de verschillende opvattingen over de oorzaken van ziekte: I. Jakobovits, o.c., 1 ev.

69 Als vader van het anatomisch onderzoek op zwangere vrouwen wordt *Herophilus* genoemd (*De Anima* 10.4; zie de toelichting van J.H. Waszink, o.c., 185). Hij kreeg de bijnaam '*maiorum...prosector*'; van hem wordt verteld dat hij sectie verrichtte op ter dood veroordeelde zwangere vrouwen.

70 Het anatomisch onderzoek heeft ook ernstige uitwassen gekend. Rabbi Ishmaels interpretatie van Gen.9:6 wordt bijvoorbeeld wel in verband gebracht met zijn oppositie tegen infanticide en embryologisch onderzoek. Vgl.: § 2.2.3. hiervoor. Zie ook: *Niddah* 30b. "Men zei tot Rabbi Ishmael: "Het geschiedde dat men slavinnen van Cleopatra, de koningin van Alexandrië, die door de regering ter dood waren veroordeeld, opensneed en ontkende dat de vrouwelijke vrucht evenals de mannelijke in 41 dagen is gevormd". I. Jakobovits, o.c., 180. Dat Rabbi Ishmael (zelf arts) anatomisch onderzoek voor wetenschappelijke doeleinden niet echt heeft geschuwd blijkt uit het verhaal, dat hij zijn leerlingen een ter dood

de eerste eeuwen van onze jaartelling een grote vlucht, hetgeen we onder meer mogen concluderen uit een boek over de vrouw van de reeds eerder genoemde arts Soranos⁷¹. Hij beschrijft de morele en de medisch technische aspecten van abortus en embryotomie/craniotomie.⁷² Zijn motief voor de therapeutische abortus is van medisch-filosofische aard en vloeit voort uit zijn visie dat niet elke ziekte behandeld kan worden door middel van de bestrijding van de symptomen, maar in een aantal gevallen slechts verholpen kan worden wanneer de oorzaak van de ziekte wordt weggenomen. In geval van complicaties tijdens de zwangerschap bepleit Soranos een abortus. Deze door Tertullianus en Augustinus hoog vereerde arts deelt dus het standpunt van de 'empiristen' dat een evenwichtige levenswandel niet altijd uitkomst biedt.⁷³ Circa driekwart eeuw eerder dan Soranos had ook Philo zich al positief uitgelaten over anatomisch onderzoek van zwangere vrouwen vanwege de bijdrage aan "...een beter inzicht in datgene wat tot dan toe onzichtbaar was opdat, indien een medische behandeling is vereist, niets dat ernstig gevaar kan veroorzaken wordt verontachtzaamd door onwetendheid....".⁷⁴ Philo's standpunt ten aanzien van deze vorm van medisch onderzoek is overigens nauwelijks verrassend. In de joodse traditie stond de medische zorg in hoog aanzien en werden de verrichtingen van de artsen met belangstelling gevolgd.⁷⁵

De opvattingen van Philo en Soranos over de therapeutische abortus leefden ook onder de Tannaim. Wellicht door toedoen van de goede resultaten van de behandelende artsen won de opvatting terrein, dat complicaties tijdens de zwangerschap fysieke oorzaken hebben, die moeten worden weggenomen, wil de vrouw kans maken op herstel. Tegelijkertijd verloren de 'methodisten' veel van hun gezag en hun aanhang met hun traditionele opvatting, dat

veroordeelde prostituee liet koken (כִּלְיָ is koken of snijden) om inzicht te verkrijgen in het aantal botten van de mens, *Bekhorot* 45a, uit: I. Jakobovits, o.c., 134-135, 173.

71 Soranos, *Γυναικεία*, in: *Corpus Medicorum Graecorum IV*, edd.: J. Ilberg, Leipzig/Berlin 1927, 140 ev. Onder de noemer: *Περὶ ἐμβρυουλκίας καὶ ἐμβρυοτομίας*. Vgl.: J. T. Noonan, o.c., 13-19; J.H. Waszink, o.c., 25*-30*, 319, 342-247. Vgl.: J.T. Noonan Jr., o.c., 13-19; H.J. Stricker, o.c., 255.

72 Onder embryotomie (embryotomia) werd het amputeren van ledematen en/of het delen van het ongeboren kind verstaan om zodoende de geboorte mogelijk te maken of te vereenvoudigen met het doel om het leven van de vrouw te redden. Met craniotomie wordt het breken of het verbrijzelen van de schedel van het kind aangeduid om een geboorte te realiseren. J.H. Waszink betwijfelt of Tertullianus de beschrijving van gynaecologische instrumenten (*De Anima* 25, 5) van Soranos heeft overgenomen. Waszink veronderstelt dat de toepassing van therapeutische embryotomie in het einde van de tweede eeuw reeds frequent werd toegepast (J.H. Waszink, o.c., 318-319).

73 Voor Tertullianus: *De Anima* 6.6. Voor Augustinus: *Adversus Julianus* 5.14.51, *PL* 44:813. Augustinus beschrijft een anecdote over Soranos waarin de arts wordt aangeduid als "medicinae auctor nobilissimus", uit: J.T. Noonan Jr., o.c., 19.

74 I. Jakobovits, o.c., 134: "Philo of Alexandria, in a significant passage generally overlooked by medical historians, speaks of " ... physicians of the highest repute who have made researches into the construction of man and examined in detail what is visible and also, by careful use of anatomy, what is hidden from sight in order that, if medical treatment is required, nothing which could cause serious danger should be neglected through ignorance". Jakobovits verwijst naar *Spec leg iii* § 117. Zie noot 29 hiervoor.

75 De Tora rechtvaardigde de verrichtingen van een arts in Ex.21:18-19. Jezus Sirach 38:1 vv.

ziekteverschijnselen van een zwangere vrouw moeten worden herleid tot een zondig leven of een onbalans in haar lichaam.

Die gewijzigde inzichten over de oorzaken van de complicaties tijdens de zwangerschap hadden ook hun weerslag op de benadering van de vrucht in het vroege christendom. Tertullianus schrijft dat artsen soms genooddaakt zijn om een abortus uit te voeren omdat de vrucht een *matricida*, een moordenaar van zijn moeder, is.⁷⁶ Met deze kwalificatie van de vrucht geeft hij al aan dat in geval van complicaties tijdens de zwangerschap een abortus/embryotomie is toegestaan om het leven van de vrouw te beschermen.⁷⁷ Ook Augustinus onderkent de noodzaak van een therapeutische abortus of embryotomie in geval van complicaties tijdens de zwangerschap of de geboorte om te voorkomen dat de vrouw sterft.⁷⁸

76 *De Anima* 25.4: " ... Atquin et in ipso adhuc utero infans trucidatur necessaria crudelitate, cum in exitu obliquatus denegat partum, *matricida*, ni moriturus". 'Maar toch wordt het kind wanneer het nog in de schoot is met de noodzakelijke onbarmhartigheid gedood, wanneer het door een schuine indaling een geboorte onmogelijk maakt, het is een moordenaar van de moeder, indien het niet wordt gedood.

77 Contra: J.T. Noonan Jr. , *The Morality of Abortion*, 13: " ...the suggestion of Franz Dölger [o.c., 44-48 jtl] that this passage accepts therapeutic abortion is clearly wrong. What the physicians find necessary Tertullian finds a crime, and he uses the strongest terms of vituperation to stigmatize it - "slaughtered" (*caeduntur*), "victim of a crime" (*facinus*), "throat-cutting" (*iugulatio*, a fierce and vulgar term), "infanticide" (*infanticidium*), "crime" (*scelus*)". (Vgl.:ibid., *Contraception*., 91. Zie ook: I. Jakobovits, o.c., 173-174). J.T. Noonan Jr. wijst naar de zojuist geciteerde passage en het vervolg in *De Anima* 25, 5: "Itaque est inter arma medicorum et cum organo, ex quo prius patescere secreta coguntur tortili temperamento, cum anulocultro, quo intus membra ceaduntur anxio arbitrio, cum hebete unco, quo totum facinus extrahitur violento puerperio. Est etiam aeneum spiculum, quo iugulatio ipsa dirigitur ceaco latrocinio; ἐμβρυοσφακτην appellant de infanticidii officio, utique viventis infantis peremptorium. Hoc et Hippocrates habuit et Asclepiades et Erasistratus et maiorum quoque prosector Herophilus et mitior ipse Soranus, certi animal esse conceptum atque ita miserti infelicissimae huiusmodi / infantiae, ut prius occidatur, ne viva lanietur." "Daarom is er onder de middelen van de geneesheer een instrument waarmee door middel van een draaiende beweging eerst de vagina wordt geopend, dan worden met een snijdend instrument de ledematen met grote zorgvuldigheid afgesneden; met een afgetopte haak wordt het slachtoffer vervolgens op gewelddadige wijze uit de kraamvrouw verwijderd. Verder is er een bronzen draad waarmee de keel wordt doorgesneden als een roofmoord in de nacht. Dit instrument wordt een embryo-mes genoemd vanwege het gebruik bij infanticide en het is dodelijk voor het levende kind. Dit leerde Hippocrates, Esclepiades, Erasistratus, Herophilus, de anatoom, en de gematigde Soranos. Allen waren er van overtuigd dat een levend wezen was ontvangen, maar dat een dergelijk zeer ongelukkige kind moet worden gedood opdat de vrouw kan leven.' Vgl.: *Apologeticum* 2, 5. In dit tractaat bezigt hij de term *infanticidii*, 'moordenaars van kinderen'.

De argumentatie van J.T. Noonan Jr. overtuigt niet. Tertullianus geeft hier geen oordeel over embryotomie. Hij beschrijft instrumenten waarmee de vrucht wordt gedood. Dat betekent evenwel niet dat hij niet de noodzaak inziet van het doden van de vrucht wanneer het leven van de vrouw wordt bedreigd. Vgl.: J.H. Waszink, o.c., 318-319, 326: " ... *matricida*, ni moriturus: of course Tert. starts from the supposition that it is also impossible to save the live of the child (only in this case embryotomy was permitted)". Zie ook: J.Connelly, o.c., 41:"More persuasive is his appeal to the practice of embryotomy. He is speaking of a case where normal delivery is impossible, more specifically, of a transverse presentation of the fetus. Unless an embryotomy is performed, the fetus will be a *matricida* (killer of the mother) and the mother will die".

78 *Enchiridion* 86: "...Nam negare vixisse puerperia, quae propterea membratim exsecantur et eiiciuntur ex uteris praegnantium, ne matres quoque, si mortua ibi relinquantur occidant,

De joodse tijdgenoten van Tertullianus hadden een uitgesproken standpunt over therapeutische abortus/embryotomie. In de *Mishna* waar wordt vermeld dat in geval van complicaties tijdens de zwangerschap, een therapeutische abortus tot vlak voor de geboorte is geboden, maar tijdens de geboorte - zodra het hoofd zichtbaar is - niet meer is toegestaan.⁷⁹ Artsen hadden dus de plicht om een embryotomie/ craniotomie⁸⁰ uit te voeren indien de gezondheidstoestand van de patiënte dit vereiste. De tweede helft van deze regeling houdt evenwel de restrictie in dat een arts het kind niet mag doden zodra het hoofd (of het grootste deel van de vrucht) zichtbaar is. Op deze beperking komen we hierna nog terug in de dialoog tussen rabbi Hisda en rabbi Huna.

Als reden voor de rechtvaardiging van de therapeutische abortus wordt veelvuldig aangevoerd dat de vroegjoodse leermeesters een verschil in morele status tussen de vrouw en de vrucht hanteerden.⁸¹ Doch het verschil in morele status tussen de vrouw en de vrucht - als er al sprake was van een moreel verschil - speelde nauwelijks een rol van betekenis. De kwestie van het verschil in morele status wordt pas van belang zodra er sprake is van een keuzemogelijkheid tussen het leven van de vrucht en dat van de vrouw. Die discussie kwam pas veel later op gang toen men in het christendom het

impudentia nimia videtur". F.C. Dölger (o.c., 45) geeft deze passage als volgt weer: "Bestimmt aber müsse man Leben annehmen für diejenigen Leibesfrüchte, die deswegen gliedweise zerstückelt und aus dem Mutterleibe der Schwangeren herausgeholt werden, damit sie nicht mit ihrem eigenen Tode auch für die Mutter Ursache des Todes würden". Ik heb mijn twijfels over Dölgers weergave. In het voorafgaande behandelt Augustinus de wederopstanding van het vlees. Daarbij stelt hij de vraag aan de orde of ook de '*fetus abortivi*' - de afgedreven vrucht van ca. drie of vier maanden (zie ook § 3.3.4 hiervoor) - ook deel heeft aan de wederopstanding. Dit brengt Augustinus op de vraag wanneer het leven van de mens in de moederschoot ontstaat of begint; of er een verborgen leven is dat zich niet door de beweging van de levende [vrucht jtl] openbaart. Dat is een buitengewoon moeilijke kwestie die wellicht niet door mensen kan worden beantwoord, meent Augustinus. Daarop volgt de geciteerde passage: "Doch het negeren van het leven van kinderen die eerst in stukken worden gesneden en nog voor de geboorte uit het lichaam van de vrouw worden verwijderd, opdat zij niet wanneer ze daar achterblijven ook de moeders zouden doden, wordt als een grove onbeschaamd beschouwd". Augustinus wil in deze passage aangeven dat er nauwelijks twijfel over bestaat dat de vrucht in de laatste fase van de zwangerschap leeft, ook al is een embryotomie noodzakelijk om het leven van de vrouw te redden. Vgl.: J.H. Waszink, o.c., 326.

79 *Mishna Oholot* 7:6: האשה שהיא מקשה לילד מהחבין את הולד במעיה: ומוציאין אתו איברים איברים מפני שהיה קורמין לחייו וצא רבו אין נפשו נפשו נפשו נפשו: "Wanneer een vrouw een moeizame bevalling heeft, deelt men de vrucht in haar schoot en neemt men de delen een voor een uit; want het leven (van de vrouw) heeft de voorkeur boven het leven (van het kind). Echter wanneer het grootste deel van de vrucht reeds het licht heeft aanschouwd, dan mag het niet worden aangeroerd [met de intentie het te doden], omdat het leven van de één niet mag worden genomen om het andere te redden". Vgl.: *Mishna Nidda* III, 5. Zie ook: *Tosefta Yevamoth* IX:4 (in deze passage wordt niet gesproken over 'een grootste deel' (רבו, 'rufō') van het kind', maar over het hoofd (ראשו, 'rōšu') van het kind dat zichtbaar is; In *Sanhedrin* 8:9 wordt geproken over 'het hoofd van het kind of het grootste deel ervan'. Vgl. verder: D.M. Feldman, o.c., 275.; R. Freund, o.c., 133; H.J. Stricker, o.c., 263; ; F. Rosner, o.c., 142-143; I. Jakobovits, *Journal of a Rabbi*, 136; Ibid, *Jewish Medical Ethics*, 184.

80 דהריבה, מוסק, *Avodah Zarah* II 40d.

81 D.M. Feldman, o.c., 254 ev.; I. Jakobovits, o.c., 183 ev.

zielenheil van de vrucht ging afwegen tegenover de belangen van de vrouw, maar daarover in het volgende hoofdstuk meer.

Terug nu naar de vroegjoodse traditie. De ontwikkelingen in de geneeskunst hadden ook gevolgen voor de ethiek. Nu de praktijk aantoonde dat embryotomie uitkomst bood in geval van een zware bevalling en zwangere vrouwen van hun kwaal herstelden na een abortus, drong zich de vraag op hoe men deze technieken voor therapeutische doeleinden kon rechtvaardigen. De vroegjoodse leermeesters waren - zoals we hebben gezien - van mening dat de vrouw en de vrucht één zijn. De vrucht is voor zijn ontwikkeling aangewezen op de vrouw. Een inbreuk op deze ontwikkeling werd beschouwd als een inbreuk op de natuur - dat is een inbreuk op de schepping. De mens werd dan ook gezien als partner in die schepping.⁸² In de morele overweging omtrent de therapeutische abortus stond - naast de vraag naar de risico's voor de vrouw - de vraag centraal of de mens inbreuk mocht maken op de door Adonai geschapen werkelijkheid. En zo ja, welke motieven een abortus of embryotomie konden rechtvaardigen? Daarbij speelden twee beginselen een belangrijke rol. Ten eerste is er een beginsel van solidariteit. In de joodse medische ethiek wordt gezegd dat men niet onberoerd kan blijven bij het bloed van de naaste.⁸³ De gedachte achter dit beginsel is dat het leven van een mens een onmetelijke waarde heeft. Al het mogelijk moet derhalve in het werk worden gesteld om het leven van de persoon in kwestie te redden. Philo beroept zich op dit beginsel in zijn rechtvaardiging van het anatomisch onderzoek, wanneer hij stelt dat indien een medische behandeling is vereist, niets dat ernstig gevaar kan veroorzaken wordt veronachtzaamd door onwetendheid.

Ten tweede is er het belagersbeginsel. De toepassing van dit beginsel zou echter tot een belangrijke discussie leiden die tot op heden voortduurt. Reden genoeg om stil te staan bij de toepassing van dit beginsel.

4.3.2 de vrucht als belager

82 "Man has been set into the world to become " a partner with God in creation," in the parlance of the Talmud. From the very inception of human life recorded in the Bible man is charged to "be fruitful and multiply and fill the earth", and this duty marks the first of the 613 commandments the Divine law enjoined on the Jewish people. In the Jewish view, the act of procreation is the foremost and holiest fulfillment of man's destiny.", I. Jakobovits, *Journal of a Rabbi*, 146.

83 Op grond van Lev. 19:16: "U zult niet onverschillig staan tegenover het bloed (= het leven) van uw naaste...", uit: F. Rosner, o.c., 140. Zie ook: Lev. 19:34. Spr. 24: 10-14, 11: "Red hen die ten dode gegrepen zijn, wend u niet van hen af die ter slachting wankelen". Zie verder: *Mishna Sanhedrin* 8:7; *Sanhedrin* 72b-73a. Rabbi Ishmael stelt dat voorschriften ten aanzien van de sabbath moeten wijken voor het redden van een leven (*Mekhila*, Nezikin vii.). Op grond van Ex. 21: 18-19. Deze tekst is in de joodse ethiek verstaan als de bijbelse rechtvaardiging van de geneeskunde. In de context van de joodse (medische) ethiek is dit vers niet slechts een rechtvaardiging voor een medische behandeling maar ook een sociale waarborg voor het individu. I. Jakobovits, *Journal of a Rabbi*, 143: "The first and most cardinal principal in the Jewish approach to medicine is the teaching that the value of every human life is infinite and beyond measure. From this all-important principle flow numerous practical rulings, such as the suspension of almost all religious laws in the face of danger to life, the duty to heal the sick as a religious precept...". Zie ook: idem, *Jewish Medical Ethics*, 3, 50 ev.

Het belagers-beginsel veronderstelt dat een ieder zich mag beschermen tegen een belager die je naar het leven staat, ook wanneer dat ten koste gaat van de belager.⁸⁴ Aanvankelijk werd het embryo als de belager van de vrouw aangemerkt. Hij werd verantwoordelijk gehouden voor de complicaties tijdens de zwangerschap of de geboorte die het leven van de vrouw bedreigt.⁸⁵ Wanneer we de destijds bestaande medische kennis en de resultaten die de artsen boekten met een abortus of embryotomie in ogenschouw nemen, ligt deze benadering ook voor de hand. Hij werd gezien als haar belager - of zoals Tertullianus wil - de vrucht is haar (potentiële) moordenaar. De toepassing van dit beginsel had het voordeel dat foeticide werd uitgesloten. Het belagersbeginsel veronderstelt immers een situatie waarin de vitale belangen van de belaagde worden bedreigd door een belager. Anders gezegd: een zwangerschapsbeëindiging of embryotomie was alleen toegestaan wanneer de vitale belangen van de vrouw in het geding zijn.

Het belagersbeginsel is in de joodse ethiek echter niet beperkt tot enkel zelfbescherming, maar verbonden met het zojuist genoemde solidariteitsbeginsel dat men niet achteloos voorbij behoort te gaan aan de naaste in nood. Dat houdt in dat niet alleen de belaagde, maar ook een getuige⁸⁶ de belager mag doden, indien hij het slachtoffer uit de hand van de belager wil bevrijden en de belager weigert zijn slachtoffer te laten gaan.⁸⁷ Het is deze combinatie van het belagersbeginsel en het solidariteitsbeginsel die ten grondslag ligt aan de verordening in de *Mishna* en die artsen gebiedt een embryotomie/ craniotomie uit te voeren indien het leven van de vrouw in gevaar komt tijdens een bevalling.

Met het argument dat de vrucht een belager is van zijn moeder begint, ook het feitelijke abortusdebat in de joodse ethiek. Het belagersbeginsel was als motief voor de rechtvaardiging van de therapeutische embryotomie namelijk niet onomstreden. Er rees onder meer de vraag of de intentie om te doden een voldoende voorwaarde is om de (potentiële) belager te doden en hem op deze wijze te beletten zijn voornemens uit te voeren.⁸⁸ Een bezwaar tegen het belagersbeginsel was vervolgens dat het niet mogelijk is om de vrucht verantwoordelijk te houden voor de ziekte van een zwangere vrouw, omdat hij

84 D.M. Feldman, o.c., 275ev.; I. Jakobovits, o.c., 53-58. 183 ev.

85 Dat men geen medelijden moet hebben met de belager ontleende men aan Deut.25: (11-) 12: "(Wanneer mannen met elkaar vechten en de vrouw van de een komt tussenbeide om haar man te bevrijden uit handen van degene die hem slaat, en zij steekt haar hand uit en grijpt hem in het kruis,) dan zult u haar hand afkappen; u zult haar niet ontzien".

86 Bedoeld is een derde persoon, die (toevallig) ooggetuige is van de handelwijze van de belager.

87 *Mishna Sanhedrin* 8: 6-7; *Tosefta Sanhedrin* 11:9; Philo, *Spec Leg.* III, 103. Zie ook: S. Belkin, o.c., 104-110. De voorwaarde is dat de belager wordt gewaarschuwd. Indien hij geen acht slaat op een waarschuwing - dat wil zeggen, dat hij geen gehoor geeft aan de oproep om de belaagde vrij te laten - is het toegestaan de 'belager' te doden. Zie ook: D.M. Feldman, o.c., 275 ev.; § 5.2 hierna

88 *Spec.Leg.* III, § 86; *Mishna Sanhedrin* 8:6. Zie ook het commentaar van rabbi Izaak op de functie van Ex.21:22vv. § 2.3.3 hiervoor. Vgl.: S. Belkin, o.c., 107-110.

geen voornemens heeft en dus niet bewust zijn toekomstige moeder naar het leven staat.⁸⁹

Een passage in het commentaar op Ex.21:12vv. in de *Mekhilta van Rabbi Ishmael* sluit aan op dit bezwaar. Er wordt gesteld dat kinderen niet verantwoordelijk gehouden kunnen worden voor de dood van volwassene omdat een kind niet bewust handelt.⁹⁰ Dat deze passage betrekking heeft op complicaties tijdens de zwangerschap en verwijst naar het debat over het belagersbeginsel lijkt aannemelijk. Met uitzondering van complicaties tijdens de zwangerschap en de bevalling doen zich immers slechts bij hoge uitzondering situaties voor waarin kinderen de oorzaak zijn van de dood van een volwassene. Een andere aanwijzing die er op wijst dat we hier van doen hebben met een fragment uit het abortusdebat is het gegeven, dat de passage over de vrucht in één adem wordt genoemd met de stelling dat een arts verantwoordelijk is voor de dood van de door hem behandelde patiënt.⁹¹ Kortom: Op grond van Ex.21:14 kan het belagersbeginsel niet als rechtvaardiging gelden voor een abortus/embryotomie omdat de vrucht de vrouw niet opzettelijk naar het leven staat.

Deze kwestie komt opnieuw aan de orde in de commentaren op de functie van Ex.21:22vv. In deze commentaren ligt namelijk een alternatief besloten voor het belagersbeginsel om de therapeutische abortus te rechtvaardigen: de *aberratio ictus*.⁹² Ter herinnering: de *aberratio ictus* houdt in, dat persoon (A) persoon (B) wil slaan, maar hij treft een derde persoon (C). Dat de *aberratio ictus* ter sprake komt in de commentaren op Ex.21:22vv., is niet geheel toevallig. De casus in Ex.21:22 zou men als een soortgelijke situatie kunnen verstaan: mannen twisten en treffen (per toeval) een (toevallig passerende) zwangere vrouw. Maar naar welke situatie verwijst nu de *aberratio ictus*, of beter: welke situatie stond de vroegjoodse leermeesters daarbij voor ogen? Dat de *aberratio ictus* betrekking heeft op de onopzettelijke doodslag, lijkt niet aannemelijk. In het commentaar op Ex.21:13 wordt namelijk vermeld dat wie iemand onopzettelijk doodt, niet wordt vervolgd maar naar één van de vluchtsteden moet uitwijken. Kortom: de regeling voor de onopzettelijke doodslag stond niet ter discussie. In het commentaar op vs.14 is vervolgens de opzettelijke doodslag aan de orde. In dit commentaar wordt onder meer gesteld dat wie zijn buur belaagt en doodt, de doodstraf wordt opgelegd.⁹³ In zijn verklaring van de *aberratio ictus* stelt Rabbi Izaak evenwel dat wie zijn vijand doodt, vrij is van vervolging. Het is echter weinig aannemelijk dat Rabbi Izaak in zijn verklaring verwijst naar een situatie, waarin persoon A opzettelijk persoon B wil doden. Ook zal Rabbi Izaak er zich

89 *Shabbat* 14: 4; *Sanhedrin* 8: 9. Deze redenering keert veel later terug in het bezwaar van katholieke theologen tegen therapeutische abortus. Zij voeren aan dat de vrucht een *onschuldig* persoon is.

90 Zie § 2.2.3 hiervoor.

91 Deze regel houdt wellicht verband met het verstrekken en bereiden van 'medicamenten' met fatale bijwerking. Zie: Philo, *Spec leg.* I § 54-5; *Spec leg.* III, § 93ev.; *Ant.Jud.* 4.8.34, uit: S. Belkin, o.c., 111

92 Zie § 2.2.3 hiervoor.

93 Idem. Zie ook: Gen. 9:6; Lev.24:17; Num. 35:17; Deut. 19:11. Vgl.: *Mekhilta*, Nezikin 4, 5 6, 7.

van bewust zijn geweest dat het opzettelijk doden van de naaste op grond van de wet in vs. 14 verboden is, zelfs wanneer persoon B ernstig schade heeft toegebracht aan persoon A of een vriend/bloed-verwant van A heeft gedood. In al die gevallen mag persoon A niet het recht in eigen hand nemen, maar heeft persoon B het recht op een eerlijk proces.⁹⁴

Er zijn slechts twee situaties denkbaar waarin persoon A het recht heeft om persoon B te doden zonder dat hij (A) wordt vervolgd, namelijk (1) in het geval A wordt belaagd door B of (2) in het andere geval, wanneer B een derde persoon (C) naar het leven staat en A daarvan getuige is. A heeft in het laatste geval het recht om persoon C uit de hachelijke positie te bevrijden ten koste van B. Op beide situaties is evenwel het belagersbeginsel van toepassing en dit beginsel staat in de gegeven situaties ook niet ter discussie. Het is niettemin mogelijk dat de *aberratio ictus* verwijst naar een gebeurtenis waarin iemand wordt bedreigd of belaagd en waarbij een derde persoon te hulp komt, maar waarop het belagersbeginsel niet van toepassing is of kan zijn. Dat is het geval in die situaties waarin persoon (A) persoon (C) wil bevrijden van belager (B), maar daarbij persoon D van het leven berooft. Gezien de kwestie die in de casus van Ex.21:22 aan de orde is en de bezwaren tegen de toepassing van het belagersbeginsel in geval van de therapeutische abortus, lijkt het aannemelijk dat de Tannaïm de *aberratio ictus* hebben ingelezen in 'onze' tekst als de morele rechtvaardiging van de therapeutische abortus. De *aberratio ictus* staat dan voor een casus waarin een arts of vroedvrouw (A) een belager (B) - dat is de ziekte - van persoon (C) wil vernietigen, maar daarbij ongewild de vrucht (D) doodt.

Aldus verklaard is de *aberratio ictus* een alternatief voor het belagersbeginsel in het debat over de morele rechtvaardiging van de therapeutische abortus/embryotomie. In het model van de *aberratio ictus* wordt de vrucht niet geïdentificeerd met de oorzaak van de ziekte of complicatie, maar wordt de ziekte of complicatie als zodanig als de belager van de vrouw voorgesteld. De vrucht is in deze benadering een onschuldige omstander of voorbijganger, die onopzettelijk wordt getroffen. De vraag is nu of een arts (A) de vrouw (C) mag bevrijden van haar belager (B) ten koste van het kind (D). Anders gezegd: mag een arts een zwangerschap afbreken of embryotomie uitvoeren en daarmee de belager van de vrouw verwijderen, maar tegelijkertijd ook de vrucht doden?

In de *Mekhilta* zien we vervolgens drie reacties op die vraag.⁹⁵ In de openingsstelling wordt gesteld, dat wie zijn vijand wil doden en zijn vriend doodt, tevens de doodstraf krijgt. Deze stelling heeft de morele consequentie dat een therapeutische abortus/craniotomie niet is toegestaan. Rabbi (Judah) en Rabbi Izaak wijzen echter deze openingsstelling af. Beiden zijn van mening dat iemand vrijuit gaat wanneer hij naast of in plaats van de belager ook zijn vriend doodt. Alleen wanneer iemand uitdrukkelijk verklaart dat hij de ander wil doden en ook daadwerkelijk doodt, is er sprake van moord, aldus rabbi Izaak. Met daarbij nog de kanttekening dat er alleen sprake is van moord, wanneer er sprake is van een levende vrucht.

94 *Mekhilta*, Nezikin iv.

95 Zie § 2.3.3 hiervoor.

De commentaren van Rabbi en rabbi Izaak op de *aberratio ictus* hebben de morele consequentie, dat de arts of vroedvrouw die de vrucht doodt om de vrouw te bevrijden van haar belager, is vrijgesteld van vervolging.⁹⁶ Een andere consequentie van de *aberratio ictus* is dat alleen de therapeutische abortus/craniotomie wordt gerechtvaardigd. Dit beginsel geldt alleen voor situaties waarin het slachtoffer moet worden bevrijd van een belager. Dat is in ons geval: de zwangere vrouw die moet worden bevrijd van haar kwaal, met het onvermijdelijke neveneffect dat de vrucht sterft.⁹⁷ De verklaring van de *aberratio ictus* van Rabbi en Rabbi Izaak bood de arts en de vroedvrouw de mogelijkheid om een therapeutische abortus/embryotomie te verrichten - zoals dat in de Mishna is voorgeschreven - zonder dat men hoefde te vrezen voor juridische stappen.⁹⁸ Dat betekent overigens niet dat er onder de vroegjoodse leermeesters volledige overeenstemming bestond over de handelwijze van de arts en/of de vroedvrouw bij eventuele complicaties tijdens de bevalling, hetgeen blijkt uit de dialoog tussen Rabbi Hisda en Rabbi Huna.

4.3.3 Rabbi Hisda en Rabbi Huna

In een dialoog tussen Rabbi Hisda en Rabbi Huna komt de restrictie in het tweede deel van de passage in de *Mishna* ter sprake, dat men een kind niet meer mag doden, zodra het hoofd zichtbaar is. De dialoog komt in het kort hierop neer: er wordt gevraagd waarom een embryotomie/craniotomie niet meer is toegestaan tijdens de bevalling. De reactie is, dat derden (de arts of de vroedvrouw) niet mogen beslissen ten voordele van de vrouw, omdat het kind niet verantwoordelijk kan worden gehouden voor de levensbedreigende situatie waarin de vrouw verkeert. De hachelijke situatie waarin de vrouw verkeert, wordt veroorzaakt door de natuur.⁹⁹

Deze dialoog vormt een bron van discussie, daar ze wordt verstaan als een verbod op therapeutische embryotomie in de laatste fase van de bevalling.¹⁰⁰ Men meent wel dat deze beperking stoelt op de opvatting dat het kind in de laatste fase van de bevalling al een persoon is. Tot aan de geboorte is de vrucht een deel van de vrouw, maar zodra het geboorteproces is ingetreden, is de vrucht een 'afzonderlijk lichaam'; een 'ademende mens', een persoon.¹⁰¹ Vanaf

⁹⁶ Zie ook J. Preuss, o.c., 12-13

⁹⁷ Of zoals Maimonides het later zou formuleren: de vrucht is *als* een belager (zie § 5.2 hierna). De zeventiende eeuwse Franse theoloog T. Raynaud noemt de vrucht een *materieel* belager. Daarmee wil hij aangeven dat de vrucht niet verantwoordelijk is voor een ziekte van de vrouw, maar dat de vrucht haar genezingsproces in de weg staat (zie § 5.3 hierna).

⁹⁸ J. Preuss, o.c., 12-14, 489-490

⁹⁹ *Sanhedrin* 72b: "Rabbi Huna zei: De achtervolgde [de belaagde] zal gered worden door het bloed van de achtervolger [belager]. Rabbi Hisna vroeg rabbi Huna daarop: Wij leerden, dat wanneer het hoofd zichtbaar is geworden, het kind geen letsel mag worden toegebracht, omdat het ene leven niet mag worden genomen om het andere te redden. Maar waarom, is hij niet een belager? Daar is het anders, omdat zij wordt belaagd door de hemel". Zie ook: *Shabbat* 14: 4. Vgl.: R. Freund, o.c., 133; H.J. Stricker, o.c. 262; J. Preuss, o.c., 419.

¹⁰⁰ Zie: D.M. Feldman, o.c., 276. Vgl.: I. Jakobovits, o.c., 184ev.; F. Rosner, o.c. '91, 138.

¹⁰¹ De vrucht voor de geboorte wordt aangeduid met: גופהּ הוּ, 'gufâ hu', 'hij is [deel van] haar lichaam, ter onderscheiding van het kind na de geboorte, dat wordt aangeduid met אֲחֵרֵיהֶּ

dat moment geniet hij een menselijke beschermwaardigheid en valt hij onder de wet dat men de naaste niet naar het leven mag staan.¹⁰²

We hebben al gesteld dat de morele status van de vrucht nauwelijks van betekenis was voor de beoordeling van dit soort kwesties. Het morele onderscheid tussen 'deel van de moeder' en 'afzonderlijk lichaam' verklaart ook niet de bezwaren tegen een therapeutische craniotomie. Zelfs indien men het onderscheid in morele status tussen de vrucht voor en het kind tijdens het geboorteproces zou accepteren, is de restrictie in de *Mishna* om in de laatste fase van de bevalling de medische behandeling te staken maar moeilijk te rijmen met de opdracht aan artsen tot het uitvoeren van een embryotomie/craniotomie, indien het levensbelang van de vrouw dat vraagt.¹⁰³ De morele status van de vrucht bij de geboorte staat een rechtvaardiging van een craniotomie op grond van het belagersbeginsel en/of de *aberratio ictus* niet in de weg. We zagen immers hierboven dat het leven van een persoon mag worden bevrijd ten koste van het leven van de belager en/of een onschuldige omstander.

J. Preuss merkt in dit verband op dat de restrictie in de *Mishna* is ingesteld om de rechtspositie van de vroedvrouw en de arts te beschermen. Hij meent dat de beslissingsbevoegdheid van artsen en vroedvrouwen om te beslissen over leven en dood is ingeperkt, om herhaling van praktijken te verhinderen, zoals die eens plaatshadden toen het volk in slavernij in Egypte leefde.¹⁰⁴ Preuss geeft hiermee in feite aan dat het tweede deel van de bewuste 'Mishnapassage' niet duidt op een beperking van de therapeutische embryotomie, maar kindermoord verbiedt. Preuss' these heeft goede gronden en sluit aan bij een passage in de *Talmoed* waarin wordt gesteld dat het kind niet meer mag worden gedood zodra het deels is geboren, omdat het kind vanaf dat moment niet langer de oorzaak is van de ziekte van de moeder.¹⁰⁵ Dat wil zeggen dat er geen therapeutische reden meer is om het kind te doden zodra het hoofd (of het grootste deel van het hoofd of van het kind) zichtbaar is. Het kind is vanaf dat moment niet langer de belager van de vrouw en vormt vanaf dat moment niet langer de hindernis voor haar herstel. Het lijkt dan ook aannemelijk, dat het tweede deel van de bewuste Mishnapassage niet was bedoeld om de therapeutische embryotomie te verbieden, maar op kindermoord te vermijden.¹⁰⁶

נֶפֶשׁ אָדָם, 'gufā acharinā', 'hij is een afzonderlijk lichaam', dat wil zeggen: een persoon, נֶפֶשׁ אָדָם, 'nefeš ādām', uit: D.M. Feldman, o.c., 254 ev.

102 Op grond van Lev.19:16 : "U zult uw naaste niet naar het leven staan", zie: D. M. Feldman, o.c., 279 noot 67 aldaar. Voor vergelijkbare posities zie: I. Jakobovits, o.c., 185; F. Rosner, o.c., 145-147. R. Freund, o.c., 133. Het argument van Freund: "Here the word used for "life" is נֶפֶשׁ the very same word which describes quintessential human life created in the image of God" kan onzes inziens niet van doorslaggevende betekenis zijn, omdat de vrucht vanaf 40 dagen al נֶפֶשׁ werd genoemd.

103 Vgl. *Arakhin* 7a, uit: D.M. Feldman, o.c., 263. In deze passage wordt een 'keizersnede' op de sabbat voorgeschreven nadat de vrouw is overleden, hoewel de levenskansen van de vrucht twijfelachtig zijn.

104 J. Preuss, o.c., 168, 459, 488-490. Zie ook: Ibid., 12-14,

105 יצא רובו אין בוגרין בו חיישין שלא ימור *Avodah Zarah* 40a, uit: S. Belkin, o.c., 136.

106 *Mishna Nidda* V, 3; *Nidda* 37a; *Sanhedrin* 57b.

Het blijft niettemin opmerkelijk dat er in de dialoog tussen Rabbi Hisda en Rabbi Huna hoe dan ook sprake is van een verbod op een therapeutische embryotomie. Hoewel een duidelijk beeld van de motieven voor deze restrictie ontbreekt, bevat de dialoog wel enige aanwijzingen die het standpunt van beide rabbijnen kan verklaren. Om te beginnen kunnen we uit het commentaar van beide rabbijnen op de bewuste 'Mishnapassage' afleiden dat het motief om embryotomie tijdens de bevalling te verbieden niet is ingegeven door de morele status van de vrucht/kind voor of na de geboorte. In het commentaar ligt het accent op de verschillen in de verantwoordelijkheden voor die complicaties. Complicaties tijdens de zwangerschap worden veroorzaakt door de vrucht en complicaties tijdens de bevalling worden veroorzaakt door de natuur. Voor complicaties tijdens de zwangerschap is dus de vrucht verantwoordelijk en is therapeutische abortus toegestaan. Voor complicaties tijdens de geboorte wordt de vrucht evenwel niet verantwoordelijk gehouden, omdat de geboorte als zodanig een natuurlijk proces is met de consequentie dat een embryotomie is verboden.

De redenering dat de geboorte een natuurlijk proces is en derhalve de vrucht niet als een belager kan worden beschouwd wekt enige bevreemding. Immers de ontwikkeling van de vrucht gedurende de zwangerschap is - evenals de geboorte - een natuurlijk proces. Het valt dan ook niet in te zien waarom complicaties gedurende de zwangerschap worden toegeschreven aan de vrucht en moeilijkheden tijdens de bevalling aan de natuur.¹⁰⁷

Deze redenering moet - naar mijn opvatting - de onkunde van artsen verhullen. De conclusie dat niet de vrucht maar de natuur verantwoordelijk is voor de hachelijke situatie, straalt een gevoel van onmacht uit. Dit gevoel van machteloosheid is te verklaren uit het feit dat veel artsen ten tijde van Rabbi Hisda en Rabbi Huna - de tweede helft van de derde eeuw - de techniek om een embryotomie/craniotomie naar behoren uit te voeren, niet meer meester waren.

Men moet zich namelijk realiseren dat tot het midden van de tweede eeuw het debat omtrent de omgang met de vrucht maatschappelijke actualiteit had vanwege de medische technische inzichten en verworvenheden die rond het begin van onze jaartelling waren verkregen. Met de ondergang van het romeinse imperium en de opkomst van het christendom raakte ook de geneeskunst in verval, met het gevolg dat het debat over medisch ethische kwesties geleidelijk een theoretisch karakter droeg. Daarnaast waren er uiteraard nog de regelingen dat (a) een arts verantwoordelijkheid droeg voor de dood van de door hem behandelde vrouw¹⁰⁸ en (b) de regelingen in de religieuze wetgeving dat het artsen verboden is om het kind te doden.¹⁰⁹

107 Vgl. ook : I. Jakobovits, o.c., 184-185: This important ruling appears to be contradictory in its reasoning. On the one hand, it relies on the "pursuer" argument to vindicate the operation; on the other hand, it dismisses its validity because nature, not the child pursues the mother".

108 *Tosefta Makkot* II. 5. Een arts of vroedvrouw moet worden verbannen wanneer hij of zij door onzorgvuldig handelen verantwoordelijk is voor de dood van de vrouw. Vgl.: *Lex Cornelia* (Zie: § 3.2 hiervoor en S. Belkin, o.c., 105 ev.)

109 *Mishna Oholot* 7:6; *Mekhilta*, Nezikin iv en viii; *Tosefta Abodah Zara* 3:4. Vgl.: Maimonides, *Hilchoth Rotzeach*, 4:1; I. Jakobovits, o.c., 181 ev.

Veelzeggend is in dit verband een commentaar op de 'Mishnapassage', waarin wordt gesteld dat in geval van een zware bevalling niet kan worden vastgesteld of de vrucht de vrouw belaaft of omgekeerd.¹¹⁰ Een opvatting die hierop aansluit, komt tot uitdrukking in de vraag: 'welk recht hebt u om te veronderstellen dat uw bloed roder is dan dat van uw naaste?'¹¹¹ Dat wil zeggen: welk gezag kan een mens zich aanmatigen dat hij het recht neemt om te beslissen over leven en dood? Een vraag die terzelfder tijd ook leefde onder de christenen, hetgeen we kunnen opmaken uit een opmerking van Ambrosius.¹¹² Hij stelt dat wanneer je iemand niet kunt helpen zonder een ander ietsel toe te brengen, dat het dan beter is iemand niet te helpen. Kortom: het is beter te laten sterven dan opzettelijk te doden.

Deze opvatting is wellicht niet alleen ingegeven door de (religieuze of wetsgetrouwe) opvatting dat, wanneer men niet ingrijpt in de natuur men ook geen verantwoordelijkheid draagt voor de gevolgen, maar illustreert evenals de dialoog tussen rabbi Hisda en rabbi Huna vooral de medisch-technische onmacht om nog daadwerkelijk in te grijpen. Het maatschappelijk verval, de verminderde belangstelling voor de geneeskunst en de strenge regelgeving ten aanzien van kindermoord hebben er naar het schijnt toe geleid, dat artsen vanaf het einde van de tweede eeuw nog slechts bij hoge uitzondering een embryotomie/craniotomie uitgevoerd en na verloop van tijd de techniek nauwelijks nog meester waren.¹¹³

De dialoog tussen Rabbi Huna en Rabbi Hidsa schijnt aan te sluiten bij deze ontwikkelingen in de geneeskunst, of liever: het gebrek daaraan. Beide rabbijnen hebben de oorspronkelijke betekenis van de Mishnapassage vermoedelijk niet meer verstaan. Zij doorzagen namelijk niet dat, zodra het hoofd of het grootste deel van het kind zichtbaar is er geen therapeutische reden meer is voor het doden van de vrucht.¹¹⁴ De onkunde en de onmacht die in de dialoog tussen rabbi Hisda en rabbi Huna tot uitdrukking wordt gebracht, illustreert dan ook goed het einde van een bloeiperiode van de medische wetenschap.

Pas op de wende van het eerste en tweede millenium kreeg de medische wetenschap een nieuwe impuls. In het kielzog van een hernieuwde

110 *Shabbat* 14:4; *Sanhedrin* 8:9.

111 *Yoma* 82b. Vgl.: I. Jakobovits, o.c. 55 ev., 97-98, 116-117. Hiermee hangt mogelijk ook de regeling in de Talmoed samen, dat indien de vrouw sterft alsnog getracht moet worden het leven van de vrucht te redden (*Arakhin* 7a-b). Deze vraag impliceert een regel die vanaf de late Middeleeuwen opgang maakte onder joodse en christelijke denkers om therapeutische abortus geheel te verbieden, namelijk: het is beter te laten sterven dan te doden (zie hoofdstuk 5 hierna)

112 J. Connery, o.c., 160.

113 Al onder de kerkvaders is deze tendens te bespeuren. Alleen Tertullianus maakt - zoals eerder gesteld - melding van het feit dat artsen therapeutische abortus toepasten. De latere kerkvaders behandelen in feite alleen foeticide, hetgeen ook 'het zwijgen' over therapeutische abortus door de latere kerkvaders en de rabbijnen kan verklaren. Zie ook I. Jakobovits, o.c., 181

114 Het blijft (uiteraard) mogelijk dat men de oorspronkelijk betekenis bewust heeft gemeden. En dat men de 'Mishnapassage' heeft aangegrepen om artsen te waarschuwen voor overmoed en geen levensbeslissende handelingen te verrichten die men niet (meer) meester is.

belangstelling voor de filosofie en de geneeskunst ontstond een hernieuwde moraaltheologische en moraalfilosofische discussie over kwesties als abortus, embryotomie en craniotomie. De hernieuwde belangstelling voor de kerkvaders en de herontdekking van Aristoteles' werken zouden de inleiding vormen op een debat over de vraag of de vrucht als een belager van de vrouw kan worden aangemerkt.

In het volgende hoofdstuk zullen we enkele van de hoogtepunten uit dat voortgaande debat behandelen aan de hand van commentaren op 'onze' tekst.

samenvattend

Uit de analyse van de commentaren op Ex.21:22vv. uit de vroegjoodse en vroegchristelijke traditie komt naar voren, dat deze wettekst rond onze jaartelling is verstaan als de *locus classicus* voor de omgang met de vrucht. Duidelijk is ook, dat we slechts kunnen gissen naar een oorspronkelijke betekenis van Ex.21:22vv. of een *Urgesetz*. Op grond van een reconstructie van ca. acht eeuwen hermeneutische traditie vermoeden we dat deze wet in de oudtestamentische periode de bescherming van de zwangere vrouw en daarmee de bescherming van de vrucht tot onderwerp had en die betekenis heeft behouden.

De vroegjoodse leermeesters waren zich er echter al van bewust dat deze tekst met zijn bijzondere casus, een ondoorgrondelijk karakter draagt. Dat komt ook tot uitdrukking in de aanpassingen van de casus in de vertalingen en commentaren waarbij praktische situaties worden ingelezen in deze tekst. De vertalers van de Septuaginta geven er met hun weergave van onderhavige tekst blijk van oog te hebben voor de maatschappelijke behoefte aan een duidelijke regelgeving ten aanzien van de omgang met het ongeborn leven.

De kritische kanttekeningen van hedendaagse, voornamelijk joodse denkers, dat de LXX-vertalers 'een loopje hebben genomen' met Ex.21:22vv. heeft vanuit een historisch gezichtspunt nauwelijks enige grond. Dat betekent niet dat er geen verschillen bestaan tussen de oorspronkelijke MT-lezing en de Griekse vertaling. Doch de verschillen tussen beiden lezingen blijken vrijwel volledig te vervagen in de morele consequenties en de doorwerking van beide lezingen in de tradities. De uitleg van Ex.21:22vv. van Philo, Josephus, Rabbi Izaak, Tertullianus, Hieronymus, Augustinus en anderen leidt tot een identieke morele gevolgtrekking: foeticide (van de gevormde/levende vrucht) is moord en derhalve verboden.¹¹⁵

Dat de rol van Ex.21:22vv. in de meningsvorming over de omgang met de vrucht in de christelijke traditie verschilt met die in de joodse traditie is slechts zeer ten dele terug te voeren op de tekst zelf.

Veeleer zijn culturele verschillen en maatschappelijke ontwikkelingen er de oorzaak van dat met deze tekst een tweetal morele routes zijn verbonden.

115 Zie § 2.2.1 - 2.2.3 en § 3.3.4 hiervoor; Vgl.: *Mishna Nidda* 5:3; *Nidda* 37a; *Baba Kama* 41a; *Hagigah* 11a; *bMakkoth* 2b; *Sanhedrin* 57b, 72b; 79a. Zie ook: S. Belkin, o.c., 129-139. Contra: D.M. Feldman, o.c., R. Freund, o.c., 135 (noot 32-34). Freund is van mening dat Rabbi Ishmael duidt op de Romeinse wetgeving. Terecht merkt Feldman (o.c., 260) in navolging van Aptowitzer op dat dit een 'Purim Joke' is omdat er geen Romeinse wetgeving was op dit punt voor 200 na chr.

Onder aanvoering van de Alexandrijnse filosofen maken vroegchristelijke denkers gebruik van de klassieke Griekse natuurfilosofie om de persoonlijke status van de vrucht te verdedigen tegenover de stoïcijnse denkbeelden om zo de macht van de *pater familias* in te perken en de *mos maiorum* te doorbreken. Dit alles resulteerde onder meer in een christelijke huwelijksmoraal, waarin de geslachtsgemeenschap als middel voor de begeerte en de voortplanting als doel van het huwelijk werden opgevat. Een opvatting die treffend is verwoord door Augustinus in zijn *Aliquando*: Foeticide is een inbreuk op de bestemming van het huwelijk.¹¹⁶ In de context van de Romeinse samenleving beoogde Augustinus hiermee de (zwangere) vrouw te beschermen tegenover de macht en de willekeur van de *pater familias*. Niettemin realiseerde Augustinus zich dat de christelijke visie op de morele status van de vrucht een prangende kwestie moest openlaten omtrent de morele status van de vrucht. Niemand kon immers aangeven op welk moment God de ziel aan de vrucht schenkt.

In het Palestijns jodendom hebben de commentaren op Ex.21:22vv. een aloude Joodse route gevolgd. Deze commentaren worden gekenmerkt door de opvatting dat de vrucht wordt beschouwd als een 'orgaan van de vrouw'. Dit op het Joods naturalisme gebaseerde uitgangspunt loopt als een rode draad door het debat over de omgang met de vrucht in de Joodse traditie in de vorm van het *ubar yerekh imo*- beginsel. Op grond van dit 'orgaan van de vrouw'- beginsel geniet de vrucht een menselijke beschermwaardigheid tegenover derden omdat hij ligt 'ingebod in de vrouw'.

Daarnaast blijkt dit beginsel ten grondslag te liggen aan de morele rechtvaardiging van de therapeutische abortus/embryotomie. Aanvankelijk werd de therapeutische embryotomie verdedigd vanuit de opvatting, dat de vrucht een belager is, die de vrouw naar het leven staat. Na de kritiek dat de vrucht niet bewust handelt en dus niet verantwoordelijk kan worden gehouden voor de complicaties gedurende de zwangerschap of tijdens de geboorte, is deze positie verlaten en vervangen door de opvatting, dat de vrucht niet de belager is, maar dat de vrucht onopzettelijk wordt gedood in een poging de vrouw te bevrijden van haar belager. Daarmee waren echter niet alle vragen beantwoord. De passage in de *Mishna* dat bij een zware bevalling het doden van een kind niet meer is toegestaan zodra het hoofd zichtbaar is, riep in latere tijd vragen op. Wij hebben het vermoeden uitgesproken dat achter deze kwestie niet alleen een moreel maar vooral ook een praktisch probleem schuil ging. Artsen werd verboden een craniotomie uit te voeren omdat ze niet meer in staat waren om een craniotomie naar behoren uit te voeren.

In het volgende hoofdstuk zullen we zien dat Rashi met zijn verklaring van Ex.21:22vv. uitkomst uit deze netelige morele kwestie poogt te bieden.

¹¹⁶ Zie § 3.3.5 hiervoor.